G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

1 Filosofia pagã antiga

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni
História da filosofia : filosofia pagã antiga, v. 1 / Giovanni Reale, Dario Antiseri ;
[tradução Ivo Storniolo]. — São Paulo : Paulus, 2003.

Título original: Storia della filosofia.
Bibliografia.
ISBN 978-85-349-1970-8

1. Filosofia – História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Título: Filosofia pagã antiga.

02-178 CDD-109

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia : História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume I: Filosofia antico-pagana

ISBN 88-350-9271-X

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

3ª edição, 2007

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-1970-8

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existiremeproblemas filosóficos. Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as teorias filosóficas são tentativas de solução dos problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo ou um caos? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas filosóficos, das teorias filosóficas e das argumentações filosóficas. É a história das disputas entre filósofos e dos erros dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que in-formaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma síntese de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice Geral

Capítulo quarto

Capítulo quinto

Quarta parte
PLATÃO

Capítulo sexto

Índice de nomes*

A

B

C

* Neste índice:
– reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
– reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
– reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

L

M

N

O

P

R

S

T

V

X

Z

Índice de conceitos fundamentais

A

B

C

D

F

H

I

M

N

S

V

FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

PRIMEIRO VOLUME

"Uma vida sem busca
não merece ser vivida".
Sócrates

"Quem é capaz de ver o todo
é filósofo;
quem não, não".
Platão

"Creio para entender
e entendo para crer".
Agostinho

PRIMEIRA PARTE

AS ORIGENS GREGAS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

É a inteligência que vê, é a inteligência que ouve, e tudo o mais é surdo e cego.

Epicarmo

Gênese, natureza e desenvolvimento da filosofia antiga

I. Gênese da filosofia entre os gregos

• A filosofia foi criação do gênio helênico: não derivou aos gregos a partir de estímulos precisos tomados das civilizações orientais; do Oriente, porém, vieram alguns conhecimentos científicos, astronômicos e matemático-geométricos, que o grego soube repensar e recriar em dimensão teórica, enquanto os orientais os concebiam em sentido prevalentemente prático.

A vocação teorética do gênio helênico → § 1-3

Assim, se os egípcios desenvolveram e transmitiram a arte do cálculo, os gregos, particularmente a partir dos Pitagóricos, elaboraram uma teoria sistemática do número; e se os babilônios fizeram uso de observações astronômicas particulares para traçar as rotas para os navios, os gregos as transformaram em teoria astronômica orgânica.

1 A filosofia como criação do gênio helênico

A filosofia, como termo ou conceito, é considerada pela quase totalidade dos estudiosos como criação própria do gênio dos gregos. Efetivamente, enquanto todos os outros componentes da civilização grega encontram correspondência junto aos demais povos do Oriente que alcançaram elevado nível de civilização antes dos gregos (crenças e cultos religiosos, manifestações artísticas de natureza diversa, conhecimentos e habilidades técnicas de vários tipos, instituições políticas, organizações militares etc.), no que se refere à filosofia encontramo-nos, ao invés, diante de um fenômeno tão novo que não só não encontra correspondência precisa junto a esses povos, mas tampouco nada tem de estreita e especificamente análogo.

Dessa forma, a superioridade dos gregos em relação aos outros povos nesse ponto específico é de caráter não puramente *quantitativo*, mas *qualitativo*, pois o que eles criaram, instituindo a filosofia, constitui novidade absoluta.

Quem não levar isso em conta não poderá compreender por que, sob o impulso dos gregos, a civilização ocidental tomou uma direção completamente diferente da oriental. Em particular, não poderá compreender por que motivo os orientais, quando quiseram se beneficiar da ciência ocidental e de seus resultados, tiveram de adotar também algumas categorias da lógica ocidental. Com efeito, a ciência não é possível em qualquer cultura. Há idéias que tornam estruturalmente impossível o nascimento e o desenvolvimento de determinadas concepções, e até mesmo idéias que impedem toda a ciência em seu conjunto, ao menos como hoje a conhecemos.

Pois bem, por causa de suas categorias racionais, foi a filosofia que possibilitou o nascimento da ciência e, em certo sentido, a gerou. E reconhecer isso significa também reconhecer aos gregos o mérito de terem dado uma contribuição verdadeiramente excepcional à história da civilização.

2 A impossibilidade de derivação da filosofia do Oriente

Naturalmente, sobretudo entre os orientalistas, não faltaram tentativas de situar no Oriente a origem da filosofia, especialmente com base na observação de analogias genéricas constatáveis entre as concepções dos primeiros filósofos gregos e certas idéias próprias da sabedoria oriental. Todavia nenhuma dessas tentativas teve êxito. Já a partir de fins do século dezenove, a crítica rigorosa produziu uma série de provas verdadeiramente esmagadoras contra a tese de que a filosofia dos gregos tivesse derivado do Oriente.

a) Na época clássica, nenhum dos filósofos ou dos historiadores gregos acena minimamente à pretensa origem oriental da filosofia.

b) Está historicamente demonstrado que os povos orientais, com os quais os gregos tiveram contato, possuíam de fato uma forma de "sabedoria" feita de convicções religiosas, mitos teológicos e "cosmogônicos", mas não uma *ciência filosófica* baseada na razão pura (no *logos,* como dizem os gregos). Ou seja, possuíam um tipo de sabedoria análoga à que os próprios gregos possuíam antes de criar a filosofia.

c) Em todo caso, não temos conhecimento da utilização, por parte dos gregos, de qualquer escrito oriental ou de traduções desses textos. Antes de Alexandre, não resulta que tenham chegado à Grécia doutrinas dos hindus ou de outros povos da Ásia, como também que, na época em que surgiu a filosofia na Grécia, houvesse gregos em condições de compreender o discurso de um sacerdote egípcio ou de traduzir livros egípcios.

d) Admitindo que *algumas idéias* dos filósofos gregos possam ter antecedentes precisos na sabedoria oriental (mas isso ainda precisa ser comprovado), podendo assim dela derivar, isso não mudaria a substância da questão que estamos discutindo. Com efeito, a partir do momento em que nasceu na Grécia, a filosofia representou *nova forma de expressão espiritual,* de tal modo que, ao acolher conteúdos que eram fruto de



O baixo-relevo, conservado em Atenas no Museu Arqueológico Nacional, representa Hermes e Pã com as Ninfas.

outras formas de vida espiritual, ela os transformava estruturalmente, dando-lhes forma rigorosamente lógica.

3 Os conhecimentos científicos egípcios e caldeus e a transformação operada pelos gregos

Os gregos, ao invés, adotaram dos orientais alguns conhecimentos científicos. Com efeito:

a) dos egípcios derivaram alguns conhecimentos matemático-geométricos;

b) dos babilônios, alguns conhecimentos de astronomia.

Todavia, também em relação a esses conhecimentos precisamos fazer alguns esclarecimentos importantes, indispensáveis para compreender a mentalidade grega e a mentalidade ocidental que dela derivou.

a) Ao que sabemos, a matemática egípcia consistia de modo predominante no conhecimento de operações de cálculo aritmético com objetivos práticos, como, por exemplo, o modo de medir certa quantidade de gêneros alimentícios, ou então de dividir determinado número de coisas entre um número dado de pessoas. Assim, analogamente, a geometria também devia ter caráter predominantemente prático, respondendo, por exemplo, à necessidade de medir novamente os campos depois das inundações periódicas do Nilo, ou à necessidade de projeção e construção das pirâmides. É claro que, ao obterem tais conhecimentos matemático-geométricos, os egípcios desenvolveram uma atividade da razão — atividade, aliás, bastante considerável. Mas, reelaborados pelos gregos, tais conhecimentos se tornaram algo muito mais consistente, realizando verdadeiro salto qualitativo. Com efeito, sobretudo por intermédio de Pitágoras e dos Pitagóricos, os gregos transformaram aquelas noções em uma *teoria geral e sistemática* dos números e das figuras geométricas, indo muito além dos objetivos predominantemente práticos aos quais os egípcios parecem ter-se limitado.

b) O mesmo vale para as noções astronômicas. Os babilônios as elaboraram com objetivos predominantemente práticos, ou seja, para fazer horóscopos e previsões. Mas os gregos as purificaram e cultivaram com fins *predominantemente cognoscitivos*, por causa do espírito "teorético" que visava ao amor do conhecimento puro, o mesmo espírito que, como veremos, criou e nutriu a filosofia. No entanto, antes de definir em que consiste exatamente a filosofia e o espírito filosófico dos gregos, devemos desenvolver ainda algumas observações preliminares essenciais.



Uma Esfinge (Atenas, Museu da Cerâmica).

II. As formas da vida grega que prepararam o nascimento da filosofia

• A filosofia surgiu na Grécia porque justamente na Grécia formou-se uma temperatura espiritual particular e um clima cultural e político favoráveis.

As fontes das quais derivou a filosofia helênica foram: 1) a poesia; 2) a religião; 3) as condições sociopolíticas adequadas.

As premissas culturais e históricas do nascimento da filosofia na Grécia *→ § 1-3*

1) A *poesia* antecipou o gosto pela harmonia, pela proporção e pela justa medida (Homero, os Líricos) e um modo particular de fornecer explicações remontando às causas, mesmo que em nível fantástico-poético (em particular com a *Teogonia* de Hesíodo).

2) A *religião* grega se distinguiu em religião pública (inspirada em Homero e Hesíodo) e em religião dos mistérios, em particular a órfica. A religião pública considera os deuses como forças naturais ampliadas na dimensão do divino, ou como aspectos característicos do homem sublimados. A religião órfica considera o homem de modo dualista: como alma imortal, concebida como demônio, que por uma culpa originária foi condenada a viver em um corpo, entendido como tumba e prisão. Do Orfismo deriva a moral que põe limites precisos a algumas tendências irracionais do homem. O que agrupa essas duas formas de religião é a ausência de dogmas fixos e vinculantes em sentido absoluto, de textos sagrados revelados e de inérpretes e guardiões desta revelação (ou seja, sacerdotes preparados para essas tarefas precisas). Por tal motivo, o pensamento filosófico gozou, desde o início, de ampla liberdade de expressão, com poucas exceções.

3) Também as *condições socioeconômicas*, conforme dissemos, favoreceram o nascimento da filosofia na Grécia, com suas características peculiares. Com efeito, os gregos alcançaram certo bem-estar e notável liberdade política, a começar das colônias do Oriente e do Ocidente. Além disso, desenvolveu-se forte senso de pertença à Cidade, até o ponto de identificar o "indivíduo" com o "cidadão", e de ligar estreitamente a ética com a política.

1 Os poemas homéricos e os poetas gnômicos

Os estudiosos estão de acordo ao afirmar que, para poder compreender a filosofia de um povo e de uma civilização, é necessário fazer referência: 1) à *arte*; 2) à *religião*; 3) às *condições sociopolíticas* do povo em questão.

1) Com efeito, a grande arte, de modo mítico e fantástico, ou seja, mediante a intuição e a imaginação, tende a alcançar objetivos que também são próprios da filosofia.

2) Analogamente, por meio da fé, a religião tende a alcançar certos objetivos que a filosofia procura atingir com os conceitos e com a razão.

3) Não menos importantes (e hoje se insiste muito nesse ponto) são as condições socioeconômicas e políticas, que freqüentemente condicionam o nascimento de determinadas idéias e que, de modo particular no mundo grego, ao criar as primeiras formas de liberdade institucionalizada e de democracia, tornaram possível precisamente o nascimento da filosofia, que se alimenta essencialmente da liberdade.

Comecemos pelo primeiro ponto.

Antes do nascimento da filosofia, os poetas tinham importância extraordinária na educação e na formação espiritual do homem grego, muito mais do que tiveram entre outros povos. O helenismo inicial buscou alimento espiritual de modo predominante nos poemas homéricos, ou seja, na *Ilíada* e na *Odisséia* (que, conforme se sabe,

exerceram nos gregos influência análoga à que a *Bíblia* exerceu entre os hebreus, uma vez que não havia textos sagrados na Grécia), em Hesíodo e nos poetas gnômicos dos séculos VII e VI a.C.

Ora, os poemas homéricos apresentam algumas peculiaridades que os diferenciam de poemas que se encontram na origem da civilização de outros povos, pois já contêm algumas das características do espírito grego que resultarão essenciais para a criação da filosofia.

a) Com efeito, Homero tem grande senso da *harmonia*, da *proporção*, do *limite* e da *medida*;

b) não se limita a narrar uma série de fatos, mas também pesquisa suas *causas* e *razões* (ainda que em nível mítico-fantástico);

c) procura de diversos modos apresentar a realidade *em sua inteireza*, ainda que de forma mítica (deuses e homens, céu e terra, guerra e paz, bem e mal, alegria e dor, totalidade dos valores que regem a vida do homem).

Para os gregos também foi muito importante Hesíodo com sua *Teogonia*, que relata o nascimento de todos os deuses. E, como muitos deuses coincidem com partes do universo e com fenômenos do cosmo, a teogonia torna-se também *cosmogonia*, ou seja, explicação mítico-poética e fantástica da gênese do universo e dos fenômenos cósmicos, a partir do *Caos* originário, que foi o primeiro a se gerar. Esse poema abriu o caminho para a posterior cosmologia filosófica, que, ao invés de usar a fantasia, buscará com a razão o "princípio primeiro" do qual tudo se gerou. O próprio Hesíodo, com seu outro poema *As obras e os dias*, mas sobretudo os poetas posteriores, imprimiram na mentalidade grega alguns princípios que seriam de grande importância para a constituição da ética filosófica e do pensamento filosófico antigo em geral. A justiça é exaltada como valor supremo em muitos poetas e se tornará até conceito ontológico (referente ao ser, isto é, fundamental), além de moral e político, em muitos filósofos e especialmente em Platão.

Os poetas líricos fixaram de modo estável outro conceito: a noção do *limite*, ou seja, a idéia de *nem demasiadamente muito nem demasiadamente pouco*, isto é, o conceito da *justa medida*, que constitui a conotação mais peculiar do espírito grego e o centro do pensamento filosófico clássico.



Busto atribuído a Homero (séc. VIII a.C.), que a tradição julga como autor da Ilíada *e da* Odisséia*, consideradas a base do pensamento grego e em geral do pensamento ocidental (Nápoles, Museu Nacional).*

Recordemos, finalmente, uma sentença, atribuída a um dos antigos sábios e gravada no frontispício do templo de Delfos, consagrado a Apolo: "Conhece a ti mesmo." Essa sentença, muito famosa entre os gregos, tornar-se-ia inclusive não apenas o mote do pensamento de Sócrates, mas também o princípio basilar do saber filosófico grego até os últimos Neoplatônicos.

2 A religião pública e os mistérios órficos

2.1 As duas formas da religião grega

O segundo componente ao qual é preciso fazer referência para compreender a gênese da filosofia grega, como já dissemos, é a religião. Todavia, quando se fala de religião grega, é necessário distinguir entre a

religião pública, que tem o seu modelo na representação dos deuses e do culto que nos foi dada por Homero, e a *religião dos mistérios*. Há inúmeros elementos comuns entre essas duas formas de religiosidade (como, por exemplo, a concepção de base politeísta), mas também importantes diferenças que, em alguns pontos de destaque (como, por exemplo, na concepção do homem, do sentido de sua vida e de seu destino último), tornam-se até verdadeiras antíteses.

Ambas as formas de religião são muito importantes para explicar o nascimento da filosofia, mas — ao menos em alguns aspectos — sobretudo a segunda.

2.2 Alguns traços essenciais da religião pública

Para Homero e para Hesíodo, que constituem o ponto de referência das crenças próprias da religião pública, pode-se dizer que *tudo é divino*, pois tudo o que acontece é explicado em função de intervenções dos deuses. Os fenômenos naturais são promovidos por numes: raios e relâmpagos são arremessados por Zeus do alto do Olimpo, as ondas do mar são provocadas pelo tridente de Poseidon, o sol é levado pelo áureo carro de Apolo, e assim por diante. Mas também a vida social dos homens, a sorte das cidades, as guerras e a paz são imaginadas como vinculadas aos deuses de modo não acidental e, por vezes, até de modo essencial.

Todavia, quem são esses deuses? Como os estudiosos de há muito reconheceram e evidenciaram, esses deuses são forças naturais personificadas em formas humanas idealizadas, ou então são forças e aspectos do homem sublimados e fixados em esplêndidas figuras antropomórficas. (Além dos exemplos já apresentados, recordemos que Zeus é a personificação da justiça; Atena, da inteligência; Afrodite, do amor, e assim por diante.)

Esses deuses são, pois, *homens amplificados e idealizados*, e, portanto, diferentes do homem comum apenas por *quantidade* e não por *qualidade*. É por isso que os estudiosos classificam a religião pública dos gregos como uma forma de "naturalismo", uma vez que ela pede ao homem não propriamente que ele mude sua natureza, ou seja, que se eleve acima de si mesmo; ao contrário, pede que siga sua própria natureza. Fazer em honra dos deuses o que está em conformidade com a própria *natureza* é tudo o que se pede ao homem. E, da mesma forma que a religião pública grega foi "naturalista", também a primeira filosofia grega foi "naturalista". A referência à "natureza" continuou sendo uma constante do pensamento grego ao longo de todo o seu desenvolvimento histórico.



Eurídice e Orfeu, séc. IV a.C. (Nápoles, Museu Arqueológico Nacional).

2.3 O Orfismo e suas crenças essenciais

Contudo, nem todos os gregos consideravam suficiente a religião pública e, por isso, em círculos restritos, desenvolveram-se os "mistérios", com as próprias crenças específicas (embora inseridas no quadro geral do politeísmo) e com as próprias práticas. Entre os mistérios, porém, os que mais influíram na filosofia grega foram os mistérios órficos, e destes devemos dizer brevemente algumas coisas.

O Orfismo e os Órficos derivam seu nome do poeta trácio Orfeu, seu suposto fundador, cujos traços históricos são inteiramente cobertos pela névoa do mito.

O Orfismo é particularmente importante porque, como os estudiosos modernos

reconheceram, introduz na civilização grega *novo esquema de crenças* e *nova interpretação da existência humana*. Efetivamente, enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, pondo na morte o fim total de sua existência, o Orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem conforme o esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.

O núcleo das crenças órficas pode ser resumido como segue:

a) No homem hospeda-se um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo por causa de uma culpa originária.

b) Esse demônio não apenas preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, pois está destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, a fim de expiar aquela culpa originária.

c) Com seus ritos e práticas, a "vida órfica" é a única em grau de pôr fim ao ciclo das reencarnações e de, assim, libertar a alma do corpo.

d) Para quem se purificou (os iniciados nos mistérios órficos) há um prêmio no além (da mesma forma que há punições para os não iniciados).

Em algumas lâminas órficas encontradas nos sepulcros de seguidores dessa seita, entre outras coisas, lêem-se estas palavras, que resumem o núcleo central da doutrina: "Alegra-te, tu que sofreste a paixão: antes, não a havias sofrido. De homem, nasceste Deus"; "Feliz e bem-aventurado, serás Deus ao invés de mortal"; "De homem nascerás Deus, pois derivas do divino". Isso significa que o destino último do homem é o de "voltar a estar junto aos deuses". Com esse novo esquema de crenças, o homem via pela primeira vez a contraposição em si de *dois princípios* em contraste e luta: a alma (demônio) e o corpo (como tumba ou lugar de expiação da alma). Rompe-se assim a visão *naturalista;* o homem compreende que algumas tendências ligadas ao corpo devem ser reprimidas, ao passo que a purificação do elemento divino em relação ao elemento corpóreo torna-se o objetivo do viver.

Uma coisa deve-se ter presente: sem o Orfismo não se explicaria Pitágoras, nem Heráclito, nem Empédocles e, sobretudo, não se explicaria uma parte essencial do pensamento de Platão e, depois, de toda a tradição que deriva de Platão; ou seja, não se explicaria grande parte da filosofia antiga, como veremos melhor mais adiante.



Particular de esquerda da "Escola de Atenas" de Raffaello, representando um rito órfico. A base da coluna quer indicar que a revelação órfica constitui a base sobre a qual se constrói a filosofia. Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Platão e o tardio Platonismo se inspiraram no Orfismo.

2.4 Falta de dogmas e de seus guardiões na religião grega

Uma última observação é necessária. Os gregos não tiveram livros sagrados ou considerados fruto de revelação divina. Conseqüentemente, não tiveram uma dogmática (isto é, um núcleo doutrinal) fixa e imutável. Como vimos, os poetas constituíram-se o veículo de difusão de suas crenças religiosas.

Além disso (e esta é outra conseqüência da falta de livros sagrados e de uma dogmática fixa), na Grécia também não pôde subsistir uma casta sacerdotal guardiã do dogma (os sacerdotes tiveram escassa relevância e escassíssimo poder, porque não tiveram a prerrogativa de conservar dogmas,

nem a exclusividade de receber oferendas religiosas e oficiar sacrifícios).

Essa inexistência de dogmas e de guardiões dos mesmos deixou ampla liberdade para o pensamento filosófico, que não se daparou com obstáculos que teria encontrado em países orientais, onde a livre especulação enfrentaria resistência e restrições dificilmente superáveis.

Por esse motivo, os estudiosos destacam com razão essa circunstância favorável ao nascimento da filosofia que se verificou entre os gregos, a qual não tem paralelos na antiguidade.

3 As condições sociopolítico-econômicas que favoreceram o surgimento da filosofia

Já no século passado, mas sobretudo em nosso século, os estudiosos acentuaram igualmente a liberdade política de que os gregos se beneficiaram em relação aos povos orientais. O homem oriental era obrigado a uma cega obediência não só ao poder religioso, mas também ao político, enquanto o grego a este respeito gozou de uma situação privilegiada, pois, pela primeira vez na história, conseguiu construir instituições políticas livres.

Nos séculos VII e VI a.C., a Grécia sofreu uma transformação socioeconômica considerável. Deixou de ser país predominantemente agrícola, desenvolvendo de forma sempre crescente o artesanato e o comércio. Assim, tornou-se necessário fundar centros de distribuição comercial, que surgiram inicialmente nas colônias jônicas, particularmente em Mileto, e depois também em outros lugares. As cidades tornaram-se florescentes centros comerciais, acarretando forte crescimento demográfico. O novo segmento de comerciantes e artesãos alcançou pouco a pouco notável força econômica e se opôs à concentração do poder político, que estava nas mãos da nobreza fundiária. Com a luta que os gregos empreenderam para transformar as velhas formas aristocráticas de governo em novas formas republicanas, nasceram as condições, o senso e o amor da liberdade.

Há, porém, um fato muito importante a destacar, confirmando de forma cabal tudo o que já dissemos: a filosofia nasce primeiro *nas colônias e não na mãe-pátria* — precisamente, primeiro nas colônias orientais da Ásia Menor (em Mileto) e logo depois nas colônias ocidentais da Itália meridional — justamente porque as colônias, com sua operosidade e comércio, alcançaram primeiro a situação de bem-estar e, por causa da distância da mãe-pátria, puderam construir instituições livres antes mesmo que ela.

Foram, portanto, as condições sociopolítico-econômicas mais favoráveis das colônias que, juntamente com os fatores apresentados anteriormente, permitiram o surgimento e o florescimento da filosofia, a qual, passando depois para a mãe-pátria, alcançou seus cumes em Atenas, ou seja, na cidade em que floresceu a maior liberdade de que os gregos gozaram. Dessa forma, a capital da filosofia grega foi a capital da liberdade grega.

Resta ainda uma última observação. Com a constituição e a consolidação da *Pólis*, isto é, da Cidade-Estado, o grego deixou de sentir qualquer antítese e qualquer vínculo à própria liberdade; ao contrário, descobriu-se *essencialmente* como *cidadão*. Para o grego, o homem passou a coincidir com o cidadão. Dessa forma, o Estado tornou-se o horizonte ético do homem grego e assim permaneceu até a era helenística. Os cidadãos sentiram os fins do Estado como seus próprios fins, o bem do Estado como seu próprio bem, a grandeza do Estado como sua própria grandeza e a liberdade do Estado como sua própria liberdade.

Sem levarmos isso em conta, não poderemos compreender grande parte da filosofia grega, particularmente a ética e toda a política da era clássica e, depois, também os complexos desdobramentos da era helenística.

Depois desses esclarecimentos preliminares, estamos agora em condições de enfrentar a questão da definição do conceito grego de filosofia.

III. Conceito e objetivo da filosofia antiga

• A filosofia (= amor pela sabedoria) tem por objeto a totalidade das coisas (toda a realidade, o "todo") e nisto confina com a religião; usa um método racional, e nisto tem contatos com a ciência (com a qual por certo período se identifica); além disso, tem como escopo a pura "contemplação da verdade", ou seja, o conhecimento da verdade enquanto tal, e nisto se diferencia das artes, que têm intuito prevalentemente prático.

A contemplação da verdade – que é aspiração natural do homem – é vista como fundamento da moral e também da vida política no seu mais alto sentido; e os filósofos consideram-na o momento supremo da vida do homem, fonte da verdadeira felicidade.

Objeto e método da filosofia
→ § 1-2

1 As conotações essenciais da filosofia antiga

1.1 A filosofia como "amor de sabedoria"

Conforme a tradição, o criador do termo "filo-sofia" foi Pitágoras, o que, embora não sendo historicamente seguro, é no entanto verossímil. O termo certamente foi cunhado por um espírito religioso, que pressupunha ser possível só aos deuses uma "sofia" ("sabedoria"), ou seja, a posse certa e total do verdadeiro, enquanto reservava ao homem apenas uma tendência à sofia, uma contínua aproximação do verdadeiro, um amor ao saber nunca totalmente saciado — de onde, justamente, o nome "filosofia", ou seja, "amor pela sabedoria".

Todavia, o que entendiam os gregos por essa amada e buscada "sabedoria"?

Desde seu nascimento, a filosofia apresentou três conotações, referentes:

a) ao seu *conteúdo*;
b) ao seu *método*;
c) ao seu *objetivo*.

1.2 O conteúdo da filosofia

No que se refere ao conteúdo, a filosofia quer explicar a *totalidade das coisas*, ou seja, *toda a realidade*, sem exclusão de partes ou momentos dela. A filosofia, portanto, se distingue das ciências particulares, que assim se chamam exatamente porque se limitam a explicar *partes* ou setores da realidade, grupos de coisas ou de fenômenos. E a pergunta daquele que foi e é considerado como o primeiro dos filósofos — "Qual é o *princípio de todas as coisas*?" — mostra a perfeita consciência desse ponto. A filosofia, portanto, propõe-se como objeto a *totalidade da realidade e do ser*. E, como veremos, alcança-se a totalidade da realidade e do ser precisamente descobrindo a natureza do primeiro "princípio", isto é, o primeiro "por que" das coisas.

1.3 O método da filosofia

No que se refere ao método, a filosofia procura ser "explicação puramente *racional* daquela totalidade" que tem por objeto. O que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica, o *logos*. Não basta à filosofia constatar, determinar dados de fato ou reunir experiências: ela deve ir além do fato e além das experiências, para encontrar a *causa* ou as *causas* apenas *com a razão*. É justamente este o caráter que confere "cientificidade" à filosofia. Pode-se dizer que tal caráter é comum também às outras ciências, que, *enquanto tais*, nunca são mera constatação empírica, mas são sempre pesquisa de causas e de razões. A diferença, porém, está no fato de que, enquanto as ciências particulares são pesquisa racional de realidades e setores particulares, a filosofia, conforme dissemos, é pesquisa racional de *toda a realidade* (do princípio ou dos princípios de toda a realidade).

Com isso, fica esclarecida a diferença entre filosofia, arte e religião. A grande arte e as grandes religiões também visam a captar o sentido da *totalidade do real*, mas elas o fazem, respectivamente, uma, com o *mito* e a *fantasia*, outra, com a *crença* e a *fé*, ao passo que a filosofia procura a explicação da *totalidade do real precisamente em nível de logos*.

1.4 O escopo da filosofia

O escopo ou fim da filosofia está no *puro desejo de conhecer e contemplar a verdade*. Em suma, a filosofia grega é desinteressado amor pela verdade.

Conforme escreve Aristóteles, os homens, ao filosofar, "buscaram o conhecer a fim de saber e não para conseguir alguma utilidade prática". Com efeito, a filosofia nasceu apenas depois que os homens resolveram os problemas fundamentais da subsistência e se libertaram das necessidades materiais mais urgentes.

E Aristóteles conclui: "Portanto, é evidente que nós não buscamos a filosofia por nenhuma vantagem a ela estranha. Ao contrário, é evidente que, como consideramos homem livre aquele que é fim para si mesmo, sem estar submetido a outros, da mesma forma, entre todas as outras ciências, só a esta consideramos livre, pois só ela é fim a si mesma."

É fim a si mesma porque tem por objetivo a verdade, procurada, contemplada e desfrutada *como tal*.

Compreendemos, portanto, a afirmação de Aristóteles: "Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma será superior." Uma afirmação que todo o helenismo tornou própria.

1.5 Conclusões sobre o conceito grego de filosofia

Impõe-se aqui uma reflexão. A "contemplação", peculiar à filosofia grega, não é um *otium* vazio. Embora não se submeta a objetivos utilitaristas, ela possui relevância moral e também política de primeira ordem. Com efeito, é evidente que, ao se contemplar o todo, mudam necessariamente todas as perspectivas usuais, muda a visão do significado da vida do homem, e uma nova hierarquia de valores se impõe.

Em resumo, a verdade contemplada infunde enorme energia moral. E, como veremos, com base precisamente nessa energia moral Platão quis construir seu Estado ideal. Todavia, só mais adiante poderemos desenvolver e esclarecer adequadamente esses conceitos.

Entretanto, resultou evidente a absoluta originalidade dessa criação grega. Os povos orientais também tiveram uma "sabedoria" que tentava interpretar o sentido de *todas as coisas* (o sentido do *todo*), mas não submetida a objetivos pragmáticos. Tal sabedoria, porém, estava permeada de representações fantásticas e míticas, o que a levava para a esfera da arte, da poesia ou da religião. *Ter tentado essa aproximação com o todo fazendo uso apenas da razão (do logos) e do método racional*, foi, podemos concluir, a grande descoberta da "filo-sofia" grega. Uma descoberta que, estruturalmente e de modo irreversível, condicionou todo o Ocidente.

2 A filosofia como necessidade primária do espírito humano

Alguém poderá perguntar: Por que o homem sentiu necessidade de filosofar? Os antigos respondiam que tal necessidade se enraíza estruturalmente na própria natureza do homem. Escreve Aristóteles: "*Por natureza*, todos os homens aspiram ao saber." E ainda: "Exercitar a sabedoria e o conhecer são por si mesmos desejáveis aos homens: com efeito, não é possível viver como homens sem essas coisas."

E os homens tendem ao saber porque se sentem cheios de "estupor" ou de "maravilhamento". Diz Aristóteles: "Os homens começaram a filosofar, tanto agora como na origem, *por causa do maravilhamento*: no princípio, ficavam maravilhados diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a se colocar problemas sempre maiores, como os relativos aos fenômenos da lua, do sol e dos astros e, depois, os *problemas relativos à origem de todo o universo*."

Assim, a raiz da filosofia é precisamente esse "maravilhar-se", surgido no homem que se defronta com o Todo (a totalidade),



Este mosaico do início do séc. IV representa Orfeu que atrai os animais com o canto (Palermo, Museu Arqueológico Nacional).

perguntando-se qual a origem e o fundamento do mesmo, bem como o lugar que ele próprio ocupa nesse universo. Sendo assim, a filosofia é indispensável e irrenunciável, justamente porque não se pode extinguir o deslumbramento diante do ser nem se pode renunciar à necessidade de satisfazê-lo.

Por que existe tudo isso? De onde surgiu? Qual é sua razão de ser? Esses são problemas que equivalem ao seguinte: *Por que existe o ser e não o nada*? E um momento particular desse problema geral é o seguinte: Por que existe o homem? Por que eu existo?

Trata-se, evidentemente, de problemas que o homem não pode deixar de se propor ou, pelo menos, são problemas que, à medida que são rejeitados, diminuem aquele que os rejeita. E são problemas que mantêm seu sentido preciso mesmo depois do triunfo das ciências particulares modernas, porque nenhuma delas consegue resolvê-los, uma vez que as ciências respondem apenas a perguntas sobre a *parte* e não a perguntas sobre o *sentido do "todo"*.

Por essas razões, portanto, podemos repetir, com Aristóteles, que não apenas na origem, mas também agora e sempre, a antiga pergunta sobre o todo tem sentido — e terá sentido enquanto o homem se maravilhar diante do ser das coisas e diante do seu próprio ser.

3 As fases e os períodos da história da filosofia antiga

A filosofia antiga grega e greco-romana tem uma história mais que milenar. Parte do século VI a.C. e chega até o ano de 529 d.C., ano em que o imperador Justiniano mandou fechar as escolas pagãs e dispersar seus seguidores. Nesse espaço de tempo, podemos distinguir os seguintes períodos:

1) O período *naturalista*, caracterizado pelo problema da *physis* (isto é, da natureza) e do cosmo, e que, entre os séculos VI e V a.C., viu sucederem-se os Jônios, os Pitagóricos, os Eleatas, os Pluralistas e os Físicos ecléticos.

2) O período chamado *humanista*, que, em parte, coincide com a última fase da filosofia naturalista e com sua dissolução, tendo como protagonistas os Sofistas e, sobretudo, Sócrates, que pela primeira vez procura determinar a essência do homem.

3) O momento das *grandes sínteses* de Platão e Aristóteles, que coincide com o século IV a.C., caracterizando-se sobretudo pela descoberta do supra-sensível e pela explicitação e formulação orgânica de vários problemas da filosofia.

4) Segue-se o período caracterizado pelas *Escolas Helenísticas*, que vai da conquista de Alexandre Magno até o fim da era pagã e que, além do florescimento do Cinismo, vê surgirem também os grandes movimentos do Epicurismo, do Estoicismo, do Ceticismo e a posterior difusão do Ecletismo.

5) O período religioso do pensamento véteropagão desenvolve-se quase inteiramente em época cristã, caracterizando-se sobretudo por um grandioso *renascimento do Platonismo*, que culminará com o movimento neoplatônico. O reflorescimento das outras escolas será condicionado de vários modos pelo mesmo Platonismo.

6) Nesse período nasce e se desenvolve o *pensamento cristão*, que tenta formular racionalmente o dogma da nova religião e defini-lo à luz da razão, com categorias derivadas dos filósofos gregos.

A primeira tentativa de síntese entre o Antigo Testamento e o pensamento grego será realizada por Fílon, o Judeu, em Alexandria, mas sem prosseguimento. A vitória dos cristãos imporá sobretudo um repensamento da mensagem evangélica à luz das categorias da razão.

Este momento do pensamento antigo constitui, porém, um coroamento do pensamento grego, mas assinala, antes, a entrada em crise e a superação de sua maneira de pensar e, assim, prepara a civilização medieval e as bases do que será o pensamento cristão "europeu".

Esse momento do pensamento, portanto, mesmo considerando os laços que tem com a última fase do pensamento pagão que se desenvolve contemporaneamente, deve ser estudado à parte, precisamente como pensamento véterocristão, e deve ser considerado atentamente, nas novas instâncias que instaura, como premissa e fundamento do pensamento e da filosofia medievais.



A acrópole de Atenas, com o Partenon na parte mais alta. Este complexo arquitetônico constitui o símbolo e o santuário de Atenas, que os gregos consideraram como capital da filosofia, e como tal assume significado emblemático.

A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

■ **Os Naturalistas pré-socráticos**

SEGUNDA PARTE

"As coisas visíveis são uma claridade sobre o invisível."

Demócrito e Anaxágoras

Capítulo segundo

Os "Naturalistas" ou filósofos da "physis"

I. Os primeiros Jônios e a questão do "princípio" de todas as coisas

• Tales de Mileto (fim do VII – primeira metade do séc. VI a.C.) é o criador, do ponto de vista conceitual (mesmo que não ainda do ponto de vista lexical), do problema concernente ao "princípio" (*arché*), ou seja, a origem de todas as coisas. O "princípio" é, propriamente, aquilo de que derivam e em que se resolvem todas as coisas, e aquilo que permanece imutável mesmo nas várias formas que pouco a pouco assume. Tales identificou o princípio com a água, pois constatou que o elemento líquido está presente em todo lugar em que há vida, e onde não existe água não existe vida.

O princípio de todas as coisas é a água → § 1

Esta realidade originária foi denominada pelos primeiros filósofos de *physis*, ou seja, "natureza", no sentido antigo e originário do termo, que indica a realidade no seu fundamento. "Físicos", por conseguinte, foram chamados todos os primeiros filósofos que desenvolveram esta problemática iniciada por Tales.

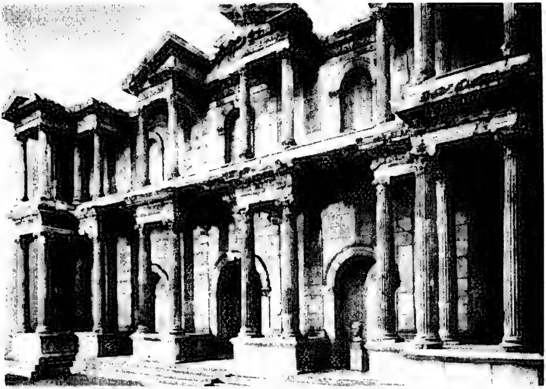
• Anaximandro de Mileto (fim do VII – segunda metade do séc. VI) foi provavelmente discípulo de Tales e continuou a pesquisa sobre o princípio. Criticou a solução do problema proposta pelo mestre, salientando sua incompletude pela falta de explicação das razões e do modo pelo qual do princípio derivam as coisas.

O princípio é indefinido-infinito (= ápeiron) → § 2

Se o princípio deve poder tornar-se todas as coisas que são diversas tanto por *qualidade* como por *quantidade*, deve em si ser privado de determinações qualitativas e quantitativas, deve ser infinito espacialmente e indefinido qualitativamente: conceitos, estes, que em grego se expressam com o único termo, *ápeiron*. O princípio – que pela primeira vez Anaximandro designa com o termo técnico de *arché* – é, portanto, o *ápeiron*. Dele as coisas derivam por uma espécie de *injustiça* originária (o nascimento das coisas está ligado com o nascimento dos "contrários", que tendem a subjugar um ao outro) e a ele retornam por uma espécie de *expiação* (a morte leva à dissolução e, portanto, à resolução dos contrários um no outro).

• Anaxímenes de Mileto (séc. VI a.C.), discípulo de Anaximandro, continua a discussão sobre o princípio, mas critica a solução proposta pelo mestre: o *arché* é o ar infinito, difuso por toda parte, em perene movimento. O ar sustenta e governa o universo, e gera todas as coisas, transformando-se mediante a *condensação* em água e terra, e em fogo pela *rarefação*.

O princípio é ar infinito → § 3



A grande porta sul da ágora de Mileto. Na cidade da Jônia, entre o fim do séc. VII e o fim do séc. VI a.C., floresceram Tales, Anaximandro e Anaxímenes.

1 Tales de Mileto

O pensador ao qual a tradição atribui o começo da filosofia grega é Tales, que viveu em Mileto, na Jônia, provavelmente nas últimas décadas do séc. VII e na primeira metade do séc. VI a.C. Além de filósofo, foi cientista e político sensato. Não se tem conhecimento de que tenha escrito livros. Só conhecemos seu pensamento através da tradição oral indireta.

Tales foi o iniciador da filosofia da *physis*, pois foi o primeiro a afirmar a existência de um princípio originário único, causa de todas as coisas que existem, sustentando que tal princípio é a água.

Essa proposição é importantíssima, como logo veremos, podendo com boa dose de razão ser qualificada como "a primeira proposta filosófica daquilo que se costuma chamar de civilização ocidental". A compreensão exata dessa proposição fará compreender a grande revolução operada por Tales, que levou à criação da filosofia.

"Princípio" *(arché)* não é termo de Tales (talvez tenha sido introduzido por seu discípulo Anaximandro), mas é certamente o termo que indica, melhor que qualquer outro, o conceito daquele *quid* do qual todas as coisas derivam. Como nota Aristóteles em sua exposição sobre o pensamento de Tales e dos primeiros físicos, o "princípio" é "aquilo do qual *derivam* originariamente e no qual se *resolvem* por último todos os seres", "uma realidade que permanece idêntica no transmutar-se de suas alterações", ou seja, uma realidade "que continua a existir de maneira imutada, mesmo através do processo gerador de todas as coisas".

O "princípio" é, portanto:

a) a fonte e a origem de todas as coisas;

b) a foz ou termo último de todas as coisas;

c) o sustentáculo permanente de todas as coisas (a "substância", podemos dizer, usando um termo posterior).

Em suma, o "princípio" pode ser definido como aquilo *do qual* provêm, aquilo *no qual* se concluem e aquilo *pelo qual* existem e subsistem todas as coisas.

Os primeiros filósofos (talvez o próprio Tales) denominaram esse princípio com o termo *physis,* que indica *natureza,* não no sentido moderno do termo, mas no sentido originário de *realidade primeira e fundamental.*

Assim, os filósofos que, a partir de Tales até o fim do séc. V a.C., indagaram a respeito da *physis* foram denominados "Físicos" ou "Naturalistas". Portanto, somente recuperando a acepção arcaica do termo e captando adequadamente as peculiaridades que a diferenciam da acepção moderna será possível entender o horizonte espiritual desses primeiros pensadores.

Todavia, resta ainda esclarecer o sentido da identificação do "princípio" com a "água" e as suas implicações.

A tradição indireta diz que Tales deduziu sua convicção "da constatação de que a nutrição de todas as coisas é úmida", que as sementes e os germes de todas as coisas "têm natureza úmida", e de que, portanto, a secura total é a morte. Assim como a vida está ligada à umidade e esta pressupõe a água, então a água é a fonte última da vida e de todas as coisas. Tudo vem da água, tudo sustenta sua vida com água e tudo termina na água. Tales, portanto, fundamenta suas asserções sobre o raciocínio puro, sobre o *logos*; apresenta uma forma de conhecimento motivado com argumentações racionais precisas.

De resto, a que nível de racionalidade Tales já se elevara, tanto em geral como em particular, pode ser demonstrado pelo fato de que ele havia pesquisado os fenômenos do céu a ponto de predizer (para estupefação de seus concidadãos) um eclipse (talvez o de 585 a.C.). Ao seu nome está ligado também um célebre teorema de geometria.

Mas não se deve acreditar que a *água* de Tales seja o elemento físico-químico que hoje bebemos. A água de Tales deve ser pensada de modo *totalizante*, ou seja, como a *physis* líquida originária da qual tudo deriva e da qual a água que bebemos é apenas uma de suas tantas manifestações. Tales é um "naturalista" no sentido antigo do termo e não um "materialista" no sentido moderno e contemporâneo. Com efeito, sua "água" coincidia com o divino. Desse modo, introduz-se nova concepção de Deus: trata-se de uma concepção na qual predomina a razão, e destina-se, enquanto tal, a eliminar logo todos os deuses do politeísmo fantástico-poético dos gregos.

Ao afirmar posteriormente que "tudo está cheio de deuses", Tales queria dizer que tudo é permeado pelo princípio originário. E como o princípio originário é vida, tudo é vivo e tudo tem alma (panpsiquismo). O exemplo do ímã que atrai o ferro era apresentado por ele como prova da animação universal das coisas (a força do ímã é a manifestação de sua alma, ou seja, precisamente, de sua vida).

Com Tales, o *logos* humano rumou com segurança pelo caminho da conquista da realidade em seu *todo* (a questão do princípio de todas as coisas) e em algumas de suas *partes* (as que constituem o objeto das "ciências particulares", como hoje as chamamos). Textos 1 2

2 Anaximandro de Mileto

Provavelmente discípulo de Tales, Anaximandro nasceu por volta de fins do séc. VII a.C. e morreu no início da segunda metade do séc. VI. Elaborou um tratado *Sobre a natureza,* do qual chegou um fragmento até nós. Trata-se do primeiro tratado filosófico do Ocidente e do primeiro escrito grego em prosa. A nova forma de composição literária tornava-se necessária pelo fato de que o *logos* devia estar livre do vínculo da métrica e do verso para corresponder plenamente às suas próprias instâncias. Anaximandro foi ainda mais ativo que Tales na vida política. Temos, de fato, conhecimento de que chegou até a "comandar a colônia que migrou de Mileto para Apolônia".

Com Anaximandro, a problemática do princípio se aprofundou. Ele sustenta que a água já é algo derivado e que, ao contrário, o "princípio" *(arché)* é o infinito, ou seja, uma natureza *(physis)* in-finita e in-definida, da qual provêm todas as coisas que existem.

O termo usado por Anaximandro é *á-peiron,* que significa aquilo que está *privado de limites,* tanto externos (ou seja, aquilo que é espacialmente e, portanto, quantitativamente infinito), como internos (ou seja, aquilo que é qualitativamente indeterminado). Precisamente por ser quantitativa e qualitativamente i-limitado, o princípio-*ápeiron* pode dar origem a todas as coisas, de-limitando-se de vários modos. Esse princípio *abarca e circunda, governa e sus-*

tenta tudo, justamente porque, como de-limitação e de-terminação dele, todas as coisas geram-se a partir dele, nele con-sistem e nele existem.

Em Anaximandro, como em Tales, portanto, Deus torna-se o Princípio, ao passo que os deuses tornam-se os mundos, os universos que, como veremos, são numerosos; todavia, enquanto o Princípio divino não nasce nem perece, os universos divinos, ao contrário, nascem e perecem ciclicamente.

Tales não se pusera a pergunta sobre o *como* e o *por que* do princípio derivam todas as coisas, e por que todas as coisas se corrompem. Anaximandro, porém, põe a questão, e responde que a causa da origem das coisas é uma espécie de "injustiça", enquanto a causa da corrupção e da morte é uma espécie de "expiação" de tal injustiça. Provavelmente Anaximandro pensava no fato de que o mundo é constituído por uma série de *contrários*, que tendem a *predominar um sobre o outro* (calor e frio, seco e úmido etc.). A injustiça consistiria precisamente nessa predominância.

Nessa concepção (como muitos estudiosos notaram), parece inegável ter havido uma infiltração de concepções religiosas de sabor órfico. Como vimos, a idéia de uma culpa originária e de sua expiação e, portanto, a idéia da justiça que equilibra, é central no Orfismo.

Assim como o princípio é infinito, também os mundos são infinitos, conforme já salientamos, tanto no sentido de que este nosso mundo nada mais é que um dos inumeráveis mundos em tudo semelhantes aos que os precederam e aos que os seguirão (pois cada mundo tem nascimento, vida e morte) como também no sentido de que este nosso mundo coexiste ao mesmo tempo com uma série infinita de outros mundos (e todos eles nascem e morrem de modo análogo).

Eis como se explica a gênese do cosmo. De um movimento, que é eterno, geraram-se os primeiros dois contrários funda-



Relevo com retrato de Anaximandro (nascido pelo fim do séc. VII e falecido nos inícios da segunda metade do séc. VI a.C.), o mais significativo dos três filósofos da Escola de Mileto. Encontra-se em Roma, no Museu Nacional Romano.

mentais: o frio e o calor. Originalmente de natureza líquida, o frio teria sido em parte transformado pelo fogo-calor, que formava a esfera periférica, no ar. A esfera do fogo ter-se-ia dividido em três, originando a esfera do sol, a esfera da lua e a esfera dos astros. O elemento líquido ter-se-ia recolhido nas cavidades da terra, constituindo os mares.

Imaginada como tendo forma cilíndrica, a terra "permanece suspensa sem ser sustentada por nada, mas continua firme por causa da igual distância de todas as partes", ou seja, por uma espécie de equilíbrio de forças. Sob a ação do sol, devem ter nascido do elemento líquido os primeiros animais, de estrutura elementar, dos quais, pouco a pouco, ter-se-iam desenvolvido os animais mais complexos.

O leitor superficial se enganaria caso sorrisse disso, considerando pueril tal visão, pois, como os estudiosos já salientaram há muito tempo, ela é fortemente antecessora. Basta pensar, por exemplo, na arguta representação da terra que não necessita de sustentação material (já para Tales ela "flutuava", ou seja, apoiava-se na água), sustentando-se por um equilíbrio de forças. Além disso, note-se também a "modernidade" da idéia de que a origem da vida tenha ocorrido com animais aquáticos e, em conseqüência, o brilhantismo da idéia de evolução das espécies vivas (embora concebida de modo extremamente primitivo). Isso é suficiente para mostrar todo o caminho já percorrido pelo *logos* avançado para além do mito. Textos 3 4

3 Anaxímenes de Mileto

Também em Mileto floresceu Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, no séc. VI a.C., de cujo escrito *Sobre a natureza*, em sóbria prosa jônica, chegaram-nos três fragmentos, além de testemunhos indiretos.

Anaxímenes pensa que o "princípio" deva ser *infinito*, sim, mas que deva ser pensado como *ar infinito*, substância aérea ilimitada. Escreve ele: "Exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmo inteiro." E o motivo pelo qual Anaxímenes concebe o ar como "o divino" é agora claro com base no que já dissemos sobre os dois filósofos anteriores de Mileto.

Resta a esclarecer, no entanto, a razão pela qual Anaxímenes escolheu o ar como "princípio". É evidente que ele sentia necessidade de introduzir uma realidade originária que dela permitisse deduzir todas as coisas, *de modo mais lógico* e *mais racional* do que fizera Anaximandro. Com efeito, por sua natureza de grande mobilidade, o ar se presta muito bem (bem mais do que o infinito de Anaximandro) para ser concebido como em perene movimento. Além disso, o ar se presta melhor do que qualquer outro elemento às variações e transformações necessárias para fazer nascer as diversas coisas. Ao se *condensar*, resfria-se e se torna água e, depois, terra; ao se *distender* (ou seja, *rarefazendo-se*) e *dilatar*, esquenta e torna-se fogo.

A variação de tensão da realidade originária dá, portanto, origem a todas as coisas. Em certo sentido, Anaxímenes representa a expressão mais rigorosa e mais lógica do pensamento da Escola de Mileto, porque, com o processo de "condensação" e "rarefação", ele introduz a causa dinâmica da qual Tales ainda não havia falado e que Anaximandro determinara apenas inspirando-se em concepções órficas. Anaxímenes fornece, portanto, uma causa em perfeita harmonia com o "princípio".

Compreendemos, portanto, por que os pensadores posteriores se refiram a Anaxímenes como a expressão paradigmática e o modelo do pensamento jônico. Textos 5 6

II. Heráclito de Éfeso

• Heráclito de Éfeso (sécs. VI-V a.C.) herda dos milésios o conceito de dinamismo universal, mas o aprofunda de modo conspícuo. "Tudo escorre" é a proposição emblemática de Heráclito, e indica o fato de que o devir é uma característica estrutural de toda a realidade.

"Tudo escorre", o mundo é dirigido pela luta dos contrários que se compõe em harmonia. O princípio é fogo/logos → § 1-5

Não se trata de devir caótico, mas de passagem dinâmica ordenada de um contrário ao outro: é uma guerra de opostos, que no conjunto se compõe em harmonia de contrários. O mundo é, portanto, guerra nos particulares, mas paz e harmonia no conjunto, como a harmonia do arco e da lira que nasce da composição equilibrada de forças e tensões opostas.

O princípio para Heráclito se identifica com o fogo, que é perfeita expressão do movimento perene, e justamente na dinâmica da guerra dos contrários (o fogo vive da morte do combustível, transformando-o continuamente em cinzas, mas se manifesta harmonicamente como chama de modo constante). O fogo está estreitamente ligado com o conceito de racionalidade (= *logos*), razão de ser da harmonia do cosmo.

Heráclito foi levado a salientar a alma em relação ao corpo, e também a assumir algumas posições órficas.

1 O "obscuro" Heráclito

Heráclito viveu entre os séculos VI e V a.C., em Éfeso. Tinha caráter desencontrado e temperamento esquivo e desdenhoso. Não quis de modo nenhum participar da vida pública: "Solicitado pelos concidadãos a elaborar leis para a cidade — escreve uma fonte antiga — recusou-se, porque ela já caíra em poder da má constituição." Escreveu um livro intitulado *Sobre a natureza*, do qual chegaram até nós numerosos fragmentos, talvez constituído de uma série de aforismos e intencionalmente elaborado de modo obscuro e com estilo que recorda as sentenças oraculares, "para que dele se aproximassem apenas aqueles que conseguiam" e o vulgo permanecesse longe.

Fez isso para evitar o desprezo e a caçoada daqueles que, lendo coisas aparentemente fáceis, acreditam estar entendendo aquilo que, ao contrário, não entendem. Por esse motivo foi denominado "Heráclito, o obscuro".



Rosto atribuído a Heráclito (séc. VI-V a.C.), em uma herma de Éfeso.

2 A doutrina do "tudo escorre"

Os filósofos de Mileto haviam notado o *dinamismo universal* das coisas, que nascem, crescem e perecem, bem como do mundo, ou melhor, dos mundos submetidos ao mesmo processo. Além disso, haviam pensado o dinamismo como característica essencial do próprio "princípio" que gera, sustenta e reabsorve todas as coisas. Entretanto, não haviam levado adequadamente tal aspecto da realidade ao nível temático. E é precisamente isso que Heráclito fez. "Tudo se move", "tudo escorre" (*panta rhei*), nada permanece imóvel e fixo, tudo muda e se transmuta, sem exceção. Em dois de seus mais famosos fragmentos podemos ler: "Não se pode descer duas vezes no mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai. (...) Nós descemos e não descemos pelo mesmo rio, nós próprios somos e não somos."

É claro o sentido desses fragmentos: o rio é "aparentemente" sempre o mesmo, mas, "na realidade", é constituído por águas sempre novas e diferentes, que sobrevêm e se dispersam. Por isso, não se pode descer *duas* vezes na *mesma* água do rio, precisamente porque ao se descer pela segunda vez já se trata de outra água que sobreveio. E também porque nós próprios mudamos: no momento em que completamos uma imersão no rio, já nos tornamos diferentes de como éramos quando nos movemos para nele imergir. Dessa forma, Heráclito pode muito bem dizer que nós entramos e não entramos no mesmo rio. E pode dizer também que nós *somos* e *não somos*, porque, para ser aquilo que *somos* em determinado momento, devemos *não-ser-mais* aquilo que éramos no momento anterior, do mesmo modo que, para *continuarmos a ser*, devemos continuamente *não-ser-mais* aquilo que somos em cada momento. E isso, segundo Heráclito, vale para *toda realidade*, sem exceção. 7 8

3 A doutrina da "harmonia dos contrários"

Todavia, para Heráclito, isso é apenas a constatação de base, o ponto de partida para outras inferências, ainda mais profundas e argutas. O devir ao qual tudo está destinado caracteriza-se por contínua passagem de um contrário ao outro: as coisas frias se aquecem, as quentes se resfriam, as úmidas secam, as secas tornam-se úmidas, o jovem envelhece, o vivo morre, mas daquilo que está morto renasce outra vida jovem, e assim por diante. Há, portanto, guerra perpétua entre os contrários que se aproximam. Mas, como toda coisa só tem realidade precisamente no devir, a *guerra* (entre os opostos) se revela essencial: "A guerra é mãe de todas as coisas e de todas as coisas é rainha." Trata-se, porém, de uma guerra que, ao mesmo tempo, é paz, e de um contraste que é, ao mesmo tempo, harmonia. O perene escorrer de todas as coisas e o devir universal revelam-se como *harmonia de contrários*, ou seja, como perene pacificação de beligerantes, permanente conciliação de contendores (e vice-versa): "Aquilo que é oposição se concilia, das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia e tudo se gera por meio de contrastes"; "*harmonia dos contrários*, como a harmonia do arco e da lira." Somente em contenda entre si é que os contrários dão sentido específico um ao outro: "A doença torna doce a saúde, a fome torna doce a saciedade e o cansaço torna doce o repouso"; "não se conheceria sequer o nome da justiça, se não existisse a ofensa."

Essa "harmonia" e "unidade dos opostos" é o "princípio" e, portanto, Deus ou o divino: "Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra-paz, é saciedade-fome." 9

4 Identificação do "princípio" com o fogo e com a inteligência

Heráclito indicou o fogo como "princípio" fundamental, e considerou todas as coisas como transformações do fogo. Também é evidente por que Heráclito atribuiu ao fogo a "natureza" de todas as coisas: o fogo expressa de modo exemplar as características de mudança contínua, do contraste e da harmonia. Com efeito, o fogo está continuamente em movimento, é vida que vive da morte do combustível, é contínua transformação deste em cinzas, fumaça e vapores, é perene "necessidade e saciedade", como diz Heráclito a respeito de seu Deus.

Esse fogo é como "raio que governa todas as coisas". E aquilo que governa todas as coisas é "*inteligência*", é "*razão*", é "*logos*", é "*lei racional*". Assim, a *idéia de inteligência,* que nos filósofos de Mileto estava apenas implícita, associa-se expressamente ao "princípio" de Heráclito. Um fragmento particularmente significativo sela a nova posição de Heráclito: "O Uno, o único sábio, quer e não quer ser chamado Zeus." Não quer ser chamado Zeus se por Zeus se entende o deus de formas humanas próprio dos gregos; quer ser chamado Zeus se por esse nome se entende o Deus e o ser supremo.

Em Heráclito já emerge uma série de elementos relativos à verdade e ao conhecimento. É preciso estar atento em relação aos sentidos, pois estes se detêm na aparência das coisas. E também é preciso precaver-se quanto às *opiniões* dos homens, que estão baseadas nas aparências. A Verdade consiste em captar, para além dos sentidos, a inteligência que governa todas as coisas. E Heráclito sente-se como o profeta dessa inteligência — daí o caráter oracular de suas sentenças e o caráter hierático de seu discurso. Texto 10

5 Natureza da alma e destino do homem

Devemos ressaltar uma última idéia. Apesar da disposição geral de seu pensamento, que o levava a interpretar a alma como fogo e, portanto, a interpretar a alma sábia como a mais seca, fazendo a insensatez coincidir com a umidade, Heráclito escreveu, sobre a alma, uma das mais belas sentenças que chegaram até nós: "Jamais poderás encontrar os limites da alma, por mais que percorras seus caminhos, tão profundo é o seu *logos.*" Mesmo no âmbito de um horizonte "físico", Heráclito, com a idéia da dimensão infinita da alma, abre uma fresta em direção a algo ulterior e, portanto, não físico. Mas é apenas uma fresta, embora muito genial.

Parece que Heráclito acolheu algumas idéias dos Órficos, afirmando o seguinte sobre os homens: "Imortais-mortais, mortais-imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles." Essa afirmação parece expressar, na linguagem de Heráclito, a idéia órfica de que a vida do corpo é mortificação da alma e a morte do corpo é vida da alma. Ainda com os Órficos, Heráclito acreditava em castigos e prêmios depois da morte: "Depois da morte, esperam pelos homens coisas que eles não esperam nem imaginam." Entretanto, não podemos estabelecer de que modo Heráclito procurava conectar essas crenças órficas com sua filosofia da *physis.* Texto 11



O filósofo Heráclito, retratado em atitude absorta. Considerado "obscuro" pelos seus aforismos herméticos, deixou-nos máximas de alta sabedoria, como as referentes à natureza e ao destino da alma humana.

III. Os Pitagóricos e o número como "princípio"

• Os Pitagóricos herdam dos predecessores a problemática do princípio, mas a deslocam sobre um plano novo e mais elevado. O princípio da realidade é para os Pitagóricos não um elemento físico, mas o "número".

O princípio das coisas são o número e os elementos dos quais o número deriva → § 2-3

Explicam sua tese em base ao fato de que todos os fenômenos mais significativos (em particular as harmonias musicais, os fenômenos astronômicos, climáticos e biológicos) acontecem segundo regularidade mensurável e exprimível com números. O número, portanto, é causa de cada coisa e determina sua essência e a recíproca relação com as outras.

Para exatidão, segundo os Pitagóricos não são os números enquanto tais o fundamento último da realidade, mas os *elementos do número*, ou seja, o "limite" (princípio determinado e determinante) e o "ilimitado" (princípio indeterminado). Cada número é síntese destes dois elementos: nos números pares prevalece o ilimitado e nos ímpares o limite.

O mundo como kósmos *e as influências órficas* → § 4-5

Se tudo é número, tudo é "ordem" e o universo inteiro aparece como um *kósmos* (termo que significa justamente "ordem") que deriva dos números, e enquanto tal é perfeitamente cognoscível também nas suas partes.

Os Pitagóricos derivaram do Orfismo tanto o conceito de metempsicose quanto o conceito de vida como expiação/purificação para poder retornar junto aos deuses, mas atribuíram a virtude catártica não a ritos e práticas, como queriam os Órficos, mas ao conhecimento e à ciência, isto é, à "vida contemplativa" em grau supremo – chamada "vida pitagórica" – a qual eleva o homem e o leva à contemplação da verdade.

1 Pitágoras e os "assim chamados Pitagóricos"

Pitágoras nasceu em Samos. O apogeu de sua vida ocorre em torno de 530 a.C. e sua morte no início do séc. V a.C. Crotona foi a cidade em que Pitágoras mais operou. Mas as doutrinas pitagóricas também tiveram muita difusão em inúmeras outras cidades da Itália meridional e da Sicília: de Sibari a Reggio, de Locri a Metaponto, de Agrigento a Catânia. Além de filosófica e religiosa, como vimos, a influência dos Pitagóricos também foi notável no campo político. O ideal político pitagórico era uma forma de aristocracia baseada nas novas camadas dedicadas especialmente ao comércio, que, como já dissemos, haviam alcançado elevado nível nas colônias, antes ainda do que na mãe-pátria. Conta-se que os crotonienses, temendo que Pitágoras quisesse tornar-se tirano da cidade, incendiaram o prédio em que ele se reunira com seus discípulos. Segundo algumas fontes, Pitágoras teria morrido nessas circunstâncias; segundo outros, porém, conseguiu fugir, vindo a morrer em Metaponto.

Muitos escritos são atribuídos a Pitágoras, mas os que chegaram até nós com seu nome são falsificações de épocas posteriores. É possível que seu ensinamento tenha sido apenas (ou predominantemente) oral.

Podemos dizer muito pouco, talvez pouquíssimo, sobre o pensamento original desse pensador. As numerosas *Vidas de Pitágoras* posteriores não têm credibilidade histórica, porque logo depois de sua morte (e talvez já nos últimos anos de sua vida), aos olhos de seus seguidores, nosso filósofo já perdera os traços humanos; era venerado quase como um nume e sua palavra tinha quase valor de oráculo. A expressão com que se referiam à sua doutrina tornou-se muito famosa: "ele o disse" (*autòs épha; ipse dixit*). Já Aristóteles não tinha à disposição elemen-



Pitágoras, que viveu entre a segunda metade do séc. VI e os inícios do V a.C., foi o fundador da matemática grega e o criador da "vida contemplativa", que foi chamada por seus seguidores, com simbólica consagração do seu nome, também "vida pitagórica" (Roma, Museus Capitolinos).

tos que lhe permitissem distinguir Pitágoras de seus discípulos, e falava dos "assim chamados Pitagóricos", ou seja, os filósofos "que eram chamados" ou "que se chamavam Pitagóricos", filósofos que procuravam juntos a verdade e que, portanto, não se diferenciavam individualmente.

Não é possível, portanto, falar do pensamento de Pitágoras, considerado individualmente, e sim do pensamento dos Pitagóricos, considerados globalmente.

2 Os números como "princípio"

A pesquisa filosófica refinou-se notavelmente, ao passar das colônias jônicas do Oriente para as colônias do Ocidente, para onde emigraram as antigas tribos jônicas e onde se criara uma têmpera cultural diferente. Com efeito, com clara mudança de perspectiva, os Pitagóricos indicaram o *número* (e os componentes do número) como o "princípio", ao invés da água, do ar ou do fogo.

O mais claro e famoso texto que resume o pensamento dos Pitagóricos é a seguinte passagem de Aristóteles, que se ocupou muito e a fundo desses filósofos: "Os Pitagóricos foram os primeiros que se dedicaram às matemáticas e as fizeram progredir. Nutridos pelas mesmas, acreditaram que os princípios delas fossem os princípios de todas as coisas que existem. E, uma vez que nas matemáticas os números são, por sua natureza, os princípios primeiros, precisamente nos números eles acreditavam ver, mais que no fogo, na terra e na água, muitas semelhanças com as coisas que existem e se geram (...); e, além disso, como viam que as notas e os acordes musicais consistiam em números; e, por fim, como todas as outras coisas, em toda a realidade, pareciam-lhes serem feitas à imagem dos números e que os números fossem aquilo que é primeiro em toda a realidade, pensaram que os elementos do número fossem elementos de todas as coisas, e que todo o universo fosse harmonia e número."

À primeira vista, essa teoria pode causar estupefação. Na realidade, a descoberta de que em todas as coisas existe regularidade matemática, ou seja, numérica, deve ter produzido uma impressão tão extraordinária a ponto de levar à mudança de perspectiva da qual falamos, e que marcou uma etapa fundamental no desenvolvimento espiritual do Ocidente. No entanto, deve ter sido determinante para isso a descoberta de que os sons e a música, à qual os Pitagóricos dedicavam grande atenção como meio de purificação e catarse, são traduzíveis em determinações numéricas, ou seja, em números: a diversidade dos sons produzidos pelos martelos que batem na bigorna depende da diversidade de peso dos martelos (que é determinável segundo um número), ao passo que a diversidade dos sons das cordas de um instrumento musical depende da diversidade de comprimento das cordas (que é analogamente determinável segundo um número). Além disso, os Pitagóricos descobriram as relações harmônicas de oitava, de quinta e de quarta, bem como as leis numéricas que as governam (1 : 2, 2 : 3, 3 : 4).

Não menos importante deve ter sido a descoberta da incidência determinante do número nos fenômenos do universo: são leis numéricas que determinam os anos, as estações, os meses, os dias, e assim por diante. Mais uma vez, são leis numéricas precisas que regulam os tempos da incubação do feto nos animais, os ciclos do desenvolvimento biológico e vários fenômenos da vida.

É compreensível que, impelidos pela euforia dessas descobertas, os Pitagóricos tenham sido levados a encontrar também correspondências inexistentes entre o número e fenômenos de vários tipos. Para alguns Pitagóricos, por exemplo, a justiça, enquanto tem como característica ser uma espécie de contrapartida ou de eqüidade, devia coincidir com o número 4 ou com o número 9 (ou seja, 2 x 2 ou 3 x 3, o quadrado do primeiro número par ou o quadrado do primeiro número ímpar); a inteligência e a ciência, enquanto têm o caráter de persistência e imobilidade, deviam coincidir com o número 1, ao passo que a opinião mutável, que oscila em direções opostas, devia coincidir com o número 2, e assim por diante.

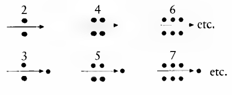
De qualquer modo, é muito claro o processo pelo qual os Pitagóricos chegaram a pôr o *número como princípio de todas as coisas*. Entretanto, o homem contemporâneo talvez tenha dificuldade para compreender profundamente o sentido dessa doutrina, caso não procure recuperar o sentido arcaico do "número". Para nós o número é uma abstração mental e, portanto, ente da razão; para o antigo modo de pensar (até Aristóteles), porém, o número era coisa real e até mesmo a mais real das coisas — e precisamente enquanto tal é que veio a ser considerado o "princípio" constitutivo das coisas. Assim, para eles o número não era um aspecto que nós mentalmente abstraímos das coisas, mas sim a própria realidade, a *physis* das próprias coisas. Texto 12

3 Os elementos dos quais derivam os números

Todas as coisas derivam dos números. Entretanto, os números não são o *primum* absoluto, mas eles mesmos derivam de outros "elementos". Com efeito, os números são uma quantidade (indeterminada) que pouco a pouco se de-termina ou de-limita: 2, 3, 4, 5, 6... ao infinito. Assim, dois elementos constituem o número: um, indeterminado ou ilimitado; e outro, determinante ou limitante. Desse modo, o número nasce "do acordo entre elementos limitantes e elementos ilimitados" e, por sua vez, gera todas as outras coisas.

Todavia, justamente porque são gerados por um elemento indeterminado e um elemento determinante, os números manifestam certa prevalência de um ou outro desses dois elementos: nos números *pares* predomina o *indeterminado* (e, portanto, os números pares são menos perfeitos para os Pitagóricos), ao passo que nos *ímpares* prevalece o elemento *limitante* (e, por isso, são mais perfeitos).

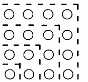
Se nós, com efeito, representarmos um número com pontos geometricamente dispostos (basta pensar no uso arcaico de utilizar pequenos seixos para indicar o número e realizar operações, de onde derivou a expressão "fazer cálculos", bem como o termo "calcular", do latim "calculus", que quer dizer "pedrinha, pequeno seixo"), podemos notar que o número par deixa um campo vazio para a flecha que passa pelo meio e não encontra um limite, o que mostra seu defeito (de ser ilimitado), ao passo que os números ímpares, ao contrário, apresentam sempre uma unidade a mais, que os de-limita e de-termina:

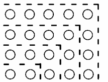


Além disso, os Pitagóricos consideravam o número ímpar como "masculino" e o par como "feminino".

Por fim, consideravam os números pares como "retangulares" e os números ímpares como "quadrados". Com efeito, dispondo em torno do número 1 as unidades que constituem os números ímpares, obtemos quadrados, ao passo que, dispondo de modo análogo as unidades que constituem os números pares, obtemos retângulos, como demonstram as figuras seguintes,

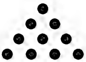
a primeira exemplificando os números 3, 5 e 7, e a segunda os números 2, 4, 6 e 8.





O "um" dos Pitagóricos não é par nem ímpar: é um "parímpar". Tanto é verdade que dele procedem *todos* os números, tanto pares como ímpares: agregado a um par, gera um ímpar; agregado a um ímpar, gera um par. O zero, porém, era desconhecido para os Pitagóricos e para a matemática antiga.

O número perfeito foi identificado com o 10, que visualmente era representado como um triângulo perfeito, formado pelos primeiros quatro números e tendo o número 4 em cada lado (a *tetraktys*):



A representação mostra que o 10 é igual a 1 + 2 + 3 + 4. Mas não é só isso: na década "estão contidos igualmente os pares (quatro pares: 2, 4, 6 e 8) e os ímpares (quatro ímpares: 3, 5, 7, e 9), sem que predomine uma parte". Além disso, "resultam iguais os números primos e não compostos (2, 3, 5 e 7) e os números segundos e compostos (4, 6, 8 e 9)". Também "possui igualdade de múltiplos e submúltiplos: com efeito, há três submúltiplos, até o 5 (2, 3 e 5), e três múltiplos deles, de 6 a 10 (6, 8 e 9)". Ademais, "no 10 estão todas as relações numéricas: a de igualdade, a de menos-mais, a de todos os tipos de números, os lineares, os quadrados e os cúbicos. Com efeito, o 1 equivale ao ponto, o 2 à linha, o 3 ao triângulo, o 4 à pirâmide — e todos esses números são princípios e elementos primos das realidades a eles homogêneas". Considere o leitor que esses cômputos são conjecturais e que os intérpretes se dividem muito sobre a questão, uma vez que não é certo que o número 1 seja excetuado nas diversas séries. Na realidade, o 1 é atípico pela razão que acima apontamos.

Foi assim que nasceu a teorização do "sistema decimal" (basta pensar na tábua pitagórica), bem como a codificação da concepção da perfeição do 10, que permanecerá operante por séculos: "O número 10 é perfeito e, segundo a natureza, é justo que todos — tanto nós, gregos, como os outros homens — nos defrontemos com ele em nosso numerar, mesmo sem querer." Texto 13

4 Passagem do número às coisas e fundamentação do conceito de cosmo

Tudo isso leva a uma ulterior conquista fundamental. Se o número é ordem ("acordo entre elementos ilimitados e limitados") e se tudo é determinado pelo número, então *tudo é ordem*. E como "ordem" se diz *kósmos* em grego, os Pitagóricos chamaram o universo de "cosmo", ou seja, "ordem". Nossos testemunhos antigos dizem: "Pitágoras foi o primeiro a chamar de cosmo o conjunto de todas as coisas, por causa da ordem que nele existe. (...) Os sábios (Pitagóricos) dizem que céu, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem (...) e é precisamente por tal razão que eles chamam esse todo de 'cosmo', ou seja, ordem."

É dos Pitagóricos a idéia de que os céus, girando, precisamente segundo o número e a harmonia, produzem "celeste música de

Harmonia. É um conceito tipicamente helênico, que os gregos estendiam não só ao mundo em seu conjunto, mas também à alma humana e aos seus produtos (arte, literatura, política).
Por mais que tivesse sido tematizado pela primeira vez por Heráclito como "harmonia dos contrários", assumiu sua mais completa explicitação nos Pitagóricos, para os quais todo o cosmo é harmonia, porque é ordenado pelos números e por aquilo que a eles está ligado.
O pitagórico Filolau dizia: "Tudo nasce da necessidade e da harmonia".

esferas, belíssimos concertos, que nossos ouvidos não percebem ou não sabem mais distinguir, por estarem habituados desde sempre a ouvi-los".

Com os Pitagóricos o pensamento humano realizou um passo decisivo: o mundo deixou de ser dominado por obscuras e indecifráveis forças, tornando-se número, que expressa ordem, racionalidade e verdade. Como afirma Filolau: "Todas as coisas que se conhecem têm número: sem este, não seria possível pensar nem conhecer nada. (...) Jamais a mentira sopra contra o número."

Com os Pitagóricos o homem aprendeu a ver o mundo com outros olhos, ou seja, como *a ordem perfeitamente penetrável pela razão.* Texto 14

Pitágoras, o Orfismo e a "vida pitagórica"

Conforme dissemos, a ciência pitagórica era cultivada como meio para alcançar um fim. O fim consistia na prática de um tipo de vida apto a purificar e a libertar a alma do corpo.

Pitágoras parece ter sido o primeiro filósofo a sustentar a doutrina da *metempsicose,* ou seja, a doutrina segundo a qual a alma, devido a uma culpa originária, é obrigada a reencarnar-se em sucessivas existências corpóreas (e não apenas em forma humana, mas também em formas animais) para expiar aquela culpa. Os testemunhos antigos registram, entre outras coisas, que ele dizia recordar-se de suas vidas anteriores. Como sabemos, a doutrina provém dos Órficos. Mas os Pitagóricos modificaram o Orfismo, ao menos no ponto essencial que agora exemplificamos. O fim da vida é libertar a alma do corpo, e para alcançar tal fim é preciso purificar-se. E foi precisamente na escolha dos instrumentos e meios de purificação que os Pitagóricos se diferenciaram claramente dos Órficos.

Uma vez que o fim último era o de voltar a viver entre os deuses, os Pitagóricos introduziram o conceito do reto agir humano como tornar-se "seguidor de Deus", como viver em comunhão com a divindade. Conforme registra um antigo testemunho: "Tudo o que os Pitagóricos definem sobre o fazer e o não fazer tem em vista a comunhão com a divindade: esse é o princípio e toda a vida deles se ordena a esse objetivo de deixar-se guiar pela divindade."

Desse modo, os Pitagóricos foram os iniciadores daquele tipo de vida que se chamaria (ou que eles próprios já chamavam) de *bíos theoretikós*, "vida contemplativa", ou seja, uma vida dedicada à busca da verdade e do bem através do conhecimento, que é a mais alta "purificação" (comunhão com o divino). Platão daria a esse tipo de vida a sua mais perfeita expressão no *Górgias,* no *Fédon* e no *Teeteto.* Textos 15 16

Metempsicose. É assim chamada a doutrina que admite a transmigração da alma em mais corpos. Subentende em geral uma concepção negativa do corpo (dualismo antropológico) e um ideal ético que tende a purificar a alma e a separá-la o mais possível do corpo.
Os Órficos foram os primeiros a introduzir esta crença, e em seguida os Pitagóricos a tornaram própria. Mas nesta assunção modificaram o conceito de purificação, não mais confiando-a às práticas rituais, mas à ciência – sobretudo à matemática –, enquanto purifica e eleva a alma.

IV. Xenófanes de Cólofon

A nova concepção de Deus e do divino → § 1-3

• Xenófanes de Cólofon (nascido por volta de 570 a.C.) critica pela primeira vez de modo sistemático e radical toda forma de antropomorfismo. Indica o elemento "terra" como princípio, não porém de todo o cosmo, e sim do nosso planeta.

1 Xenófanes não foi o fundador da Escola de Eléia

Xenófanes nasceu na cidade jônica de Cólofon, em torno de 570 a.C. Por volta dos vinte e cinco anos de idade, emigrou para as colônias itálicas, na Sicília e na Itália meridional. Depois continuou viajando, sem moradia fixa, até idade bem avançada, cantando como aedo suas próprias composições poéticas, das quais alguns fragmentos chegaram até nós.

Tradicionalmente Xenófanes foi considerado fundador da Escola de Eléia, mas isso com base em interpretações incorretas de alguns testemunhos antigos. No entanto, ele próprio nos diz que ainda era andarilho sem morada fixa até a idade de noventa e dois anos. Ademais, sua problemática é de caráter teológico e cosmológico, ao passo que os eleatas, como veremos, fundaram a problemática ontológica. Assim, justamente, Xenófanes é hoje considerado pensador independente, tendo apenas algumas afinidades muito genéricas com os eleatas, mas certamente sem ligação com a fundação da Escola de Eléia.

2 Crítica à concepção tradicional dos deuses

O tema central desenvolvido nos versos de Xenófanes é constituído sobretudo pela crítica à concepção dos deuses que Homero e Hesíodo haviam fixado de modo exemplar e que era própria da religião pública e do homem grego em geral. Nosso filósofo identifica de modo perfeito o erro de fundo do qual brotam todos os absurdos ligados a tal concepção. E esse erro consiste no antropomorfismo, ou seja, em atribuir aos deuses formas exteriores, características psicológicas e paixões iguais ou análogas às que são próprias dos homens, apenas quantitativamente mais notáveis, mas não qualitativamente diferentes. Agudamente, Xenófanes objeta que se os animais tivessem mãos e pudessem fazer imagens de deuses, os fariam em forma de animal, assim como os Etíopes, que são negros e têm o nariz achatado, representam seus deuses negros e com o nariz achatado, ou os Trácios, que têm olhos azuis e cabelos ruivos, representam seus deuses com tais características. Mas, o que é ainda mais grave, os homens também tendem a atribuir aos deuses tudo aquilo que eles mesmos fazem, não só o bem, mas também o mal, e isso é inteiramente absurdo.

Assim, de um só golpe são contestados, do modo mais radical, não só a credibilidade dos deuses tradicionais, mas também a de seus aclamados cantores. Os grandes poetas, sobre os quais os gregos tradicionalmente se haviam formado espiritualmente, agora declaram-se porta-vozes de mentiras.

De modo análogo, Xenófanes também demitiza as várias explicações míticas dos fenômenos naturais que, como sabemos, atribuíam-se a deuses. Por exemplo, a deusa Íris (o arco-íris) é demitizada e identificada racionalmente com "uma nuvem, purpúrea, violácea, verde de se ver".

A breve distância de seu nascimento, a filosofia mostra a sua forte carga inovadora, desmontando crenças seculares que se consideravam muito sólidas, mas somente porque se enraíza no modo de pensar e de sentir tipicamente helênico; contesta-lhes qualquer validade e revoluciona inteiramente o modo de ver Deus que fora próprio do homem antigo. Depois das críticas de Xenófanes, o homem ocidental não poderá nunca mais conceber o divino segundo formas e medidas humanas.

Mas as categorias de que Xenófanes dispunha para criticar o antropomorfismo e denunciar a falácia da religião tradicional eram as categorias derivadas da filosofia da *physis* e da cosmologia jônica. Por conseguinte, é compreensível que ele, depois de negar com argumentos muito adequados que Deus possa ser concebido com formas humanas, acaba afirmando que Deus é o cosmo, o qual "é uno, Deus, superior entre os deuses e os homens, nem por figura nem por pensamento semelhante aos homens".

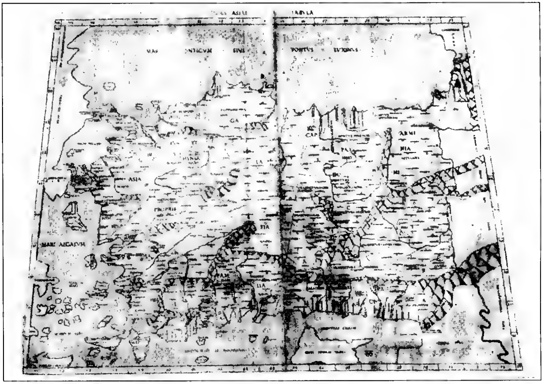
Se o Deus de Xenófanes é o Deus-cosmo, então podemos compreender claramente as outras afirmações do filósofo, ou seja, de que Deus "tudo vê, tudo pensa, tudo ouve"; mas "sem esforço, com a força de sua mente, tudo faz vibrar"; e que, por fim, "permanece sempre no mesmo lugar sem se mover de modo algum, pois não lhe é próprio andar ora em um lugar, ora em outro".

Em resumo: o ver, o ouvir, o pensar e a onipotente força que tudo faz vibrar junto com sua estabilidade, são atribuídos a Deus, não em uma dimensão humana, e sim em uma *dimensão cosmológica*. Texto 17 18

3 Terra e água como princípios

Essa visão não contrasta com as informações dos antigos de que Xenófanes pôs a terra como "princípio", nem com suas precisas afirmações: "Tudo nasce da terra e na terra termina"; "Todas as coisas que nascem e crescem são terra e água".

Tais afirmações, com efeito, não se referem ao cosmo inteiro, que não nasce, não morre e não entra em devir, e sim à esfera da nossa terra. E Xenófanes ainda apresenta provas bastante inteligentes de suas afirmações, como a presença de fósseis marinhos nas montanhas, sinal de que houve uma época em que além de terra, existiu água nesses lugares.



Xenófanes de Cólofon é conhecido principalmente pela sua crítica da concepção antropomórfica dos deuses. Com ele o logos *filosófico mostra sua incisividade na crítica construtiva da concepção mitológica do Divino. Na imagem reproduz-se a Ásia Menor assim como é descrita em um códice grego da* Geografia *de Ptolomeu, do séc. XIV, conservado na Biblioteca Ambrosiana de Milão.*
Na parte meridional da costa ocidental encontra-se a região da Jônia onde nasceu Xenófanes.

V. Os Eleatas e a descoberta do ser

• Parmênides de Eléia (sécs. VI-V a.C.), fundador da Escola eleática, no seu poema *Sobre a natureza*, que se tornou célebre, descreve três vias de pesquisa:

1) a da verdade absoluta;
2) a das opiniões falazes;
3) a da opinião plausível.

Parmênides: o ser não pode não ser, o não-ser não pode ser e o devir não existe → § 1

A *primeira via* afirma que "o ser existe e não pode não existir", e que "o não-ser não existe", e disso tira toda uma série de conseqüências. Primeiramente, fora do ser não existe nada e, portanto, também o pensamento é ser (não é possível, para Parmênides, pensar o nada); em segundo lugar, o ser é não-gerado (porque de outro modo deveria derivar do não-ser, mas o não-ser não existe); em terceiro lugar, é incorruptível (porque de outro modo deveria terminar no não-ser). Além disso, não tem passado nem futuro (de outro modo, uma vez passado, não existiria mais, ou, na espera de ser no futuro, ainda não existiria), e portanto existe em um eterno presente, é imóvel, é homogêneo (todo igual a si, porque não pode existir mais ou menos ser), é perfeito (e portanto pensável como esferiforme), é limitado (enquanto no limite se via um elemento de perfeição) e uno. Portanto, aquilo que os sentidos atestam como em devir e múltiplo, e conseqüentemente tudo aquilo que eles testemunham, é falso.

A *segunda via* é a do erro, a qual, confiando nos sentidos, admite que exista o devir, e cai, por conseguinte, no erro de admitir a existência do não-ser.

A *terceira via* procura certa mediação entre as duas primeiras, reconhecendo que também os opostos, como a "luz" e a "noite", devam identificar-se no ser (a luz "é", a noite "é", e portanto ambas "são", ou seja, coincidem no ser). Os testemunhos dos sentidos devem, portanto, ser radicalmente repensados e redimensionados em nível de razão.

• Zenão de Eléia (sécs. VI-V a.C.), discípulo de Parmênides, defendeu a teoria do mestre, e em particular a tese da não existência do movimento e da multiplicidade, mostrando a inconsistência e a contraditoriedade das posições dos adversários (ou seja, daqueles que admitiam a pluralidade e o movimento das coisas).

Zenão: os absurdos em que cai quem admite multiplicidade e movimento → § 2

Criou o método da "refutação dialética" da tese oposta à tese que se quer sustentar, aquilo que depois se chamará de "demonstração pelo absurdo".

Muito famosos se tornaram alguns argumentos seus, em particular o chamado "de Aquiles" e o "da flecha".

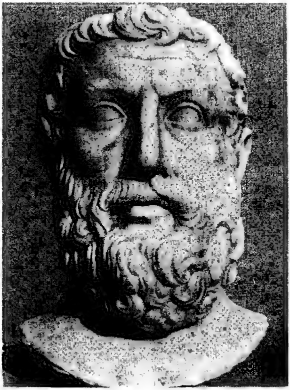
• Melisso de Samos (sécs. VI-V a.C.) desenvolve e completa o pensamento de Parmênides. Sustenta que o ser é *infinito* tanto espacialmente, enquanto não existe nada que o possa delimitar, como numericamente, enquanto é uno e tudo, e também cronologicamente, enquanto "sempre era e sempre será". Por estes motivos é definido também "incorpóreo", acentuando o fato de que ele é privado das formas e dos limites que determinam os corpos (é privado, isto é, das conotações que caracterizam os corpos enquanto tais).

Melisso: o ser é uno, infinito, incorpóreo → § 3

1 Parmênides e seu poema sobre o ser

Parmênides nasceu em Eléia (hoje Velia, entre Punta Licosa e Cabo Palinuro) na segunda metade do séc. VI a.C. e morreu em meados do séc. V a.C. Em Eléia fundou a Escola chamada justamente Eleática, destinada a ter grande influência sobre o pensamento grego. O pitagórico Amínias encaminhou-o para a filosofia. Diz-se que foi político ativo, dotando a cidade de boas leis. Do seu poema *Sobre a natureza* sobreviveram até nossos dias o prólogo inteiro, quase toda a primeira parte e fragmentos da segunda.

No âmbito da filosofia da *physis*, Parmênides se apresenta como inovador radical e, em certo sentido, como pensador revolucionário. Efetivamente, com ele, a cosmologia recebe como que um profundo e benéfico abalo do ponto de vista conceitual, transformando-se em uma *ontologia* (teoria do ser).



Parmênides, que viveu em Eléia entre a segunda metade do séc. VI a.C. e a primeira metade do séc. V a.C., é o fundador da Escola eleática e o pai da ontologia ocidental.

Parmênides põe sua doutrina na boca de uma deusa que o acolhe benignamente. (Ele imagina ser levado à deusa por um carro puxado por velozes cavalos e em companhia das filhas do Sol, que, alcançando primeiro o portão que leva às sendas da Noite e do Dia, convencem a Justiça, severa guardiã, a abri-lo e depois, ultrapassando a soleira fatal, é guiado até a meta final.)

A deusa (que, sem dúvida, simboliza a verdade que se revela) indica três vias:

1) a da verdade absoluta;

2) a das opiniões falazes (a *doxa* falaz), ou seja, a da falsidade e do erro;

3) finalmente, uma via que se poderia chamar da opinião plausível (a *doxa* plausível).

Percorreremos esses caminhos junto com Parmênides. Texto 19

1.1 A primeira via

O grande princípio de Parmênides, que é o próprio princípio da verdade (o "sólido coração da verdade robusta"), é este: *o ser é e não pode não ser; o não-ser não é e não pode ser de modo nenhum.*

"Ser" e "não-ser", portanto, são tomados no significado integral e unívoco: o ser é o *positivo puro* e o não-ser é o *negativo puro*, um é o absoluto contraditório do outro.

De que modo Parmênides justifica esse seu grande princípio?

A argumentação é muito simples: tudo aquilo que alguém pensa e diz, *é*. Não se pode pensar (e, portanto, dizer) a não ser pensando (e, portanto, dizendo) aquilo que é. Pensar o nada significa não pensar de fato, e dizer o nada significa não dizer nada. Por isso, o nada é impensável e indizível. Assim, pensar e ser coincidem: "...pensar e ser é o mesmo".

Há muito que os intérpretes apontaram nesse princípio de Parmênides a primeira grande formulação do princípio da não-contradição, isto é, daquele princípio que afirma a impossibilidade de que os contraditórios coexistam ao mesmo tempo. E os dois contraditórios supremos são precisamente o "ser" e o "não-ser"; se existe o *ser*, é necessário que não exista o *não-ser*. Parmênides descobriu esse princípio sobretudo em sua valência ontológica; posteriormente, ele seria estudado também em suas valên-

cias lógicas, gnosiológicas e lingüísticas, constituindo o pilar principal de toda a lógica do Ocidente.

Tendo presente esse significado integral e unívoco com o qual Parmênides entende o ser e o não-ser e, portanto, o princípio da não-contradição, pode-se compreender muito bem os "sinais" ou as "conotações" essenciais, ou seja, os atributos estruturais do ser que, no poema, são pouco a pouco deduzidos com uma lógica férrea e com uma lucidez absolutamente surpreendente, a ponto de Platão ainda sentir seu fascínio, chegando a denominar nosso filósofo de "venerando e terrível".

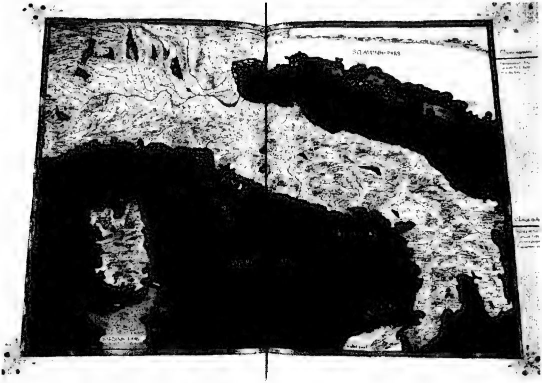
Em primeiro lugar, o ser é "não-gerado" e "incorruptível". É não-gerado visto que, se fosse gerado, deveria ter derivado de um não-ser, o que seria absurdo, dado que o não-ser não existe, ou então deveria ter derivado do ser, o que é igualmente absurdo, porque então ele já existiria. E por essas mesmas razões também é impossível que o ser se corrompa.

O ser não tem, conseqüentemente, um "passado", porque o passado é aquilo que *não existe mais*, nem um "futuro", que *ainda não existe*, mas é "presente" eterno, sem início nem fim.

Por conseguinte, o ser é também imutável e imóvel, porque tanto a mobilidade quanto a mudança pressupõem um não-ser para o qual deveria se mover ou no qual deveria se transformar. Assim, o ser de Parmênides é "todo igual"; "o ser se amalgama com o ser", sendo impensável um "mais de ser" ou um "menos de ser", que pressuporiam uma incidência do não-ser.

Aliás, várias vezes Parmênides proclama seu ser como limitado e finito, no sentido de que é "completo" e "perfeito". E a igualdade absoluta, a finitude e a completude lhe sugerem a idéia de esfera, ou seja, a figura que já para os Pitagóricos indicava a perfeição.

Tal concepção do ser postulava também o atributo da *unidade*, que Parmênides menciona de passagem, mas que será levado ao primeiro plano sobretudo por seus discípulos.



Em Eléia, na atual Basilicata, nasce Parmênides, ao redor do qual constituiu-se a Escola eleática, uma das mais significativas expressões do pensamento antigo.
Na imagem é reproduzida a Itália como descrita em um códice grego, do séc. XIV, da Geografia *de Ptolomeu, conservado na Biblioteca Ambrosiana de Milão.*

A única verdade, portanto, é o ser não-gerado, incorruptível, imutável, imóvel, igual, esferiforme e uno. Todas as outras coisas não passam de nomes vãos:

"...por isso todos só nomes serão,
postos pelos mortais,
convictos de que eram verdadeiros:
nascer e perecer, ser e não-ser,
trocar de lugar e tornar-se luminosa cor".

Texto 20

1.2 A segunda via

O caminho da verdade é o caminho da razão (a senda do dia), ao passo que o caminho do erro, substancialmente, é o caminho dos sentidos (a senda da noite). Com efeito, os sentidos pareceriam atestar o não-ser, à medida que parecem atestar a existência do nascer e do morrer, do movimento e do devir. Por isso, a deusa exorta Parmênides a não se deixar enganar pelos sentidos e pelo hábito que eles criam, contrapondo aos sentidos a razão e seu grande princípio:

"Afasta o pensamento
desse caminho de busca
e que o hábito nascido
de muitas experiências humanas
não te force, nesse caminho,
a usar o olho que não vê,
o ouvido que retumba e a língua:
mas, com o pensamento, julga a prova
que te foi fornecida com múltiplas refutações.
Um só caminho resta ao discurso:
que o ser existe".

É evidente que anda pelo caminho do erro não só quem expressamente diz que "o não-ser existe", mas também quem crê poder admitir juntos o ser e o não-ser e quem crê que as coisas passem do ser ao não-ser e vice-versa. Com efeito, essa posição (que é obviamente a mais difundida) inclui estruturalmente a anterior. Em suma: o caminho do erro resume todas as posições daqueles que, de qualquer modo, admitem expressamente ou fazem raciocínios que impliquem o não-ser, que, como vimos, *não existe*, porque impensável e indizível.

1.3 A terceira via

Mas a deusa fala também de um terceiro caminho, o das "aparências plausíveis". Resumidamente, Parmênides teve de reconhecer a liceidade de certo tipo de discurso que procurasse dar conta dos fenômenos e da aparência das coisas, com a condição de que tal discurso não se voltasse contra o grande princípio e não admitisse, juntos, o ser e o não-ser. Assim, entende-se por que, na segunda parte do poema (infelizmente, perdida em grande parte), a deusa fizesse uma exposição completa do "ordenamento do mundo conforme ele aparece".

Mas como é possível dar conta dos fenômenos de modo plausível sem contrapor-se ao grande princípio?

As cosmogonias tradicionais foram construídas com base na dinâmica dos opostos, dos quais um fora concebido como positivo e como ser e o outro como negativo e como não-ser. Ora, segundo Parmênides, o erro está em não se ter compreendido que os opostos se devem pensar como incluídos na *unidade superior do ser:* ambos os opostos são "ser". Assim, Parmênides tenta uma dedução dos fenômenos, partindo da dupla de opostos "luz" e "noite", mas proclamando que "com nenhuma das duas está o nada", ou seja, que ambas são "ser".

Os fragmentos que nos chegaram são muito escassos para que possamos reconstruir as linhas dessa dedução do mundo dos fenômenos. Entretanto, está claro que nela, assim como o não-ser estava eliminado, também estava eliminada a morte, que é uma forma de não-ser. Efetivamente, sabemos que Parmênides atribuía sensibilidade ao cadáver, mais precisamente "sensibilidade para o frio, para o silêncio e para os elementos contrários". O que significa que o cadáver, na realidade, não é tal. A obscura "noite" (o frio) em que o cadáver se encontra não é o não-ser, isto é, o nada; por isso, o cadáver permanece no ser e, de alguma forma, continua a sentir e, portanto, a viver.

É evidente, porém, que essa tentativa destinava-se a chocar-se contra insuperáveis aporias (isto é, problemas). Uma vez reconhecidas como "ser", *luz* e *noite* (e os opostos em geral) deviam perder qualquer caráter diferenciador e tornar-se idênticas, precisamente porque ambas são "ser" e o ser é "todo idêntico". O ser de Parmênides não admite diferenciações quantitativas nem qualitativas. Assim, enquanto assumidos no ser, os fenômenos não só se encontram igualizados, mas também imobilizados, como que petrificados na fixidez do ser.

Desse modo, o grande princípio de Parmênides, assim como foi por ele formu-

lado, salvava o ser, mas não os fenômenos. E isso ficará ainda mais claro nas posteriores deduções dos discípulos.

2 Zenão e o nascimento da dialética

2.1 Zenão e a defesa dialética de Parmênides

As teorias de Parmênides devem ter causado grande espanto e suscitado vivas polêmicas. Mas como, partindo do princípio já exposto, as conseqüências se impõem necessariamente e, portanto, suas teorias se tornam irrefutáveis, os adversários preferem adotar outro caminho, isto é, mostrar no concreto, com exemplos bem evidentes, que o *movimento* e a *multiplicidade* são inegáveis.

Quem procurou responder a essas tentativas foi Zenão, nascido em Eléia entre o fim do séc. VI e o princípio do séc. V a.C. Zenão foi homem de natureza singular, tanto na doutrina como na vida. Lutando pela liberdade contra um tirano, foi aprisionado. Submetido à tortura para confessar os nomes dos companheiros com os quais tramara o complô, cortou a língua com os próprios dentes e a cuspiu na face do tirano. Já uma variante da tradição diz que ele denunciou os mais fiéis partidários do tirano e, desse modo, fez com que fossem eliminados pela própria mão do tirano que, assim, se autoisolou e se autoderrotou. Essa narração reflete maravilhosamente o procedimento dialético que Zenão seguiu na filosofia. De seu livro só nos chegaram alguns fragmentos e testemunhos.

Zenão, portanto, enfrentou de peito aberto as refutações dos adversários e as tentativas de ridicularizar Parmênides. O procedimento que adotou consistiu em fazer ver que as conseqüências derivadas dos argumentos apresentados para refutar Parmênides eram ainda mais contraditórias e ridículas do que as teses que pretendiam refutar. Ou seja, Zenão descobriu a refutação da refutação, isto é, a demonstração por absurdo. Mostrando o absurdo em que caíam as teses opostas ao Eleatismo, estava defendendo o próprio Eleatismo. Desse modo, Zenão fundou o método da dialética, usando-o com tal habilidade que maravilhou os antigos.

Seus argumentos mais conhecidos são os que refutam o movimento e a multiplicidade. Comecemos pelos primeiros.

2.2 Os argumentos de Zenão contra o movimento

Pretende-se (contra Parmênides) que, movendo-se de um ponto de partida, um corpo possa alcançar a meta estabelecida. No entanto, isso não é possível. Com efeito, antes de alcançar a meta, tal corpo deveria percorrer a metade do caminho que deve percorrer e, antes disso, a metade da metade e, antes, a metade da metade da metade, e assim por diante, ao infinito (a metade da metade da metade... nunca chega ao zero).

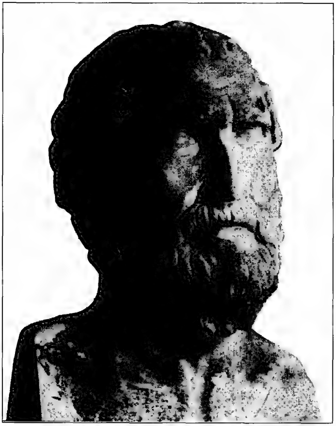
Esse é o primeiro argumento, chamado "da dicotomia". Não menos famoso é o "de Aquiles", o qual demonstra que Aquiles, conhecido por ser "o pé veloz", nunca poderá alcançar a tartaruga, conhecida por ser muito lenta. Com efeito, caso se admitisse o oposto, se apresentariam as mesmas dificuldades vistas no argumento anterior.

Um terceiro argumento, chamado "da flecha", demonstrava que uma flecha lançada do arco, que a opinião comum crê estar em movimento, na realidade está parada. Com efeito, em cada um dos *instantes* em que o tempo de vôo é divisível, a flecha ocupa um espaço idêntico; mas aquilo que ocupa um espaço idêntico está em repouso; então, se a flecha está em repouso em cada um dos instantes, deve estar também na totalidade (na soma) de todos os instantes.

Um quarto argumento tendia a demonstrar que a velocidade, considerada como uma das propriedades essenciais do movimento, não é algo objetivo, mas sim relativo, e que, portanto, o movimento do qual é propriedade essencial também é relativo e não objetivo.

2.3 Os argumentos de Zenão contra a multiplicidade

Não menos famosos foram seus argumentos contra a multiplicidade, que levaram ao primeiro plano a dupla de conceitos múltiplos, que em Parmênides estava mais implícita do que explícita. Na maior parte dos casos, esses argumentos procuravam demonstrar que, para haver multiplicidade, deveria haver muitas *unidades* (dado que a



Busto conjecturalmente atribuído a Zenão de Eléia (que viveu nos sécs. VI-V a.C.) e conservado em Roma, nos Museus Vaticanos.

multiplicidade é precisamente *multiplicidade de unidades*). Mas o raciocínio (contra a experiência e os dados fenomênicos) demonstra que tais unidades são impensáveis, porque comportam insuperáveis contradições, sendo portanto absurdas e, por isso, não podem existir.

Outro argumento interessante negava a multiplicidade baseando-se sobre o comportamento contraditório que muitas coisas juntas têm em relação a cada uma delas (ou parte de cada uma). Por exemplo: caindo, muitos grãos fazem barulho, ao passo que um grão só (ou parte dele) não faz. Contudo, se o testemunho da experiência fosse verdadeiro, tais contradições não poderiam subsistir e um grão deveria fazer barulho (na devida proporção), como o fazem muitos grãos.

Longe de serem sofismas vazios, esses argumentos constituem poderosos empinos do *logos*, que procura contestar a própria experiência, proclamando a onipotência de sua lei. E logo teremos oportunidade de verificar quais foram os efeitos benéficos desses empinos do *logos*. Texto 21

Melisso de Samos e a sistematização do Eleatismo

Melisso nasceu em Samos entre fins do séc. VI e os primeiros anos do séc. V a.C. Foi marujo experiente e político hábil. Em 442 a.C., nomeado estratego por seus concidadãos, derrotou a frota de Péricles. Escreveu um livro *Sobre a natureza ou sobre o ser*, do qual alguns fragmentos chegaram até nós.

Em prosa clara e procedendo com rigor dedutivo, Melisso sistematizou a doutrina eleática, ao mesmo tempo em que a corrigiu em alguns pontos. Em primeiro lugar, afirmou que o ser deve ser "infinito" (e não finito, como dizia Parmênides), porque não tem limites temporais nem espaciais, e também porque, se fosse finito, deveria se limitar com um vazio e, portanto, com um não-ser, o que é impossível. Enquanto infinito, o ser também é necessariamente uno: "com efeito, se fossem dois, não poderiam

ser infinitos, pois um deveria ter seu limite no outro".

Ademais, Melisso qualificou esse uno-infinito como "incorpóreo", não no sentido de que é imaterial, mas no sentido de que é privado de qualquer figura que determine os corpos, não podendo, portanto, sequer ter a figura perfeita da esfera, como queria Parmênides. (O conceito de incorpóreo no sentido de imaterial nascerá só com Platão.)

Outro ponto em que Melisso corrigiu Parmênides consiste na total eliminação do campo da *opinião*, com um raciocínio de notável acuidade especulativa: o hipotético múltiplo poderia existir apenas se pudesse ser como o Ser-Uno: "Se os muitos existissem — diz ele expressamente — cada um deles deveria ser como é o Uno."

Dessa forma, o Eleatismo acaba na afirmação de um Ser *eterno*, *infinito*, *uno*, *igual*, *imutável*, *imóvel*, *incorpóreo* (no sentido preciso) e com a explícita e categórica negação do múltiplo — negando, portanto, o direito dos fenômenos à pretensão de um reconhecimento veraz. É claro que apenas um ser privilegiado (Deus) poderia ser como o Eleatismo exige, mas não todo ser.

O grande problema que os Eleatas deixavam para os sucessores era o seguinte: era necessário reconhecer à *razão* as suas razões, mas, ao mesmo tempo, deviam ser reconhecidas também as razões da *experiência*, que testemunha (sob certos aspectos) o contrário. Tratava-se, em resumo, de salvar o princípio de Parmênides, mas de *salvar*, junto com ele, *também os fenômenos*. Texto 22



Esta moeda de bronze, encontrada em Samos, remonta ao séc. III d.C. e conserva-se no Museu Nacional de Roma.

VI. Os físicos Pluralistas e os físicos Ecléticos

• Empédocles (*484/481 – † 424-421), o primeiro dos "Pluralistas", herda dos Eleáticos o conceito da impossibilidade do *nascer* como um derivar do ser a partir do não-ser e do *perecer* como passagem do ser ao não-ser. Todavia, procura superar a paradoxalidade desta tese, que vai contra aquilo que a experiência atesta, recorrendo a uma pluralidade de princípios, cada um dos quais mantém as características do ser eleático.

"Nascer" e "perecer", como desejava Parmênides, não consistem em "vir do" ou em "ir no" *não-ser*, e sim no "agregar-se" e "compor-se" e no "desagregar-se" e "decompor-se" dos quatro elementos originários ("raízes de todas as coisas"), que são *ar, água, terra, fogo*. Cada um desses elementos é incorruptível, homogêneo, eterno, inalterável, ou seja, tem as características fundamentais do ser eleático. Com a recíproca agregação e desagregação, esses elementos dão lugar a um mundo múltiplo e em devir.

Empédocles: nascer e perecer dependem da agregação ou desagregação dos elementos imutáveis, movidos por Amor e Ódio
→ § 1.1-1.2

Água, ar, terra e fogo são movidos e governados por duas forças cósmicas, o Amor e o Ódio: uma agrega, a outra desagrega. Quando prevalece o Amor, temos perfeita unidade (o *Esfero*); quando prevalece o Ódio em sentido extremo, temos ao invés o máximo de desagregação (o *Caos*). Nas fases de relativo predomínio do Ódio, gera-se o *cosmo*.

Empédocles procurou também explicar o conhecimento, sustentando que das coisas se desprendem eflúvios que atingem os sentidos. Como nossos sentidos são feitos dos mesmos elementos de que é composto o mundo, o fogo que está em nós reconhece o fogo que está nas coisas, a terra reconhece a terra, e assim por diante. Conseqüentemente, é válido o princípio geral que o semelhante conhece o semelhante.

Empédocles sofreu também a influência órfica e acreditava que a alma humana fosse um demônio caído no corpo por uma culpa originária, destinado a reencarnar-se mais vezes, até sua purificação definitiva.

O semelhante conhece o semelhante. As influências órficas
→ § 1.3-1.4

• Anaxágoras de Clazômenas (por volta de 500-428 a.C.), como Empédocles, herda dos Eleáticos a convicção de que nascimento e morte não implicam passagem do não-ser ao ser e do ser ao não-ser, mas derivam do agregar-se e do desagregar-se de realidades originárias. Tais realidades que se agregam e se desagregam são *sementes* (depois chamadas de *homeomerias*) que constituem o "originário qualitativo" (as sementes de todas as qualidades).

A composição das homeomerias é produzida por uma Inteligência cósmica, "ilimitada, independente e não misturada", isto é, diversa das substâncias sobre as quais atua.

Com o agregar-se das sementes, nascem todas as coisas que existem. E em cada uma das coisas que assim se produzem estão presentes, em diversas proporções, todas as homeomerias; as que prevalecem determinam as diferenças específicas. De tal modo, em todas as coisas estão presentes traços de todas as qualidades ("tudo está em tudo"), e deste modo se explica a razão pela qual as coisas podem se transformar uma na outra.

Anaxágoras: nascimento e morte dependem da agregação ou desagregação das homeomerias que são movidas por uma Inteligência cósmica
→ § 2

• Leucipo (nascido em Mileto, pela metáde do séc. V a.C.) e Demócrito (nascido talvez por volta de 460 a.C.), fundadores da Escola atomista, constituem a última tentativa de resolver a aporia eleática. O ser que não nasce, não morre e não entra em devir, se não se adapta à realidade sensível, adere porém aos fundamentos da realidade sensível, isto é, aos átomos. Átomo (= "indivisível") é uma realidade captável apenas com o intelecto, não tem qualidade, mas apenas forma geométrica, e é naturalmente dotado de movimento. As coisas sensíveis nascem, morrem e sofrem mutação, apenas em virtude da agregação ou desagregação dos átomos e, portanto, toda a realidade pode ser explicada em sentido mecanicista a partir dos átomos e do vazio.

Leucipo e Demócrito: o Atomismo → § 3

Os Atomistas explicaram o conhecimento recorrendo à teoria dos eflúvios, isto é, admitindo a existência de fluxos de átomos que, destacando-se das coisas, se imprimem sobre os sentidos. Nesse contato, os átomos semelhantes que estão fora de nós impressionam os átomos semelhantes que estão em nós, fundando – de modo não diferente de Empédocles – o conhecimento.

Demócrito, em particular, formulou algumas profundas máximas morais, centradas sobre o conceito de alma como referência da nossa atividade ética.

Diógenes e Arquelau: o retorno ao monismo dos primeiros filósofos → § 4

• Os últimos Naturalistas criticam os Pluralistas e retornam à busca de um princípio único.

Diógenes de Apolônia combina as teses de Anaxímenes com as de Anaxágoras, afirmando que o princípio seja ar-inteligência, de natureza infinita. Introduz na explicação do mundo o conceito de fim: o escopo que as coisas têm depende da inteligência do princípio do qual derivam.

Arquelau de Atenas assume uma posição muito próxima à de Diógenes de Apolônia. Foi mestre de Sócrates.

1 Empédocles e as quatro "raízes"

1.1 As "raízes de todas as coisas"

O primeiro pensador que procurou resolver a aporia eleática foi Empédocles, nascido em Agrigento em torno de 484/481 a.C. e falecido por volta de 424/421 a.C. De personalidade fortíssima, além de filósofo foi também místico, taumaturgo, médico e ativo na vida pública. Compôs um poema *Sobre a natureza* e um *Carme lustral*, dos quais chegaram até nós fragmentos. Os relatos sobre seu fim pertencem à lenda: segundo alguns, teria desaparecido durante um sacrifício; conforme outros, ao contrário, ter-se-ia jogado no Etna.

Para Empédocles, da mesma forma que para Parmênides, o "nascer" e o "perecer", entendidos como um vir do nada e um ir ao nada, são impossíveis, porque o ser existe e o não-ser não existe. Assim, não existem "nascimento" e "morte": aquilo que os homens chamaram com esses nomes, ao contrário, são o misturar-se e o dissolver-se de algumas substâncias que permanecem eternamente iguais e indestrutíveis. Tais substâncias são a *água*, o *ar*, a *terra* e o *fogo*, que Empédocles chamou "raízes de todas as coisas".

Os Jônios haviam escolhido ora uma ora outra dessas realidades como "princípio", fazendo as outras derivarem dela através de um processo de transformação. A novidade de Empédocles consiste no fato de proclamar a *inalterabilidade qualitativa e a intransformabilidade de cada uma.*

Nasce assim a noção de "elemento", precisamente como algo de originário e de "qualitativamente imutável", capaz apenas de unir-se e separar-se espacial e mecanicamente em relação a outra coisa. Como é evidente, trata-se de uma noção que só poderia nascer depois da experiência eleática, justamente como tentativa de su-

peração das dificuldades por ela encontradas.

De tal modo toma forma a assim chamada *concepção pluralista*, que supera o monismo dos Jônios e o monismo dos Eleatas. Com efeito, também o "pluralismo" enquanto tal, no plano de consciência crítica (assim como o conceito de "elemento"), só podia nascer como resposta às drásticas negações dos Eleatas.

1.2 A Amizade e o Ódio como forças motrizes, sua dinâmica e seus efeitos

Há, portanto, quatro elementos que, unindo-se, dão origem à geração das coisas e, separando-se, dão origem à sua corrupção. Mas quais são *as forças que os unem e separam?*

Empédocles introduziu as forças cósmicas do *Amor* ou da *Amizade* (*philía*) e do *Ódio* ou *Discórdia (neîkos)*, respectivamente, como causa da união e da separação dos elementos. Tais forças, segundo uma alternância, predominam uma sobre a outra e vice-versa por períodos de tempo constantes, fixados pelo destino. Quando predomina o Amor ou a Amizade, os elementos se reúnem em unidade; quando predomina o Ódio ou a Discórdia, ao contrário, eles se separam.

Contrariamente ao que poderíamos pensar à primeira vista, o cosmo não nasce quando prevalece o Amor ou Amizade, porque a predominância total dessa força faz com que os elementos se reúnam, formando unidade compacta, que Empédocles chama de Um ou "Esfero" (que lembra de perto a esfera de Parmênides).

Quando, ao invés, o Ódio ou Discórdia prevalece absolutamente, os elementos ficam completamente separados — e também neste caso as coisas e o mundo não existem.

O cosmo e as coisas do cosmo nascem nos dois períodos de transição, que vão do predomínio da Amizade ao da Discórdia e, depois, do predomínio da Discórdia ao da Amizade. E em cada um desses períodos temos progressivo nascer e progressivo destruir-se de um cosmo, o que, necessariamente, pressupõe a ação conjunta de ambas as forças.

O momento da perfeição se tem não na constituição do cosmo, mas na constituição do Esfero. Texto 23



Empédocles, nascido em Agrigento por volta de 484/481 a.C. e falecido em torno de 424/421, foi o primeiro a procurar resolver a aporia eleática. Afirma-se que esta imagem, tirada de "A Escola de Atenas" de Raffaello (Salas Vaticanas), o retrata.

1.3 Os processos cognoscitivos

São muito interessantes as reflexões de Empédocles sobre a constituição dos organismos, de seus processos vitais, e, sobretudo, suas tentativas de explicar os processos cognoscitivos.

Das coisas e dos seus poros saem eflúvios que atingem os órgãos dos sentidos, de modo que as partes semelhantes de nossos órgãos reconhecem as partes semelhantes dos eflúvios provenientes das coisas: o fogo conhece o fogo, a água conhece a água, e assim por diante (na percepção visual, porém, o processo é inverso, pois os eflúvios partem dos olhos; entretanto, permanece o princípio de que o semelhante conhece o semelhante).

Nessa visão arcaica do conhecimento, o pensamento tem seu veículo no sangue e sua sede no coração. Conseqüentemente, o pensamento não é prerrogativa exclusiva do homem.

1.4 Os destinos do homem

No *Carme lustral*, Empédocles tornou suas e desenvolveu as concepções órficas, apresentando-se como seu profeta e mensageiro. Em sugestivos versos, expressou o conceito de que a alma do homem é um demônio que foi banido do Olimpo por causa de sua culpa originária, e jogado à mercê do ciclo dos nascimentos, sob todas as formas de vida, para expiar sua culpa:

"Também eu sou um desses,
errante e fugitivo dos deuses,
porque confiei na furiosa contenda...
Porque um dia fui menino e menina,
arbusto e pássaro e mudo peixe do mar..."

No poema, dá as normas de vida aptas para purificar-se e libertar-se do ciclo das reencarnações, e para retornar entre os deuses, "das humanas dores libertados, indenes, inviolados".

No pensamento de Empédocles, física, mística e teologia formam unidade compacta. Para ele, são divinas as quatro "raízes", ou seja, a água, o ar, a terra e o fogo; divinas são as forças da Amizade e da Discórdia; Deus é o Esfero; as almas são demônios, almas que, como todo o resto, são constituídas pelos elementos e forças cósmicas. Ao contrário do que muitos julgaram, há unidade de inspiração entre os dois poemas de Empédocles, não havendo de modo algum antítese entre dimensão "física" e dimensão "mística". Quando muito, a dificuldade é a oposta: neste universo em que tudo é "divino", até a própria Discórdia, não se vê que coisa não o seja, nem como "alma" e "corpo" possam estar em contraste, já que derivam das mesmas "raízes". Só Platão tentará dar resposta a esse problema.

2 Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das "homeomerias" e da Inteligência ordenadora

2.1 A doutrina das "sementes" ou "homeomerias"

Anaxágoras deu prosseguimento à tentativa de resolver a grande dificuldade suscitada pela filosofia eleática. Nascido por volta de 500 a.C. em Clazômenas e falecido em torno de 428 a.C., Anaxágoras viveu durante três décadas em Atenas. Provavelmente, foi exatamente seu o mérito de ter introduzido o pensamento filosófico nessa cidade, destinada a tornar-se a capital da filosofia antiga. Ele escreveu um tratado *Sobre a natureza*, do qual nos chegaram fragmentos significativos.

Anaxágoras também se declara perfeitamente de acordo sobre a impossibilidade de que o não-ser exista e, portanto, de que "nascer" e "morrer" constituam eventos reais. Escreve ele: "Mas os gregos não consideram corretamente o nascer e o morrer: com efeito, coisa alguma nasce e morre, mas sim, a partir das coisas que existem, se produz um processo de composição e divisão. Portanto, eles deveriam chamar corretamente o *nascer* de *compor-se* e o *morrer* de *dividir-se.*"

Essas "coisas que existem", as quais, compondo-se e decompondo-se, originam o nascer e o morrer de todas as coisas, não podem ser apenas as quatro raízes de Empédocles. Com efeito, a água, o ar, a terra e o fogo estão bem longe de terem condições de explicar as inumeráveis qualidades que se manifestam nos fenômenos. As "sementes" (*spérmata*) ou elementos dos quais derivam as coisas deveriam ser tantas quantas são as inumeráveis quantidades das coisas, precisamente "sementes com formas, cores e gostos de todo tipo", ou seja, infinitamente variadas. Assim, tais *sementes* são o *originário qualitativo* pensado eleaticamente, não apenas como incriado (eterno), mas também como imutável (nenhuma qualidade se transforma em outra, exatamente à medida que é originária). Esses "muitos" originários são, em suma, cada um, como Melisso pensava, o Uno.

Todavia, tais sementes não são apenas infinitas em número tomadas em seu conjunto (infinitas qualidades), mas também infinitas quando tomadas cada uma separadamente, ou seja, são infinitas também em quantidade: não têm limites na grandeza (são inexauríveis) nem na pequenez, porque podem ser divididas ao infinito sem que a divisão chegue a um limite, ou seja, sem que se chegue ao nada (dado que o nada não existe). Assim, pode-se dividir qualquer semente que se queira (qualquer substância-qualidade) em partes sempre menores, e as partes assim obtidas serão sempre da mesma qualidade. Precisamente por essa característica de serem-divisíveis-em-partes-que-

são-sempre-iguais é que as "sementes" foram chamadas "homeomerias" (o termo aparece em Aristóteles, mas não é impossível que seja de Anaxágoras), que quer dizer "partes semelhantes", "partes qualitativamente iguais" (obtidas quando se divide cada uma das "sementes").

Inicialmente, essas homeomerias constituíam a massa em que tudo era "misturado junto", de modo que "nenhuma se distinguia". Posteriormente, uma Inteligência (da qual logo falaremos) produziu um movimento que, da mistura caótica, produziu mistura ordenada, da qual brotaram todas as coisas. Conseqüentemente, cada uma e todas as coisas são *misturas* bem-ordenadas, em que existem *todas as sementes de todas as coisas*, embora em medida reduzidíssima, diversamente proporcionais. É a prevalência desta ou daquela semente que determina a diferença das coisas. Por isso, diz justamente Anaxágoras: "Tudo está em tudo." Ou ainda: "Em cada coisa há parte de toda coisa." No grão de trigo prevalece determinada semente, mas nele está tudo, em particular o cabelo, a carne, o osso etc. Diz ele: "Efetivamente, como se poderia produzir cabelo daquilo que não é cabelo e carne daquilo que não é carne?" Portanto, é por esse motivo que o pão (o grão), comido e assimilado, torna-se cabelo, carne, e tudo o mais: porque no pão existem as "sementes de tudo". Dessa forma o filósofo de Clazômenas tentava salvar a imobilidade tanto "quantitativa" como "qualitativa": nada vem do nada nem vai para o nada, mas tudo está no ser desde sempre e para sempre, também a qualidade aparentemente mais insignificante. Texto 24

2.2 A doutrina da Inteligência cósmica

Dissemos que o movimento que faz nascer as coisas a partir da mistura caótica originária realiza-se por uma Inteligência divina.

Eis como Anaxágoras a descreve, em um fragmento que chegou até nós e que constitui um dos vértices do pensamento pré-socrático: "Todas as outras coisas têm parte de cada coisa, mas a *inteligência é ilimitada*, independente e não misturada a coisa alguma, mas encontra-se apenas em si mesma. Com efeito, se ela não estivesse em



Uma visão de conjunto do templo grego da Concórdia, em Agrigento.

si, mas misturada com alguma outra coisa, participaria de todas as coisas, caso estivesse misturada com alguma. De fato, em tudo se encontra parte de cada coisa, como já disse, e as coisas misturadas seriam um obstáculo para ela, de modo que não teria poder sobre alguma coisa como tem encontrando-se apenas em si mesma. *Com efeito, ela é a mais sutil e a mais pura de todas as coisas e possui pleno conhecimento de tudo e tem força imensa.* E todas as coisas que têm vida, as maiores e as menores, *são todas dominadas pela inteligência*".

O fragmento — muito conhecido e justamente celebrado — contém uma intuição verdadeiramente grandiosa, ou seja, a intuição de um princípio que é realidade infinita, separada de todo o resto, a "mais sutil" e "mais pura" das coisas, igual a si mesma, inteligente e sábia.

Com isso alcançamos um refinamento notável do pensamento dos Pré-socráticos: ainda não estamos na descoberta do *imaterial*, mas certamente estamos *no estágio* que imediatamente o precede. Textos 25 26

3 Leucipo, Demócrito e o atomismo

3.1 A doutrina dos átomos

A última tentativa de responder aos problemas propostos pelo Eleatismo, permanecendo no âmbito da filosofia da *physis*, foi realizada por Leucipo e Demócrito, com a descoberta do conceito de *átomo*.

Nativo de Mileto, Leucipo foi para Eléia, na Itália (onde conheceu a doutrina eleática), por volta de meados do século V a.C. De Eléia foi para Abdera, onde fundou a Escola que seria elevada ao seu mais alto nível por Demócrito, nascido nesta mesma cidade.

Demócrito era pouco mais jovem que seu mestre. Nasceu em Abdera talvez por volta de 460 a.C. e morreu muito idoso, alguns lustros depois de Sócrates.

Foram-lhe atribuídos numerosos escritos, mas, provavelmente, o conjunto dessas obras constituía o *corpus* da escola, para o qual confluíram as obras do mestre e de alguns discípulos. Realizou longas viagens e adquiriu vasta cultura, em diversos campos, talvez a maior que até aquele momento algum filósofo houvesse alcançado.

Também os atomistas reafirmam a impossibilidade do não-ser, sustentando que o nascer nada mais é do que "um agregar-se de coisas que existem" e o morrer "um desagregar-se", ou melhor, um *separar-se* das mesmas. Mas a concepção dessas realidades originárias é muito nova. Trata-se de um "número infinito de corpos, invisíveis pela pequenez e volume".

Tais corpos são indivisíveis, e, por isso, são *á-tomos* (em grego, "átomo" significa "o não-divisível") e, naturalmente, incriados, indestrutíveis e imutáveis. Em certo sentido, tais "átomos" estão mais próximos do ser eleático do que das quatro "raízes" ou elementos de Empédocles, e das "sementes" ou homeomerias de Anaxágoras, porque são qualitativamente indiferenciados; todos eles são um ser-pleno do mesmo modo, e são diferentes entre si apenas na forma ou figura geométrica e, como tais, mantêm ainda a *igualdade* do ser eleático de si consigo mesmo (absoluta indiferença qualitativa).

Os átomos dos abderitas, portanto, são a fragmentação do Ser-Uno eleático em infinitos "seres-unos", que aspiram a manter o maior número possível de características do Ser-Uno eleático. Texto 27

3.2 Características específicas dos átomos

Para o homem moderno, a palavra "átomo" evoca inevitavelmente significados que o termo adquiriu na física pós-Galileu. Para os abderitas, porém, o átomo levava o selo do modo de pensar especificamente grego. Indica uma *forma* originária, e é, portanto, átomo-forma, ou seja, forma indivisível. O átomo se diferencia dos outros átomos pela *figura*, e também pela *ordem* e pela *posição*. E as formas, assim como a posição e a ordem, podem variar ao infinito. Naturalmente, o átomo não é perceptível pelos sentidos, mas somente pela inteligência. O átomo, portanto, é a *forma visível ao intelecto*.

É claro que, para ser pensado como "pleno" (de ser), o átomo pressupõe necessariamente o "vazio" (de ser, portanto, o não-ser). Assim, o vazio é tão necessário como o pleno: sem vazio, os átomos-formas não poderiam diferenciar-se nem mover-se. Átomos, vazio e movimento constituem a explicação de tudo.



Busto em bronze de arte helenística que representa presumivelmente Demócrito (Abdera, cerca de 460-370 a.C.), o filósofo que desenvolveu de modo sistemático e levou ao pleno sucesso a doutrina atomista.

No entanto, é claro que os atomistas procuraram superar a grande aporia eleática, buscando salvar ao mesmo tempo a "verdade" e a "opinião", ou seja, os "fenômenos". A verdade é dada pelos átomos, que se diversificam entre si somente pelas diferentes determinações geométrico-mecânicas (figura, ordem e posição), bem como do vazio; os vários fenômenos ulteriores e suas diferenças derivam do diferente encontro dos átomos e do encontro posterior das coisas por eles produzidas com os nossos sentidos. Como escrevia Demócrito: "É *opinião* o frio e opinião o calor; *verdade* os átomos e o vazio." Certamente, essa foi a mais engenhosa tentativa de justificar a opinião (a *doxa*, como a chamavam os gregos) que ocorreu no âmbito dos Pré-socráticos.

● **Átomo.** É uma das mais significativas criações do pensamento grego. Significa "indivisível", e para Leucipo e Demócrito – e a seguir também para Epicuro – indica o princípio de toda a realidade.
O átomo não é visível a não ser pelo olho do intelecto. Não tem qualidade, mas apenas formas geométricas, ordem e posição. É imutável, incorruptível, naturalmente dotado de movimento. Os átomos são infinitos em número. Todas as realidades nascem por agregação de átomos e morrem pela sua desagregação.

3.3 O movimento dos átomos, a gênese dos mundos e o mecanicismo

É necessário, porém, outro esclarecimento acerca do *movimento*. Os estudos modernos mostraram que é preciso distinguir três formas de movimento no atomismo originário.

a) O movimento primigênio dos átomos devia ser um movimento caótico, com os volteios em todas as direções dados pela poeira atmosférica que se vê nos raios de sol que se filtram através da janela.

b) Desse movimento deriva um movimento em vórtice, que leva os átomos semelhantes a se agregarem entre si e os diversos átomos a se disporem de modos diversos, gerando o mundo.

c) Por fim, há um movimento dos átomos que se libertam de todas as coisas (que são compostos atômicos), formando os eflúvios (um exemplo típico é o dos perfumes).

É evidente que, a partir do fato de que os átomos são infinitos, também são infinitos os mundos que deles derivam, diferentes uns dos outros (mas, por vezes, também idênticos, pois, na infinita possibilidade de combinações, é possível verificar-se uma combinação idêntica). Todos os mundos nascem, se desenvolvem e depois se corrompem, para dar origem a outros mundos, de forma cíclica e sem fim.

Os atomistas passaram para a história como aqueles que puseram o mundo "ao sabor do acaso". Mas isso não quer dizer que eles não atribuem causas ao nascer do mundo (causas que, de fato, são as já explicadas), e sim que não estabelecem uma causa ***inteligente***, uma ***causa final***. A ordem (o cosmo) é efeito de encontro mecânico entre os átomos, não projetado e não produzido por uma inteligência. A própria inteligência segue-se ao e não precede o composto atômico. Isso, porém, não impediu que os atomistas indicassem a existência de átomos em certo sentido privilegiados: lisos, esferiformes e de natureza ígnea, os constitutivos da alma e da inteligência. E, segundo testemunhos precisos, Demócrito teria até mesmo considerado tais átomos como divinos.

3.4 Idéias gnosiológicas e morais

O conhecimento deriva dos eflúvios dos átomos que se desprendem de todas as coisas (como já dissemos), entrando em contato com os sentidos. Nesse contato, os átomos semelhantes fora de nós impressionam os semelhantes que estão em nós, de modo que o semelhante conhece o semelhante, analogamente ao que já havia dito Empédocles. Mas Demócrito insistiu também na diferença entre conhecimento sensorial e conhecimento inteligível: o primeiro nos dá apenas a ***opinião***, ao passo que o segundo nos dá a ***verdade***, no sentido que já apontamos.

Demócrito também ficou famoso por suas esplêndidas sentenças morais que, no entanto, parecem provir mais da tradição da sabedoria grega do que de seus princípios ontológicos. A idéia central dessa ética é a de que "a ***alma*** é a morada da nossa sorte" e que é precisamente na alma e não nas coisas exteriores ou nos bens do corpo que está a raiz da felicidade ou da infelicidade. Por fim, há certa máxima sua que mostra como já amadurecera nele uma visão cosmopolita: "Todo país da terra está aberto ao homem sábio, porque a pátria do homem virtuoso é o universo inteiro."

Textos 28 | 29

4 A involução em sentido eclético dos últimos físicos e a volta ao monismo

4.1 Diógenes de Apolônia

As últimas manifestações da filosofia da *physis* assinalam, pelo menos em parte, uma involução em sentido eclético. Ou seja, tende-se a combinar as idéias dos filósofos anteriores. Alguns o fizeram de modo evidentemente inábil. Bem séria foi a tentativa de Diógenes de Apolônia, que exerceu sua atividade em Atenas entre 440 e 423 a.C. Diógenes sustentou a necessidade de retornar ao monismo do princípio, porque, em sua opinião, se os princípios fossem muitos e de natureza diferente entre si, não se poderiam misturar nem agir um sobre o outro. Assim, é necessário que todas as coisas nasçam por transformação a partir do mesmo princípio. Esse princípio é "ar infinito", mas é "dotado de muita inteligência".

Aqui estão combinados Anaxímenes e Anaxágoras.

Nossa alma é, naturalmente, o ar-pensamento que respiramos, e que se exala com o último suspiro, quando morremos.

Tendo identificado a inteligência com o princípio-ar, Diógenes fez uso sistemático dela, exaltando a visão ***finalística*** do universo que, em Anaxágoras, era limitada. Ademais, a concepção teleológica de Diógenes teve notável influência no meio ateniense, constituindo um dos pontos de partida do pensamento socrático.

4.2 Arquelau de Atenas

Atribui-se concepção análoga a Arquelau de Atenas. Com efeito, parece que ele também falava, entre outras coisas, de "ar infinito" e de "Inteligência". Numerosas fontes o identificam como "mestre de Sócrates".

Aristófanes caricaturou Sócrates nas *Nuvens*. E as nuvens são precisamente ar.

Sócrates desce das nuvens e invoca as nuvens, isto é, o *ar*. Os contemporâneos de Sócrates, portanto, relacionavam-no com esses pensadores e com os Sofistas. E, efetivamente, não se pode prescindir desses pensadores para compreender Sócrates em todos os seus aspectos e também aquilo que as fontes dele nos referem, como adiante veremos.



Demócrito de Abdera, aqui representado em antigo desenho, foi marcante na história do pensamento filosófico não só pela teoria atomista, mas também por uma série de reflexões morais que derivam, mais do que dela, da tradição sapiencial grega, especialmente dos poetas.

OS NATURALISTAS

		Qual é o princípio	Como dele derivam as coisas
MONISTAS (há um princípio que se encontra ou se deduz da natureza)	TALES	É a água	
	ANAXIMANDRO	É o *ápeiron*	por separação dos contrários por uma espécie de injustiça
	ANAXÍMENES	É o ar infinito	por condensação e rarefação
	HERÁCLITO	É o fogo-*lógos*-natureza, símbolo do devir de todas as coisas e da razão-harmonia que governa seus movimentos	por oposição nos particulares, segundo harmonia no todo
PITAGÓRICOS		É o número e os elementos do número (= limite/ilimite)	segundo relações harmônico-matemáticas no todo e nas partes
XENÓFANES		É a terra (mas só para nosso mundo)	
ELEATAS	PARMÊNIDES, ZENÃO, MELISSO	O ser é o princípio e fora do princípio nada existe	a rigor não existe nenhum principiado (= acosmismo), enquanto o devir testemunhado pelos sentidos não existe
PLURALISTAS (há muitos princípios semelhantes ao ser eleático)	EMPÉDOCLES	Os quatro elementos: ar, água, terra e fogo	por efeito do Amor e do Ódio
	ANAXÁGORAS	As "raízes" ou *homeomerias*	por efeito do movimento impresso pelo *Nous*
	LEUCIPO, DEMÓCRITO (= Atomistas)	Os átomos	por efeito do movimento do qual os átomos estão naturalmente dotados
FÍSICOS ECLÉTICOS (o princípio é único e deduzido da natureza)	DIÓGENES DE APOLÔNIA	É o ar infinito e inteligente	por causas finais
	ARQUELAU DE ATENAS	É o ar infinito e inteligente	por causas finais

TALES

1 O início do pensar filosófico

Conforme as informações mais antigas que temos, Tales não escreveu nada (ao menos de filosofia) e, portanto, seu ensinamento foi transmitido na dimensão da oralidade.

As informações mais significativas foram conservadas por Aristóteles que, na Metafísica, nos refere o quanto segue.

A maior parte dos que por primeiro filosofaram pensaram que os princípios de todas as coisas fossem apenas os materiais. Com efeito, afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que derivam originariamente e em que terminam por último, é elemento e é princípio dos seres, enquanto é uma realidade que permanece idêntica mesmo com a transmutação de suas afecções. E, por esta razão, crêem que nada se gere e que nada se destrua, pois tal realidade sempre se conserva. E como não dizemos que Sócrates gera-se em sentido absoluto quando se torna belo ou músico, nem dizemos que perece quando perde tais modos de ser, pelo fato de que o substrato — ou seja, o próprio Sócrates — continua a existir, também devemos dizer que não se corrompe, em sentido absoluto, nenhuma das outras coisas: deve haver, pois, alguma realidade natural (uma só ou mais de uma) da qual derivam todas as outras coisas, enquanto ela continua a existir imutável.

Todavia, estes filósofos não estão todos de acordo sobre o número e a espécie de tal princípio. Tales, iniciador deste tipo de filosofia, diz que tal princípio é a *água* (por isso afirma também que a terra navega sobre a água), deduzindo sua convicção indubitavelmente da constatação de que o alimento de todas as coisas é úmido, e que até o calor gera-se do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas são geradas é, justamente, o princípio de tudo. Ele deduz, portanto, sua convicção deste fato e do fato de que as sementes de todas as coisas têm natureza úmida e a água é o princípio da natureza das coisas úmidas.

Há ainda alguns que crêem que também os antiquíssimos que por primeiro trataram dos deuses, muito antes da presente geração, tenham tido essa mesma concepção da realidade natural. Com efeito, puseram *Oceano* e *Tétis* como autores da geração das coisas, e disseram que aquilo pelo que os deuses juram é a *água*, a qual é por eles chamada *Estige*. Com efeito, o que é mais antigo é também mais digno de respeito, e aquilo sobre o qual se jura é, justamente, o que é mais digno de respeito. Todavia, que tal concepção da realidade natural tenha sido assim originária e assim antiga, não aparece de fato de modo claro; ao contrário, afirma-se que Tales foi o primeiro a professar essa doutrina a respeito da causa primeira.

Aristóteles, *Metafísica*, livro I, 3
(= Tales, tex. 12 Diels-Kranz).

2 Tudo é vivo e tudo está cheio de deuses

Tales tornou-se muito famoso por sua concepção "panpsiquista", ou seja, pela teoria segundo a qual todas as coisas são animadas, mesmo as que aparentemente não pareceriam ser, como os minerais.

Além disso, considerava que tudo estivesse "cheio de deuses": coisa que concordava perfeitamente com sua concepção do princípio-água entendido como o divino por excelência, dado que o princípio é fonte e foz de todas as coisas e, além disso, sustenta todas elas e, portanto, está presente em toda coisa que existe.

Eis dois testemunhos de Aristóteles sobre este tema e um de Aécio.

Alguns afirmam que a alma está misturada com tudo. E talvez justamente por esta razão Tales considera que todas as coisas estão cheias de deuses.

Aristóteles, *A alma*, livro I, 5
(= Tales, tex. 22 Diels-Kranz).

Do que foi lembrado parece que também para Tales a alma fosse algo de movente, pois dizia que até o magneto tem uma alma, uma vez que ele move o ferro.

Aristóteles, *A alma*, livro I, 2.

Tales julgou que deus fosse a inteligência do cosmo e que tudo fosse dotado de alma e cheio de deuses, e que uma potência divina escorresse através do elemento úmido e que fosse motriz dele.

Aécio 17, 11 (= Tales, tex. 23 Diels-Kranz).

Anaximandro

3 O "in-finito" como princípio

Anaximandro, provavelmente discípulo de Tales, aprofundou o pensamento do mestre, considerando que a água fosse já algo de derivado, ou seja, não princípio, mas principiado. O princípio deve ser in-determinado, i-limitado, in-finito. Dele tudo deriva, a ele tudo retorna e nele tudo con-siste. Este princípio, portanto, coincide com o próprio divino.

Eis, a propósito, uma passagem da Física *de Aristóteles.*

Com razão todos consideram o infinito como princípio, pois não é possível nem que ele exista em vão, nem que a ele convenha outra potência que a de princípio. Tudo, com efeito, ou é um princípio ou deriva de um princípio: mas do infinito não há princípio, porque nesse caso haveria um limite. E também é não-gerado e incorruptível, do mesmo modo que um princípio, pois o que é gerado tem necessariamente também um fim, e toda corrupção tem seu termo. Por isso dizíamos que do infinito não há princípio, mas que ele parece ser o princípio de toda outra coisa e compreender em si todas as coisas e ser guia para todas as coisas, como dizem todos os que não admitem outras causas, como a mente ou o amor, além do infinito. E tal princípio parece ser o divino; e é, com efeito, imortal e imperecível, como dizem Anaximandro e a maioria dos filósofos da natureza.

Aristóteles, *Física*, livro III, 4 (= Anaximandro, tex. 15 Diels-Kranz).

4 Como as coisas derivam do princípio

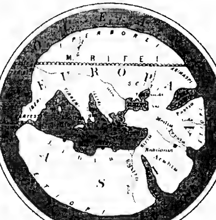
De Anaximandro possuímos os primeiros brevíssimos fragmentos diretos, ou seja, as primeiras palavras escritas em prosa, de pura filosofia, que nos chegaram e, portanto, documentos de inestimável valor.

Dos dois fragmentos que têm sentido completo, o mais significativo diz o que segue: as coisas são geradas sempre por obra de contrários que tendem a subjugar um ao outro e, portanto, dessa forma, cometem uma espécie de injustiça; por conseguinte, a dissolução e a morte são como a pena que resgata tal subjugação originária.

É evidente a influência do pensamento órfico amplificado em dimensão cósmica.

O princípio dos seres é o infinito [...] Naquilo de que os seres extraem sua origem, aí se realiza também sua dissolução, conforme a necessidade: com efeito, reciprocamente descontam a pena e pagam a culpa cometida, segundo a ordem do tempo.

Anaximandro, fr. 1 Diels-Kranz.



A terra, segundo [illegible]

Anaxímenes

O princípio é o ar

Anaxímenes moveu-se na mesma esteira do mestre Anaximandro (e, portanto, de Tales), modificando ulteriormente a concepção do princípio, que ele considerou ser o ar. Vivemos respirando; o ar que respiramos nos dá vida e nos sustém (morremos, com efeito, não respirando mais). Assim devemos conceber o cosmo inteiro.

Eis o seu fragmento direto que chegou até nós.

Como a nossa alma, sendo ar, nos mantém vivos, da mesma forma o sopro e o ar sustentam o cosmo inteiro.

Anaxímenes, fr. 2 Diels-Kranz.

Como do ar derivam as coisas

Também nas pesquisas científicas, Anaxímenes seguiu as linhas traçadas pela Escola de Mileto, conforme nos referem os dois testemunhos de Teofrasto e de Hipólito.

Anaxímenes de Mileto, filho de Eurístrato, foi amigo de Anaximandro e como este também ele punha como substrato uma única substância primordial e ilimitada, mas não indeterminada como a de Anaximandro, e sim determinada: dizia, com efeito, que era o ar. Este se diferencia nas várias substâncias conforme o grau de rarefação e de condensação: e assim, dilatando-se, dá origem ao fogo, enquanto condensando-se dá origem ao vento e depois à nuvem; em maior grau de densidade forma a água, depois a terra e daí as pedras; as outras coisas derivam depois destas. Também Anaxímenes admite a eternidade do movimento, por obra do qual ocorre a transformação.

Teofrasto, *Opinião dos físicos*, fr. 2
(= Anaxímenes, tex. 5 Diels-Kranz).

1. Anaxímenes, filho de Eurístrato, era também de Mileto. Punha como princípio o ar infinito, do qual foram gerados as coisas que existem, que existiram e que existirão, e os deuses e os seres divinos, e todas as outras coisas derivam por sua vez destas. 2. O caráter específico do ar é este: quando ele é distribuído de modo absolutamente uniforme é invisível, mas se manifesta por meio do frio, do quente, do úmido e do movimento. Ele está sempre em movimento e, com efeito, se não houvesse movimento, não se produziriam todas as transformações que ocorrem. 3. Por via de condensação e de rarefação assume diversas formas: quando se dilata até alcançar forte grau de rarefação torna-se, com efeito, fogo, e se, ao invés, se condensa, torna-se vento; adensando-se, torna-se nuvem; em uma densidade ainda maior se transforma em água e mais além em terra; chegando ao grau máximo de condensação torna-se pedra. Assim presidem à geração os contrários, o quente e o frio. 4. A terra é de forma chata e é levada pelo ar, do mesmo modo que o sol, a lua e os outros astros que são todos de natureza ígnea e que se sustentam sobre o ar por causa de sua forma chata. 5. Os astros nasceram da terra, cuja umidade, levantando-se da superfície terrestre e dilatando-se, produziu o fogo que, elevando-se ao alto, formou os astros. Mas na região dos astros há também corpos de natureza terrosa que giram junto com eles. 6. Anaxímenes diz que os astros não se movem sob a terra como outros supõem, mas em torno da terra, do mesmo modo que o boné se vira ao redor de nossa cabeça. O sol desaparece de nossa vista não porque passe sob a terra, mas porque é coberto pelas regiões mais elevadas dela e também por causa da maior distância de nós. Os astros não esquentam por causa de sua distância. 7. Os ventos se formam quando o ar, condensando-se, é impulsionado a mover-se; comprimido e ainda mais condensado, o ar dá origem às nuvens e a seguir se transforma em água. O granizo se forma quando a água que desce das nuvens gela; a neve, ao invés, quando essa água gelada contém mais umidade. 8. O relâmpago se produz quando as nuvens se laceram por causa de ventos; essa laceração das nuvens provoca um clarão luminoso e afogueado. O arco-íris é produzido pelos raios do sol que encontram ar condensado. O terremoto ocorre se a terra sofre variações fortes demais depois de aquecimento e resfriamento. 9. Estas são as opiniões de Anaxímenes que nasceu no primeiro ano da 58ª olimpíada [548/44].

Hipólito, *Refutações*, 17
(= Anaxímenes, tex. 7 Diels-Kranz).

HERÁCLITO

7 "Tudo escorre" (*panta rhei*)

O dinamismo da realidade, implícito no pensamento dos três milenses, é explicitado por Heráclito de modo acentuado.

Eis seus três fragmentos mais célebres a respeito.

A quem desce no mesmo rio sobrevêm águas sempre novas.

Heráclito, fr. 12 Diels-Kranz.

Não se pode descer duas vezes no mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, mas, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança se espalha e se reúne, vem e vai.

Heráclito, fr. 91 Diels-Kranz.

Descemos e não descemos no mesmo rio, nós mesmos somos e não somos.

Heráclito, fr. 49a Diels-Kranz.

8 O desenvolvimento da doutrina heraclitiana

Tal doutrina foi indevidamente levada por alguns seguidores às suas extremas conseqüências, como comprova este testemunho de Aristóteles.

Além disso, esses [aqueles que negam a possibilidade de alcançar a verdade], vendo que toda a realidade sensível está em movimento e que daquilo que muda não se pode dizer nada de verdadeiro, concluíram que não é possível dizer a verdade sobre aquilo que muda em todo sentido e de toda maneira. Dessa convicção derivou a mais radical das doutrinas mencionadas: a que professam aqueles que se dizem seguidores de Heráclito e que também Crátilo condividia. Este acabou por se convencer de que não se devia nem mesmo falar, e se limitava a simplesmente mover o dedo, reprovando até Heráclito por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio: Crátilo, com efeito, pensava que não fosse possível nem mesmo uma vez.

Aristóteles, *Metafísica*, livro IV, 5.

9 A harmonia dos opostos segundo a qual o devir se desenvolve

Para Heráclito, o "tudo escorre" não era o ponto de chegada, mas o ponto de partida do qual se movia para alcançar uma ousada e importantíssima inferência.

É fato que o devir e, portanto, o ser, implica contínuo passar de um contrário ao outro e, portanto, ele pareceria a atuação de contínua luta dos contrários, como dizia Anaximandro; todavia, destes contrários, diz Heráclito, nasce uma harmonia e, portanto, maravilhosa síntese unitária.

Eis os mais célebres fragmentos, admiradíssimos em todos os tempos.

O conflito (*pólemos*) é pai de todas as coisas e rei de todas as coisas; a uns põe como deuses, a outros como homens, torna uns escravos e outros livres.

Heráclito, fr. 126 Diels-Kranz.

O que é oposição se concilia e das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia, e tudo é gerado por via de contraste.

Heráclito, fr. 8 Diels-Kranz.

Eles [os que são ignorantes] não compreendem que aquilo que é diferente concorda consigo mesmo: harmonia de contrários, como a harmonia do arco e da lira.

Heráclito, fr. 51 Diels-Kranz.

A doença torna doce a saúde, a fome torna doce a saciedade e a fadiga torna doce o repouso.

Heráclito, fr. 111 Diels-Kranz.

Não conheceriam sequer o nome da justiça se não existisse a ofensa.

Heráclito, fr. 23 Diels-Kranz.

O caminho para cima e o caminho para baixo são o único e mesmo caminho.

Heráclito, fr. 60 Diels-Kranz.

Comum no círculo é o princípio e o fim.

Heráclito, fr. 103 Diels-Kranz.

A mesma coisa é o vivo e o morto, o desperto e o adormecido, o jovem e o velho, porque tais coisas, pela mutação, são aquelas e aquelas por sua vez, pela mutação, são estas.

Heráclito, fr 88 Diels-Kranz.

Eis as conjunções: inteiro não-inteiro, concorde discorde, harmônico des-harmônico; e a partir de todas as coisas o uno e a partir do uno todas as coisas.

Heráclito, fr. 10 Diels-Kranz.

Não ouvindo a mim, mas ouvindo o logos, é sábio admitir que tudo é uno.

Heráclito, fr. 50 Diels-Kranz.

Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra-paz, é saciedade-fome, e muda como o fogo quando se mistura aos perfumes e toma nome do aroma de cada um deles.

Heráclito, fr. 67 Diels-Kranz

O fogo-inteligência, princípio supremo de todas as coisas

"Nada" mais que o "fogo", na dimensão física em que se colocava a filosofia de Heráclito, podia exprimir a perene mudança, o contraste-e-harmonia, a necessidade-e-saciedade, de que falam os fragmentos que lemos.

E o fogo é o Deus-inteligência que sustenta e governa as coisas.

Todas as coisas são troca do fogo, e o fogo uma troca de todas as coisas, assim como as mercadorias são troca do ouro e o ouro uma troca das mercadorias.

Heráclito, fr. 90 Diels-Kranz.

Esta ordem, que é idêntica para todas as coisas, não foi feita por nenhum dos deuses nem dos homens, mas existia sempre e é e será fogo eternamente vivo, que segundo a medida se acende e segundo a medida se apaga.

Heráclito, fr. 30 Diels-Kranz.

O raio governa todas as coisas.

Heráclito, fr. 64 Diels-Kranz.

Mutações do fogo: em primeiro lugar mar, a metade dele terra, a metade vento ardente.

Heráclito, fr. 31 Diels-Kranz.

Sobrevindo, o fogo julgará e condenará todas as coisas.

Heráclito, fr. 66 Diels-Kranz.

O uno, únicò sábio, não quer e quer também ser chamado de Zeus.

Heráclito, fr. 32 Diels-Kranz.

A natureza humana não tem conhecimentos (*gnomas*), a natureza divina sim.

Heráclito, fr. 78 Diels-Kranz.

Existe uma só sabedoria: reconhecer a inteligência (*gnomen*) que governa todas as coisas através de todas as coisas.

Heráclito, fr. 45 Diels-Kranz.

11 Recepção e desenvolvimentos de pensamentos órficos em Heráclito

Heráclito retoma pensamentos órficos e os desenvolve por sua conta. Da alma ele diz que não tem confins, ou seja, que ultrapassa a dimensão do físico. Do homem diz que é mortal-imortal ou imortal-mortal, conforme o consideremos em seu corpo (mortal) ou em sua alma (imortal). E alude com clareza ao além.

Os confins da alma não poderás jamais encontrar, por mais que percorras seus caminhos, tão profundo é seu logos.

Heráclito, fr. 45 Diels-Kranz.

Imortais-mortais, mortais-imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles.

Heráclito, fr. 62 Diels-Kranz.

Depois da morte aguardam os homens coisas que eles não esperam nem imaginam.

Heráclito, fr. 27 Diels-Kranz.

Difícil é a luta contra o desejo, pois aquilo que ele quer ele o compra à custa da alma.

Heráclito, fr. 85 Diels-Kranz.

Os Pitagóricos

12 Os números e os elementos dos números são os princípios de todas as coisas

As doutrinas dos Pitagóricos devem ser consideradas em seu conjunto. Com efeito, Aristóteles já notava isso muito bem, falando dos "assim chamados Pitagóricos", ou seja, de pensadores não identificáveis como pessoas singulares, mas apenas como grupo. M. Timpanaro Cardini explicou este ponto com muito clareza.

Aristóteles põe em relevo particular o "assim chamado": "[...] porque se encontra diante de um fato singular: os outros anteriormente citados filósofos representavam cada um a si mesmo; tinham certamente alunos e seguidores, mas sem ligações particulares de Escola. Os Pitagóricos, porém, constituem fenômeno novo: estudam e trabalham, para usar um termo moderno, em equipe; o nome deles é um programa, uma sigla; por fim, é um termo técnico que indica determinada orientação mental, certa visão da realidade sobre a qual concordam homens e mulheres de pátrias e de condições diversas. Aristóteles percebe tal característica, sente que, introduzindo no discurso os Pitagóricos, deve em certo sentido prevenir alguma estranheza de quem ouve ou lê: como até o momento se apresentaram figuras bem individuadas de filósofos, cada um com suas visões pessoais; e agora aparece este grupo, com nome de grupo, mas anônimo em relação aos indivíduos que o compõem? Justamente assim se chamam, assegura Aristóteles, tal é a denominação oficial que eles têm como Escola, e que, no decorrer do tempo, representa a unidade e a continuidade de sua doutrina".[1]

Aristóteles, que tinha estudado a fundo os Pitagóricos, resume bem seu pensamento no primeiro livro de sua Metafísica (que representa a primeira história da filosofia, organizada a partir de um preciso ponto de vista teorético), em uma passagem que merece ser lida por inteiro.

[1] M. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia.

Contemporâneos a estes filósofos, e também anteriores a eles, são os assim chamados Pitagóricos. Eles primeiro se aplicaram às matemáticas e as fizeram progredir e, nutridos pelas mesmas, creram que os princípios delas fossem princípios de todos os seres. E, como nas matemáticas os números são por sua natureza os princípios primeiros, e exatamente nos números eles afirmavam ver, mais que no fogo, na terra e na água, muitas semelhanças com as coisas que existem e são geradas: afirmavam, por exemplo, que dada propriedade dos números fosse a justiça, outra, ao contrário, a alma e o intelecto, outra ainda o momento e o ponto justo, e similarmente, logo, para cada uma das outras; além disso, por ver que as notas e os acordes musicais consistiam nos números; e, por fim, porque todas as outras coisas, em toda a realidade, parecia-lhes que fossem feitas à imagem dos números e que os números fossem aquilo que é primeiro em toda a realidade, pensaram que os elementos dos números fossem elementos de todas as coisas, e que o céu inteiro fosse harmonia e número. E todas as concordâncias que conseguiram mostrar entre os números e os acordes musicais e os fenômenos e as partes do céu e a ordem inteira do universo, eles as reuniam e as sistematizavam. E se alguma coisa faltava, eles procuravam introduzi-la, de modo a tornar sua tratação inteiramente coerente. Por exemplo: como o número dez parece ser perfeito e parece compreender em si toda a realidade dos números, eles afirmavam que também os corpos que se movem no céu deviam ser dez; mas, a partir do momento que se vêem apenas nove, então introduziam um décimo: a Antiterra.

Tratamos tais questões em outras obras com maior cuidado. Aqui voltamos a elas a fim de ver, também nestes filósofos, quais são os princípios que eles apresentam e de que modo estes entram no âmbito das causas de que falamos. Também esses filósofos parecem afirmar que o número é princípio não só como constitutivo material dos seres, mas também como constitutivo das propriedades e dos estados dos mesmos. Eles colocam, depois, como elementos constitutivos do número o par e o ímpar; destes, o primeiro é ilimitado, enquanto o segundo é limitado. O Uno deriva de ambos estes elementos, porque é, junto, par e ímpar. Do Uno, portanto, procede o número, e os números, como se disse, constituiriam o universo inteiro.

Outros Pitagóricos afirmaram que os princípios são dez, distintos em série de contrários:

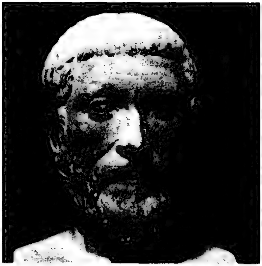
1. limite-ilimite,
2. par-ímpar,

3. uno-múltiplo,
4. direita-esquerda,
5. macho-fêmea,
6. parado-movido,
7. reto-curvo,
8. luz-treva,
9. bom-mau,
10. quadrado-retângulo.

Desse modo parece que pensava também Alcméon de Crotona, seja por ter ele tomado tal doutrina dos Pitagóricos, seja porque estes a tenham dele tomado: o fato é que Alcméon esteve no auge quando Pitágoras era ancião e professou uma doutrina muito semelhante à dos Pitagóricos. Ele dizia, de fato, que as múltiplas coisas humanas formam pares de contrários, que ele porém agrupou não como os Pitagóricos de modo bem determinado mas ao acaso, como por exemplo: branco-preto, doce-amargo, bom-mau, grande-pequeno. Fez, portanto, afirmações desordenadas a respeito de todos os pares de contrários, enquanto os Pitagóricos disseram claramente quais e quantos são.

De um e outros podemos reter apenas o seguinte: os contrários são os princípios dos seres; ao invés, quantos e quais são eles encontramos apenas nos Pitagóricos. Todavia, nem pelos Pitagóricos tais contrários foram analisados de forma clara a ponto de poder estabelecer de que modo seja possível levá-los às causas de que falamos; parece, contudo, que eles atribuam a seus elementos a função de matéria: com efeito, dizem que a substância é composta e constituída por estes elementos, como partes imanentes dela.

Aristóteles, *Metafísica*, livro I, 5.



13 Os princípios dos números

Para os Pitagóricos todas as coisas dependem dos números, mas os números, por sua vez, têm elementos ou princípios dos quais derivam. Todos os números se dividem em pares e ímpares: estes, porém, ainda não são os elementos últimos.

O pitagórico Filolau precisa que tais elementos dos quais derivam todos os números são o limitante e o ilimitado (ou seja, aquilo que de-fine e o in-finito).

É necessário que todas as realidades sejam ou limitantes ou ilimitadas, ou ao mesmo tempo limitantes e ilimitadas. Não poderiam ser apenas ilimitadas ou apenas limitantes. Aparece claro, portanto, que as coisas que existem não podem ser constituídas somente de elementos limitantes nem somente de elementos ilimitados e, assim, é evidente que o universo e as coisas que nele existem são constituídas pela mediação harmônica de elementos limitantes e de elementos ilimitados.

Filolau, fr. 2 Diels-Kranz.

14 O cosmo

O número que constitui, sustenta e governa a totalidade das coisas, torna o universo inteiro uma espécie de unidade orgânica e bem-ordenada. A palavra "ordem" em grego corresponde ao termo kósmos. *Dele deriva a denominação "cosmo" que damos ao universo.*

Eis a passagem de Platão que explica este ponto.

Os conhecedores dizem [...] que céu, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem, pela sabedoria e pela retidão: é exatamente por tal motivo [...] que chamam tudo isso de cosmo [ou seja, ordem].

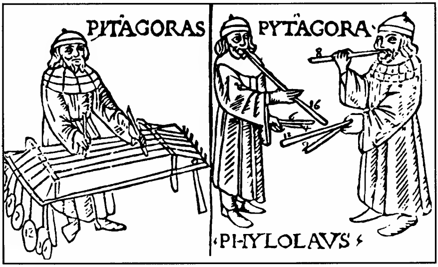
Platão, *Górgias*, 507a-508a.

15 A retomada da doutrina da reencarnação

Que já o próprio Pitágoras tivesse aceito a doutrina órfica da metempsicose é testemunhado pelo seguinte texto de Xenófanes.

Contam que, certa vez, Pitágoras passava enquanto um cão era espancado.
Teve compaixão dele e disse estas palavras:
"Pára, não o espanques, porque é a alma de um homem que foi meu amigo;
eu o reconheci ouvindo-o gemer".

Xenófanes, fr. 7 Diels-Kranz.



16 Símbolos e preceitos morais e religiosos

Concluindo, leiamos alguns importantes trechos de Vidas dos filósofos, *de Diógenes Laércio, em que são enumerados alguns preceitos morais e religiosos pitagóricos. Preceitos que permaneceram por muito tempo secretos, como de resto os outros ensinamentos de Pitágoras.*

Dizem que foi o primeiro a revelar que a alma, conforme um ciclo de necessidade, ora se ligue a um ser vivo, ora a outro; e o primeiro também a introduzir na Grécia medidas e pesos, como diz Aristóxeno o Músico; e o primeiro a identificar Vésper com Lúcifer, conforme diz Parmênides.

Seus símbolos eram os seguintes: não atiçar o fogo com uma faca, não fazer pender a balança, não se sentar sobre a vasilha [medida para grãos], não comer o coração, ajudar a depor a carga e não a aumentá-la, ter as cobertas sempre ligadas junto, não andar com imagem de divindade esculpida no anel, não deixar na cinza a marca da panela. Com o símbolo "não atiçar o fogo com a faca" queria dizer: não provocar a ira e o orgulho altivo dos poderosos; com o outro: "não fazer pender a balança", não violar a eqüidade e a justiça; com o outro: "não se sentar sobre a vasilha", cuidar também do futuro, pois a vasilha é a ração de um dia. Com "não comer o coração" queria significar: não consumir a alma com afãs e dores.

Proibia oferecer vítimas aos deuses, permitia venerar apenas o altar purificado de sangue. Nem se deve jurar pelos deuses; é necessário, com efeito, tornar a si mesmo digno de fé. É preciso honrar os anciãos, porque aquilo que cronologicamente vem antes merece maior honra; assim como no mundo a aurora precede o pôr-do-sol, também na vida humana o princípio precede o fim, e na vida orgânica o nascimento precede a morte.

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, V, III.

XENÓFANES

Deus e o divino

Estes fragmentos representam a primeira apresentação filosófica da concepção de Deus.

Um só Deus, sumo entre os deuses e os homens,
nem por figura nem por pensamento semelhante aos homens.
Xenófanes, fr. 23 Diels-Kranz.

Tudo vê, tudo pensa, tudo ouve.
Xenófanes, fr. 24 Diels-Kranz.

Sem fadiga, com a força da mente faz tudo vibrar.
Xenófanes, fr. 25 Diels-Kranz.

Permanece sempre no mesmo lugar sem de qualquer modo se mover,
nem lhe fica bem girar ora em um lugar ora em outro.
Xenófanes, fr. 26 Diels-Kranz.

A crítica da concepção antropomórfica dos deuses

Xenófanes critica as concepções tradicionais do divino, que eram antropomórficas.

Se os bois, cavalos e leões tivessem mãos
ou se pudessem pintar e realizar as obras que os homens fazem com as mãos,
os cavalos pintariam imagens dos deuses semelhantes aos cavalos
e os bois semelhantes aos bois, e plasmariam os corpos dos deuses
semelhantes ao aspecto que cada um deles tem.
Xenófanes, fr. 15 Diels-Kranz.

Os Etíopes dizem que seus deuses são negros e de nariz achatado.
Os Trácios dizem, ao contrário, que têm olhos azuis e cabelos ruivos.
Xenófanes, fr. 16 Diels-Kranz.

Aos deuses, Homero e Hesíodo atribuem
tudo aquilo que para os homens é desonra e vergonha:
roubar, cometer adultério, enganar-se mutuamente.
Xenófanes, fr. 11 Diels-Kranz.

Diz Xenófanes a respeito de Homero e Hesíodo:
narram muitíssimas ações não lícitas dos deuses:
roubar, cometer adultério, enganar-se mutuamente.
De fato Crono, sob o qual dizem que houve a era feliz, mutilou o pai e devorou os filhos,
e Zeus, filho dele, o depôs e o "colocou sob a terra".
Xenófanes, fr. 12 Diels-Kranz.

PARMÊNIDES

19 O proêmio do *Poema sobre a natureza*

No proêmio do poema, que é verdadeiramente sugestivo e muito abrangente, Parmênides imagina ser transportado, sobre um carro puxado por éguas prudentes e guiado por jovens filhas do Sol, das casas da noite para a luz e levado diante da deusa (que personifica a verdade), que lhe revela a própria verdade em seu complexo. Dike e Têmis, que se mencionam como forças que guiaram Parmênides, são as leis supremas do real e, portanto, do pensar e do viver, e neste sentido constituem as forças mais propícias que conduzem no caminho da verdade e impulsionam a percorrê-lo. Neste proêmio, nos últimos cinco versos, expõe-se também, por acenos, o mapa conceitual do pensamento do Eleata, ou seja, a distinção das três vias do conhecimento: a da verdade ("o coração sólido" da verdade), a da opinião falaz ("as opiniões dos mortais"), e a da opinião plausível ("como as coisas que aparecem era preciso que verdadeiramente existissem").

As éguas que me levam até onde meu desejo quer chegar,
me acompanharam, depois que me conduziram e me puseram no caminho que diz muitas coisas,
que pertence à divindade e que leva por todos os lugares o homem que sabe.
Fui levado para lá. Com efeito, lá me levaram prudentes éguas
puxando meu carro, e jovens indicavam o caminho.
O eixo das rodas soltava um silvo agudo,
inflamando-se — enquanto era premido por dois círculos que giravam
de uma parte e da outra —, quando apressavam o curso para acompanhar-me,
as jovens filhas do Sol, após deixar as casas da Noite,
para a luz, afastando com as mãos os véus da cabeça.
Lá está a porta dos caminhos da Noite e do Dia,
tendo nos dois extremos uma arquitrave e um limiar de pedra;
e a porta, erguida no éter, é fechada por grandes batentes.
Destes, Justiça, que muito pune, tem as chaves que abrem e fecham.
As jovens, então, dirigindo-lhe suaves palavras,
com prudência a persuadiram, a fim de que, para elas, a barra do ferrolho
sem demora tirasse da porta.
E esta, abrindo-se imediatamente,
produziu grande abertura dos batentes, fazendo girar
nos gonzos, em sentido inverso, os eixos de bronze
fixados com pregos e tachas. De lá, imediatamente, através da porta,
direto pela estrada principal as jovens guiaram carro e éguas.
E a deusa me acolheu benevolente, e com sua mão tomou minha mão direita,
e começou a falar assim e me disse:
"Ó jovem, tu que, companheiro de imortais guias,
com as éguas que te carregam chegas à nossa moradia,
alegra-te, pois não foi sorte infausta que te levou a percorrer
este caminho — com efeito,
ele está fora do caminho percorrido pelos homens —,
mas lei e justiça divinas. É preciso que aprendas tudo:
tanto o sólido coração da verdade bem redonda
como as opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira certeza.
E também isto aprenderás: como as coisas que aparecem
era preciso que verdadeiramente existissem, sendo todas em todo sentido".

Parmênides, *Poema sobre a natureza*, fr. 1.

A primeira parte do poema: a via da verdade

As palavras da deusa que concluem o prólogo deixam claro que são três as vias sobre as quais procede o pensamento humano:

1) a da pura verdade;

2) a das opiniões erradas dos mortais;

3) a da opinião plausível que se move de modo correto entre as aparências.

Recordemos alguns conceitos-chave.

Na primeira parte do poema (que nos chegou em boa parte) Parmênides fala da via da verdade absoluta, ou seja, da via do ser e, por antítese, da via da absoluta falsidade, que é a via do não-ser, ou seja, a via que percorrem aqueles mortais que crêem que ser e não-ser se misturem de vários modos.

Nesta parte do poema Parmênides pela primeira vez na história do pensamento ocidental enuncia o grande princípio de não-contradição: o ser existe e não pode não ser e o não-ser não existe e não pode ser.

Além disso, evidencia-se como apenas o ser seja pensável e dizível, e como o não-ser seja impensável e indizível.

O ser, assim entendido em sentido integral e unívoco, não pode nascer (porque, de outra forma, derivaria de um não-ser, o que é impossível), não pode perecer (porque, de outra forma, acabaria em um não-ser, que não existe), não tem um passado e um futuro, mas é sempre, é imóvel, é todo igual, é como uma esfera perfeita, portanto, um todo-uno. As coisas de que os homens falam, na realidade, não são mais que nomes vãos.

1. O ser é não-gerado e imperecível

Resta apenas um discurso sobre a via:
que "existe". Sobre esta via há sinais indicadores
bastante numerosos: que o ser é não-gerado e imperecível,
com efeito, é um inteiro no seu conjunto, imóvel e sem fim.
Nem era uma vez, nem será, porque é agora junto todo inteiro,
uno, contínuo. Qual origem, com efeito, dele procurarás?
Como e a partir de onde teria crescido?
Do não-ser não te permito
nem dizê-lo nem pensá-lo, porque não é possível nem dizer nem pensar
que não existe. Que necessidade o teria forçado
a nascer, depois ou antes, se derivasse do nada?
Por isso é necessário que exista por inteiro, ou que não exista por nada.
E nem a partir do ser concederá a força de uma certeza
que nasça alguma coisa que esteja ao lado dele. Por esta razão nem o nascer
nem o perecer a Justiça concedeu a ele, libertando-o das cadeias,
mas firmemente o retém. A decisão sobre tais coisas está nisto:
"existe" ou "não existe". Portanto, decidiu-se, como é necessário,
que uma via se deve deixar, enquanto é impensável e inexprimível,
porque não da verdade é a via,
ao passo que a outra é, e é verdadeira.
E como o ser poderia existir no futuro? E como poderia ter nascido?
Com efeito, se nasceu, não existe; e ele nem existe, caso devesse existir no futuro.
Portanto, o nascimento se apaga e a morte permanece ignorada.

2. O ser é indivisível e todo igual

E nem é divisível, porque é todo inteiro igual;
nem existe de alguma parte algo a mais que possa impedi-lo de ser unido,
nem existe algo de menos, mas é todo inteiro pleno de ser.
Por isso é todo inteiro contínuo: o ser, com efeito, se liga ao ser.

3. O ser é imóvel e de nada carece

Mas imóvel, nos limites de grandes ligações
é sem um princípio e sem um fim, pois nascimento e morte
foram expulsos para longe e uma verdadeira certeza os rejeita.
E permanecendo idêntico e no idêntico, em si mesmo jaz,
e deste modo aí permanece, firme. Com efeito, necessidade inflexível
o mantém nas ligações do limite, que o encerra por todo lado,
pois foi estabelecido que o ser não fique sem realização:
com efeito, ele de nada carece; caso contrário, de tudo careceria.

4. Coincidência de ser e pensamento

O mesmo é o pensar e aquilo por causa do qual existe o pensamento,
porque sem o ser no qual é expresso,
não encontrarás o pensar. Com efeito, nada mais existe ou existirá
fora do ser, pois a Sorte o vinculou
a ser um inteiro e imóvel. Por isso serão nomes todas
as coisas que os mortais estabeleceram, convictos de que fossem verdadeiras:
nascer e perecer, ser e não-ser,
trocar de lugar e mudar luminosa cor.

5. O ser e a figura da esfera

Além disso, por haver um limite extremo, ele é realizado
por toda parte, semelhante a massa de bem redonda esfera,
a partir do centro igual em toda parte: com efeito, nem de algum modo maior
nem de algum modo menor é necessário que seja, de uma parte ou da outra.
Nem, com efeito, existe um não-ser que possa impedi-lo de chegar
ao igual, nem é possível que o ser seja do ser
mais de uma parte e menos da outra, porque é um todo inviolável.
Com efeito, igual em toda parte, de modo igual está em seus confins.

Parmênides, *Poema sobre a natureza*, fr. 8.



Estas moedas de prata rem[illegible]
Representam um leão que m[illegible]

Zenão de Eléia

As demonstrações por absurdo das teses do Eleatismo

Zenão desempenhou a função de atacante dos adversários da escola eleática. Com efeito, procurou defender as teses de Parmênides mediante sistemáticas refutações das teses contrárias dos adversários, para reduzi-los ao silêncio. Nasceu com ele a assim chamada demonstração por absurdo *que, ao invés de demonstrar uma tese partindo de determinados princípios, procura prová-la levando ao absurdo a tese contraditória.*

Eis o texto do Parmênides *de Platão, que ilustra bem a estrutura do método zenoniano.*

"Compreendo, Parmênides", disse Sócrates, "que nosso Zenão não quer ganhar teu afeto apenas por outras coisas com a amizade, mas também com o escrito. Com efeito, em certo sentido, escreveu o mesmo que escreveste; todavia, trocando de direção, procura iludir-nos de que está dizendo algo diferente. Tu, com efeito, no teu poema dizes que o todo é uno, e disso apresentas provas belas e boas. Zenão, por sua vez, diz que os muitos não existem, e também ele aduz provas bastante numerosas e grandes. Pois bem, o fato de que um de vós afirme o uno e que o outro, ao contrário, negue os muitos, e que cada um de vós fale de modo a parecer não estar dizendo as mesmas coisas, embora dizendo quase as mesmas coisas, dá-me a impressão de que vossos discursos estejam acima de nós".

"Sim, Sócrates", respondeu Zenão. "Contudo, não captaste inteiramente a verdade de meu escrito. Mas, como as cadelas da Lacônia, ensinas bem e encontras os vestígios das coisas ditas. Todavia, antes de tudo, te foge isto: que o meu escrito não tem de fato a pretensão de ser escrito com o propósito que dizes, e de modo a torná-lo obscuro aos homens, como se uma grande coisa fosse levada à realização. Tu, porém, falas de algo de marginal, enquanto, na verdade, estas coisas são um socorro ao discurso de Parmênides, contra aqueles que procuram torná-lo cômico, sustentando que, se o uno existe, disso deriva que o discurso sofre muitas conseqüências ridículas e em contraste com ele. Por isso este escrito refuta objeções contra aqueles que afirmam que os muitos existem, e contrapõe as mesmas coisas e também outras mais, querendo demonstrar isto: que sofreria conseqüências ainda mais ridículas a hipótese deles 'se os muitos existem' do que a hipótese 'se o uno existe', caso alguém a siga de modo adequado".

Platão, *Parmênides*, 128 a-d.

Melisso

Os principais fragmentos da obra *Sobre a natureza ou sobre o ser*

Melisso foi o sistematizador do pensamento eleático.

Parmênides, com efeito, exprimindo-se em poesia, não tinha enfrentado os problemas que a dedução e a fundamentação de certos atributos do ser implicavam.

Zenão levou ao Eleatismo o contributo da defesa indireta pelo absurdo, refutando as teses opostas às de Parmênides.

Melisso, ao contrário, deu ao pensamento eleático uma forma sistemática, em uma bela prosa bastante clara, deduzindo com muito rigor os atributos e levando o pensamento eleático às extremas conseqüências.

Citemos os três fragmentos-chave que nos chegaram do seu escrito *Sobre a natureza ou sobre o ser.*

1. O ser e sua eternidade

Sempre existia aquilo que existia e sempre existirá. Com efeito, se fosse gerado, seria necessário que, antes que fosse gerado, não fosse nada: e se, antes, não era nada, por nenhuma razão nada teria podido se gerar do nada.

Melisso, fr. 1 Diels-Kranz.

2. O ser e sua infinitude

E, portanto, como não se gerou, é e sempre era e sempre será, não tem princípio nem fim, mas é infinito. Com efeito, se tivesse se gerado, teria um princípio (teria, com efeito, começado a gerar-se em certo momento) e um fim (teria, com efeito, acabado de gerar-se em certo momento); mas, como não começou e não terminou, era e será sempre, não tem princípio nem fim. Não é, com efeito, possível que seja sempre aquilo que não é tudo.

Se é infinito, deve ser uno. Com efeito, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, mas um teria um limite no outro.

Melisso, fr. 2 e 6 Diels-Kranz.

3. Atributos essenciais do ser como uno-todo

1. Assim, portanto, é eterno, infinito, uno, todo igual.

2. E não pode nem perder algo nem se tornar maior, nem pode mudar de forma, e não experimenta dor, nem sofre pena. Com efeito, se sofresse alguma destas coisas, não seria mais uno. Com efeito, caso se alterasse, necessariamente o ser não seria igual, mas deveria perecer aquilo que era antes, e deveria nascer aquilo que não é. Se, portanto, se alterasse ainda que um só cabelo em dez mil anos, se destruiria tudo em toda a duração do tempo.

3. Nem é possível que sofra mutação de forma; com efeito, a forma que existia antes não perece, nem se gera a que não é. Mas, como nada se acrescenta nem perece nem se altera, como poderia algo sofrer mutação de forma? Se, com efeito, algo se tornasse diverso, sofreria sem mais também mutação de forma.

4. E não experimenta dor, porque não poderia ser tudo, se provasse dor. Com efeito, uma coisa que experimenta dor não pode ser sempre; nem poderia ter força igual a uma coisa que é sadia. E não seria também igual, se experimentasse dor: com efeito, sofreria se algo lhe fosse tirado ou acrescentado e, portanto, não seria mais igual.

5. E aquilo que é sadio não poderia experimentar dor: com efeito, pereceria o que é sadio, isto é, o ser, e se geraria o não-ser.

6. E também para o sofrer vale o mesmo raciocínio que se fez para o experimentar dor.

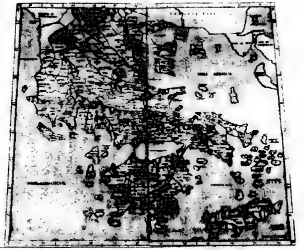
7. E não há nenhum vazio: com efeito, o vazio não é nada; e o que não é nada não pode ser. Então o ser nem se move; com efeito, não pode deslocar-se em algum lugar, mas é pleno. Com efeito, se houvesse o vazio, poderia deslocar-se no vazio; mas, como o vazio não existe, não tem onde se deslocar.

8. E não poderia ser denso e raro. Com efeito, o raro não pode ser pleno do mesmo modo que o denso, mas o raro é sem dúvida mais vazio que o denso.

9. E entre o pleno e o não pleno é preciso fazer a seguinte distinção: se algo dá lugar a alguma outra coisa e a acolhe, não é pleno; ao contrário, se não dá lugar a outra coisa e não a acolhe, é pleno.

10. Portanto, é necessário que seja pleno, se o vazio não existe. E se, portanto, é pleno, não se move.

Melisso, fr. 7 Diels-Kranz.



A Grécia em um... do Trezentos q... a Geografia de P... A península helên... foi o berço da filos...

EMPÉDOCLES

O ser e os fenômenos

Com Empédocles abre-se a nova perspectiva dos filósofos "Pluralistas".

Parmênides procurara, de algum modo, salvar os fenômenos com sua "terceira via" das aparências plausíveis; porém, só o conseguira aporeticamente. Com efeito, se luz e noite são "iguais" no ser, não se chega a compreender como uma possa ser diferente *da outra. E, assim como o ser é não-gerável e incorruptível, toda coisa que for absorvida no ser deverá ter as mesmas características. Se Parmênides salvava o ser, perdia, em substância, os fenômenos.*

Empédocles, no poema Sobre a natureza *(do qual citamos três fragmentos essenciais), procurou justamente salvar, além do ser, também os fenômenos.*

1. Retomada do princípio eleático do "nada nasce" e "nada perece" e significado de "nascimento" e de "morte"

E outra coisa eu te direi, que não existe geração para nenhum
de todos os mortais, nem um termo de morte que os destrói;
existe apenas mistura de elementos e separação de elementos
misturados, mas isto os homens chamam de geração. [...]
Estes ingênuos! Não demonstram certamente engenho perspicaz com seus afãs,
caso esperem que se crie aquilo que antes não existe,
ou que algo possa perecer completamente e destruir-se totalmente.
Um homem sábio não pode conceber na sua mente tal pensamento,
que enquanto os homens vivem aquela que chamamos justamente de sua existência,
até aquele momento crêem existir, quando misérias e confortos estão ao lado deles;
mas, ao contrário, de não existir de fato,
antes de serem construídos e depois de serem dissolvidos.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 8, 11, 15 Diels-Kranz = fr. 2 Gallavotti.

2. Os quatro elementos (água, ar, terra e fogo) como "raízes de tudo"

Ouve primeiro os quatro nomes que são as raízes de tudo:
o resplandecente Zeus e Hera altiva, e Aidoneu
e Néstide, que inunda de lágrimas a taça humana.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 6 Diels-Kranz = fr. 1, vv. 33-35 Gallavotti.

[...] Durante o ódio tudo é distorcido e contrastante,
mas depois, durante o amor, estão próximos, e uns pelos outros se anseiam
os elementos de que resultam todas as coisas que existiram e que existem, e que existirão no futuro;
e as árvores germinaram, e os homens e as mulheres,
e as feras e os pássaros, e os peixes que vivem na água,
e também os numes longevos de excelsa posição.
São apenas eles, com efeito, os elementos que existem, e correndo uns através dos outros
tornam-se corpos de todo gênero; isto, justamente, que existe, a mistura transformada,
como quando os pintores ilustram as paredes coloridas,
espertos no seu trabalho pela sua inteligência:
quando com as mãos conseguiram as variadas tinturas,
que mesclam em harmonia, umas em maior medida e outras em menor,
com estas cores eles modelam figuras semelhantes a tudo,
e constroem as árvores e os homens e as mulheres,

e as feras e os pássaros, e os peixes que vivem na água,
e também os numes longevos de excelsa posição.
Portanto, não prevaleça em teu ânimo o engano, que de outra origem
seja a fonte dos corpos mortais, que agora são manifestos e se produzem ao infinito.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 21 e 23 Diels-Kranz = fr. 21 Gallavotti.

Governam por turno enquanto o ciclo se desenvolve,
e uns nos outros terminam e crescem segundo o turno que lhes cabe.
Porque apenas estes existem, e transcorrendo uns nos outros
tornam-se os homens e as estirpes de várias feras,
às vezes pela concórdia concorrendo em único cosmo,
e às vezes depois cada um por sua conta arrastado pelo desafio do rancor,
até que, concentrando-se o cosmo, o todo único daí se manifeste.
Desse modo, enquanto o uno aprendeu a gerar-se a partir de muitos,
e depois resultam de novo muitos quando o uno se desfaz,
por isso estão em devir e não é estável sua eterna vida;
e enquanto estes jamais terminam, mudando continuamente,
por isso eternamente são estes seres inamovíveis, dentro do ciclo.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 26 Diels-Kranz = fr. 22 Gallavotti.

3. O "amor" ou "concórdia" e a "discórdia" ou "ódio" como princípios cósmicos

[...] Assim jamais terminam estes elementos que se permutam continuamente,
às vezes concorrendo todos no uno pela concórdia,
às vezes depois pelo desafio do ódio cada um por vias diferentes transportado.
E, enquanto resultam de novo muitos, quando o uno se desfaz,
por isso estão em devir, e não é estável sua eterna vida;
e, enquanto jamais terminam, transformando-se continuamente,
por isso eternamente são estes seres inamovíveis, dentro do ciclo.
Agora ouve estas palavras, porque a doutrina te incrementa o ânimo.
Como já anunciei antes, definindo os limites do meu discurso,
apresentarei o duplo argumento, porque uma vez o uno se acresce a partir de mais elementos
de forma a existir sozinho, outra vez depois se desfaz,
de modo que muitos existem a partir do uno:
o fogo, a água, a terra e o ar, o doce ápice,
e o ódio danoso, à parte, proporcional a toda massa deles,
e a concórdia, equivalente a eles em toda a altura e largura.
Mas a concórdia, olha-a com a mente; não fiques estupefato com os olhos.
Também em membros mortais se afirma que ela se gere,
e é assim que as pessoas nutrem pensamentos afetuosos, e realizam ações amorosas,
chamando-a com os nomes de Alegria e de Afrodite; mas nenhum dos homens mortais
aprendeu que redemoinha com tanta massa dos elementos.
Ouve bem, contudo, a seqüência não enganosa de meu discurso.
Estes fatores todos se equivalem, e têm igual idade,
mas cada um possui a própria posição, cada um tem índole própria,
e alternadamente comandam durante o tempo que transcorre.
Além destes, depois, nada se acrescenta, e nada também termina.
Com efeito, se perecessem na sucessão do tempo, já não mais existiriam.
Ou isto que é o todo seria aumentado:
mas com qual coisa, que também venha de algum lugar?
No todo não há lugar que esteja vazio: de onde, portanto, alguma coisa pode sobrevir?
Nem há nada de vazio quando subsiste o uno, nem nada de sobejo.
E então, como pode algo também vir a faltar,
quando além de tudo isso nada foi abandonado?
Por outro lado, existem apenas estes elementos, e uns transcorrendo através dos outros
se apresentam sucessivamente em corpos diversos, mas, sempre iguais a si mesmos,
permanecem perpetuamente.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 17, 13 e 14 Diels-Kranz = fr. 4 Gallavotti.

Anaxágoras

A tentativa de superar o Eleatismo com a teoria das "homeomerias"

Anaxágoras assume em relação ao princípio de Parmênides a mesma posição tomada por Empédocles, mas propõe uma solução diferente da aporia em que o Eleatismo se debatia. Não há um nascer e um morrer, porque não há um não-ser. O nascer é sempre um vir por composição, *de coisas que existem, as quais são como as sementes de todas as coisas, ou seja, as* homeomerias. *Elas são descritas como segue.*

Assim estando as coisas, é preciso considerar que muitas coisas e de todo gênero se encontrem em tudo aquilo que vem a ser por aglomeração e sementes que têm forma, cores e gostos de todo tipo. E se condensaram homens e todos os seres vivos que têm sensibilidade. E estes homens têm cidades habitadas e obras de manufatura, como nós, e têm o sol e a lua e todas as outras coisas como nós, e a terra produz suas muitas coisas e de todo gênero, das mais úteis das quais fazem uso, depois de recolhê-las em sua moradia. Disse isso sobre a formação por separação, porque não apenas entre nós é possível o processo de formação, mas também em outros lugares.

Antes que tais coisas se formassem, estando juntas todas as coisas, não se distinguia nenhuma cor. Havia, com efeito, o obstáculo da mistura de todas as coisas, do úmido e do enxuto, do quente e do frio, do luminoso e do escuro e de muita terra que aí se encontrava, e das sementes ilimitadas em quantidade, em nada semelhantes uma à outra. Com efeito, nem mesmo das outras coisas em nada uma se assemelha à outra. Dessa forma, é preciso considerar que no todo se encontra tudo.

Anaxágoras, fr 4 Diels-Kranz.

Com efeito, como o cabelo poderia se produzir a partir daquilo que não é cabelo, e a carne a partir daquilo que não é carne?

Anaxágoras, fr. 10 Diels-Kranz

A concepção da Inteligência cósmica

Da originária mistura de todas as homeomerias, o cosmo nasce mediante um movimento a elas impresso por uma Inteligência, que é a realidade "mais final" e "mais pura", separada de todo o resto, e que justamente enquanto tal imprime movimento à massa das homeomerias misturadas todas juntas, e faz nascer as coisas. É certamente esta a mais poderosa intuição de Anaxágoras, mesmo que ele não tenha conseguido desenvolvê-la adequadamente.

Leiamos inteiros os fragmentos que falam da Inteligência cósmica.

Em cada coisa se encontra parte de toda coisa, exceto a inteligência, mas há coisas nas quais se encontra também a inteligência.

Anaxágoras, fr. 11 Diels-Kranz.

Todas as outras coisas têm parte de cada coisa, mas a inteligência é ilimitada, independente e não é misturada a alguma coisa, mas permanece sozinha em si. Com efeito, se não estivesse em si, mas misturada a qualquer outra coisa, participaria de todas as coisas, caso estivesse misturada a alguma. Em tudo, com efeito, se encontra parte de cada coisa, como disse antes, e as coisas misturadas lhe constituiriam obstáculo, de modo que não teria poder sobre alguma coisa, como o tem por permanecer sozinha em si. Com efeito, é a mais sutil e a mais pura de todas as coisas e possui pleno conhecimento de tudo e tem enorme força. E as coisas que têm vida, tanto as maiores como as menores, todas são dominadas pela inteligência. E à rotação universal deu impulso a inteligência, de modo que desde o princípio atuasse de modo rotatório. E primeiro a partir do pequeno iniciou o movimento de rotação, e em direção ao grande se desenvolve e se desenvolverá ainda mais. E todas as coisas que se formaram por composição e as que se formaram por separação e as que se dividiram, todas foram reconhecidas pela inteligência, e as que estavam para ser e as que eram e que agora não são, e quantas agora são e quais serão, todas foram dispostas pela inteligência, e a rotação que agora é percorrida pelos astros, pelo sol, pela lua e por aquela parte de ar e de éter que se vai formando. E é justamente a rotação que empreendeu o processo de formação. E por separação se forma a partir do

raro o denso, do frio o quente, do escuro o luminoso e do úmido o enxuto. E há muitas partes de muitos. Completamente, porém, nada se forma, nem se dividem as coisas uma da outra a não ser pela inteligência. E a inteligência é toda semelhante, tanto a maior como a menor. Mas, por outro lado, nada é semelhante a nada; contudo, cada singular é e era constituído das coisas mais vistosas das quais mais participa.

Anaxágoras, fr. 12 Diels-Kranz.

26 A Inteligência cósmica, causa das coisas, não se mantém se permanecermos no plano físico

Grande esperança teve Platão no primeiro impacto com o livro de Anaxágoras, que introduzia a Inteligência como causa de todas as coisas. Mas a esperança logo se desiludiu, porque Anaxágoras, embora tendo introduzido uma Inteligência cósmica, permaneceu no plano físico, e continuou a dar o máximo relevo aos elementos físicos. Todavia, deveria ter mostrado como a Inteligência, enquanto tal, age em função do melhor, ou seja, do Bem, *que implica uma dimensão do ser que está além da puramente física.*

A Inteligência, portanto, se tomada sozinha junto com os elementos físicos, não é suficiente para "ligar" e "manter juntas" as coisas: é necessário ganhar outra dimensão que leve à "verdadeira causa", *que é justamente aquilo a que a verdadeira Inteligência se refere. E esta é a dimensão do inteligível, que se pode ganhar apenas com um tipo de método diferente do seguido pelos Físicos,* um tipo de método que leve para além do físico.

Esta crítica, apesar do relevo dado ao ponto fraco da doutrina de Anaxágoras, confirma a grande importância da Inteligência cósmica.

"Certo dia, ouvi alguém que lia um livro, que afirmava ser de Anaxágoras, o qual dizia que é a Inteligência que ordena e causa todas as coisas. Gostei do assunto e pareceu-me bem que, em certo sentido, era bom pôr a Inteligência como causa de tudo, e dentro de mim pensei que, se isso fosse verdade, a Inteligência ordenadora teria de ordenar todas as coisas e dispor cada uma delas da maneira que para elas é a melhor possível; e, portanto, pensei que, se alguém quisesse descobrir a causa de cada coisa, isto é, a causa pela qual cada uma delas se gera, perece e existe, teria de descobrir justamente qual seja para cada coisa esta causa, ou seja, qual seria sua melhor condição de ser, de sofrer ou de fazer alguma coisa. Com base neste raciocínio, eu pensava que ao homem não convinha considerar, a respeito de si próprio e das outras coisas, a não ser aquilo que é perfeito e ótimo; e, naturalmente, o homem deveria conhecer também o pior, porque a ciência do melhor e do pior, em relação às mesmas coisas, é a mesma. E raciocinando deste modo, contente, acreditava ter encontrado em Anaxágoras o mestre que me teria ensinado as causas das coisas que existem, justamente segundo aquilo que era o meu entendimento; e acreditava que ele me teria ensinado, em primeiro lugar, se a terra é plana ou redonda, e, depois disto, que também me teria ensinado a causa pela qual é assim, mostrando-me o melhor, isto é, mostrando-me que para a terra o melhor era justamente ser assim como era. E pensava que, se depois me tivesse dito que a terra estava no meio, ter-me-ia explicado também como fosse melhor para ela estar no meio; e se me tivesse explicado isso, eu estaria disposto a não exigir mais nenhuma espécie de causa. E assim, eu, também do sol estaria pronto a não exigir outra espécie de causa; e também da lua e dos outros astros e de suas relações de velocidade e das revoluções e dos vários outros fenômenos: teria bastado que me explicasse de que modo para cada um deles o melhor era que fizesse aquilo que faz e que sofra aquilo que sofre. Com efeito, eu não teria acreditado jamais que alguém, que sustentava que estas coisas foram ordenadas pela Inteligência, atribuísse a elas outra causa que não fosse esta, ou seja, que o melhor para elas era ser como são. Em resumo, eu acreditava que ele, atribuindo a causa a cada coisa em particular e a todas em comum, teria explicado aquilo que é o melhor para cada uma delas e aquilo que é o melhor que é comum a todas. E a tais esperanças eu não teria renunciado por nenhuma razão ao mundo! Tomei, portanto, seus livros com a maior solicitude, e os li o mais depressa possível, para poder conhecer o mais rápido possível o melhor e o pior.

Todavia, desta maravilhosa esperança, ó amigo, eu me sentia arrancado, porque, enquanto procedia na leitura do livro, via que nosso homem de fato não se servia da Inteli-



Esta moeda, encontrada em Clazómenas, representa (no verso) Anaxágoras (conserva-se no British Museum de Londres).

gência e não lhe atribuía nenhum papel de causa na explicação da ordenação das coisas; atribuía, ao contrário, o papel de causa ao ar, ao éter, à água e a muitas outras coisas estranhas à Inteligência. E parecia-me que ele caísse no mesmo equívoco daquele que dissesse que Sócrates faz tudo o que faz com a Inteligência, mas depois, quando tivesse de dizer em concreto as causas de cada uma das coisas que faço, dissesse, antes, que eu estou sentado aqui porque o meu corpo é feito de ossos e de nervos, e porque os ossos são sólidos e têm junturas que os separam uns dos outros, e os nervos são capazes de distender-se e de relaxar-se e envolvem os ossos junto com a carne e a pele que os recobre; e, uma vez que os ossos são móveis nas suas junturas, graças ao relaxamento e distensão dos nervos, fazem com que eu seja ora capaz de dobrar os membros, e por esta razão justamente eu dobrei os membros e por conseguinte estou agora aqui sentado; e assim também se, querendo explicar o meu conversar convosco, ele indicasse causas deste gênero, como a voz, o ar e o ouvido, e aduzisse outras infinitas causas deste tipo, descurando dizer a verdadeira causa, isto é, que, uma vez que os atenienses consideraram melhor condenar-me, por isso também a mim pareceu melhor estar aqui sentado e mais justo estar no cárcere cumprindo a pena que estabeleceram. Porque, corpo de um cão, estou convicto que já há tempo estes meus nervos e estes meus ossos estariam em Mégara ou em Beócia, levados pela opinião do melhor, se, em vez de esquivar-me e fugir para o exílio, eu não tivesse julgado mais justo e mais belo pagar à cidade alguma pena que ela me infligisse. Mas chamar causa coisas como estas é algo demasiadamente fora de lugar. Ora, se alguém dissesse que, se não tivesse estas coisas, isto é, ossos, nervos e todas as outras partes do corpo que tenho, não teria condições de fazer aquilo que quero, diria bem; mas se dissesse que faço as coisas que faço exatamente por causa destas, e que, fazendo as coisas que faço, eu posso agir, sim, com a minha inteligência, mas não em virtude da escolha do melhor, este raciocinaria com grande leviandade. Isto quer dizer que não é capaz de distinguir que outra é a verdadeira causa e outro é o meio sem o qual a causa jamais poderia ser causa. E parece-me que os demais, andando às apalpadelas como nas trevas, usando um nome que não lhes convém, chamam deste modo o meio, como se fosse a própria causa. E é este o motivo pelo qual alguém, pondo em torno da terra um vórtice, supõe que a terra permaneça firme por efeito do movimento do céu, enquanto outros lhe põem debaixo o ar como sustentáculo, como se a terra fosse uma amassadeira chata. Mas a força pela qual terra, ar e céu agora têm a melhor posição que pudessem ter, isso não buscam, nem crêem que tenha uma potência divina, mas crêem ter encontrado um Atlante mais poderoso, mais imortal e mais capaz de sustentar o universo, e não crêem de fato que o bem e o que convém sejam aquilo que verdadeiramente liga e mantém junto. Eu com grande prazer seria discípulo de alguém para poder aprender qual seja esta causa; todavia, uma vez que me vejo privado dela e não me foi possível descobri-la por mim mesmo nem aprendê-la de outros, queres então que te exponha, Cebes, a segunda navegação que empreendi para buscar esta causa?". "É claro que desejo!", respondeu.

Platão, *Fédon*, 97b-99d.

Leucipo e Demócrito

27 As ligações entre o Atomismo e o Eleatismo

A "física" dos atomistas é a mais engenhosa tentativa de salvar o Princípio de Parmênides e ao mesmo tempo explicar os fenômenos (Leucipo fora discípulo direto dos Eleatas). Os átomos são uma espécie de despedaçamento do ser eleático em infinitos "seres-unos", *um diferenciando-se do outro não pela qualidade, mas pela figura geométrica.*

Da conjunção e da desagregação dos átomos derivam o nascer e o perecer. A causa da conjunção dos átomos deriva do movimento mecânico que eles têm por sua natureza. O ser uno-múltiplo dos átomos torna-se possível pelo vazio, que justamente separa átomo de átomo.

Eis uma passagem de Aristóteles que explica bem as relações entre o Atomismo e o Eleatismo.

Leucipo e Demócrito explicaram a natureza das coisas sistematicamente, na maioria dos casos, e ambos com a mesma teoria, pondo um princípio que é exatamente conforme à natureza. Porque alguns dos antigos filósofos [os Eleatas] conceberam o ser como necessariamente uno e imóvel: diziam, com efeito, que o vazio é o não-ser, e não podia portanto haver o movimento, pois não existia o vazio distinto [da matéria]; nem podia existir a multiplicidade, por não existir nada que separasse as coisas [...].

Leucipo, ao contrário, afirmou ter encontrado o caminho de raciocínios que, dando uma explicação de acordo com a percepção sensível, não levassem a negar nem a geração, nem a destruição, nem o movimento, nem a multiplicidade das coisas. Enquanto de um lado ele harmoniza suas doutrinas com os fenômenos, do outro, àqueles que sustentam o Uno porque não pode existir o movimento sem o vazio, ele concede que o vazio é não-ser e que do ser nada é não-ser, uma vez que o ser em sentido próprio é o absolutamente pleno. Todavia, este absolutamente pleno não é Uno, e sim um infinito número de corpos, indivisíveis pela pequenez de seu volume. E estes corpos estão em movimento no vazio (para ele existe de fato o vazio) e, reunindo-se, dão lugar à geração e, separando-se, à destruição. Eles exercem e recebem ações enquanto entram em contato, o que prova, de fato, que não são uno. E geram as coisas ligando-se e entrelaçando-se, enquanto do Uno "na verdade" não deriva multiplicidade nem da real multiplicidade a unidade, pois isso é impossível; todavia, como Empédocles e outros dizem que os corpos sofrem modificações através dos poros, também [Leucipo diz que] toda mutação e todo efeito sofrido se produzem deste modo, isto é, pela separação e destruição que são determinadas por meio do vazio, e pelo acréscimo que analogamente se verifica quando nos vazios se insinuam outros sólidos. Também Empédocles deve, portanto, dizer mais ou menos o mesmo que Leucipo. Com efeito, há sólidos, mas indivisíveis, se é fato que os poros não são absolutamente ininterruptos. Que sejam ininterruptos é impossível, porque não existiria mais outro sólido a não ser os próprios poros, isto é, tudo seria vazio. Os corpos que entram em contato, portanto, devem necessariamente ser indivisíveis; e vazios seus intervalos (que [Empédocles] chamou de poros). E assim também se exprime Leucipo a respeito do exercer e receber ações.

Aristóteles, *Geração e corrupção*, livro I, 8 (= Leucipo, test. 7 Diels-Kranz).

A ética de Demócrito

Demócrito foi bastante sensível aos problemas éticos, aos quais sua época se tornara particularmente atenta. Todavia, ele afirma coisas muito belas e profundas, mas principalmente em nível de máximas, que se impõem como tais, bem mais que pelos fundamentos atomistas de sua física.

Em particular, ele exalta a justa medida que fora o ideal dos gregos a partir dos poetas gnômicos (e também já em grande parte de Hesíodo) e afirma com energia que a felicidade não está nos prazeres do corpo, mas nos da alma.

Alcança-se a tranqüilidade de espírito pelo equilíbrio nos prazeres e pela moderação em geral na vida: o demasiado e o pouco são fáceis de mudar e, portanto, de produzir grandes perturbações no espírito. E os espíritos que es-

tão sempre agitados entre os extremos opostos não são firmes nem tranqüilos. Deve-se, portanto, voltar a mente para as coisas possíveis e contentar-se com aquilo que se tem, não se preocupando com as pessoas que percebemos invejadas e admiradas e sem ficar pensando nelas; e se deve olhar, de preferência, para a vida que levam aqueles que estão carregados de aborrecimentos, refletindo seriamente sobre o que suportam, e então o tanto que possuímos no presente nos aparecerá grande e invejável, e não nos acontecerá mais de sofrer em nosso coração pelo desejo de bens maiores. Com efeito, se alguém admira os ricos e todos os que são considerados pelos outros homens como afortunados e em todo momento seu pensamento se dirige a eles, será forçado a perseguir continuamente o novo e até a desejar realizar alguma ação irremediável, uma das ações que são proibidas pelas leis. Por isso, é preciso não buscar tudo o que vemos, mas contentar-nos com aquilo que temos, comparando nossa vida com a daqueles que se encontram em condições piores, e considerarmo-nos felizes, pensando o quanto eles suportam e o quanto melhor do que o deles é nosso estado. E se efetivamente te ativeres a este modo de considerar as coisas, viverás com espírito verdadeiramente tranqüilo e expulsarás de ti durante a vida não poucas inspirações funestas, como a inveja, a ambição e a malquerença.

Demócrito, fr. 191 Diels-Kranz.

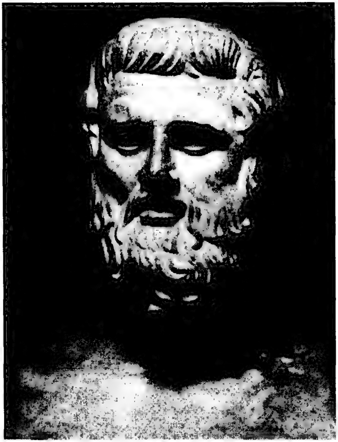
28 Alguns pensamentos sobre a felicidade e sobre a virtude

À alma pertencem a felicidade e a infelicidade.

Demócrito, fr. 170 Diels-Kranz.

A felicidade não consiste nos rebanhos ou no ouro; a alma é a moradia de nossa sorte.

Demócrito, fr. 171 Diels-Kranz.



Rosto de uma herma conjecturalmente atribuído a Demócrito: das numerosas obras do filósofo, nascido em Abdera, na Trácia, restam-nos mais de duzentos fragmentos autênticos.

Quem prefere os bens da alma escolhe aquilo que tem valor mais divino; quem prefere os bens do corpo, escolhe bens humanos.

Demócrito, fr. 37 Diels-Kranz.

Os homens não se tornam felizes pelos dotes físicos nem pelas riquezas, mas pela retidão e pela prudência.

Demócrito, fr. 40 Diels-Kranz.

Valoroso não é apenas aquele que vence os inimigos, mas também aquele que sabe dominar seus próprios desejos. Há homens que dominam sobre cidades e são escravos das mulheres.

Demócrito, fr. 214 Diels-Kranz.

Verdadeira bondade não é o simples fato de não cometer ações injustas, mas o não querer sequer cometê-las.

Demócrito, fr. 62 Diels-Kranz.

Não se deve envergonhar-se mais diante dos homens do que diante de si mesmo; e não se deve fazer o mal mais facilmente quando ninguém ficará sabendo que quando todos o saberão; mas é preciso envergonhar-se sobretudo diante de si mesmo e imprimir na alma esta norma, de modo a nada fazer de inconveniente.

Demócrito, fr. 264 Diels-Kranz.

Abstém-te das culpas não por medo, mas porque se deve.

Demócrito, fr. 41 Diels-Kranz.

Não digas nem faças nada de mal, mesmo que estejas só; aprende a envergonhar-te muito mais diante de ti mesmo do que diante dos outros.

Demócrito, fr. 244 Diels-Kranz.

Todo país da terra está aberto ao homem sábio: porque a pátria do espírito virtuoso é o universo inteiro.

Demócrito, fr. 247 Diels-Kranz.

A DESCOBERTA DO HOMEM

- Os Sofistas
- Sócrates e os Socráticos
- A medicina hipocrática

"A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: 'Conhece-te a ti mesmo'."

Sócrates

A Sofística e o deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmo para o homem

I. Origens, natureza e finalidade do movimento sofista

• "Sofista" significa sábio, e precisamente sábio em cada um dos problemas que dizem respeito ao homem e à sua posição na sociedade.

A Sofística constitui radical inovação da problemática filosófica, *deslocando o eixo das pesquisas do cosmo para o homem*. Inaugura, portanto, o período chamado "humanista" da filosofia grega.

Quem é o Sofista e o que é a Sofística → § 1-5

Esta nova orientação deve-se, além de a causas filosóficas – os filósofos da natureza não souberam dar uma resposta satisfatória ao problema do princípio –, também a causas sociopolíticas: a crise da aristocracia e a ascensão de nova classe social.

Os Sofistas proclamaram possuir a arte de educar os homens e de prepará-los para a vida política, oferecendo-lhes novas idéias e novos instrumentos.

A Sofística se agrupa em quatro expressões:

a) a primeira geração dos mestres (Protágoras, Górgias, Pródico);

b) os Erísticos;

c) os Sofistas políticos;

d) um grupo de Sofistas ligados aos mestres da primeira geração, que constituiu a Escola "naturalista", assim chamada porque, como veremos a seguir, contrapunha a lei natural à positiva.

1 Significado do termo "Sofista"

"Sofista" é um termo que significa "sábio", "especialista do saber". A acepção do termo, que em si mesma é positiva, tornou-se negativa sobretudo pela tomada de posição fortemente polêmica de Platão e Aristóteles. Durante muito tempo os historiadores da filosofia adotaram, além das informações fornecidas por Platão e Aristóteles sobre os sofistas, também as suas avaliações, de modo que, geralmente, o movimento sofista foi desvalorizado e considerado predominantemente como momento de grave decadência do pensamento grego. Somente no século XX foi possível uma revisão sistemática desses juízos e, conseqüentemente, uma radical reavaliação histórica dos sofistas; e a conclusão à qual se chegou é que os sofistas constituem um elo essencial na história do pensamento antigo.

2 Deslocamento do interesse da natureza para o homem

Os Sofistas, com efeito, operaram verdadeira revolução espiritual (deslocando o eixo da reflexão filosófica *da* physis *e do cosmo para o homem e àquilo que concerne*

à vida do homem como membro de uma sociedade) e, portanto, centrando seus interesses sobre a ética, a política, a retórica, a arte, a língua, a religião e a educação, ou seja, sobre aquilo que hoje chamamos a cultura do homem. Portanto, é exato afirmar que, com os Sofistas, inicia-se o *período humanista* da filosofia antiga.

Esse deslocamento radical do eixo da filosofia se explica pela ação conjunta de duas diferentes ordens de causas. De um lado, como vimos, a filosofia da *physis* pouco a pouco exauriu todas as suas possibilidades. Com efeito, todos os caminhos já haviam sido palmilhados e o pensamento "físico" chegara aos seus limites extremos. Desse modo, era fatal a busca de outro objetivo. Do outro lado, no séc. V a.C. manifestaram-se fermentos sociais, econômicos e culturais que, ao mesmo tempo, favoreceram o desenvolvimento da Sofística e, por seu turno, foram por ele favorecidos.

3 Mudanças sociopolíticas que favoreceram o nascimento da Sofística

Antes de mais nada, recordemos a lenta mas inexorável crise da aristocracia, acompanhada *pari passu* pelo sempre crescente poder do *demos*, do povo; o afluxo cada vez mais maciço de estrangeiros às cidades, especialmente em Atenas, com a ampliação do comércio, que, superando os limites de cada cidade, levava cada uma delas ao contato com um mundo mais amplo; a difusão dos conhecimentos e experiências dos viajantes, que levavam à inevitável comparação entre usos, costumes e leis helênicos, e usos, costumes e leis totalmente diferentes.

Todos esses fatores contribuíram fortemente para o surgimento da problemática sofística. A crise da aristocracia implicou também a crise da antiga *areté*, os valores tradicionais, que eram precisamente os valores apreciados pela aristocracia. A crescente afirmação do poder do *demos* e a ampliação da possibilidade de aceder ao poder a círculos mais vastos fizeram desmoronar a convicção de que a *areté* estivesse ligada à nascença, isto é, que se nascia virtuoso e não se tornava, pondo em primeiro plano a questão de como se adquire a "virtude política". A ruptura do círculo restrito da *pólis* e o conhecimento de costumes, usos e leis opostos deveriam constituir a premissa do relativismo, gerando a convicção de que aquilo que era considerado eternamente válido, na verdade não tinha valor em outros meios e em outras circunstâncias.



Particular de "A Escola de Atenas" de Raffaello, representando os Sofistas.

4 Posições assumidas pelos Sofistas e suas avaliações opostas

Os Sofistas souberam captar de modo perfeito essas instâncias da época conturbada em que viveram, sabendo explicitá-las e dar-lhes forma e voz. E isso explica por que alcançaram tanto sucesso, especialmente entre os jovens: eles respondiam a reais necessidades do momento, propondo aos jovens a palavra nova que esperavam, já que não estavam mais satisfeitos com os valores tradicionais que a velha geração lhes propunha nem com o modo como os propunha.

Tudo isso permite compreender melhor certos aspectos dos Sofistas, pouco apreciados no passado ou até julgados negativamente, em particular seu modo de difundir cultura, o fato de tornar esta difusão uma profissão, de percorrer várias cidades-Estado, sua liberdade de espírito e a crítica em relação à tradição.

5 Os diversos grupos de Sofistas

Os Sofistas não constituem, de modo algum, um bloco compacto de pensadores; todavia, visavam às mesmas finalidades com esforços independentes e com meios análogos, a fim de responder a algumas necessidades sentidas naquela época. Já vimos quais eram essas necessidades. Resta examinar esses "esforços independentes" e esses "meios análogos". Mas, para nos orientarmos preliminarmente, precisamos distinguir quatro grupos de Sofistas:

1) os grandes e famosos mestres da primeira geração, que não estavam em absoluto privados de reservas morais, e que o próprio Platão considerou dignos de certo respeito;

2) os "Erísticos", que levaram o aspecto formal do método à exasperação, perderam interesse pelos conteúdos e também perderam a reserva moral que caracterizava os mestres;

3) os "Político-sofistas", que utilizaram idéias sofistas em sentido "ideológico", como diríamos hoje, ou seja, com finalidades políticas, caindo em excessos de vários tipos e chegando até a teorização do imoralismo;

4) uma escola particular de Sofistas, que não se identifica com a dos mestres da primeira geração, e tomou o nome de "naturalista", enquanto contrapunha a lei positiva à natural, privilegiando a última e relativizando a primeira.



Este friso (pertencente ao Partenon e conservado no British Museum de Londres) representa homens absorvidos no diálogo. A Sofística, reconhecendo o poder da palavra, põe às claras valores e limites da comunicação dialógica.

II. Os mestres: Protágoras, Górgias, Pródico

• Protágoras de Abdera (nascido entre 491 e 481 a.C.) foi o fundador do "relativismo" ocidental, que ele expressou na célebre fórmula "o homem é medida de todas as coisas", com isso entendendo que não existe critério absoluto para julgar o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, mas que cada homem julga conforme o próprio modo de ver as coisas.

Protágoras: o homem como medida de todas as coisas; a antilogia e o relativismo → § 1-3

Para cada tese é portanto possível trazer à baila argumentos a favor e contra (*antilogia*) e, por conseguinte, é possível, com técnica apropriada, da qual Protágoras se dizia mestre, *tornar mais forte o argumento mais fraco*: nisso justamente consistia a "virtude", ou seja, a habilidade do homem. Assim, o "verdadeiro" e o "falso", e o "bem" e o "mal" perdem qualquer determinação absoluta.

Todavia, nem tudo para Protágoras é relativo: com efeito, se o homem é "medida" da verdade, é "medido" pelo "útil" e pelo "danoso": estes, portanto, tornam-se referências últimas das quais Protágoras se proclamava mestre.

• Górgias de Leontini (nascido por volta de 485/480 a.C.) herda de Parmênides a temática ontológica (o ser existe, e o não-ser não existe), mas inverte os termos (o ser não existe, e o não-ser existe). Os pontos-chave de seu pensamento se exprimem nas três proposições seguintes:

Górgias: o niilismo, a retórica e a arte → § 4-6

1) "O nada existe": isto se deduz do fato de que do ser (do princípio) os filósofos precedentes deram definições diversas e opostas, demonstrando, com isso, que ele não existe.

2) "Mesmo que existisse, não seria cognoscível": o pensamento, com efeito, não se refere necessariamente ao ser – como queria Parmênides –, mas existem coisas pensadas que são não existentes (como, por exemplo, a Quimera).

3) "Mesmo que fosse pensável, o ser não seria exprimível": a palavra, sendo um som, significa quando muito um som, mas não aquilo que deriva dos outros sentidos, como por exemplo uma cor ou um odor.

Esta doutrina toma o nome de "niilismo", enquanto põe o nada como fundamento de tudo.

A palavra, perdendo qualquer relação com o ser, não é mais veículo de verdade, mas torna-se portadora de persuasão e sugestão: se esta ação tem propósito prático (por exemplo, convencer o público em uma assembléia, os juízes em um processo), temos a retórica (oratória); se, ao invés, tem propósito puramente estético, temos a arte.

• Pródico de Céos (nascido por volta de 470/460) tornou-se célebre pela descoberta da técnica da sinonímia, ou seja, da pesquisa dos termos sinônimos e das diferentes nuanças de seus significados. Esta permitia elaborar discursos sutis e convincentes nos debates públicos e nas assembléias.

Pródico: a sinonímia e o utilitarismo ético → § 7

Retomou o utilitarismo de Protágoras, ilustrando-o em uma reinterpretação do mito do "Hércules na encruzilhada", que se tornou muito célebre.

Protágoras: "o homem é a medida de todas as coisas"

O mais famoso e celebrado sofista foi Protágoras, nascido em Abdera na década de 491-481 a.C., e que morreu pelos fins do século. Viajou por toda a Grécia e esteve em Atenas várias vezes, onde alcançou grande sucesso. Também foi muito apreciado pelos políticos (Péricles confiou-lhe a tarefa de preparar a legislação para a nova colônia de Turi em 444 a.C.). *As Antilogias* constituem sua principal obra, da qual nos chegaram apenas testemunhos.

A proposta basilar do pensamento de Protágoras era o axioma "o homem é a medida de todas as coisas, das que são por aquilo que são e das que não são por aquilo que não são" (princípio do *homo mensura*). Por "medida", Protágoras entendia a "norma de juízo", enquanto por "todas as coisas" entendia todos os fatos e todas as experiências em geral. Tornando-se muito célebre, o axioma foi considerado — e efetivamente é — quase a *magna carta* do relativismo ocidental. Com efeito, com esse princípio, Protágoras pretendia negar a existência de um *critério absoluto* que discrimine ser e não-ser, verdadeiro e falso. O único critério é somente o homem, o *homem individual:* "Tal como cada coisa aparece para mim, tal ela é para mim; tal como aparece para ti, tal é para ti." Este vento que está soprando, por exemplo, é frio ou quente? Segundo o critério de Protágoras, a resposta é a seguinte: "Para quem está com frio, é frio; para quem não está, não é." Então, sendo assim, ninguém está no erro, mas todos estão com a verdade (a *sua* verdade). Texto 1

Os raciocínios opostos e o tornar mais forte o argumento mais fraco

O relativismo expresso no princípio do *homo mensura* terá um aprofundamento adequado na obra mencionada, *As Antilogias,* que demonstra que "em torno de cada coisa há dois raciocínios que se contrapõem", isto é, em torno de cada coisa é possível *dizer* e *contradizer,* ou seja, é possível apresentar razões que se anulam reciprocamente. E esse, precisamente, será o nó górdio do ensinamento de Protágoras.

Registra-se também que Protágoras ensinava "a tornar mais forte o argumento mais fraco". O que não quer dizer que Protágoras ensinasse a injustiça e a iniqüidade contra a justiça e a retidão, mas, simplesmente, que ele ensinava os modos como, *técnica* e *metodologicamente,* era possível sustentar e levar à vitória o argumento que, em determinadas circunstâncias, podia ser o mais fraco na discussão (qualquer que fosse o conteúdo em exame).

A "virtude" que Protágoras ensinava era exatamente essa "habilidade" de saber fazer prevalecer qualquer ponto de vista sobre a opinião oposta. O sucesso de seus ensinamentos deriva do fato de que, fortalecidos com essa habilidade, os jovens consideravam que poderiam fazer carreira nas assembléias, nos tribunais, na vida política.

O utilitarismo de Protágoras

Para Protágoras, portanto, tudo é relativo: não existe um "verdadeiro" absoluto e também não existem valores morais absolutos ("bens" absolutos). Existe, entretanto, *algo que é mais útil, mais conveniente e, portanto, mais oportuno.* O sábio é aquele que conhece esse *relativo mais útil, mais conveniente* e *mais oportuno,* sabendo convencer também os outros a reconhecê-lo e pô-lo em prática.

Dessa forma, porém, o relativismo de Protágoras recebe forte limitação. Com efeito, pareceria que, enquanto é *medida* e *mensurador* em relação à verdade e à falsidade, o homem *seja medido em relação à*

Antilogia. Significa contradição, e, segundo Protágoras, designa o método de aduzir argumentos pró e contra sobre qualquer questão, para tornar mais forte o argumento mais fraco. Protágoras se professava mestre em tal arte.

utilidade, ou seja, que, de alguma forma, a utilidade venha a se apresentar como objetiva. Em suma, pareceria que, para Protágoras, o bem e o mal seriam, respectivamente, o *útil* e o *danoso*; e o "melhor" e o "pior" seriam o "mais útil" e o "mais danoso".

Entretanto, com base em tudo o que nos foi legado de sua teoria, está claro que Protágoras não soube dizer *em que bases* e *em que fundamentos* o sofista possa reconhecer tal "útil" sociopolítico. Para fazê-lo, precisaria ter escavado mais profundamente na essência do homem, para determinar sua natureza. Mas, historicamente, essa tarefa caberá a Sócrates. Textos 2 3

4 Górgias: o niilismo

Górgias nasceu em Leontini, na Sicília, por volta de 485/480 a.C., e viveu em perfeita saúde física mais de um século. Viajou por toda a Grécia, alcançando amplos consensos em torno de si. A sua obra filosófica mais importante intitula-se *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* (que é uma inversão do título da obra de Melisso).

Enquanto Protágoras parte do relativismo para implantar o método da antilogia, Górgias parte do *niilismo* para construir o edifício de sua retórica. O tratado *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* é uma espécie de manifesto do niilismo ocidental, baseando-se nas três teses seguintes:

1) Não existe o ser, ou seja, *nada* existe. Com efeito, os filósofos que falaram do ser determinaram-no de tal modo que chegaram a conclusões que se anulam reciprocamente, de modo que o ser não pode ser "nem uno, nem múltiplo, nem incriado, nem gerado" e, portanto, será nada.

2) Se o ser existisse, "não poderia ser cognoscível". Para provar essa afirmação, Górgias procurava impugnar o princípio de Parmênides segundo o qual o pensamento é sempre e só pensamento do ser e o não-ser é impensável. Há *pensados* (por exemplo, podemos pensar em carruagens correndo sobre o mar) que não existem e há não-existentes (Cila, a Quimera etc.) que são pensados. Portanto, há divórcio e ruptura entre ser e pensamento.

3) Mesmo que fosse pensável, o ser permaneceria inexprimível. Com efeito, a palavra não pode transmitir verazmente coisa nenhuma que não seja ela própria: "Como é que (...) alguém poderia expressar com a *palavra* aquilo que *vê?* Ou como é que isso poderia tornar-se manifesto para quem o escuta sem tê-lo visto? Com efeito, assim como a vista não conhece sons, igualmente o ouvido não ouve as cores, mas os sons; e *diz* o certo quem diz, mas não diz uma cor nem uma experiência."

Eliminada a possibilidade de alcançar uma "verdade" absoluta (a *alétheia*), parece que só restou a Górgias o caminho da "opinião" (*doxa*). Ele, porém, negou também a opinião, considerando-a "a mais pérfida das coisas". Procura então um terceiro caminho, o da razão que se limita a iluminar fatos, circunstâncias e situações da vida dos homens e das cidades na sua concretitude e na sua situação contingente, sem chegar a dar a estes um fundamento adequado.

Texto 4

5 A nova doutrina da "retórica"

Sua posição em relação à retórica é nova e original. Se não existe verdade absoluta e tudo é falso, *a palavra adquire então autonomia própria*, quase ilimitada, porque desligada dos vínculos do ser. Em sua independência onto-veritativa, torna-se (ou pode tornar-se) disponível para tudo. E eis que Górgias descobre, precisamente no plano teorético, aquele aspecto da palavra pelo qual (prescindindo de toda verdade), ela *pode ser portadora de persuasão, crença e sugestão*. A retórica é exatamente a arte que desfruta a fundo esse aspecto da palavra, podendo ser definida como *a arte de persuadir*, que no séc. V a.C. tinha enorme impor-

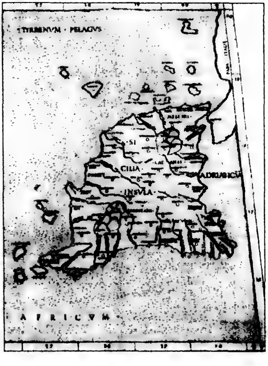
Niilismo. É a teoria filosófica que se fundamenta sobre a admissão de que não existe o ser, e portanto o nada existe. Em geral, do niilismo metafísico segue-se o relativismo gnosiológico e moral, enquanto, na ausência do ser, não é possível fixar uma verdade e um bem absolutos.

tância política. O político, então, era chamado também de "retor".

Para Górgias, portanto, ser retor consiste em "ser capaz de persuadir os juízes nos tribunais, os conselheiros no Conselho, os membros da assembléia popular na Assembléia e, da mesma forma, qualquer outra reunião que se realize entre cidadãos". Texto 5

6 A doutrina gorgiana da arte

Por fim, Górgias foi o primeiro filósofo que procurou teorizar aquilo que hoje chamaríamos de valência "estética" da palavra e a essência da poesia, que ele definiu como produção de sentimentos pungentes.



Górgias, nascido em Leontini, na Sicília, é expoente da teoria do niilismo, que põe o nada como fundamento de tudo. Na imagem é reproduzida a Sicília como descrita na Geografia de Ptolomeu.

Como a retórica, portanto, a arte é *moção de sentimentos*, mas, ao contrário da retórica, não visa a interesses práticos, mas ao engano poético *(apáte)* em si e por si ("estética apatética"). E tal "engano" é, evidentemente, a pura "ficção poética". De modo que Górgias podia muito bem dizer que, nessa espécie de engano, "quem engana está agindo melhor do que quem não engana, e quem é enganado é mais sábio do que quem não é enganado". Quem engana, ou seja, o poeta, é melhor por sua capacidade criadora de ilusões poéticas, e quem é enganado é melhor porque é capaz de captar a mensagem dessa criatividade.

7 Pródico e a sinonímia

Nativo de Céos em torno de 470-460 a.C., Pródico lecionou com sucesso em Atenas. Sua obra-prima intitulava-se *Horai* (talvez as deusas da fecundidade).

Também Pródico foi mestre na arte de discursar, e Sócrates chegou a recordá-lo jocosamente como "seu mestre". A técnica que propunha baseava-se na *sinonímia,* ou seja, na distinção entre os vários sinônimos e na determinação precisa das nuanças de seu significado. Essa técnica não deixou de exercer influências benéficas sobre a metodologia socrática, como veremos, tendo em vista a busca de "o que é", ou seja, a essência das várias coisas.

No campo da ética, ficou famoso por uma sua reinterpretação, na chave própria da doutrina sofista, do célebre mito representando Hércules na encruzilhada, ou seja, diante da escolha entre a virtude e o vício. Nessa reinterpretação, a virtude é apresentada como o meio mais idôneo para alcançar a verdadeira "vantagem" e a verdadeira "utilidade".

Sua interpretação dos deuses foi originalíssima. Segundo Pródico, os deuses são a hipostatização (isto é, a absolutização) do útil e do vantajoso: "Em virtude da vantagem que daí derivava, os antigos consideraram como deuses o sol, a lua, as fontes e, em geral, todas as forças que influem sobre nossa vida, como, por exemplo, os egípcios fizeram em relação ao Nilo."

III. Erísticos e Sofistas-políticos

• Alguns Sofistas, abusando da técnica de refutação, sem ter qualquer ideal a realizar, perderam-se na pesquisa de jogos de conceitos e na formulação de dilemas insolúveis, do tipo dos raciocínios que ainda hoje chamamos de sofismas. Tais Sofistas são chamados de "Erísticos", homens empenhados na briga de palavras.

A Erística, degeneração da Sofística → § 1

• Alguns Sofistas, denominados "Sofistas políticos", aplicaram a arte dialética à práxis política e a forçaram à conquista do poder, pondo-se contra a moral e a fé tradicional de modo provocativo.

A Sofística a serviço do poder → § 2

Crítias, particularmente, dessacralizou o conceito dos deuses, reduzindo-os a "guardas que vigiam interiores", criados pelos poderosos para ter o controle sobre os subalternos. Teorizou também o princípio pelo qual o justo mais não é do que a vontade do mais forte sobre o mais fraco.

Nesta mesma perspectiva Trasímaco de Calcedônia afirmou que "o justo é a vantagem do mais poderoso".

1 Os Erísticos

Corrompendo-se, a antilogia de Protágoras gerou a erística, a arte da controvérsia com palavras que tem por fim a controvérsia em si mesma. Os Erísticos cogitaram uma série de problemas, que eram formulados de modo a prever respostas tais que fossem refutáveis em qualquer caso; dilemas que, mesmo sendo resolvidos, tanto em sentido afirmativo como negativo, levavam a respostas sempre contraditórias; hábeis jogos de conceito construídos com termos que, em virtude de sua polivalência semântica, levavam o ouvinte sempre a uma posição de xeque-mate. Em resumo, os Erísticos cogitaram todo aquele arsenal de raciocínios capciosos e enganosos chamados de "sofismas". Platão representa a erística de modo perfeito em *Eutidemo*, mostrando todo o seu vazio.

2 Os Sofistas-políticos

Os assim chamados Sofistas-políticos derivam suas armas do niilismo e da retórica gorgiana, quando não da contraposição entre natureza e lei.

Crítias, na segunda metade do séc. V a.C., dessacralizou o conceito dos deuses, considerando-os uma espécie de espantalho habilmente introduzido por um homem político particularmente inteligente, para fazer respeitar as leis, que, por si, não têm força para se impor, sobretudo naqueles casos em que os homens não são vistos pelos guardiões da lei.

Trasímaco da Calcedônia, nas últimas décadas do séc. V a.C., chegou até mesmo a afirmar que "o justo é a vantagem do mais forte".

E Cálicles, protagonista do *Górgias* platônico — que, se não é personagem histórico, pelo menos espelha o modo de pensar dos Sofistas-políticos —, chegou a sustentar que é *por natureza justo que o forte domine o fraco*, subjugando-o inteiramente.

Mas, conforme dissemos, esses são os resultados deteriorados da Sofística; a outra face, mais autêntica e positiva, será revelada por Sócrates.

IV. A corrente naturalista da Sofística

• A corrente naturalista da Sofística contrapõe a lei de natureza, que reúne todos os homens, à lei positiva (ou seja, aquela feita pelo homem), que ao invés os divide.

Hípias e Antifonte foram os dois maiores representantes desta corrente da Sofística, e chegaram, sobre estas bases, a formular uma forma de "cosmopolitismo" e "igualitarismo" entre os homens, baseados justamente sobre a lei de natureza, colocada acima da lei positiva.

Lei de natureza e lei positiva → § 1-2

1 Hípias de Élida

É lugar-comum a afirmação segundo a qual os Sofistas teriam contraposto a "lei" à "natureza". Na realidade, tal contraposição não existe nem em Protágoras, nem em Górgias, nem em Pródico, mas, ao contrário, aparece em Hípias de Élida e em Antifonte, ativos pelo fim do séc. V a.C.

Hípias é conhecido por ter proposto uma forma de conhecimento enciclopédico e por ter ensinado a arte da memória (mnemotécnica). Entre as matérias de ensino ele dava amplo espaço à matemática e às ciências da natureza, pois pensava que o conhecimento da natureza fosse indispensável para a boa conduta na vida, a qual deve seguir justamente as leis da natureza, mais que as leis humanas. A natureza *une* os homens, enquanto a lei freqüentemente os divide. Portanto, desvaloriza-se a lei quando e à medida que se opõe à natureza.

Nasce assim a distinção entre um direito ou uma lei de natureza e um direito positivo, posto pelos homens. O primeiro é eternamente válido, o segundo é contingente. Desse modo lançam-se as premissas que levarão a uma total dessacralização das leis humanas, que serão consideradas fruto de arbítrio. Hípias, porém, da distinção operada tira mais conseqüências positivas que negativas. Em particular, salienta como, sobre a base da *natureza* (da lei de natureza), não têm sentido as discriminações das leis positivas que dividem os cidadãos de uma cidade dos cidadãos de outra, ou que dividem os cidadãos dentro da mesma cidade. Nascia, assim, um ideal cosmopolita e igualitário, que era novíssimo para os gregos.

2 Antifonte

Antifonte radicaliza a antítese entre "natureza" e "lei", afirmando com termos eleáticos que a "natureza" é a "verdade" e a "lei" positiva é a "opinião", e que, portanto, uma está quase sempre em antítese com a outra. Chega a dizer, por conseguinte, que se deve seguir a lei de natureza e, quando isso puder ser feito impunemente, transgredir a lei dos homens.

Também as concepções igualitárias e cosmopolitas já presentes em Hípias são radicalizadas por Antifonte, que chega a afirmar até a paridade de todos os homens, sem distinção de suas origens, "*uma vez que por natureza somos todos absolutamente iguais*, tanto gregos, como bárbaros".

O "iluminismo" sofístico, portanto, dissolveu não só os velhos preconceitos de casta da aristocracia e o tradicional fechamento da *pólis*, mas também o mais radical preconceito comum a todos os gregos a respeito da própria superioridade sobre outros povos: cada cidadão de qualquer cidade é igual ao de outra, cada homem de qualquer classe é igual ao de outra, cada homem de qualquer país é igual ao de outro, porque *por natureza qualquer homem é igual* a qualquer outro homem. Infelizmente Antifonte não chega a dizer em que consiste tal igualdade: no máximo, nos impele a dizer que todos somos iguais porque todos temos as mesmas *necessidades naturais*, todos respiramos com a boca, com as narinas etc. Mais uma vez precisamos esperar Sócrates para uma solução do problema.

V. Conclusões sobre a Sofística

Valor e limites da Sofística → § 1

• A Sofística atuou complexivamente uma profunda ação crítica sobre a moral (em sentido relativístico, niilístico e utilitarístico), sobre o conhecimento (o *logos* não leva a uma verdade isenta de controvérsias), e sobre a religião, mas não soube construir alternativa filosófica válida para substituir as criticadas.

1 O contributo da Sofística

Já vimos que, embora de modos diversos, os Sofistas realizaram um deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmo para o homem. Precisamente nesse deslocamento está seu mais relevante significado histórico e filosófico. Eles abriram caminho para a filosofia moral, embora não tenham sabido alcançar seus fundamentos últimos, porque não conseguiram determinar a *natureza do homem* enquanto tal.

Mas também certos aspectos da Sofística, que para muitos pareceram excessos puramente destrutivos, têm sentido positivo. Com efeito, era preciso que certas coisas fossem destruídas para que pudessem ser reconstruídas sobre bases novas e sólidas, assim como era preciso que certos horizontes estreitos fossem violados para que se abrissem outros mais amplos.

Vejamos os exemplos mais significativos.

a) Os Naturalistas criticaram as velhas concepções antropomórficas do Divino, identificando este com o seu "princípio". Os Sofistas rejeitaram os velhos deuses, mas, tendo rejeitado também a busca do "princípio", encaminharam-se para uma negação do Divino. Protágoras permaneceu agnóstico, Górgias foi mais além com seu niilismo, Pródico entendeu os deuses como hipostatização do útil e Crítias como invenção "ideológica" de um hábil político. Naturalmente, depois dessas críticas não se podia voltar atrás: para pensar o Divino, seria preciso procurar e encontrar uma esfera mais elevada onde colocá-lo.

b) O mesmo pode ser dito sobre a verdade. Antes do surgimento da filosofia, a verdade não se distinguia das aparências. Os Naturalistas contrapuseram o *logos* às aparências, e só nele reconheceram a verdade. Mas Protágoras cindiu o *logos* nos "dois raciocínios", descobrindo que o *logos diz* e *contradiz*. E Górgias rejeitou o *logos* como pensamento e só o salvou como palavra mágica, mas encontrou uma palavra que pode dizer tudo e o contrário de tudo, não podendo, portanto, expressar verdadeiramente nada. Como já disse um agudo intérprete dos Sofistas, essas experiências são "trágicas": e nós acrescentamos que se descobrem trágicas precisamente porque o pensamento e a palavra perderam seu objeto e sua norma, perdendo o ser e a verdade. E a corrente naturalista da Sofística, que, de alguma forma, mesmo que confusamente, intuiu esse fato, iludiu-se de poder encontrar um conteúdo que fosse de alguma forma objetivo no enciclopedismo. Mas, enquanto tal, esse enciclopedismo revelou-se completamente inútil. *A palavra e o pensamento deveriam recuperar a verdade em um nível mais elevado.*

c) E o mesmo vale também para o homem. Os Sofistas destruíram a velha imagem de homem própria da poesia e da tradição pré-filosófica, mas não souberam reconstruir uma nova. Protágoras entendeu o homem predominantemente como sensibilidade e sensação relativizante, Górgias como sujeito de emoções móveis, suscetível de ser arrastado em qualquer direção pela retórica, e os próprios Sofistas, que se vincularam à natureza, falaram do homem sobretudo como natureza biológica e animal, subentendendo e, de qualquer modo, silenciando a natureza espiritual. *Para se reconhecer, o homem devia encontrar uma base mais sólida.*

Veremos agora como Sócrates soube finalmente encontrá-la.

OS SOFISTAS
O HOMEM E SUA VIRTUDE

OS SOFISTAS

- deslocam o interesse da filosofia da natureza para o homem
- instauram um clima cultural que se poderia chamar com o moderno termo "iluminista"
- criticam a religião em perspectiva também atéia
- criticam o conceito de verdade e de bem
- destroem a imagem tradicional do homem
- consideram a virtude como objeto de ensino
- apresentam-se como mestres de virtude
- são expressão da crise da aristocracia e da ascensão política das novas classes

Qual é o bem e o mal para o homem?	*Qual é a virtude para o homem?*
PROTÁGORAS – O indivíduo é "medida de todas as coisas" e, portanto, também do bem e do mal, do verdadeiro e do falso – mas está vinculado pelo critério do útil *Esta é a primeira forma de relativismo*	é a força da razão com a qual pode-se tornar forte o argumento mais fraco (= *antilogia*) e buscar o útil da cidade
GÓRGIAS – Não existem bem e mal, verdadeiro e falso – porque nada existe – e, mesmo que existisse, não seria cognoscível – e, mesmo que fosse cognoscível, não seria comunicável *Esta é a primeira forma de niilismo*	é a *retórica*, ou seja, a capacidade de usar a palavra e o discurso e de desfrutar a capacidade de sugestão e de persuasão com fins próprios
PRÓDICO DE CÉOS – Interpreta em chave utilitarista a moral e particularmente o conceito de bem	é o conhecimento da arte da sinonímia, que permite encontrar os sinônimos para tornar os discursos mais convincentes
HÍPIAS E ANTIFONTE – Verdade (e bem) é aquilo que está conforme à lei de natureza – opinião é aquilo que está conforme à lei positiva – enquanto a primeira oferece firme referência ética e leva ao igualitarismo, a segunda leva às discriminações entre os homens *Nascem os conceitos de lei de natureza e lei positiva*	viver segundo a natureza
ERÍSTICOS E SOFISTAS-POLÍTICOS – Dessacralizam a religião – fazem uso instrumental e ideológico da retórica, em vista da conquista do poder – deformam a técnica da antilogia para construir sofismas capciosos	a vontade do mais forte que se impõe sobre o mais fraco

Protágoras

1 O princípio protagórico do homem como "medida de todas as coisas"

A proposição-chave do pensamento protagórico consistia na seguinte afirmação: "O homem é medida de todas as coisas, das que existem por aquilo que são, e das que não existem por aquilo que não são".

A medida de que fala Protágoras é a norma de julgamento e as coisas são todos os fatos, sem exceção. Esta proposição é, em certo sentido, como a "carta magna" do relativismo ocidental.

Os textos mais belos que ilustram este ponto são de Platão: do Teeteto *citamos o mais importante.*

Afirmo, com efeito, que a verdade é como escrevi; cada um de nós, de fato, é medida das coisas que existem e das que não existem, mas há diferença enorme entre um e outro, justamente por isto, porque para um existem e parecem certas coisas, para outro existem e parecem coisas diferentes. E estou tão longe de negar que existam sabedoria e homem sábio, que, ao contrário, chamo sábio justamente quem para um de nós, ao qual parecem e para o qual certas coisas também são más, trocando as posições, as faz parecer, e também ser, boas. De tua parte, não rejeites meu discurso, tomando-o literalmente, mas procura entender assim, sempre mais claramente, o que quero dizer. Por exemplo, procura recordar, naquilo que antes se dizia, que ao doente parece amargo o que come, e assim também é para ele, enquanto para quem está sadio é e parece o contrário. Não é preciso, portanto, considerar nenhum destes mais sábio que o outro (com efeito, não é possível), nem se deve afirmar que o doente é ignorante porque tem tal opinião, ou que o sábio é sábio porque tem opinião diferente, mas é preciso mudar uma condição na outra, pois a segunda condição é melhor. Assim, também na educação é preciso produzir a passagem de um modo de ser para o melhor. Esta mudança, porém, o médico a produz com fármacos e o sofista com discursos. E isso, porque ninguém conseguiu fazer com que, depois, tivesse opiniões verdadeiras alguém que antes as tinha falsas, visto que não é sequer possível ter opiniões sobre aquilo que não existe, nem ter opiniões diferentes em relação às impressões que alguém recebe, porque estas são verdadeiras em todo caso. Todavia, creio, quem tem opiniões afins à má condição de sua alma, uma alma válida pode fazer com que tenha opiniões diferentes e válidas: são estas, justamente, as representações que alguns, por inexperiência, chamam de verdadeiras, enquanto eu digo que algumas são melhores que as outras, mas nem por isso mais verdadeiras. E os sábios, caro Sócrates, estou bem longe de chamá-los de pigmeus; ao contrário, em relação aos corpos os chamo de médicos, e em relação às plantas os chamo de agricultores. Afirmo, com efeito, que os agricultores introduzem nas plantas, quando alguma delas adoece, sensações boas e sadias (e, portanto, também verdadeiras), no lugar de sensações más, e que os professores de retórica, aqueles sábios e bons, fazem com que às cidades pareçam justas as coisas vantajosas no lugar das prejudiciais. Isto porque o que a cada cidade parece justo e belo, assim é para ela, até que o reconheça como tal; mas é o sábio que, no lugar das coisas que são más, faz com que para os cidadãos desta ou daquela cidade sejam e pareçam como coisas vantajosas. Seguindo o mesmo raciocínio, também o sofista, que seja capaz de dar esta formação a seus discípulos, é sábio, e merece grandes compensações daqueles que por ele foram formados. E assim alguns são mais sábios que outros e ninguém tem opiniões falsas, e tu, queiras ou não, deves aceitar ser "medida", porque é nestas considerações que está a salvação do meu discurso.

Platão, *Teeteto*, 166d-167d

A imagem de Protágoras como Sofista

Eis as mais significativas páginas de Platão sobre a figura e sobre a profissão de Protágoras como Sofista.

1. Para Protágoras a arte sofista torna melhores os jovens

Logo que entramos, portanto, depois de demorar ainda um pouco contemplando o espetáculo, aproximamo-nos de Protágoras. Eu disse: "Protágoras, eu e este jovem chamado Hipócrates viemos falar contigo".

"E quereis falar-me a sós", disse, "ou na presença dos outros também?"

"Para nós é o mesmo", respondi; "depois de ouvires com qual finalidade viemos, tu mesmo julgarás".

"E qual é, portanto, a finalidade pela qual viestes?", perguntou.

"Este jovem chamado Hipócrates é um compatriota, filho de Apolodoro, de família rica e nobre, e por natureza pessoalmente dotado, parece-me não menos do que seus coetâneos. Ele aspira — pelo que sei — tornar-se ilustre na cidade, e está convicto de que isso lhe acontecerá, sobretudo se puder freqüentar tua companhia. Agora julga tu se deves falar destas coisas a sós, ou na presença dos outros".

"Fazes bem, Sócrates", respondeu, "de usar tanta cautela em relação a mim. Com efeito, um forasteiro que vai às grandes cidades e nelas persuade os melhores jovens a deixar a companhia dos outros, tanto dos concidadãos como dos forasteiros, tanto dos mais jovens como dos mais velhos, e a freqüentar apenas a ele para poder tornar-se melhores, justamente por causa da sua companhia, deve ser muito cauto. Em torno dessas coisas nascem invejas, inimizades e hostilidades certamente não pequenas. Afirmo que a sofística é arte antiga, mas que os antigos que a praticavam, temendo a odiosidade que ela suscita, usaram como máscara para proteger-se ora a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides; ora os ritos e vaticínios, como Orfeu, Museu e seus seguidores; e percebi alguns que usaram como cenário até a ginástica, como Ico de Taranto e o nosso contemporâneo Eródico de Selímbria, megarense de origem, sofista não inferior a ninguém. Usaram, ao contrário, como cenário a música vosso Agátocles, que é grande sofista, Pitóclides de Ceo e muitos outros. Todos estes, como dizia, por medo da inveja se serviram desses artifícios como proteções; todavia, sobre isso, não estou de acordo com eles e não creio que eles tenham alcançado o fim que pretendiam: com efeito, aos que detêm o poder nas cidades não escapa a finalidade desses pretextos; a maioria, na verdade, nada percebe, e apenas repete em coro aquilo que aqueles proclamam. Ora, é empresa maluca tentar escapar sem conseguir e deixar-se ao invés descobrir, e, naturalmente, faz com que os outros fiquem muito mais irritados, porque pensam que quem faz isso seja, além do mais, também enganador. Por isso eu tomei um caminho completamente oposto ao seguido por eles: admito abertamente ser um sofista e educar os homens e penso que esta, isto é, admitir abertamente ao invés de negar, seja cautela melhor do que a outra. E, além desta, tomei também ulteriores precauções, de modo a não sofrer, com o auxílio de Deus, nenhum mal, pelo fato de admitir abertamente que sou um sofista. Apesar de tudo, exerço esta arte já há anos, e meus anos colocados juntos são muitos; não há ninguém entre vós do qual eu, por idade, não possa ser pai. Portanto, ficarei muito satisfeito se quiserdes falar da questão diante de todos os que estão aqui presentes".

E eu — suspeitando que ele quisesse fazer boa figura diante de Pródico e de Hípias e mostrar que tínhamos vindo porque influenciados pela atração que ele exercia — disse: "Então, por que não convidamos também Pródico e Hípias e os que estão com eles, para que possam ouvir-nos?"

"Muito bem!", disse Protágoras.

"Quereis então", perguntou Cália, "que eu mande preparar os assentos, de modo que possamos discutir sentados?".

A coisa pareceu oportuna, e, assim, todos nós, alegres com o pensamento que iríamos ouvir aqueles sábios, tomamos assentos e bancos e os dispusemos em ordem ao lado de Hípias, onde se encontravam já outros assentos. Exatamente naquele instante chegaram Cália e Alcibíades, trazendo consigo Pródico, que tiraram da cama, e todos os que estavam com Pródico.

2. O problema de fundo: em quê o Sofista torna os jovens melhores?

Quando estávamos todos sentados, Protágoras disse: "Agora que estão presentes também eles, Sócrates, repete o que antes me acenavas a propósito deste jovem".

Então respondi: "A finalidade pela qual viemos, Protágoras, é a de que há pouco te falava. Este jovem chamado Hipócrates arde de desejo de freqüentar tua companhia. Pois bem, ele gostaria de ouvir de ti qual vantagem terá, caso freqüente tua companhia! De nossa parte é o que temos a te dizer".

Então Protágoras, em troca, disse: "Jovem, caso me freqüentes, terás a vantagem, desde o primeiro dia que passares em minha companhia, de voltar para casa melhor do que antes, e o mesmo no segundo dia, e, assim, dia após dia farás contínuos progressos para o melhor".

Eu, ouvindo-o, disse: "Protágoras, o que dizes não é nada extraordinário, mas é normal, uma vez que também tu, embora sendo assim avançado em anos e tão sábio, se alguém devesse ensinar-te alguma coisa que não sabes, tornar-te-ias melhor. Mas não é deste modo que deves responder, e sim desta outra forma. Supõe que Hipócrates mudasse de desejo e quisesse freqüentar aquele jovem que há pouco veio para Atenas, Zeusipo de Heracléia, e que, indo a ele, como agora veio a ti, ouvisse dizer as mesmas coisas que ouviu de ti, ou seja, que

a cada dia, freqüentando-o, tornar-se-ia melhor e progrediria; pois bem, Zeusipo responderia certamente que se tornaria melhor na pintura.

E supõe agora que fosse a Ortágoras de Tebas e ouvisse dizer as mesmas coisas que ouviu de ti e que lhe perguntasse posteriormente no quê, freqüentando-o, se tornaria melhor a cada dia; pois bem, ele responderia que se tornaria melhor em tocar flauta. Deste modo, portanto, deves responder também tu a este jovem e a mim que te pergunto no lugar dele. Nosso Hipócrates, freqüentando Protágoras, desde o primeiro dia de freqüência voltará para casa melhor, e assim progredirá a cada dia: mas em relação a que coisa e a respeito de qual coisa se tornará melhor, Protágoras?"

3. Protágoras torna os jovens melhores na arte política

Protágoras, depois de ouvir minhas palavras, disse: "Interrogas bem, Sócrates, e eu respondo com prazer a quem interroga bem. Se Hipócrates vier a mim, não lhe acontecerá aquilo que sucederia se freqüentasse outro sofista: com efeito, os outros sofistas danificam os jovens, porque, enquanto estes fogem das várias ciências particulares, eles os empurram e os jogou dentro de novo e contra a vontade deles, ensinando a eles cálculo, astronomia, geometria e música (e neste momento olhou para Hípias); se, ao contrário, vier a mim, não aprenderá outra coisa a não ser aquilo para o que veio. E o meu ensinamento concerne à sagacidade, tanto nos assuntos privados — ou seja, o melhor modo de administrar a própria casa —, como nos assuntos públicos — ou seja, o modo de tornar-se em sumo grau hábil no governo da coisa pública, nos atos e nas palavras".

Então respondi: "Se bem compreendi o que disseste, parece-me que estás falando da arte política e que declaras formar bons cidadãos".

"Exatamente esta, Sócrates", disse ele, "é a profissão que abertamente professo!"

4. Protágoras pede um pagamento proporcional a seus ensinamentos

[...] E se há alguém que se distinga ainda que pouco em saber guiar à virtude, devemos com isso nos alegrar. E creio ser eu justamente um destes e de ajudar a tornar-se bom e virtuoso mais do que todos os outros e em medida correspondente à recompensa que exijo, e em medida também maior, como o próprio discípulo considera. Por isso, estabeleci que meu pagamento seja feito do seguinte modo: depois que alguém aprendeu comigo, se quiser, paga-me a soma que peço; do contrário, entra em um templo, presta juramento, e entrega aqui a soma que ele julgar que os meus ensinamentos valham.

Platão, *Protágoras*, 316a-319a e 328a-c.

O grande discurso de Protágoras sobre as origens do homem e da arte política no diálogo homônimo de Platão

Platão certamente não reproduziu literalmente o discurso, mas, hábil como era na arte da simulação irônica, imitou Protágoras nas suas afirmações, para não dizer nos seus silêncios, movimentos e suas características mais típicas, "recriando" afinal todo um clima particular, com as acentuações e saliências oportunas dos traços em que queria fixar as idéias do sofista.

A idéia de fundo de Protágoras, ou seja, que o homem pode conviver com os outros homens apenas com o "respeito" e com a "justiça", é exata. Mas o respeito e a justiça requereriam perspectivas éticas e teóricas bem diversas das de Protágoras. E, portanto, o que é narrado sobre Protágoras não é mais que bela fábula alusiva. Para realizá-la seria necessário bem mais do que Protágoras diz.

Houve um tempo em que existiam os deuses mas não existiam as estirpes mortais. Quando também para estas chegou o tempo marcado pelo destino para sua geração, os deuses as plasmaram no interior da terra, fazendo mistura de terra e de fogo, e dos outros elementos que se podem unir com o fogo e com a terra. E quando chegou o momento de fazê-las vir à luz, confiaram a Prometeu e a Epimeteu a tarefa de fornecer e de distribuir as faculdades a cada raça de modo conveniente. Mas Epimeteu pediu a Prometeu o poder de distribuí-las sozinho: "Quando tiver terminado a distribuição — acrescentou — tu virás ver". E assim, persuadindo-o, entregou-se à obra de distribuição. A algumas raças deu a força sem a velocidade, e forneceu ao contrário às raças mais fracas a velocidade. A outras atribuiu armas de defesa, enquanto para outras ainda, às quais dera uma natureza inerme, excogitou outras faculdades, para garantir sua salvação.

Com efeito, àquelas raças que ele revestiu de pequenez, deu a capacidade de fugir com as asas, ou de esconder-se sob a terra; porém às que forneceu a grandeza, deu a possibilidade de salvar-se justamente com ela. E também distribuiu as outras faculdades desse modo, de maneira que se equilibrassem. E excogitou estas coisas atento para que uma raça não viesse a se extinguir. E, tendo munido as várias raças com os meios para fugir às destruições recíprocas, excogitou um expediente a fim de que se defendessem contra as intempéries das estações que Zeus manda, revestindo-as de pêlos abundantes e espessa pele, capazes de defender do frio e em grau de protegê-las do calor, e tais que, quando se deitavam nas suas tocas, estas servissem como cobertores naturais, próprios para cada uma delas. A algumas forneceu cascos para os pés, a outras peles duras e sem sangue.

Sucessivamente, forneceu alimentos diversos para as diversas raças: a algumas deu as ervas da terra, a outras os frutos das árvores, a outras as raízes. E há raças às quais concedeu devorar outras raças de animais para se nutrir; e providenciou que as primeiras tivessem escassa prole e as que deviam ser devoradas por estas tivessem, ao contrário, prole numerosa, assegurando a conservação da raça. Todavia, Epimeteu, que não era demasiado sábio, não percebeu que esgotara todas as faculdades para os animais: e a este ponto ainda lhe restava a raça humana, desprovida de tudo, e não sabia como remediar. Estando ele nesta situação embaraçosa, Prometeu veio ver a distribuição, e percebeu que todas as raças dos outros animais estavam convenientemente providas de tudo, enquanto o homem estava nu, descalço, descoberto e inerme. E agora se aproximava o dia marcado pelo destino em que também o homem devia sair da terra para a luz. Então Prometeu, nesta embaraçosa situação, não sabendo qual meio de salvação excogitar para o homem, rouba de Héfesto e de Atená sua sabedoria técnica junto com o fogo (sem o fogo era, com efeito, impossível adquirir e utilizar aquela sabedoria), e a dá ao homem. Desse modo, o homem teve a arte necessária para a vida, mas não teve a sabedoria política, porque esta se encontrava junto de Zeus, e a Prometeu não era mais possível entrar na acrópole, moradia de Zeus; além do mais, havia também os terríveis guardas de Zeus. Entra, portanto, furtivamente na oficina de Atená e de Héfesto, em que eles praticavam juntos sua arte, e, roubando a arte do fogo de Héfesto e a de Atená, as dá ao homem. Daqui vieram para o homem seus recursos para a vida, mas Prometeu, por causa de Epimeteu, a seguir, como se conta, sofreu a punição pelo furto.

Como o homem se tornou participante da sorte divina, em primeiro lugar, em virtude desta conexão que chegou a ter com o divino, único entre os animais acreditou nos deuses, e começou a construir altares e a fazer imagens de deuses. Em segundo lugar, rapidamente com a arte soltou a voz e articulou palavras, inventou habitações, vestes, calçados, leitos e tirou os alimentos da terra. Assim providos, os homens, desde o princípio, habitavam espalhados aqui e lá, e não existiam cidades. Portanto, pereciam por causa das feras, uma vez que eram bem menos poderosos que elas: a arte que possuíam era para eles auxílio adequado para providenciar alimento, mas não era suficiente para a guerra contra as feras. Com efeito, não possuíam ainda a *arte política*, da qual a arte da guerra é parte. Portanto, procuravam reunir-se junto e salvar-se fundando cidades; mas, quando se reuniam juntos, praticavam injustiças mutuamente, porque não possuíam a arte política, de modo que, espalhando-se novamente, pereciam.

Então Zeus, temendo que nossa estirpe pudesse perecer inteiramente, mandou Hermes trazer aos homens o respeito e a justiça, para que fossem princípios ordenadores de cidades e relações produtoras de amizade. Então Hermes perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens a justiça e o respeito. "Devo distribuir esses como foram distribuídas as artes? As artes foram distribuídas deste modo: um só que possui a arte médica basta para muitos que não a possuem, e assim é também para os outros que possuem uma arte. Pois bem, devo distribuir aos homens também a justiça e o respeito deste modo, ou devo distribuí-los a todos?". "A todos", respondeu Zeus. "Que todos participem deles, porque não poderiam surgir cidades, se apenas poucos homens deles participassem, assim como acontece para as outras artes. Aliás, põe como lei em meu nome que quem não souber participar do respeito e da justiça seja morto como um mal da cidade".

"Dessa forma, Sócrates, e justamente por estas razões, os atenienses, e também os outros, quando estiver em questão a habilidade da arte de construir ou de qualquer outra arte, consideram que poucos devam tomar parte nas deliberações. E se alguém que não for desses poucos quer dar conselhos, não o suportam, como dizes, e por boa razão, acrescento eu. Mas quando se reúnem em assembléia por questões atinentes à política, e se deve portanto proceder exclusivamente segundo a justiça e a sabedoria, é natural que eles aceitem o conselho de qualquer um, convictos de que todos, por necessidade, participem dessa virtude, de outra forma não existiriam cidades. Esta, Sócrates, é a

razão disso. Mas, para que não creias ser enganado, quando afirmo que todos efetivamente sustentam que cada homem participe da justiça e de cada virtude política, trago-te esta outra prova. Em todas as outras habilidades, como dizes, se alguém sustenta ser, suponhamos, hábil na arte da flauta ou em qualquer outra arte, quando não o é, todos dele caçoam ou com ele se irritam, e os mais íntimos acorrem e o consideram louco. Ao contrário, quando se tratar de justiça ou de toda outra virtude política, também quando todos vêem que alguém é injusto, ao dizer contra si a verdade diante de todos, pois bem, o que no caso precedente todos consideravam sabedoria, ou seja, dizer a verdade, neste caso o consideram loucura; e sustentam que, de qualquer modo, todos devem dizer que são justos, seja que de fato o sejam, ou não, e que é louco quem não simula ser justo. E isto na convicção de que é necessário que cada um, sem exceção, participe de qualquer modo da justiça, ou que não permaneça entre os homens".

Platão, *Protágoras*, 320c.-323c.

GÓRGIAS

4 O niilismo

A obra de Górgias Sobre a natureza ou sobre o não-ser *foi freqüentemente considerada apenas hábil jogo retórico. A uma leitura historiográfica e teorética mais atenta, ela resulta ao invés um texto de interesse filosófico essencial. Com efeito, não só mostra como a grande Sofística parte de uma crítica do Eleatismo, mas apresenta, pela primeira vez, o niilismo como êxito da crise dos fundamentos especulativos.*

Substancialmente, Górgias mostra que, a partir das premissas eleáticas, pode-se sustentar tudo e o contrário de tudo, com êxito que é destrutivo para qualquer asserção veritativa, no plano ontológico, gnosiológico e até na comunicação interpessoal. A única saída possível, à luz desta demolição, é uma antropologia privada de qualquer fundamento que não seja inteligente uso da retórica.

Abre-se, então, o caminho para o relativismo da segunda geração dos Sofistas.

Górgias de Leontini pertencia ao mesmo grupo daqueles que rejeitam o critério, não porém sobre a base do raciocínio daqueles que seguem Protágoras. Na obra *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* ele sustenta três teses fundamentais colocadas uma depois da outra. Uma, que é também a primeira, é que "nada existe"; a segunda, que "mesmo que algo exista, não é captável por um ser humano"; a terceira, que "mesmo que seja captável, todavia não pode ser comunicado ou explicado a outro".

Que nada existe Górgias demonstra-o deste modo: se algo existe, é ou ente ou não-ente ou então é ente e não-ente ao mesmo tempo; mas o ente não existe, como demonstrará, nem o não-ente, como confirmará, e nem sequer o ente e o não-ente ao mesmo tempo, como também explicará. Portanto, algo não existe.

O não-ente não existe certamente. Se, com efeito, o não-ente é, ao mesmo tempo será e não será: enquanto é pensado como não-ente não será, enquanto é não-ente, por sua vez será. É completamente absurdo que algo seja e ao mesmo tempo não seja; portanto, o não-ente não existe.

De outro ponto de vista, se o não-ente existe, o ente não será: com efeito, estes são termos reciprocamente contraditórios, e se ao não-ente atribui-se o ser, ao ente se atribuirá o não-ser. Não é, porém, verdadeiro que o ente não é, razão pela qual nem o não-ente será.

Além disso, nem sequer o ente existe. Se, com efeito, o ente é, é ou eterno ou gerado ou eterno e gerado ao mesmo tempo; mas não é eterno nem gerado nem ambas as coisas ao mesmo tempo, como demonstraremos. Portanto, o ente não existe.

Se, com efeito, o ente é eterno (é preciso começar por esta tese) ele não tem nenhum início. Com efeito, tudo o que é gerado tem algum início, enquanto aquilo que é eterno, sendo não-gerado, não tem início. Não tendo início, é infinito. Se é infinito, não está em algum lugar. Se, com efeito, está em algum lugar, a unidade na qual se encontra resulta diversa dele e, assim, o ente não será mais infinito enquanto está contido em alguma coisa: com efeito, o continente é maior que o conteúdo, enquanto nada é maior que o infinito, razão pela qual o infinito não está em algum lugar. Além disso, não está sequer contido em si mesmo. Neste caso, serão idênticos o continente e o conteúdo, e o ente se tornará duas coisas, o lugar e o corpo (o continente é, com efeito, o lugar, o conteúdo o corpo). Isso é absurdo. Portanto, o ente não está sequer em si próprio.

Por conseguinte, se o ente é eterno, é infinito; se é infinito, não está em algum lugar; se

não está em algum lugar, não existe. Portanto, se o ente é eterno, ele não existe de modo absoluto.

Mas o ente não pode sequer ser gerado. Se, com efeito, foi gerado, certamente foi gerado ou pelo ente ou pelo não-ente; mas não foi gerado nem pelo ente — se, com efeito, o ente é, não foi gerado mas já existe — nem pelo não-ente: com efeito, o não-ente não pode sequer gerar algo porque necessariamente aquilo que gera algo deve participar de alguma existência. Portanto, o ente não é sequer gerado.

Pelas mesmas razões, não pode ser ambas as coisas, ao mesmo tempo eterno e gerado. Estes termos, com efeito, se destroem reciprocamente: se o ente é eterno, ele não é gerado; se é gerado, não é eterno. Portanto, se não é eterno, nem gerado nem ambas as coisas ao mesmo tempo, o ente não será.

De outro ponto de vista, se o ente existe, é ou um ou muitos; mas não é nem um nem muitos, como será demonstrado. Portanto, o ente não existe.

Se, com efeito é uno, é ou quantidade discreta ou quantidade contínua ou grandeza ou corpo. Seja destes qual for, não é uno. Se for quantidade discreta será separado, se for quantidade contínua será dividido; analogamente, se o pensamos como grandeza não será indivisível. Se devesse ser corpo, seria tridimensional: com efeito, teria comprimento, largura e profundidade. Por outro lado, é absurdo dizer que o ente não é nenhuma dessas coisas; portanto, o ente não é uno.

Além disso, não é sequer muitos. Se, com efeito, não é uno, não é sequer muitos; com efeito, a multiplicidade é síntese de várias unidades, razão pela qual, uma vez que seja eliminada a unidade também anula-se ao mesmo tempo a multiplicidade. Mas então torna-se claro por estes argumentos que não existe nem o ente nem o não-ente.

Por outro lado, que não existam sequer ambos ao mesmo tempo, o ente e o não-ente, é fácil de argumentar. Se, com efeito, o não-ente é e o ente é, o não-ente será idêntico ao ente e também ao ser; por conseguinte, nenhum dos dois existe. Com efeito, antes concordamos que o não-ente não é; depois demonstramos que a este é idêntico o ente, que, portanto, por sua vez, não existirá. Não só, mas se o ente é idêntico ao não-ente, não é possível que existam ambos os termos. Com efeito, se ambos existem, não há identidade; se há identidade, não existem os dois termos.

A partir desses argumentos segue-se que nada existe. Com efeito, se não existe nem o ente nem o não-ente, nem ambos ao mesmo tempo — não podemos pensar outra possibilidade além destas — nada existe.

É preciso a seguir demonstrar que, mesmo que algo exista, isto não é cognoscível nem pensável por um ser humano. Com efeito — diz Górgias — se os conteúdos do pensamento não são entes, o ente não é pensado. Também isto é logicamente correto: com efeito, se atribuímos aos conteúdos de pensamento a brancura, atribuímos também à brancura a pensabilidade; analogamente, se atribuímos aos conteúdos de pensamento o não-ser, necessariamente atribuiremos aos entes a não pensabilidade. Por isso, a conclusão "se os conteúdos do pensamento não são entes, o ente não é pensado" torna-se justa e corretamente adquirida.

Os conteúdos de pensamento (é preciso partir daqui) não são entes, como demonstraremos, portanto o ente não é pensado. Então é claro que os conteúdos do pensamento não são entes. Com efeito, se os conteúdos do pensamento são entes, todos os pensamentos existem, seja qual for o modo com que os pensemos. Isso é absurdo. Não é porque alguém pensa um homem que voa ou carruagens que correm sobre as águas do mar que de repente um homem voa ou carruagens correm no mar. Portanto, os conteúdos do pensamento não são entes.

Ainda mais: se os conteúdos do pensamento são entes, os não-entes não serão pensados. A realidades contrárias se atribuem predicados contrários, e ao ente é contrário o não-ente. Por isto, se ao ente se atribui a pensabilidade, ao não-ente se atribuirá absolutamente a não-pensabilidade. Mas isso é absurdo: com efeito, pensamos Cila, a Quimera, e muitos outros não-entes. Portanto, o ente não é pensado.

Como os conteúdos da visão são chamados realidades visíveis exatamente por isso, porque são vistos, e os conteúdos da audição realidades audíveis exatamente por isso, porque são ouvidos, e não eliminamos as realidades visíveis pelo fato de não serem ouvidas nem rejeitamos as realidades audíveis pelo fato de não serem vistas (com efeito, cada uma deve ser julgada pelo próprio órgão de sentido, e não pelo outro), também os conteúdos do pensamento, mesmo que não sejam vistos pela visão nem ouvidos pela audição existirão, pois são concebidos por seu próprio critério. Portanto, se alguém pensa carros que correm sobre as águas do mar, mesmo que não os veja deve crer que existem carros que correm no mar. Isso é absurdo. Portanto, o ente não é pensado nem concebido.

E, mesmo admitindo que seja concebido, não pode ser comunicado a outro. Com efeito, se os entes, os que existem fora de nós, são visíveis, audíveis e em geral perceptíveis, e destes os visíveis são captáveis com a visão, os audíveis com a audição e não o contrário, como é possível então manifestá-los a outro? Com efeito, aquilo com que manifestamos é a palavra, mas a palavra não coincide com os entes concretamente existentes. Portanto, aos outros não manifestamos os entes, mas a palavra que é diversa dos entes concretos. Então, como a realidade visível não pode se tornar audível e vice-versa, também o ente que se concretiza fora de nós não pode se tornar palavra nossa. Não sendo uma palavra, o ente não pode ser evidenciado a outro.

Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 65-87.

5 A arte da retórica como sumo poder do homem

Górgias, exatamente como conseqüência do seu niilismo, dirigiu sua atenção para o poder da palavra do homem, não considerada como expressão de verdade, mas como portadora de persuasão psicológica, de sugestão, e criadora de crenças.

Eis como Platão põe na boca de Górgias as convicções do Sofista sobre essa questão.

1. A arte retórica é determinante para provocar decisões políticas

Górgias. Procurarei, Sócrates, revelar-te todo o poder da retórica: tu mesmo me indicaste o caminho. Bem sabes que estes arsenais e estes muros dos atenienses e também a construção dos portos foram feitos por conselho de Temístocles e, em parte, também de Péricles, e não por conselho de técnicos.

Sócrates. Isto se diz, Górgias, de Temístocles. Péricles, depois, eu próprio o ouvi, quando aconselhava a construção do muro central.

Górgias. Portanto, também quando se deve tomar alguma decisão sobre as coisas de que há pouco falavas, Sócrates, vê bem que são os retores os que aconselham e fazem prevalecer seus pareceres.

Sócrates. Exatamente porque me maravilho disso, Górgias, há algum tempo estou te perguntando qual é o poder da retórica: considerando-o deste modo, com efeito, apresenta-se-me de grandeza verdadeiramente divina.

2. A arte retórica sabe persuadir o homem em todas as coisas

Górgias. Se soubesses tudo, Sócrates! Saberias que essa, em certo sentido, abraça e contém em si todos os poderes! Apresento-te uma prova notável. Muitas vezes fui com meu irmão e outros médicos a algum doente que não queria absolutamente tomar o remédio, ou deixar-se operar ou cauterizar pelo médico. Pois bem, enquanto o médico era incapaz de persuadi-lo, eu, ao contrário, consegui persuadir apenas com a arte da retórica. E digo também que se um médico e um retor fossem a uma cidade qualquer e tivessem de discutir na assembléia popular ou em qualquer outra reunião qual dos dois deveria ser escolhido como médico, o médico não venceria, e seria escolhido aquele que é hábil em falar, uma vez que o quisesse. E assim, se devesse competir com qualquer outro técnico, o retor persuadiria a escolher a ele antes de outro qualquer, porque não há nada de que o retor, diante da multidão, não saiba falar de maneira mais persuasiva do que qualquer outro técnico. Tanto e tal é o poder desta arte!

Platão, *Górgias*, 455d-456c.

Sócrates e os Socráticos menores

I. Sócrates e a fundação da filosofia moral ocidental

• Sócrates (470/469 – 399 a.C.) não deixou escritos, mas confiou seu saber aos discípulos mediante o diálogo, na dimensão da pura oralidade. Daí a dificuldade de reconstruir sua doutrina, servindo-se de múltiplos testemunhos freqüentemente divergentes entre si, porque cada uma das testemunhas colhia apenas alguns aspectos do ensinamento do mestre, aqueles que lhe interessavam.

A questão socrática → § 1

Entre as fontes de Sócrates, por exemplo, Platão, pelo fato de idealizar o mestre, coloca-se no oposto de Aristófanes, que ao invés o põe em ridículo; Xenofonte, pelo fato de tender a banalizar os motivos filosóficos, se contrapõe a Aristóteles, que ao invés os torna excessivamente rigorosos.

Para conhecer o pensamento de Sócrates é, portanto, necessário levar em conta todos os testemunhos, considerando em particular as novidades que se registram em campo filosófico, em geral, depois de Sócrates, e que nascem como efeitos do seu ensinamento.

• A sabedoria humana de que Sócrates se diz mestre consiste na busca de justificação filosófica (isto é, de um fundamento) da vida moral. Este fundamento consiste na própria natureza ou essência do homem. À diferença dos Sofistas, Sócrates chega a estas conclusões: o homem é a sua alma. E por alma ele entendia a consciência, a personalidade intelectual e moral (hoje diríamos a capacidade de entender e de querer). "Conhecer a si mesmo" significa, portanto, reconhecer tal verdade.

O homem é sua alma → § 2

• Se o homem é a alma, a virtude do homem se atua com a "cura da alma", fazendo com que ela se realize da melhor forma possível. E como a alma é atividade cognoscitiva, a virtude será essencialmente potencialização dessa atividade, ou seja, será "ciência", "conhecimento".

Dado que o corpo é instrumento da alma, também os valores ligados ao corpo serão instrumentais em relação aos da alma e, portanto, a eles subordinados.

A moral fundada sobre a alma → § 3

• Se a virtude é ciência, temos duas conseqüências:

1) existe uma só virtude, que é, ao mesmo tempo, o mínimo denominador comum e o fundamento de todas as múltiplas virtudes em que o grego acreditava;

O intelectualismo ético → § 4

2) ninguém pode pecar voluntariamente, porque quem peca se engana sobre o valor daquilo a que a própria ação tende; considera um bem aquilo que é mal,

aquilo que é bem apenas na aparência. Bastaria mostrar a quem erra a verdade, e este corrigiria o próprio erro.

• Ainda do conceito de *psyché* deriva a descoberta socrática da liberdade, entendida como liberdade interior e, em última análise, como "autodomínio". Uma vez que a alma é racional, ela alcança sua liberdade quando se livra de tudo o que é irracional, ou seja, das paixões e dos instintos. Dessa forma, o homem se liberta o mais possível das coisas que pertencem ao mundo externo e que alimentam sũas paixões.

A liberdade
→ § 5

• Também a felicidade assume valência espiritual e se realiza quando na alma prevalece a ordem. Tal ordem se realiza justamente mediante a virtude. Dessa forma, afirma-se o princípio ético que a virtude é prêmio para si mesma, e deve ser buscada por si mesma.

A felicidade
→ § 6

• Dessa forma, assume relevo considerável o tema da "persuasão" e da educação espiritual. Nas relações com os outros a violência jamais vence: o verdadeiro vencer consiste em "convencer" (tema da não-violência).

A não-violência
→ § 7

• Sócrates também teve uma particular concepção de Deus, deduzida da constatação de que o mundo e o homem são constituídos de modo tal – isto é, segundo tal ordem e tal finalidade – que exige uma causa adequada. Esta Causa é justamente Deus, entendido como inteligência ordenadora e providência. Uma providência que, porém, não se ocupa do homem individual, mas do homem em geral, fornecendo-lhe o que lhe permite a sobrevivência. Todavia, enquanto Deus é bom, ocupa-se, ao menos indiretamente, também do homem bom, como acontece no caso específico de Sócrates com a voz divina (o *daimónion*) que lhe indica algumas coisas a evitar.

A teologia
→ § 8-9

• O método usado por Sócrates no seu ensinamento foi o do diálogo articulado em dois momentos: o *irônico-refutatório* e o *maiêutico*.

Além disso, seu método era montado sobre a figura do não-saber. Com efeito, ele não recorria a discursos de parada e a longos monólogos, mas seguia com seus interlocutores um método de pergunta-resposta, apresentando-se como aquele que *não sabe* e pede para ser instruído, e – pelo fato de efetivamente afirmar que todo homem, em relação a Deus, é não-sapiente –, muito freqüentemente esta atitude era uma simulação irônica, para constranger o adversário a expor completamente suas teses.

Sócrates, representando o aluno, começava o diálogo com o interlocutor, apresentado na falsa parte do mestre, e constrangia este a definir de modo preciso os termos de seu discurso e a escandir logicamente suas passagens. No mais das vezes, o resultado era que o interlocutor se confundia e caía em incuráveis contradições. E, de tal modo, atuava-se a "refutação", e o interlocutor obrigava-se a reconhecer os próprio erros.

O método socrático
→ § 10-13

Neste ponto Sócrates punha em ação a *pars construens* do seu ensinamento e, sempre mediante perguntas e respostas, conseguia fazer nascer a verdade na alma do dialogante, quando esta dela estava grávida. Notemos a expressão: "fazer nascer"; como em grego a arte de fazer nascer própria da obstetra se diz "maiêutica", Sócrates caracterizou justamente com tal nome este momento conclusivo de seu método.

• Nestas operações dialógicas Sócrates punha em ato uma série de elementos lógicos de primeira ordem, alguns dos quais constituíam verdadeiras e próprias

antecipações de figuras lógicas explicitadas e desenvolvidas em épocas sucessivas: por exemplo, o conceito, a definição (o "o que é") e o procedimento indutivo.

Trata-se de antecipações significativas, mas não de descobertas verdadeiras, pelo simples motivo que o interesse de Sócrates era de tipo ético e não lógico, e tais formas não eram o fim da sua especulação, mas o meio para obter determinado escopo, justamente moral ou educativo.

A antecipação de elementos que constituirão a ciência lógica → § 14

• Sócrates levou o pensamento filosófico a um plano bastante mais elevado em relação ao dos Sofistas, mas levantou uma série de questões que, por sua vez, punham ulteriores problemas que ele não resolveu. Ancorou a moral no conceito de alma, mas definiu a alma apenas em termos funcionais, indicou suas atividades e não a natureza, ou seja, qual é seu ser. O mesmo pôde-se dizer de Deus: disse como Deus age, mas não precisou sua natureza ontológica. Desses problemas Platão e Aristóteles apresentarão soluções detalhadas.

Valores e limites do pensamento socrático → § 15

1 A vida de Sócrates e a questão socrática (o problema das fontes)

Sócrates nasceu em Atenas em 470/469 a.C. e morreu em 399 a.C., após condenação por "impiedade" (foi acusado de não crer nos deuses da cidade e de corromper os jovens; mas, por trás de tais acusações, escondiam-se ressentimentos de vários tipos e manobras políticas). Era filho de um escultor e uma obstetra. Não fundou uma Escola, como os outros filósofos, realizando o seu ensinamento em locais públicos (nos ginásios, praças públicas etc.), como uma espécie de pregador leigo, exercendo imenso fascínio não só sobre os jovens, mas também sobre homens de todas as idades, o que lhe custou inúmeras aversões e inimizades.

Parece sempre mais claro que se devam distinguir duas fases na vida de Sócrates. Na primeira fase, ele esteve próximo dos Físicos, particularmente de Arquelau, que, como vimos, professava uma doutrina semelhante à de Diógenes de Apolônia (que misturava ecleticamente Anaxímenes e Anaxágoras). Sofrendo a influência da Sofística, tornou próprios seus problemas, embora polemizando firmemente contra as soluções dos mesmos, dadas pelos maiores Sofistas. Assim sendo, não é estranho o fato de que Aristófanes, na célebre comédia *As nuvens*, representada no ano de 423 (portanto, quando Sócrates estava na metade de sua quarta década de vida), tenha apresentado um Sócrates bem diferente do apresentado por Platão e Xenofonte, que é o Sócrates da velhice.

Sócrates nada escreveu, considerando que a sua mensagem era transmissível pela palavra viva, através do diálogo e da "oralidade dialética", como já se disse muito bem. Seus discípulos fixaram por escrito uma série de doutrinas a ele atribuídas. Mas tais doutrinas freqüentemente não concordam entre si e, por vezes, até se contradizem.

Aristófanes caricatura um Sócrates que, como vimos, não é o de sua maturidade última.

Na maior parte de seus diálogos, Platão idealiza Sócrates e o torna porta-voz também de suas próprias doutrinas: desse modo, é dificílimo estabelecer o que é efetivamente de Sócrates nesses textos e o que, ao contrário, representa repensamentos e reelaborações de Platão.

Em seus escritos socráticos, Xenofonte apresenta um Sócrates de dimensões reduzidas, com traços que às vezes beiram até mesmo a banalidade (certamente, seria impossível que os atenienses tivessem motivos para condenar à morte um homem como o Sócrates descrito por Xenofonte).

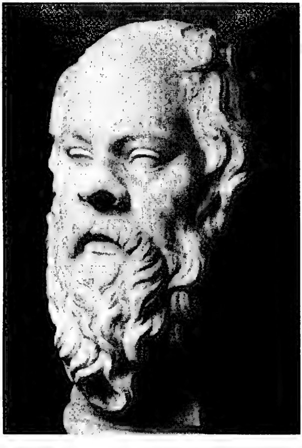
Aristóteles fala de Sócrates ocasionalmente. Entretanto, suas afirmações são consideradas mais objetivas. Mas Aristóteles não foi contemporâneo de Sócrates. Pôde ter-se documentado sobre o que registra, mas faltou-lhe o contato direto com o personagem, contato que, no caso de Sócrates, revela-se insubstituível.

Por fim, os vários Socráticos, fundadores das assim chamadas "Escolas socráticas menores", deixaram pouco, e esse pouco lança luz apenas sobre um aspecto parcial de Sócrates.

Desse modo, alguns chegaram a sustentar a tese da impossibilidade de reconstruir a figura "histórica" e o pensamento efetivo de Sócrates. Por alguns lustros as pesquisas socráticas caíram em séria crise. Mas hoje está abrindo caminho, não o critério da escolha entre as várias fontes ou de sua combinação eclética, mas sim o critério que pode ser definido como "a perspectiva do antes e depois de Sócrates".

Expliquemos melhor. A partir do momento em que Sócrates atua em Atenas, pode-se constatar que a literatura em geral, e particularmente a filosófica, *registram uma série de novidades de porte bastante considerável,* que depois, no âmbito do helenismo, permaneceriam como aquisições irreversíveis e pontos de referência constantes.

Mas há mais: as fontes a que nos referimos (e também outras fontes, além das mencionadas) concordam na indicação de Sócrates como o autor de tais novidades, seja de modo explícito, seja implícito. Assim, podemos creditar a Sócrates, com elevado grau de probabilidade, as doutrinas que a cultura grega recebeu no momento em que Sócrates atuava em Atenas e que os nossos documentos a ele creditam. Relida com base nesse critério, a filosofia socrática revela ter exercido peso tal no desenvolvimento do pensamento grego, e do pensamento ocidental em geral, que pode ser comparada a uma verdadeira revolução espiritual.



Sócrates é o descobridor da essência do homem como psyché. *Tornou-se o símbolo da própria filosofia, a partir de Platão, que o tornou protagonista da maior parte de seus diálogos (Roma, Museu Nacional Romano).*

2 A descoberta da essência do homem (o homem é a sua "psyché")

Depois de um período de tempo ouvindo a palavra dos últimos Naturalistas, mas sem se considerar de modo algum satisfeito, como já dissemos, Sócrates concentrou definitivamente seu interesse na problemática do homem. Procurando resolver os problemas do "princípio" e da *physis,* os Naturalistas se contradisseram a ponto de sustentar tudo e o contrário de tudo (o ser é uno, o ser é múltiplo; nada se move, tudo se move; nada se gera nem se destrói, tudo se gera e tudo se destrói), o que significa que se propuseram problemas insolúveis para o homem. Conseqüentemente, Sócrates se concentrou no homem, como os Sofistas, mas, ao contrário deles, soube chegar ao fundo da questão, a ponto de admitir, malgrado sua afirmação geral de não-saber (da qual falaremos adiante), que era sábio nessa matéria: "Na verdade, atenienses, por nenhuma outra razão eu granjeei este nome senão por causa de certa sabedoria. E que sabedoria é essa? Essa sabedoria é precisamente a *sabedoria humana* (ou seja, a sabedoria que o homem pode ter sobre o homem), e pode ser que, dessa sabedoria, eu seja realmente sábio."

Os Naturalistas procuraram responder à seguinte questão: "O que é a natureza ou

a realidade última das coisas?" Sócrates, ao contrário, procura responder à questão: "O que é a natureza ou realidade última do homem?", ou seja: "O que é a essência do homem?". A resposta é, finalmente, precisa e inequívoca: *o homem é a sua alma*, enquanto é precisamente sua alma que o distingue especificamente de qualquer outra coisa. E por "alma" Sócrates entende a nossa razão e a sede de nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, ou seja, *a consciência e a personalidade intelectual e moral*. Conseqüentemente, com essa descoberta, como foi justamente salientado, Sócrates criou a tradição moral e intelectual sobre a qual a Europa espiritualmente se construiu.

É evidente que, se a essência do homem é a alma, cuidar de si mesmo significa cuidar da própria alma mais do que do corpo. E ensinar os homens a cuidarem da própria alma é a tarefa suprema do educador, precisamente a tarefa que Sócrates considera ter recebido de Deus, como se lê na *Apologia:* "Que esta (...) é a ordem de Deus; e estou persuadido de que não há para vós maior bem na cidade do que esta minha obediência a Deus. Na verdade, não é outra coisa o que faço nestas minhas andanças a não ser persuadir a vós, jovens e velhos, de que não deveis cuidar do corpo, nem das riquezas, nem de qualquer outra coisa antes e mais do que da alma, de modo que ela se torne ótima e virtuosíssima; e de que não é das riquezas que nasce a virtude, mas da virtude nascem a riqueza e todas as outras coisas que são bens para os homens, tanto individualmente para os cidadãos como para o Estado."

Um dos raciocínios fundamentais de Sócrates para provar essa tese é o seguinte: uma coisa é o "instrumento" que se usa e outra é o "sujeito" que usa o instrumento. Ora, o *homem* usa o próprio corpo como instrumento, o que significa que o sujeito, que é o homem, e o instrumento, que é o corpo, são coisas distintas. Assim, à pergunta "o que é o homem?", não se pode responder que é o seu corpo, mas sim que é "aquilo que se serve do corpo". Mas "o que se serve do corpo é a *psyché*, a alma (= inteligência)", de modo que a conclusão é inevitável: "A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: *Conhece a ti mesmo*." Sócrates levou esta sua doutrina a tal ponto de consciência e de reflexão crítica que chegou a deduzir todas as conseqüências que logicamente dela brotam, como veremos.

3 O novo significado de "virtude" e o novo quadro dos valores

Aquilo que hoje chamamos de "virtude" os gregos denominavam *areté*, significando aquilo que torna uma coisa boa e perfeita naquilo que é; ou, melhor ainda, *areté* significa a atividade ou modo de ser que aperfeiçoa cada coisa, fazendo-a ser aquilo que deve ser. (Os gregos, portanto, falavam de virtude dos vários instrumentos, de virtude dos animais etc. Por exemplo: a "virtude" do cão é a de ser um bom guardião, a do cavalo é a de correr velozmente e assim por diante.) Conseqüentemente, a "virtude" do homem outra não pode ser senão aquilo que faz com que a alma seja tal como sua natureza determina que seja, isto é, boa e perfeita. E, segundo Sócrates, esse elemento é a "ciência" ou o "conhecimento", ao passo que o "vício" seria a privação de ciência ou de conhecimento, ou seja, a "ignorância".

Desse modo, Sócrates opera uma revolução no tradicional quadro de valores. Os verdadeiros valores não são os ligados às coisas exteriores, como a riqueza, o poder, a fama, e tampouco os ligados ao corpo, como a vida, o vigor, a saúde física e a beleza, mas somente os valores da alma, que se resumem, todos, no "conhecimento". Naturalmente, isso não significa que todos os valores tradicionais tornam-se necessariamente "desvalores"; significa, simplesmente, que "*em si mesmos* não têm valor". Tornam-se ou não valores somente se forem usados como o "conhecimento" exige, ou seja, em função da alma e de sua *areté*; em si mesmos, nem uns nem outros têm valor.

4 Os paradoxos da ética socrática

A tese socrática que apresentamos implicava duas conseqüências, que foram logo consideradas como "paradoxos", mas que

são muito importantes e devem ser oportunamente clarificadas.

1) A virtude (cada uma e todas as virtudes: sabedoria, justiça, fortaleza, temperança) é ciência (conhecimento), e o vício (cada um e todos os vícios) é ignorância.

2) Ninguém peca voluntariamente; quem faz o mal, fá-lo por ignorância do bem.

Essas duas proposições resumem tudo o que foi denominado "intelectualismo socrático", enquanto reduzem o bem moral a um dado de conhecimento, uma vez que se considera impossível conhecer o bem e não fazê-lo. O intelectualismo socrático influenciou todo o pensamento grego, a ponto de tornar-se quase um mínimo denominador comum de todos os sistemas, seja na época clássica, seja na época helenística. Entretanto, malgrado seu excesso, as duas proposições enunciadas contêm algumas instâncias muito importantes.

1) Em primeiro lugar, cabe destacar a forte carga sintética da primeira proposição. Com efeito, a opinião corrente entre os gregos antes de Sócrates (até mesmo a dos Sofistas, que, no entanto, pretendiam ser "mestres da virtude") considerava *as diversas virtudes como uma pluralidade* (uma coisa é a "justiça", outra a "santidade", outra a "prudência", outra a "temperança", outra a "sabedoria"), mas da qual não sabiam captar o nexo essencial, ou seja, aquele algo que faz com que as *diversas* virtudes sejam uma *unidade* (algo que faça precisamente com que todas e cada uma sejam "virtudes"). Além disso, todos viam as diversas virtudes como coisas fundadas nos hábitos, no costume e nas convenções aceitas pela sociedade. Sócrates, no entanto, tenta submeter *a vida humana e os seus valores ao domínio da razão* (assim como os Naturalistas haviam tentado submeter o cosmo e suas manifestações ao domínio da razão). E como, para ele, a própria natureza do homem é sua alma, ou seja, a razão, e as virtudes são aquilo que aperfeiçoa e concretiza plenamente a natureza do homem, ou seja, a razão, então é evidente que as virtudes revelam-se como uma forma de ciência e de conhecimento, precisamente porque são a ciência e o conhecimento que aperfeiçoam a alma e a razão, como já dissemos.

2) Mais complexas são as motivações que estão na base do segundo paradoxo. Sócrates, porém, viu muito bem que o homem, por sua natureza, procura sempre seu próprio bem e que, quando faz o mal, na realidade não o faz *porque se trate do mal*, mas porque espera *daí extrair um bem*. Dizer que o mal é "involuntário" significa que o homem engana-se ao esperar dele um bem e que, na realidade, está cometendo um erro de cálculo e, portanto, se enganando. Ou seja, em última análise é vítima de "ignorância".

Ora, Sócrates tem perfeitamente razão quando diz que o conhecimento é condição necessária para fazer o bem (porque, se não conhecermos o bem, não poderemos fazê-lo), mas engana-se ao considerar que, além de condição *necessária*, seja também condição *suficiente*. Em suma, Sócrates cai em excesso de racionalismo. Com efeito, para fazer o bem também é necessário o concurso da "vontade". Mas os filósofos gregos não detiveram sua atenção na "vontade", que se tornaria central e essencial na ética dos cristãos. Para Sócrates, por conseguinte, é impossível dizer "vejo e aprovo o melhor, mas no agir me atenho ao pior", porque quem vê o melhor *necessariamente* também o faz. Em conseqüência, para Sócrates, como para quase todos os filósofos gregos, o *pecado* se reduz a um "erro de cálculo", a um "erro de razão", justamente a "ignorância" do verdadeiro bem.

5 A descoberta socrática do conceito de liberdade

A mais significativa manifestação da excelência da *psyché* ou *razão* humana se dá naquilo que Sócrates denominou de "autodomínio" (*enkráteia*), ou seja, no domínio de si mesmo nos estados de prazer, dor e cansaço, no urgir das paixões e dos impulsos: "Considerando o autodomínio como a base da virtude, cada homem deveria procurar tê-lo." Substancialmente, o autodomínio significa *domínio da própria racionalidade sobre a própria animalidade*, significa tornar a alma senhora do corpo e dos instintos ligados ao corpo. Conseqüentemente, podemos compreender perfeitamente que Sócrates tenha identificado expressamente a *liberdade* humana com esse domínio da racionalidade sobre a animalidade. O verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar seus instintos, o verdadeiro homem escravo é aquele que, não sabendo dominar seus instintos, torna-se vítima deles.

Estreitamente ligado a esse conceito de autodomínio e de liberdade encontra-se o conceito de "autarquia", isto é, de "autonomia". Deus não necessita de nada, e o sábio é aquele que mais se aproxima desse estado, sendo portanto aquele que procura ter necessidade apenas de muito pouco. Com efeito, para o sábio que vence os instintos e elimina todas as coisas supérfluas, basta a razão para viver feliz.

Como justamente ressaltou-se, estamos aqui diante de uma nova concepção de *herói*. O herói, tradicionalmente, era aquele que é capaz de vencer todos os inimigos, os perigos, as adversidades e o cansaço externos. Já o novo herói é aquele que sabe vencer os inimigos interiores, que se lhe aninham na alma.

O novo conceito de felicidade

A maior parte dos filósofos gregos, e justamente a partir de Sócrates, apresentou ao mundo sua mensagem como mensagem de *felicidade*. Em grego, "felicidade" se diz "*eudaimonía*", que, originalmente, significava ter tido a sorte de possuir um demônio-guardião bom e favorável, que garantia boa sorte e vida próspera e agradável. Mas os Pré-socráticos já haviam interiorizado esse conceito. Heráclito escrevia que "o caráter moral é o verdadeiro demônio do homem" e que "a felicidade é bem diferente dos prazeres", ao passo que Demócrito dizia que "não se tem a felicidade nos bens exteriores" e que "a alma é a morada de nossa sorte".

Com base nas premissas que ilustramos, o discurso de Sócrates aprofunda e fundamenta esses conceitos de modo sistemático. A felicidade não pode vir das coisas exteriores, do corpo, mas somente da alma, porque esta e só esta é a sua essência. E a alma é feliz quando é ordenada, ou seja, virtuosa. Diz Sócrates: "Para mim, quem é virtuoso, seja homem ou mulher, é feliz, ao passo que o injusto e malvado é infeliz". Assim como a doença e a dor física são *desordem* do corpo, a saúde da alma é *ordem* da alma, e essa ordem espiritual ou harmonia interior é a felicidade.

Dessa forma, segundo Sócrates, o homem virtuoso entendido nesse sentido "não



pode sofrer nenhum mal, nem na vida, nem na morte". Nem na vida, porque os outros podem danificar-lhe os haveres ou o corpo, mas não arruinar-lhe a harmonia interior e a ordem da alma. Nem na morte, porque, se existe um além, o virtuoso será premiado; se não existe, ele já viveu bem no aquém, e o além é como um ser no nada. De qualquer forma, Sócrates possuía firme convicção de que a virtude já tem o seu prêmio em si mesma, isto é, intrinsecamente. Portanto, vale a pena ser virtuoso, porque a própria virtude já constitui um fim. E, sendo assim, para Sócrates o homem pode ser feliz nesta vida, quaisquer que sejam as circunstâncias em que lhe cabe viver e seja qual for a situação no além. O homem é o verdadeiro artífice de sua própria felicidade ou infelicidade.

7 A revolução da "não-violência"

Muitíssimo se discutiu sobre as razões que levaram Sócrates à condenação. Do ponto de vista jurídico, está claro que os crimes que lhe foram imputados procediam. Ele "não acreditava nos deuses da cidade" porque acreditava num Deus superior, e "corrompia os jovens" porque lhes ensinava essa doutrina. Entretanto, depois de se ter defendido corajosamente no tribunal, tentando demonstrar que estava com a verdade, mas não tendo conseguido convencer os juízes, aceitou a condenação e recusou-se a fugir do cárcere, apesar dos amigos terem organizado tudo para a sua fuga. Suas motivações eram exemplares: a fuga teria significado violação do veredito e, portanto, violação da lei. A verdadeira arma de que o homem dispõe é a sua razão e, portanto, a *persuasão*. Se, fazendo uso da razão, o homem não consegue alcançar seus objetivos com a persuasão, então deve conformar-se, porque, como tal, a violência é coisa ímpia. Platão põe na boca de Sócrates: "Não se deve desertar, nem retirar-se, nem abandonar o posto, mas sim, na guerra, no tribunal e em qualquer lugar, é preciso fazer aquilo que a pátria e a cidade ordenam, ou então *persuadi-las* em que consiste a justiça, ao passo que *fazer uso da violência é coisa ímpia*". E Xenofonte escreve: "Preferiu morrer, permanecendo fiel à lei, *a viver, violando-a*".

Ao dotar Atenas de leis, Sólon já proclamara em alta voz: "Não quero valer-me da violência da tirania", mas sim da justiça. Mas a posição assumida por Sócrates foi ainda mais importante. Com ele, além de ser explicitamente teorizada, a concepção da revolução da não-violência foi demonstrada até com a própria morte, sendo desse modo transformada em "conquista para sempre". Também Martin Luther King, o líder negro norte-americano da revolução não-violenta, evocava princípios socráticos, além dos princípios cristãos.

8 A teologia socrática

E qual era a concepção de Deus que Sócrates ensinava, a ponto de oferecer a seus inimigos o pretexto para condená-lo à morte, já que era contrária aos "deuses em que a cidade acreditava"? Era a concepção indiretamente preparada pelos filósofos naturalistas, culminando no pensamento de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia: o Deus-inteligência ordenadora. Sócrates, porém, desliga essa concepção dos pressupostos próprios desses filósofos (sobretudo de Diógenes), "des-fisicizando-a" e deslocando-a para um plano o mais possível afastado dos pressupostos próprios da "filosofia da natureza" anterior.

Sobre esse tema, pouco sabemos por Platão, ao passo que Xenofonte nos informa amplamente. Eis o raciocínio registrado nos *Memorabilia*, que constitui a primeira prova racional da existência de Deus que chegou até nós e que constituirá a base de todas as provas posteriores.

a) Aquilo que não é simples obra do acaso, mas constituído para alcançar um objetivo e um *fim*, pressupõe uma inteligência que o produziu por razões evidentes. Ademais, observando particularmente o homem, notamos que cada um e todos os seus órgãos estão constituídos de tal modo que não podem ser absolutamente explicáveis como obra do acaso, mas apenas como obra de uma inteligência que idealizou expressamente essa constituição.

b) Contra esse argumento, poder-se-ia objetar que, ao contrário dos artífices terrenos, que podem ser vistos ao lado de suas obras, essa Inteligência *não se vê*. Todavia — observa Sócrates — tal objeção não se



Sócrates foi condenado à morte em 399 a.C., por "impiedade".
Por trás das acusações apresentadas escondiam-se ressentimentos de vários tipos e manobras políticas, como nos diz Platão na Apologia de Sócrates *e no prólogo do* Eutífron.
Acima, "A morte de Sócrates", óleo sobre tela de Ch. A. Dufresnoy (1611-1668).

sustenta, porque nossa alma (= inteligência) também não se vê e, mesmo assim, ninguém ousa afirmar que, pelo fato de a alma (= inteligência) não ser vista, também não existe, e que fazemos ao acaso (= sem inteligência) tudo o que fazemos.

c) Por fim, segundo Sócrates, é possível estabelecer, com base nos privilégios que o homem tem em relação a todos os outros seres (como, por exemplo, a estrutura física mais perfeita e, sobretudo, a posse de alma e de inteligência), que o artífice divino cuidou do homem de modo inteiramente particular.

Como se vê, o argumento gira em torno deste núcleo central: o mundo e o homem são constituídos de tal modo (ordem, finalidade) que apenas uma causa adequada (ordenadora, finalizante e, portanto, inteligente) pode explicá-los. E, com sua ironia, Sócrates lembrava àqueles que rejeitavam esse raciocínio que nós possuímos parte de todos os elementos que estão presentes em grandes massas no universo, coisa que ninguém ousa negar; como então poderíamos pretender que nós, homens, nos assenhoreássemos de toda a inteligência que existe, não podendo haver nenhuma outra inteligência fora de nós? É evidente a incongruência lógica dessa pretensão.

O Deus de Sócrates, portanto, é a inteligência que conhece todas as coisas sem exceção, e é atividade ordenadora e Providência. É uma Providência, porém, que se ocupa do mundo e dos homens em geral, como também do homem virtuoso em particular (para a mentalidade antiga, o semelhante tem comunhão com o semelhante, razão pela qual Deus tem comunhão estrutural com o bom), mas não do homem individualmente enquanto tal (e menos ainda do homem mau). Somente no pensamento cristão é que

surgiria uma Providência que se ocupa com o *indivíduo* enquanto tal.

9 O "daimónion" socrático

Entre as acusações contra Sócrates estava também a de que era culpado "de introduzir novos *daimónia*", novas entidades divinas. Na *Apologia* Sócrates diz, a propósito da questão: "A razão (...) é aquela que muitas vezes e em diversas circunstâncias ouvistes dizer, ou seja, que em mim se verifica *algo de divino e demoníaco,* precisamente aquilo que Melito (o acusador), jocosamente, escreveu no seu ato de acusação: é como uma voz que se faz ouvir dentro de mim desde quando era menino e que, quando se faz ouvir, sempre me impede de fazer aquilo que estou a ponto de fazer, mas que nunca me exorta a fazer."

O *daimónion* socrático era, portanto, "uma voz divina" que lhe *vetava* determinadas coisas: ele o interpretava como espécie de sortilégio, que o salvou várias vezes dos perigos ou de experiências negativas.

Os estudiosos ficaram muito perplexos diante desse *daimónion*, e as exegeses que dele foram propostas são as mais díspares. Alguns pensaram que Sócrates estivesse ironizando, outros falaram de voz da consciência, outros do sentimento que perpassa o gênio. E até se poderia incomodar a psiquiatria para entender a "voz divina" como fato patológico ou então interpelar as categorias da psicanálise. Mas é claro que, assim fazendo, caímos no arbítrio.

Se quisermos nos limitar aos fatos, devemos dizer o que segue.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que o *daimónion* nada tem a ver com o campo das verdades filosóficas. Com efeito, a "voz divina" interior não revela em absoluto a Sócrates a "sabedoria humana" de que ele é portador, nem qualquer das propostas gerais ou particulares de sua ética. Para Sócrates, os princípios filosóficos extraem sua validade do *logos* e não da revelação divina.

Em segundo lugar, Sócrates não relacionou com o *daimónion* nem mesmo sua opção moral de fundo, que, no entanto, considera provir de uma ordem divina. O *daimónion* não lhe "ordenava", mas lhe "vetava".

Excluídos os campos da filosofia e da opção ética de fundo, resta apenas *o campo dos eventos e ações particulares.* É exatamente a esse campo que se referem todos os textos à disposição sobre o *daimónion* socrático. Trata-se, portanto, de um fato que diz respeito ao *indivíduo* Sócrates e aos *acontecimentos particulares* de sua existência: era um "sinal" que, como dissemos, o impedia de fazer coisas particulares que lhe teriam acarretado prejuízos. A coisa da qual o afastou mais firmemente foi a participação ativa na vida política.

Em suma, o *daimónion* é algo que diz respeito à personalidade excepcional de Sócrates, devendo ser posto no mesmo plano de certos momentos de concentração muito intensa, bastante próximos aos arrebatamentos de êxtase em que Sócrates mergulhava algumas vezes e que duravam longamente, coisa da qual nossas fontes falam expressamente. Portanto, o *daimónion* não deve ser relacionado com o pensamento e a filosofia de Sócrates: ele próprio manteve as duas coisas distintas e separadas — e o mesmo deve fazer o intérprete.

10 O método dialético de Sócrates e sua finalidade

O método e a dialética de Sócrates também estão ligados à sua descoberta da essência do homem como *psyché,* porque tendem de modo consciente a despojar a alma da ilusão do saber, curando-a dessa maneira a fim de torná-la idônea a acolher a verdade. Assim, as finalidades do método socrático são fundamentalmente de natureza ética e educativa, e apenas secundária e mediatamente de natureza lógica e gnosiológica.

Em suma: dialogar com Sócrates levava a um "exame da alma" e a uma prestação de contas da própria vida, ou seja, a um "exame moral", como bem destacavam seus contemporâneos. Podemos ler em um testemunho platônico: "Quem quer que esteja próximo de Sócrates e em contato com ele para raciocinar, qualquer que seja o assunto tratado, é arrastado pelas espirais do discurso e inevitavelmente forçado a seguir adiante, até ver-se prestando contas de si mesmo, dizendo inclusive de que modo vive e de que modo viveu. E, uma vez que se viu assim, Sócrates não mais o deixa".

E precisamente a esse "prestar contas da própria vida", que era o fim específico do método dialético, é que Sócrates atribui a verdadeira razão que lhe custou a vida: para muitos, calar Sócrates pela morte significava libertar-se de ter que "desnudar a própria alma". Mas o processo posto em movimento por Sócrates já se tornara irreversível. A supressão física de sua pessoa não podia mais, de modo algum, deter esse processo.

E agora que estabelecemos a finalidade do "método" socrático, devemos identificar sua estrutura.

A dialética de Sócrates coincide com o seu próprio dialogar (*dia-logos*), que consta de dois momentos essenciais: a "refutação" e a "maiêutica". Ao fazê-lo, Sócrates valia-se da máscara do "não saber" e da temida arma da "ironia". Cada um desses pontos deve ser adequadamente compreendido.

11 O "não saber" socrático

Os Sofistas mais famosos relacionavam-se com os ouvintes na soberba atitude de quem sabe tudo. Sócrates, ao contrário, colocava-se diante dos interlocutores na atitude de quem não sabe e de quem tem tudo a aprender.

Todavia, cometeram-se muitos equívocos em relação a esse "não saber" socrático, a ponto de se ver nele o início do ceticismo. Na realidade, ele pretendia ser uma afirmação de ruptura:

a) em relação ao saber dos Naturalistas, que se revelara vão;

b) em relação ao saber dos Sofistas, que logo se revelara mera presunção;

c) em relação ao saber dos políticos e dos cultores das várias artes, que quase sempre se revelava inconsistente e acrítico.

Há mais, porém. O significado da afirmação do não-saber socrático pode ser avaliado mais exatamente se, além de relacioná-lo com o saber dos homens, o relacionarmos também com o saber de Deus. Como veremos, para Sócrates Deus é onisciente, e seu conhecimento estende-se do universo ao homem, sem qualquer espécie de restrição. Ora, é precisamente quando comparado com a estatura desse saber divino que o saber humano mostra-se em toda a sua fragilidade e pequenez. E, nessa ótica, não apenas aquele saber ilusório de que falamos, mas também *a própria sabedoria humana socrática revela-se um não-saber.*

De resto, na *Apologia*, interpretando a sentença do Oráculo de Delfos, segundo o qual ninguém era mais sábio do que Sócrates, o próprio Sócrates explicita esse conceito: "Unicamente Deus é sábio. E é isso o que ele quer significar em seu oráculo: a sabedoria do homem pouco ou nada vale. Considerando Sócrates como sábio, não quer se referir, creio eu, propriamente a mim, Sócrates, mas somente usar o meu nome como um exemplo. É quase como se houvesse querido dizer: 'Homens, é sapientíssimo dentre vós aquele que, como Sócrates, tiver reconhecido que, na verdade, sua sabedoria não tem valor.' "

A contraposição entre "saber divino" e "saber humano" era uma das antíteses muito caras a toda a sabedoria proveniente da Grécia e que Sócrates, portanto, volta a reafirmar.

Por fim, devemos salientar o poderoso efeito irônico de benéfico abalo que o princípio do não-saber provocava nas relações com o interlocutor: provocava o atrito do qual brotava a centelha do diálogo. Texto 1

12 A ironia socrática

A ironia é a característica peculiar da dialética socrática, não apenas do ponto de vista formal, mas também do ponto de vista substancial. Em geral, ironia significa "simulação". Em nosso caso específico, indica o jogo brincalhão, múltiplo e variado das ficções e dos estratagemas realizados por Sócrates para levar o interlocutor a dar conta de si mesmo.

Em suma: a brincadeira está sempre em função de um objetivo sério e, portanto, é sempre *metódica.*

Note-se que, às vezes, em suas simulações irônicas, Sócrates fingia até mesmo acolher como próprios os métodos do interlocutor, especialmente quando este era homem de cultura, particularmente um filósofo, e brincava de engrandecê-los até o limite da caricatura, para derrubá-los com a mesma lógica que lhes era própria e amarrá-los na contradição.

Todavia, sob as várias máscaras que Sócrates seguidamente assumia, eram sem-

pre visíveis os traços da máscara essencial, a do não-saber e da ignorância, de que falamos: podemos até dizer que, no fundo, as máscaras policromáticas da ironia socrática eram variantes da máscara principal, as quais, com hábil e multiforme jogo de dissolvências, no fim das contas sempre revelavam a principal.

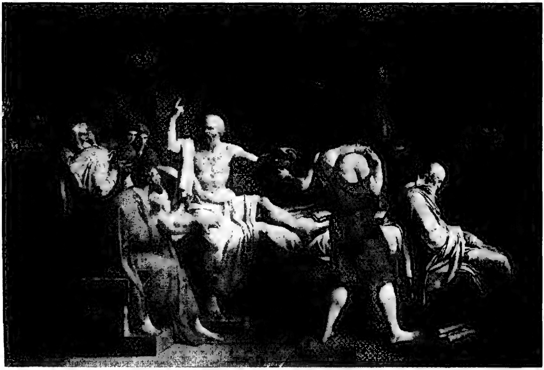
Restam ainda por esclarecer os dois momentos da "refutação" e da "maiêutica", que são os momentos constitutivos estruturais da dialética.

13 A "refutação" e a "maiêutica" socráticas

A "refutação" (*élenchos*) constituía, em certo sentido, a *pars destruens* do método, ou seja, o momento em que Sócrates levava o interlocutor a reconhecer sua própria ignorância. Primeiro, ele forçava uma definição do assunto sobre o qual a investigação versava; depois, escavava de vários modos a definição fornecida, explicitava e destacava as carências e contradições que implicava; então, exortava o interlocutor a tentar nova definição, criticando-a e refutando-a com o mesmo procedimento; e assim continuava procedendo, até o momento em que o interlocutor se declarava ignorante.

É evidente que a discussão provocava irritação ou reações ainda piores nos sabichões e nos medíocres. Nos melhores, porém, a refutação provocava efeito de purificação das falsas certezas, ou seja, um efeito de purificação da ignorância, a tal ponto que Platão podia escrever a respeito: "(...) Por todas essas coisas, (...) devemos afirmar que a refutação é a maior, a fundamental purificação. E quem dela não se beneficiou, mesmo tratando-se do Grande Rei, não pode ser pensado senão como impuro das mais graves impurezas, privado de educação e até mesmo feio, precisamente naquelas coisas em relação às quais conviria que fosse purificado e belo no máximo grau, alguém que verdadeiramente quisesse ser homem feliz."

E, assim, passamos ao segundo momento do método dialético. Para Sócrates, a alma pode alcançar a verdade apenas "se dela estiver grávida". Com efeito, como vimos, ele se professava ignorante e, portanto, negava firmemente estar em condições de transmitir um saber aos outros ou, pelo



"A morte de Sócrates", numa célebre pintura de J. L. David (1748-1825).

menos, um saber constituído por determinados conteúdos. Mas, da mesma forma que a mulher que está grávida no corpo tem necessidade da parteira para dar à luz, também o discípulo que tem a alma grávida de verdade tem necessidade de uma espécie de *arte obstétrica espiritual*, que ajude essa verdade a vir à luz, e essa é exatamente a "maiêutica" socrática. Texto 2

14 Sócrates e a fundação da lógica

Durante muito tempo, considerou-se que Sócrates, com seu método, descobrira os princípios fundamentais da lógica do Ocidente, ou seja, *o conceito, a indução e a técnica do raciocínio*. Hoje, entretanto, os estudiosos mostram-se muito mais cautelosos. Sócrates pôs em movimento o processo que levaria à descoberta da lógica, contribuindo de modo determinante para essa descoberta, mas ele próprio não a alcançou de modo reflexo e sistemático.

A pergunta "o que é?", com que Sócrates martelava seus interlocutores, como hoje se vai reconhecendo sempre mais no plano dos estudos especializados, não implicava já um ganho do conceito universal com todas as implicações lógicas que este pressupõe. Efetivamente, com sua pergunta, ele queria pôr em movimento todo o processo irônico-maiêutico, sem querer em absoluto chegar a definições lógicas. Sócrates abriu o caminho que deveria levar à descoberta do conceito e da definição e, antes ainda, à descoberta da essência platônica, e exerceu também notável impulso nessa direção, mas não estabeleceu a estrutura do conceito e da definição, visto que lhe faltavam muitos dos instrumentos necessários para esse objetivo, e estes, como dissemos, foram descobertas posteriores (platônicas e aristotélicas).

A mesma observação vale a propósito da indução, que Sócrates, sem dúvida, aplicou amplamente, com o seu constante levar o interlocutor do caso particular à noção geral, valendo-se sobretudo de exemplos e analogias, mas que não identificou em nível teorético e, portanto, não teorizou de modo reflexo. De resto, a expressão "raciocínio indutivo" não só não é socrática, mas, propriamente, nem mesmo platônica: ela é tipicamente aristotélica, pressupondo todas as aquisições dos *Analíticos*.

Em conclusão, Sócrates foi de um formidável engenho lógico, mas, em primeira pessoa, não chegou a elaborar uma lógica em nível técnico. Em sua dialética encontramos os germes de futuras descobertas lógicas importantes, mas não descobertas lógicas enquanto tais, conscientemente formuladas e tecnicamente elaboradas.

E assim se explicam os motivos pelos quais as diferentes Escolas socráticas encaminharam-se para direções tão diversas: alguns seguidores concentraram-se exclusivamente nas finalidades éticas, desprezando as implicações lógicas; outros, como Platão, desenvolveram exatamente as implicações lógicas e ontológicas; já outros escavaram no aspecto dialético até mesmo as nervuras erísticas, como veremos.

15 Conclusões sobre Sócrates

O discurso de Sócrates trouxe uma série de aquisições e novidades, mas também deixou em aberto uma série de problemas.

Em primeiro lugar, seu discurso sobre a alma, que se limitava a determinar a obra e a função da própria alma (a alma é aquilo pelo qual nós somos bons ou maus), exigia uma série de aprofundamentos: se ela se serve do corpo e o domina, isso quer dizer que *é outra coisa que não o corpo*, ou seja, distingue-se dele ontologicamente. Sendo assim, o que é? Qual é o seu "ser"? Qual a sua diferença em relação ao corpo?

Análogo discurso deve ser feito em relação a Deus. Sócrates conseguiu "desfisicizá-lo": o seu Deus é bem mais puro do que o ar-pensamento de Diógenes de Apolônia e, em geral, coloca-se decididamente acima do horizonte dos Físicos. Mas o que é essa Divina Inteligência? Em que se distingue dos elementos físicos?

Também a ilimitada confiança socrática no saber, no *logos* em geral (e não no seu conteúdo particular), foi duramente abalada pelo êxito problemático da maiêutica. Em última análise, o *logos* socrático não está em condições de fazer qualquer alma parir, mas apenas as almas grávidas. Trata-se de uma confissão cheia de múltiplas implicações, que Sócrates, porém, não sabe e não pode explicitar: o *logos* e o instrumento

dialógico que se funda inteiramente no *logos* não bastam para produzir ou, pelo menos, para fazer com que a verdade seja reconhecida e para fazer com que se viva na verdade. Muitos voltaram as costas para o *logos* socrático: porque não estavam "grávidos", diz o filósofo. Mas então *quem fecunda* a alma, *quem a torna grávida*? É uma pergunta que Sócrates não se colocou e à qual, com certeza, não teria podido responder. Olhando bem, o cerne dessa dificuldade é o mesmo apresentado pelo comportamento do homem que "vê e conhece o melhor" mas, no entanto, "faz o pior". E se, posta dessa forma, Sócrates acreditou contornar a dificuldade com seu intelectualismo, posta de outra forma ele não soube contorná-la, eludindo-a com a imagem da "gravidez", belíssima, mas que nada resolve. Uma última aporia esclarecerá ainda melhor a forte tensão interna do pensamento de Sócrates. Nosso filósofo apresentou sua mensagem *aos atenienses*, parecendo de certa forma fechá-la nos estreitos limites de uma cidade. Sua mensagem não foi por ele apresentada expressamente como mensagem para toda a Grécia e para toda a humanidade. Evidentemente, condicionado pela situação sociopolítica, parece que não se deu conta de que aquela mensagem ia muito além dos muros de Atenas, valendo para o mundo inteiro.

Ao identificar na alma a essência do homem, no conhecimento a verdadeira virtude e no autodomínio e na liberdade interior os princípios cardeais da ética, Sócrates levava à proclamação da *autonomia do indivíduo enquanto tal.* Contudo, apenas os Socráticos menores extrairão em parte essa dedução, e só os filósofos da era helenística lhe darão uma formulação explícita.

Sócrates poderia ser chamado de "Hermas bifacial": de um lado, seu não-saber parece indicar a negação da ciência, do outro parece ser via de acesso a uma autêntica ciência superior; de um lado, sua mensagem pode ser lida como simples exortação moral, do outro lado como abertura para as descobertas platônicas da metafísica; de um lado, sua dialética pode parecer até mesmo sofística e erística, do outro como fundação da lógica científica; de um lado, sua mensagem parece circunscrita aos muros da *pólis* ateniense, do outro se abre ao mundo inteiro, em dimensões cosmopolitas.

Com efeito, os Socráticos menores pegaram uma das faces de Hermas e Platão a face oposta, como veremos nas páginas seguintes.

Todo o Ocidente é devedor da mensagem geral de Sócrates. **Textos** 3 4

II. Os Socráticos menores

• Os Socráticos menores (sécs. V-IV a.C.) atingiram da mensagem de Sócrates às vezes alguns conceitos éticos, outras alguns elementos lógico-dialéticos, desenvolvendo de modo original os primeiros (mas com certa superficialidade), e em parte também os segundos (mas também caindo na erística).

Foram todos discípulos diretos de Sócrates, e são chamados "menores", porque entenderam, ou desenvolveram de modo parcial, e freqüentemente imperfeito, seu pensamento.

1) Antístenes, fundador da Escola Cínica, desenvolveu os temas éticos da liberdade e do autodomínio; em lógica elaborou uma teoria particular, que negava a possibilidade de definir as coisas simples.

2) Aristipo, fundador da Escola Cirenaica, afastou-se não pouco de Sócrates, e identificou no prazer o sumo bem.

3) Euclides, iniciador da Escola Megárica, assumindo também alguns princípios da Escola de Eléia, identificou o Bem com o Uno, e desenvolveu em sentido erístico a técnica lógico-refutatória de Sócrates.

4) Fédon, fundador da Escola de Élida, retomou tanto o aspecto lógico-dialético como o ético do mestre, mas sem desenvolvimentos de particular importância.

Os Cínicos, os Cirenaicos, os Megáricos e a Escola de Élida

→ § 1-6

1 O círculo dos Socráticos

Platão põe na boca de Sócrates a profecia de que, depois de sua morte, os atenienses não teriam mais de se haver com um filósofo apenas, pedindo-lhes contas de suas vidas, mas sim com muitos filósofos, com todos os seus discípulos, que até aquele momento ele havia retido.

Em sua *Vidas dos filósofos*, Diógenes Laércio, dentre todos os amigos de Sócrates, aponta sete como os mais representativos e ilustres: Xenofonte, Ésquines, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e o maior de todos, Platão. Excetuando-se Xenofonte e Ésquines, que não tiveram habilidade propriamente filosófica (o primeiro foi predominantemente historiador, o segundo, literato), os outros cinco foram fundadores de Escolas filosóficas.

São muito diversos o sentido e a dimensão de cada uma dessas Escolas, como também diversos são os resultados que alcançaram. Entretanto, cada um de seus fundadores devia sentir-se um autêntico (quando não o único autêntico) herdeiro de Sócrates. Naturalmente, deixaremos de lado Xenofonte e Ésquines de Esfeto, que, como dissemos, não foram propriamente filósofos, interessando mais à história e à literatura do que à história da filosofia. Estudaremos, contudo, logo a seguir, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e suas Escolas, que veremos ser, por muitas razões, Escolas socráticas "menores". Já a Platão dedicaremos todo um longo capítulo, devido aos grandes resultados de sua especulação.

De resto, os antigos já haviam diferenciado claramente Platão dos demais discípulos de Sócrates, narrando esta belíssima fábula: "Conta-se que Sócrates sonhou que tinha sobre os joelhos um pequeno cisne, que logo criou asas e levantou vôo, cantando docemente. No dia seguinte, quando Platão se apresentou a ele como aluno, Sócrates disse-lhe que o pequeno cisne era justamente ele."

2 Antístenes e o prelúdio do Cinismo

A figura de maior relevo entre os Socráticos menores foi Antístenes, que viveu na passagem entre os sécs. V e IV a.C., filho de pai ateniense e mãe trácia. Freqüentou inicialmente os Sofistas, tornando-se discípulo de Sócrates apenas em idade um tanto

avançada. Das numerosas obras que lhe são atribuídas, apenas alguns fragmentos chegaram até nós.

Antístenes destacou sobretudo a extraordinária capacidade prático-moral de Sócrates, como a capacidade de bastar-se a si mesmo, a capacidade de autodomínio, a força de ânimo, a capacidade de suportar o cansaço. Limitou ao mínimo indispensável os aspectos doutrinários, opondo-se duramente ao desenvolvimento lógico-metafísico que Platão imprimira ao Socratismo.

A lógica de Antístenes, portanto, revela-se um tanto redutiva. Segundo nosso filósofo, não existe uma definição das coisas simples: nós as conhecemos com a percepção e as descrevemos por meio de analogias. No que se refere às coisas complexas, sua definição mais não é que a descrição dos elementos simples de que são constituídas. A instrução deve concentrar-se na "busca dos nomes", isto é, no conhecimento lingüístico. De cada coisa só é possível afirmar o nome que lhe é próprio (por exemplo, o homem é "homem") e, portanto, só se pode formular juízos tautológicos (afirmar o idêntico pelo idêntico).

Antístenes fundou sua Escola no ginásio de Cinosarge (= "cão ágil"), de onde talvez a Escola tenha tomado o nome com que ficou conhecida. Outras fontes relatam que Antístenes era denominado "cão puro". Diógenes de Sínope, ao qual o Cinismo deve o seu florescimento máximo, denominou-se "Diógenes, o cão". Mas a esse assunto voltaremos adiante, quando daremos mais indicações sobre a natureza e o significado do "Cinismo".

3 Aristipo e a Escola Cirenaica

Aristipo nasceu em Cirene e viveu das últimas décadas do séc. V até a primeira metade do séc. IV a.C. Viajou para Atenas a fim de aprender com Sócrates. Mas a vida agitada e rica que levara em Cirene, e os hábitos contraídos antes de encontrar Sócrates, condicionaram sua aceitação da mensagem socrática.

Em primeiro lugar, fixou-se nele a convicção de que o bem-estar físico seria o bem supremo, a ponto de chegar a considerar o prazer como o principal movente da vida.

Em segundo lugar, também pelas mesmas razões, Aristipo assumiu em relação ao dinheiro posicionamento que, para um socrático, era absolutamente abusado: com efeito, chegou a cobrar suas lições, exatamente como faziam os Sofistas, a ponto de os antigos chamarem-no simplesmente de "Sofista".

Com base nos testemunhos que chegaram até nós, é difícil, para não dizer impossível, distinguir o pensamento de Aristipo do de seus sucessores imediatos. Sua filha Arete recebeu em Cirene a herança espiritual paterna e a passou ao filho, a quem deu o mesmo nome do avô (o qual, assim, passou a ser denominado Aristipo o Jovem). É provável que o núcleo essencial da doutrina cirenaica tenha sido fixado justamente pela tríade Aristipo-Arete-Aristipo o Jovem. Posteriormente a Escola dividiu-se em diversas correntes de escasso relevo, chefiadas por Aniceris, Egésia (apelidado de "o persuasor de morte") e Teodoro (chamado o "ateu").

4 Euclides e a Escola de Mégara

Euclides nasceu em Mégara, onde fundou a Escola que recebeu o nome da cidade. Conjecturalmente, os estudiosos consideram que sua vida transcorreu entre 435 a 365 a.C. Sua ligação a Sócrates foi muito grande. Com efeito, conta-se que, quando se deterioraram as relações entre Mégara e Atenas, os atenienses decretaram a pena de morte para os megarenses que entrassem na cidade; apesar disso, Euclides continuou a freqüentar regularmente Atenas, entrando durante a noite na cidade disfarçado com roupas femininas.

Euclides movia-se entre o Socratismo e o Eleatismo, como revelam claramente nossas escassas fontes. Para ele o Bem é Inteligência, Sabedoria e Deus, como Sócrates afirmava, mas sustenta também que o Bem é o Uno, concebendo-o com as características eleáticas da absoluta identidade e igualdade de si consigo mesmo.

Euclides e os megarenses posteriores deram amplo espaço à erística e à dialética, a ponto de chegarem a ser chamados de Erísticos e Dialéticos. Como já vimos, eles se

embebiam nos Eleáticos; mas, a bem da verdade, deve-se dizer que o próprio Sócrates prestava-se amplamente a ser utilizado nesse sentido. Provavelmente Euclides atribuiu caráter de purificação ética à dialética, como Sócrates. À medida que a dialética destrói as falsas opiniões dos adversários, ela purifica do erro e da infelicidade que se segue ao erro.

Os sucessores de Euclides, particularmente Eubúlides, Alexino, Diodoro Cronos e Estilpão, adquiriram fama sobretudo por suas afiadíssimas armas dialéticas, que freqüentemente usavam em jogos fúteis de virtuosismo erístico.

5 Fédon e a Escola de Élida

Pelo menos a julgar pelo pouco que nos foi legado sobre ele, Fédon foi o menos original dos Socráticos menores (a ele, no entanto, Platão dedicou o seu mais belo diálogo). Diz sobre ele Diógenes Laércio: "Fédon de Élida, dos Eupátridas, foi capturado quando da queda de sua pátria, sendo obrigado a permanecer em uma casa de transgressores. Mas, fechando a porta, conseguiu fazer contato com Sócrates. Por fim, estimulados por Sócrates, Alcibíades, Críton e seus amigos o resgataram. A partir daí ficou livre, dedicando-se à filosofia." Escreveu diálogos, entre os quais *Zópiro* e *Simão,* que se perderam. Depois da morte de Sócrates, fundou uma Escola em sua cidade natal, Élida. Os testemunhos indicam bastante claramente que ele seguiu duas direções em sua especulação: a erístico-dialética e a ética, destacando-se sobretudo nesta última.

A Escola de Élida teve breve duração. A Fédon sucedeu Plisteno, nativo da mesma cidade. Mas, uma geração mais tarde, Menedemo, proveniente da Escola do megarense Estilpão, recebeu a herança da Escola de Élida e mudou-a para Erétria, imprimindo-lhe, juntamente com Asclepíades de Fliunte, uma direção análoga à da Escola Megarense, privilegiando decididamente a orientação erístico-dialética, mas sem apresentar qualquer contribuição de destaque.

6 Conclusões sobre os Socráticos menores

Tudo o que dissemos sobre os Socráticos faz compreender como as várias qualificações que se lhes deram, de "menores", de "semi-socráticos" ou de "Socráticos unilaterais", são bastante adequadas. Alguns estudiosos tentaram refutá-las, mas erroneamente.

Eles são qualificáveis de "menores" se considerarmos os resultados a que chegaram, comparados com os de Platão, que são inegavelmente muito mais significativos, como a exposição sobre Platão o demonstrará.

Eles são qualificáveis de "semi-socráticos" porque os Cínicos e os Cirenaicos permanecem meio Sofistas, e os Megarenses, meio Eleáticos. Ademais, não realizam entre Sócrates e as outras fontes de inspiração uma verdadeira mediação sintética, mas permanecem oscilantes, porque não sabem dar ao seu discurso um fundamento novo.

São qualificáveis de "Socráticos unilaterais" porque, em seu prisma, filtram um único raio, por assim dizer, da luz que se desprende de Sócrates, ou seja, exaltam único aspecto da doutrina ou da figura do mestre em prejuízo dos outros e, portanto, fatalmente o deformam.

Além disso, devemos destacar que nos Socráticos menores "a influência do Oriente, até então sempre contrabalançada no espírito grego pela tendência racionalista, afirma-se cruamente no pensamento de Antístenes, o filho da escrava trácia, e de Aristipo, o grego africano".

Por fim, devemos notar que os Socráticos menores antecipam ***in nuce*** posições que se desenvolverão na era helenística: os Cínicos são precursores dos estóicos, os Cirenaicos dos Epicuristas e, paradoxalmente, os Megarenses forneceram abundantes armas para os Céticos.

A descoberta teorética, que delineia os horizontes platônicos e à qual fizemos várias referências, é aquela à qual o próprio Platão, no *Fédon*, como veremos, denominou "segunda navegação". Trata-se da descoberta metafísica do supra-sensível: seria exatamente essa descoberta que, posta na base das intuições socráticas, iria fermentá-las, ampliá-las e enriquecê-las, levando-as a resultados de alcance filosófico e histórico absolutamente excepcional.

SÓCRATES
O HOMEM E SUA ALMA

Alma
A alma é a consciência e a personalidade intelectual e moral, sobretudo razão e conhecimento. O corpo é instrumento da alma

Virtude
a *virtude da alma* (ou seja, aquilo que a torna perfeita) é *ciência e conhecimento*; manifesta-se como

liberdade
libertação da parte racional (= verdadeiro homem) em relação à passional. Corresponde à liberdade interior

autodomínio
domínio da razão sobre as paixões

não-violência
a razão se impõe pela convicção e não pela força

Vício
o vício é ignorância, por isso:
– ninguém peca voluntariamente (pecado = erro)
– as diversas virtudes são recondutíveis à unidade (= ciência do bem e do mal) e, também, o vício (ignorância do bem e do mal)

A CURA DA ALMA

A alma se purifica no diálogo (= dialética) por meio da

Ironia-refutação
para purificar a alma do falso saber, por meio

da figura do "*não saber*" para induzir o interlocutor a expor o próprio saber

do metódico disfarce de *assumir as teses do adversário* a fim de demonstrar sua falsidade

da *refutação* para fazer o adversário cair em contradição e induzi-lo a deixar as falsas convicções

Maiêutica
para fazer emergir, mediante perguntas e respostas, a verdade que está em cada um de nós

Sócrates

SÓCRATES COMO O "PARADIGMA" DO FILÓSOFO

O filósofo Von Humboldt diz que os homens grandes e extraordinários simbolizam uma idéia, que foi possível alcançar apenas porque a realizaram concretamente na sua vida. E a idéia de fundo que Sócrates simbolizou e realizou na sua vida é esta: é preciso despojar a alma, ou seja, submetê-la à justa prova, para podê-la curar, para tentar torná-la o mais possível melhor, a fim de que o homem possa se realizar no seu justo valor.

Tenhamos presente o fato de que para os gregos filosofar nunca é puro buscar abstrato, mas é um buscar o verdadeiro para descê-lo na realidade. *As idéias têm sentido apenas quando e à medida que se tornam vida. A verdade alcançada com o pensamento é justamente a que, inserida na vida, leva o homem ao seu fim* (télos), *ou seja, à felicidade* (eudaimonía).

Exatamente neste sentido podemos dizer que Sócrates personifica de modo perfeito o filósofo como os gregos o entendiam, isto é, como aquele que busca o verdadeiro e o torna substância da sua vida, conduzida com absoluta coerência, até a aceitação da condenação à morte.

Camus dizia: "Para que um pensamento mude o mundo, é preciso que mude a vida daquele que o exprime. Que mude como exemplo*". E a vida de Sócrates foi de fato um "exemplo": exemplo-modelo por excelência, justamente como o vê e representa Platão na Apologia.*

Todavia, o próprio Sócrates, de algum modo, tinha compreendido isso, e o diz com seu modo irônico: "O deus [Apolo] parece falar justamente de mim, e ao invés faz uso do meu nome, servindo-se de mim como exemplo (paradéigma)*".*

E a figura de Sócrates se impõe como "paradigma", obviamente, não em sentido metafísico abstrato, mas exatamente como encarnação existencial exemplar do modelo ideal do filósofo.

O "não saber" de Sócrates, o responso do oráculo de Delfos e seu significado

Um dos traços mais significativos do pensamento de Sócrates é a sua declaração sistemática de "não saber". Este "não saber" nada tem a ver com o ceticismo ou com o problematicismo de tipo moderno.

Em confronto com os Físicos, seu não saber queria ser a denúncia de uma tentativa que vai além das capacidades humanas. Em confronto com os Sofistas queria ser a denúncia da presunção de saber quase sem limites.

Na passagem da Apologia que citamos Sócrates toma até como objetivo polêmico os políticos, os poetas e os cultores das diversas artes. Salienta a inconsistência quase total de todas essas formas presumidas de "saber", derivante do fato de que os políticos, os poetas e os artesãos permaneceram o mais das vezes na superfície dos problemas, procederam por pura intuição ou disposição natural, ou creram saber tudo pelo fato de dominar uma arte particular. Ora, se estas são as formas de saber reconhecidas pelos homens como tais, o de Sócrates é, justamente, um não-saber, no sentido de que seu saber não se identifica com aquelas formas de saber.

Mas o significado da afirmação de não-saber se avalia exatamente apenas quando, além da ciência dos homens, nós o medimos também com a ciência divina. Ora, justamente quando comparado com o saber divino, o humano se mostra em toda a sua fragilidade e em toda a sua exigüidade, como a conclusão da passagem que citamos evidencia muito bem.

Em todo caso tenha-se presente o fato de que Sócrates deslocou inteiramente o eixo da busca filosófica da physis, *isto é, da natureza, para o homem e para os valores do homem. Isto ele próprio o admite, dizendo justamente no início da passagem que citamos possuir "certa sabedoria", e precisamente a "sabedoria humana", não só no sentido de sabedoria relativa, mas sobretudo de sabedoria que se refere ao homem e à qual o homem aspira. Nesta perspectiva deve ser lida a passagem que segue.*

1. A sabedoria humana de Sócrates

Ora, algum de vós poderia fazer esta consideração: "Mas então, Sócrates, qual é tua ocupação? De onde vieram estas calúnias contra ti? Certamente não porque não te ocupavas de nada de mais extraordinário que os outros apareceram estes comentários e uma fama tão grande. Não teriam aparecido caso não tivesses feito nada de diferente em relação aos outros. Dize-nos, portanto, o que é, para que não te julguemos de modo desconsiderado".

Quem sustenta isso me parece dizer o que é justo. E eu procurarei fazer-vos ver o que deu origem a esta má fama e a esta calúnia contra mim.

Portanto, ouvi-me! Talvez pareça a algum de vós que eu esteja brincando. Mas sabei bem: eu vos direi toda a verdade.

Eu, cidadãos atenienses, cheguei a esta fama apenas por causa de certa sabedoria.

Qual é esta sabedoria?

Aquela que, provavelmente, é uma sabedoria humana. Com efeito, desta provém o fato de que talvez eu seja mesmo sábio.

Ao contrário, aqueles de que há pouco eu falava, ou serão sábios de uma sabedoria superior em relação à humana, ou eu não sei o que dizer. Eu, certamente, não conheço essa sabedoria. E quem diz, ao invés, que eu a conheço, mente; e diz isso para caluniar-me.

2. O responso do oráculo de Delfos sobre a sabedoria de Sócrates

Agora não façais barulho, cidadãos atenienses, mesmo que vos pareça que eu diga grandes coisas. Com efeito, o que eu vos referirei não é um discurso meu, mas o atribuirei àquele que o disse, bem digno de confiança de vossa parte.

Da minha sabedoria, se de fato é sabedoria e qual for, eu vos trarei como testemunha o deus de Delfos.

Certamente conheceis Querefontes. Este foi meu amigo desde a juventude e foi amigo de vosso partido popular, e neste último exílio foi para o exílio convosco e convosco retornou. E sabeis também que tipo era Querefontes e como era decidido em tudo o que empreendia.

Pois bem, certo dia, indo a Delfos, teve a ousadia de interrogar o oráculo sobre isto.

Como disse, cidadãos ateninenses, não façais barulho.

Querefontes perguntou, de fato, se existia alguém mais sábio que eu.

A Pítia respondeu que mais sábio que eu não havia ninguém.

Dessas coisas vos testemunhará seu irmão que está aqui, uma vez que Querefontes morreu.

3. Para compreender o oráculo, Sócrates submete a exame os políticos

Agora estai atentos ao motivo pelo qual vos digo estas coisas. Com efeito, preparo-me para explicar de onde surgiu a calúnia.

Depois que ouvi o vaticínio, fiz as seguintes considerações: "O que diz o deus e ao que alude por enigma? Com efeito, tenho clara consciência, pelo que a mim se refere, de não ser sábio, nem muito nem pouco. Então o que pretende dizer o deus, afirmando que sou sapientíssimo? Certamente não diz mentira, porque isto, para ele, não é lícito".

E por muito tempo permaneci embaraçado sobre o que o deus pretendesse dizer. Em seguida, com fadiga empreendi uma pesquisa a este respeito do seguinte modo.

Fui até um daqueles que são considerados sábios, com a convicção de que apenas neste círculo, de algum modo, teria refutado o vaticínio e mostrado ao oráculo o que segue: "Este é mais sábio do que eu; tu, ao invés, afirmaste que sou eu".

Ora, enquanto eu examinava este homem — não é preciso que eu vos diga o nome dele; era um dos homens políticos, em relação ao qual, fazendo o meu exame e discutindo com ele, cheguei às seguintes impressões —, pareceu-me que tivesse fama de sábio junto a muitos outros homens e sobretudo que ele próprio se considerasse tal, mesmo que, na realidade, de fato não o fosse. E, portanto, procurei demonstrar-lhe que se julgava sábio, mas que na realidade não era.

Como conseqüência, tornei-me inimigo tanto dele quanto de muitos daqueles que estavam presentes. E enquanto ia embora, tirei então as conclusões que, em relação a este homem, eu era mais sábio. Dava-se o caso, com efeito, que nem um nem o outro de nós dois soubesse nada de bom nem de belo; mas ele estava convicto de saber enquanto não sabia, e eu, ao contrário, como não sabia, também não julgava saber.

De todo modo, pareceu-me ser mais sábio do que esse homem, ao menos nesta pequena coisa, ou seja, pelo fato de que aquilo que eu não sei, também não afirmo saber.

Imediatamente depois, fui até outro daqueles que eram considerados mais sábios do que aquele, e tive as mesmas impressões.

E também neste caso tornei-me inimigo tanto dele como de muitos outros.

4. Sócrates submete a exame também os poetas

Depois disso, continuei com ordem minhas pesquisas, percebendo, porém, com dor e medo, que me tornava odioso. Apesar disso parecia-me que fosse necessário ter em grandíssima consideração o oráculo do deus. Para tentar compreender o que o oráculo dizia, eu devia procurar todos os que pensam saber alguma coisa.

Pois bem, cidadãos atenienses — é preciso que lhes diga a verdade —, o que me aconteceu é o que segue. Os que tinham maior fama, continuando a minha pesquisa por causa do oráculo do deus, pareceram-me ser quase todos privados de sabedoria em grau supremo; e, ao contrário, outros que eram considerados de menor valor, eram homens que se encontravam mais perto da sabedoria.

Mas devo mostrar-vos minha vagabundagem e as fadigas que suportei, para que o dito do oráculo se tornasse irrefutável.

Depois de ter examinado os homens políticos me dirigi aos poetas, os que compõem tragédias e os que escrevem ditirambos e também os outros, na convicção de que neste círculo conseguiria verificar para além de qualquer dúvida o fato de que sou mais ignorante do que eles. Tomava seus poemas, os que me pareciam compostos do melhor modo e perguntava a eles o que pretendiam dizer, a fim de poder também eu aprender deles alguma coisa.

Envergonho-me de dizer-vos a verdade, cidadãos. Mas é preciso que a diga!

Todos os outros que estavam presentes, por assim dizer, falavam quase melhor do que eles sobre as coisas a respeito das quais eles tinham composto poesias.

Portanto, também dos poetas cheguei logo a conhecer isso, ou seja, que eles não por sabedoria compunham as coisas que compunham, mas por certo dom de natureza e porque eram inspirados por um deus, como os vates e os adivinhos. Também estes, com efeito, dizem muitas e belas coisas, mas não sabem nada do que dizem. Um fenômeno deste tipo pareceu-me ser também o que se refere aos poetas. E, ao mesmo tempo, percebi que os poetas, por causa de sua poesia, se consideravam os mais sábios dos homens também nas outras coisas em que não o eram.

Afastei-me, portanto, também destes, com a persuasão de valer mais pelo mesmo motivo pelo qual valia mais que os homens políticos.

5. Por último, Sócrates submete a exame também os artesãos

Concluindo, fui até os artesãos. Com efeito, eu estava perfeitamente consciente de não saber nada disto, para dizê-lo brevemente, enquanto estava convencido de que encontraria estes com conhecimentos de muitas e belas coisas.

Quanto a isso, não me enganei. De fato, eles tinham conhecimentos que eu não tinha e, em relação a mim, nisto eram mais sábios.

Todavia, cidadãos atenienses, pareceu-me que os poetas e vários artífices tinham o mesmo defeito. Com efeito, pelo motivo de saberem exercitar bem sua arte, cada um deles estava convencido de ser sapientíssimo também em outras coisas grandíssimas, e justamente este defeito punha em segundo plano a sabedoria que de fato possuíam.

Por isso, considerando o responso do oráculo, coloquei a mim mesmo a pergunta se teria aceito permanecer no estado em que me encontrava, ou seja, de ser nem sábio na sabedoria deles, nem ignorante na ignorância deles, ou de ter ambas as coisas que eles tinham.

A resposta que dei a mim e ao oráculo foi que, para mim, era melhor permanecer no estado em que me encontrava.

6. O significado do vaticínio: Sócrates é o mais sábio dos homens porque sabe que a sabedoria humana é um nada

De tal exame acurado, cidadãos atenienses, me provieram muitas inimizades, perigosíssimas e gravíssimas, a ponto de surgirem delas muitas calúnias, e também me coube tal reputação, ou seja, de ser sábio. Com efeito, a cada vez, todos os que estavam presentes pensavam que eu fosse sábio naquelas coisas sobre as quais refutava o outro.

Ao contrário, cidadãos, dá-se o caso que, na realidade, sábio é o deus e que seu oráculo quer dizer justamente isto, ou seja, que a sabedoria humana tem pouco ou nenhum valor.

E o deus parece falar justamente de mim, Sócrates, mas, ao contrário, faz uso do meu nome, servindo-se de mim como de exemplo, como se dissesse: "Homens, entre vós é sapientíssimo quem, como Sócrates, percebeu que, no que se refere a sua sabedoria, não vale nada".

Exatamente por isto também agora, dando voltas, procuro e pergunto, a partir daquilo que o deus disse, se posso julgar sábio algum dos cidadãos e dos estrangeiros. E, a partir do

momento que não me parece que seja tal, socorrendo o deus, demonstro que não existe um sábio.

7. Efeitos produzidos pelo exame realizado por Sócrates

E, justamente por causa deste meu empenho, não tive à minha disposição o tempo livre para fazer alguma das coisas da cidade que fosse digna de consideração nem de minhas coisas privadas. E me encontro em grave pobreza, por causa deste serviço que prestei ao deus.

Além disso, os jovens que me seguem por espontânea vontade, os jovens que mais que todos têm tempo livre e que são filhos dos mais ricos, alegram-se ao ouvir como estes homens são submetidos por mim a exame, e muitas vezes eles próprios me imitam e, portanto, procuram submeter a exame também outros. E então — creio — encontram grande número de homens que estão convictos de saber alguma coisa e que, ao contrário, sabem pouco ou nada.

Por conseguinte, os que são submetidos a exame por eles irritam-se contra mim e não com eles próprios, e afirmam que Sócrates é em sumo grau abominável e que corrompe os jovens. E quando alguém pergunta a eles o que Sócrates faz e o que ensina, nada têm a dizer e não o sabem. E para não dar a impressão de que não o sabem, dizem as coisas costumeiras que são ditas contra todos os filósofos, ou seja, que "faz pesquisas sobre as coisas que estão sob a terra", que "não crê na existência dos deuses" e que "torna mais forte o raciocínio mais fraco".

A verdade — parece-me — eles não quereriam dizê-la, ou seja, que é resultado evidente que eles têm a presunção de saber tudo e, ao contrário, não sabem nada.

E a partir do momento que — penso — são ambiciosos, violentos e numerosos, e falam de mim de modo firme e convincente, encheram completamente vossos ouvidos há tempo, caluniando-me gravemente.

Em base a isto, Meleto, Anito e Licão se lançaram contra mim: Meleto, indignado em nome dos poetas; Anito, em nome dos artistas e dos políticos; Licão, em nome dos oradores.

Portanto, como vos dizia desde o princípio, eu me maravilharia se fosse capaz de arrancar de vós esta calúnia em tão breve tempo, dado que cresceu tanto.

A verdade, cidadãos atenienses, é esta! E eu a digo a vós, sem vos esconder nada, nem muito nem pouco, e sem simulação. Todavia, estou quase certo de que por tais motivos sou odiado. Aqui está outra prova do fato de que digo a verdade e que justamente esta é a calúnia que me prejudica e tais são as causas. E se pesquisardes agora ou mais à frente, constatareis que é justamente assim.

Platão, *Apologia de Sócrates*.



4 O método de Sócrates: ironia-refutação e maiêutica

O método de Sócrates tem como marca de fundo a ironia, que indica o jogo múltiplo e variado de disfarces e ficções que ele utiliza para forçar o interlocutor a perceber a si mesmo em todos os sentidos.

Por trás das várias máscaras que ele pouco a pouco assumia eram sempre bem visíveis os traços da máscara principal do não saber e da ignorância. Poder-se-ia também dizer que, em certo sentido, as figuras policromas da ironia socrática são substancialmente variantes desta principal, e que com um multiforme jogo de dissolvências encabeçam esta. Era justamente isso que deixava furiosos muitos de seus interlocutores: a máscara da ignorância que Sócrates assumia era o meio mais eficaz para desmascarar o aparente saber dos outros e para revelar sua ignorância, ou seja, para refutá-los.

Para ilustrar o efeito que provocava este momento essencial do método socrático citamos a passagem do bonachão Eutifrônio, que comparava Sócrates ao Dédalo que faz girar todas as definições e não deixa que nenhuma permaneça firme.

Ao momento refutatório-irônico seguia o momento maiêutico.

Sócrates, professando-se ignorante, negava resolutamente estar em grau de comunicar um saber aos outros. Ele afirmava ter ao contrário outra capacidade que se assemelhava, no plano espiritual, à arte que sua mãe, obstetra, exercia. E esta é justamente a "maiêutica" de Sócrates.

A passagem do Teeteto *que citamos é esplêndida descrição em todos os particulares desta celebrada arte socrática e, por tal motivo, tornou-se famosíssima.*

1. O momento refutatório-irônico

Eutifrônio — Sócrates, não sei mais como dizer-te o que tenho em mente: qualquer definição que propomos nos gira, não sei como, sempre ao redor, e não quer permanecer firme no lugar em que a colocamos.

Sócrates — As definições que deste, Eutifrônio, parecem assemelhar-se às obras do meu progenitor Dédalo. E, caso eu formulasse e propusesse tais definições, talvez pudesses ridicularizar-me, como se, por causa do parentesco que tenho com ele, minhas obras feitas de palavras escapassem e não quisessem permanecer firmes no lugar em que as colocamos. Ora, ao contrário, as definições propostas são tuas. Por isso, esta imagem brincalhona não convém ao teu caso: com efeito, não querem permanecer firmes para ti, como tu próprio confessas.

Eutifrônio — Sócrates, parece-me, ao contrário, que a imagem brincalhona convenha muito bem às minhas definições: com efeito, este girar delas e não querer permanecer firmes no mesmo lugar, não sou eu que o produzo, e o Dédalo me parece que sejas exatamente tu, porque, por minha vontade, permaneceriam firmes assim.

Sócrates — Então, amigo, dá-se o caso de que eu tenha me tornado mais hábil na arte do meu antepassado, a tal ponto que, enquanto ele sabia tornar móveis apenas as próprias obras, eu, como parece, além das minhas, torno móveis também as dos outros. E, sem dúvida, o que de mais notável existe na minha arte é o fato de que sou hábil sem querer. Eu desejaria, de fato, que meus discursos permanecessem firmes, e que estivessem imóveis, muito mais do que desejaria as riquezas de Tântalo acrescentadas à habilidade de Dédalo.

Platão, *Eutifrônio*.

2. O momento maiêutico

Sócrates — É que tens as dores do parto, caro Teeteto, porque não estás vazio, mas grávido.

Teeteto — Não sei, Sócrates. Digo-te, porém, o que estou sentindo.

Sócrates — Mas então, ridículo rapaz, não ouviste dizer que sou filho de uma famosa e hábil parteira, Fenarete?

Teeteto — Já ouvi dizer isso.

Sócrates — E ouviste dizer que pratico a mesma arte?

Teeteto — De modo nenhum.

Sócrates — Então, saibas que é assim. Porém não o digas aos outros. Com efeito, amigo, mantive escondido que possuo esta arte: eles, não sabendo disso, não dizem isso de mim, e sim que eu sou um homem estranhíssimo e deixo em embaraço os outros. Ouviste dizer também isto?

Teeteto — Sim.

Sócrates — Digo-te, portanto, o motivo?

Teeteto — Sim, por favor.

Sócrates — Pensa bem em tudo o que se refere à condição das parteiras, e aprenderás mais facilmente o que quero dizer. Talvez sai-

bas, de fato, que nenhuma delas, enquanto ela própria está em grau de ser fecundada e de parir, serve como parteira para outras mulheres, mas o fazem aquelas que já não podem parir.

TEETETO — É exatamente assim.

SÓCRATES — O motivo disso, ao menos pelo que se diz, é Ártemis, porque, ela que é virgem, teve como destino a proteção do parto. A mulheres estéreis, portanto, não concedeu servir como parteiras, porque a natureza humana é demasiado frágil para adquirir uma arte relativa àquilo de que não tem experiência. Confiou essa tarefa, ao contrário, às mulheres que, pela idade, não estão mais em grau de parir, para honrar sua semelhança com ela.

TEETETO — É verossímil.

SÓCRATES — Pois bem, também isso é verossímil, ou melhor, inevitável, que as parteiras reconheçam, mais que as outras mulheres, as que estão grávidas e as que não estão?

TEETETO — Certamente.

SÓCRATES — E são sempre as parteiras que, fornecendo filtros mágicos e fazendo encantamentos, conseguem estimular as dores do parto e também mitigá-las, se quiserem, fazendo parturir as gestantes em dificuldade, e fazendo abortar, se lhes parecer oportuno, um feto imaturo?

TEETETO — É verdade.

SÓCRATES — Além disso, não notaste que são também habilíssimas mediadoras de núpcias, dado que sabem tudo sobre como reconhecer qual mulher com qual homem deva unir-se para gerar ótimos filhos?

TEETETO — Disso não tenho nenhum conhecimento.

SÓCRATES — Mas saibas que disso se vangloriam mais do que da sua habilidade em cortar o cordão umbilical. Com efeito, pensa: consideras que seja tarefa da mesma arte, ou de uma diferente, cuidar e recolher os frutos da terra e reconhecer em qual terra qual planta e qual semente devem ser colocadas?

TEETETO — Não de uma arte diferente, mas da mesma.

SÓCRATES — Em relação às mulheres, amigo, pensas que seja uma a arte de semear, e outra, diferente, a de colher?

TEETETO — Não creio que seja verossímil.

SÓCRATES — De fato, não é. Mas, por causa do acoplamento de um homem e uma mulher sem norma e sem arte (coisa que tem o nome de "alcovitagem"), as parteiras, que são mulheres sérias, também evitam combinar núpcias justas, porque temem, por isso, incorrer em acusação, embora, ao menos conforme penso, caiba apenas às verdadeiras parteiras também combinar núpcias de modo correto.

TEETETO — Parece.

SÓCRATES — Esta, portanto, é a grande tarefa das parteiras, embora inferior à minha obra. Com efeito, às mulheres não ocorre parturir uma vez fantasmas e outra vez filhos verdadeiros, e isto não é demasiado fácil de distinguir. Com efeito, se tal acontecesse, seria, para as parteiras, obra muito grande e muito bela saber julgar o que é verdadeiro e o que não é. Não achas?

TEETETO — Sim, acho.

SÓCRATES — Minha arte de obstetra possui todas as outras características que competem às parteiras, mas delas difere pelo fato de que serve como parteira para os homens e não para as mulheres, e se aplica a suas almas parturientes, não aos corpos. E existe isso de absolutamente grande na minha arte: ser capaz de pôr à prova de todo modo se o pensamento do jovem pare um fantasma e uma falsidade, ou um quê de vital e de verdadeiro. Uma vez que isso ao menos é comum a mim e às parteiras: não posso gerar sabedoria; o que muitos já me reprovaram é que eu, de fato, interrogo os outros, mas depois eu mesmo não manifesto nada sobre nenhum argumento, aduzindo como causa o meu não ser sábio em nada — reprovação que corresponde à verdade. A causa disso é esta: o deus me força a servir como parteira, mas me proibiu gerar. Quanto a mim, portanto, não sou de fato sábio em alguma coisa, nem tenho alguma descoberta sábia que seja como um filho gerado da minha alma. Os que me freqüentam, porém, primeiro alguns parecem ignorantes, e também muito, mas, depois, todos, continuando a freqüentar-me, ao menos aqueles aos quais o deus concede, fazem progressos tão extraordinários, que eles próprios percebem e também os outros. E isto é claro: de mim jamais aprenderam coisa alguma, mas são eles que, por si mesmos, descobrem e geram muitas coisas bonitas. Todavia, fomos o deus e eu que servimos para eles como parteiras. E isto o torna evidente: muitos, que antes ignoravam este fato e atribuíam todo mérito a si mesmos, desprezando a mim, ou por si mesmos ou persuadidos por outros, se afastaram de mim antes do devido tempo; mas, afastados, fizeram abortar todo o resto, por causa de um acoplamento mau, levando falsidades e fantasmas em maior conta do que a verdade, e acabando por parecer ignorantes a si mesmos e aos outros.

Platão, *Teeteto*.

A conclusão da *Apologia de Sócrates*: o significado da morte

Depois da segunda votação e da definitiva condenação à morte, Sócrates faz breve discurso de despedida, dividido em dois momentos: o primeiro, dirigido aos que o condenaram, e o segundo, dirigido aos que, ao contrário, voltaram a seu favor.

Aos que o condenaram (eram 360) Sócrates dirigiu duas mensagens importantes.

Em primeiro lugar, põe em confronto morte e maldade com esplêndido jogo de imagens, muito tocante. Verdadeiramente difícil não é fugir da morte, mas fugir da maldade, porque a maldade corre muito mais veloz que a morte. E seus acusadores, tão hábeis e rápidos, foram atingidos exatamente pela maldade, que é a mais veloz, enquanto ele, Sócrates, fraco e lento, foi alcançado pela morte, que é a mais lenta.

Em segundo lugar, faz uma predição. Aos juízes que o condenaram, com a esperança de libertar-se para sempre de quem os forçava a prestar contas da própria vida, acontecerá exatamente o contrário: muitos serão aqueles que no futuro farão aquilo que ele fez no passado, e serão tanto mais rigorosos quanto mais jovens.

Este é um conceito de extraordinário alcance veritativo: "matando um homem, não se mata a idéia que ele criou e pôs em ato, se aquela própria idéia é idéia de vida. Com efeito, se tal idéia toca verdades de fundo, ela se reforça justamente mediante a morte imposta a quem a sustentou".

Aos juízes que o absolveram (eram 140) Sócrates dirigiu ao invés algumas considerações gerais sobre a morte e seu significado.

Sobre a imortalidade da alma ele não podia ainda ter precisas idéias filosóficas, que implicavam descobertas metafísicas alcançadas apenas por Platão. A posição de Sócrates devia ser justamente aquela aqui expressa na Apologia.

Do ponto de vista racional pode-se dizer que a morte poderia ser uma destas duas coisas: ou uma espécie de noite eterna, ou seja, como um andar no nada absoluto, ou passagem para outra vida, um ir para outro lugar, onde existem juízes verdadeiros e onde se encontram todos os outros homens que morreram, tornados imortais, e onde se vive uma vida feliz.

Pois bem, em ambos os casos a morte mostra-se um ganho: no primeiro caso, desaparecendo todas as coisas, desaparece também todo sofrimento; no segundo caso, ao contrário, passa-se para uma vida feliz. Com aquilo que chamamos de "fé", Sócrates certamente era propenso a crer no além, enquanto, do ponto de vista racional, era convicto de que a verdade sobre essas coisas era conhecida apenas pela sabedoria de Deus e não pela do homem. E as últimas palavras da Apologia *são emblemáticas:* "Todavia, já chegou a hora de partir: eu para a morte, e vós, ao contrário, para a vida. Mas quem de nós vai para aquilo que é melhor, é obscuro para todos, exceto para deus".

Uma frase que Sócrates pronuncia pouco antes exprime sua convicção de fundo, de modo verdadeiramente emblemático: "[...] para um homem bom nenhum mal pode acontecer, nem em vida nem em morte. As coisas que lhe cabem não são descuradas pelos deuses".

O Bem é a verdadeira dimensão do absoluto.

1. Fugir da morte é mais fácil que fugir da maldade

Por não querer esperar muito tempo, cidadãos atenienses, tereis a má fama e a culpa por parte daqueles que querem reprovar a cidade por ter condenado à morte Sócrates, homem sábio. Com efeito, dirão que sou sábio mesmo que não o seja, aqueles que de vós querem caçoar.

Se tivésseis esperado pouco tempo, a questão ter-se-ia resolvido por contra própria. Vede, com efeito, que minha idade já está avançada em vida, e está próxima da morte.

E digo isso não a todos vós, mas aos que votaram a minha morte.

E justamente a eles digo também outra coisa. Talvez penseis, cidadãos atenienses, que eu tenha sido pego desprovido dos argumentos com que vos teria persuadido, caso considerasse necessário fazer e dizer qualquer coisa a fim de escapar da condenação à morte.

Mas não é de nenhum modo assim.

Fui pego desprovido, não de argumentos, mas de audácia e descaramento, e por não querer dizer-vos coisas que gostaríeis de ouvir, enquanto chorava e me lamentava e fazia e dizia muitas outras coisas indignas de

mim, como vos disse, mas que costumais ouvir de outros.

Todavia, nem então julguei dever fazer qualquer coisa de mesquinho para defender-me do perigo, nem agora me arrependo de ter-me defendido deste modo; prefiro, porém, morrer por ter-me defendido deste modo, em vez de viver por ter-me defendido daquele modo.

Nem em tribunal nem em guerra, nem eu nem qualquer outro deve valer-se destes estratagemas para subtrair-se à morte em todos os modos. Com efeito, também nas batalhas freqüentemente parece evidente que alguém se salvaria de morrer, caso deixasse as armas e se voltasse para suplicar àqueles que o perseguem. E há também muitos outros estratagemas, em cada um dos vários perigos, que possibilitam fugir da morte, se alguém ousar fazer ou dizer qualquer coisa.

Contudo, vede bem, cidadãos, que isto não é o mais difícil, ou seja, fugir da morte, mas que muito mais difícil é fugir da maldade. Com efeito, a maldade corre muito mais veloz que a morte.

E agora eu, que sou lento e velho, fui alcançado por aquela que é mais lenta, enquanto meus acusadores, que são hábeis e rápidos, foram alcançados por aquela que é mais veloz, a maldade.

E agora me vou, condenado por vós à pena de morte; enquanto estes se afastam, condenados pela verdade da iniqüidade e da injustiça.

Cumpro minha punição e estes a deles.

E talvez as coisas deviam se realizar exatamente deste modo. Melhor: creio que se realizaram na justa medida.

2. Predição de Sócrates aos que o condenaram

Todavia, a vós que me condenastes, quero fazer esta predição sobre o que acontecerá depois disso.

Encontro-me já naquele momento em que os homens têm sobretudo a capacidade de fazer predições, ou seja, quando estão para morrer.

Eu vos digo, cidadãos que me condenastes à morte, que logo após a minha morte cairá sobre vós uma vingança, muito mais grave, por Zeus, do que a que infligistes a mim, condenando-me à morte. Com efeito, agora fizestes isso, convictos de libertar-vos de prestar contas de vossa vida. E, ao invés, digo que vos sucederá exatamente o contrário. Muitos serão os que vos porão à prova, ou seja, todos aqueles que eu entretinha; e vós percebíeis muito bem isso. E serão tanto mais rigorosos quanto mais jovens; e ficareis ainda mais irritados!

Com efeito, se credes que, condenando homens à morte, impedireis que alguém vos faça reprovações porque não viveis de modo correto, não pensais bem. Este modo de libertar-se não é certamente possível, nem belo. Ao contrário, é belíssimo e facílimo não o tolher a palavra dos outros, mas o procurar tornar-se bons o mais possível.

Esta é a profecia que faço a vós, que me condenastes.

E, convosco, encerrei o assunto.

3. Mensagem de Sócrates aos juízes que o absolveram: o que está para suceder é provavelmente um bem

Ao contrário, com aqueles que deram o voto para minha absolvição, discorrerei de bom grado sobre este fato que agora me ocorreu, enquanto os magistrados ainda estão empenhados, e ainda não chegou o momento em que eu vá para onde, uma vez chegado, deverei morrer. Permanecei comigo, cidadãos, nesse tempo. Nada nos impede de continuar descorrendo entre nós, enquanto é possível.

A vós, enquanto meus amigos, quero fazer notar o sentido do que hoje me ocorreu.

Com efeito, juízes, e chamando-vos de juízes eu vos chamo pelo nome, aconteceu-me um fato maravilhoso. A voz profética que me é habitual, a do *daimon*, por todo o tempo precedente era sempre bastante freqüente, e se opunha muito também em coisas pequenas, quando eu estava para fazer coisas de modo não justo. Agora aconteceram-me coisas, como também vós percebeis, que podem ser tidas, e que são consideradas, como males supremos. Ao contrário, o sinal do deus não se opôs a mim, nem enquanto saía de casa nem enquanto subia aqui para o tribunal, e nem sequer durante o discurso, em nenhuma ocasião enquanto eu estava para dizer alguma coisa. Todavia, em outros discursos bloqueou-me no meio, enquanto falava. Agora, ao invés, em nenhum ponto, no decorrer de todo este processo, se opôs a mim em nada, nem em algum ato nem em alguma palavra.

Portanto, qual devo pensar que seja a causa disso?

Eu vos direi. Talvez isso que me ocorreu seja um bem. E não é possível que pensem de modo justo todos os que de nós afirmam que morrer seja um mal.

Para mim houve uma prova cabal disto: não é possível que o sinal costumeiro não se

opusesse a mim, se eu não estivesse a ponto de fazer algo que é um bem.

4. O significado da morte

Consideremos também deste lado o fato de que há muita esperança de que o morrer seja um bem. Com efeito, uma destas duas coisas é o morrer: ou é como um não ser nada e quem morreu não tem mais qualquer sensação de nada; ou então, conforme algumas coisas que se comentam, é mudança e migração da alma deste lugar que é cá embaixo para outro lugar.

Ora, se a morte é não ter mais qualquer sensação, mas é como um sono que se tem quando ao dormir não se vê mais nada nem em sonho, então a morte seria um ganho maravilhoso. Com efeito, considero que se alguém, depois de ter escolhido esta noite em que tivesse dormido tão bem a ponto de não ver sequer um sonho, e, depois de ter comparado com esta as outras noites e os outros dias da sua vida, tivesse de fazer um exame e dizer-nos quantos dias e quantas noites tenha vivido de modo mais feliz e mais agradável do que aquela noite durante toda a sua vida; pois bem, creio que tal pessoa, mesmo que não fosse apenas um cidadão ordinário, mas o Grande Rei, também acharia que estes dias e noites são poucos a contar em relação aos outros dias e às outras noites. Se, portanto, a morte é algo de tal gênero, digo que é um ganho. Com efeito, seja qual for o tempo da morte, não parece ser mais que uma única noite. Ao contrário, se a morte é como um partir daqui para ir a outro lugar, e são verdadeiras as coisas que se contam, ou seja, que naquele lugar estão todos os mortos, qual bem, juízes, poderia ser maior do que este?

Com efeito, se alguém, chegando ao Hades, liberto dos que aqui se dizem juízes, encontrar verdadeiros, aqueles que se diz que lá pronunciam sentença: Minos, Radamante, Éacos, Triptólemo e outros tantos semideuses que foram justos em sua vida; pois bem, em tal caso, este passar para o além seria talvez coisa pouco importante?

E depois, quanto não estaria disposto a pagar cada um de vós para estar junto com Orfeu e Museu, com Homero e Hesíodo? Quanto a mim, estou disposto a morrer muitas vezes, se isso for verdadeiro. Com efeito, para mim, seria extraordinário transcorrer meu tempo, encontrando-me com Palamedes, com Ájax filho de Telamônio, e com algum outro dos antigos que morreram por causa de um julgamento injusto, comparando meus casos com os deles.

E creio que isso de modo nenhum seria desagradável.

Mas a coisa mais bela para mim seria submeter a exame aqueles que estão do lado de lá, interrogando-os como fazia com estes que estão aqui, para ver quem é sábio e quem afirma ser tal, mas não o é.

Quanto alguém de vós estaria disposto a pagar, juízes, para examinar quem levou a Tróia o grande exército, ou então Odisseu ou Sísifo e outras inumeráveis pessoas que se podem mencionar, tanto homens como mulheres?

E discutir e estar lá junto com eles e interrogá-los, não seria de fato o supra-sumo da felicidade?

E sem dúvida, por isso, os de lá não condenam ninguém à morte. Com efeito, os de lá, além de ser mais felizes que os de cá, são igualmente para sempre imortais, caso sejam verdadeiras as coisas que se dizem.

5. Mensagem conclusiva de Sócrates e despedida

Pois bem, juízes, é preciso que também vós tenhais boas esperanças diante da morte, e deveis pensar que uma coisa é verdadeira de modo particular, que a um homem bom não pode suceder nenhum mal, nem em vida nem em morte. As coisas que lhe tocam não são descuradas pelos deuses.

E também as coisas que agora me tocam não sucederam por acaso; mas para mim isto é evidente: que a este ponto morrer e libertar-me dos afãs era o melhor para mim.

Por esse motivo o sinal divino não me desviou do caminho seguido.

Portanto, não tenho grande rancor contra aqueles que votaram minha condenação, nem contra os meus acusadores, mesmo que me tenham condenado e acusado não certamente com tal propósito, mas com a convicção de prejudicar-me. Quanto a isso, merecem censura.

Todavia, peço-vos exatamente o seguinte. Quando meus filhos se tornarem adultos, puni-os, cidadãos, tratando-os com as mesmas dores com que vos tratei, caso pareça a vós que cuidam das riquezas ou de qualquer outra coisa mais do que da virtude.

Caso dêem ares de valer algo, enquanto nada valem, reprovai-os como eu vos reprovei, porque não cuidam daquilo de que deveriam cuidar, e porque crêem valer algo, enquanto na realidade nada valem.

Se fizerdes isso, terei recebido de vós o que é justo: eu e meus filhos.

Todavia, chegou a hora de partir: eu para a morte, e vós, ao contrário, para a vida.

Mas quem de nós vai para aquilo que é melhor, é obscuro para todos, exceto para deus.

Platão, *Apologia de Sócrates*.

4 A mensagem e a missão de Sócrates

No trecho que segue, lemos a autodefesa de Sócrates no processo contra ele aberto por Anito e Meleto, com a acusação de impiedade e de corrupção dos jovens. Nesta defesa nosso filósofo apresenta sua vida como a atuação de uma missão que lhe foi confiada por deus e o significado do seu viver filosofando.

A mensagem que consta do seu ensinamento é esta: o homem deve cuidar sobretudo de sua alma e não das coisas exteriores, e esforçar-se para que sua alma torne-se o mais possível melhor. Na alma, com efeito, está a essência do homem. E ao difundir e praticar esta mensagem Sócrates está convicto de que, longe de danificar os jovens, faz o maior bem para a cidade; tanto mais que a tarefa que os deuses lhe deram é justamente a de incitar os atenienses, estimulando-os, exortando-os e corrigindo-os, a fim de que cuidem da alma o mais possível.

1. O lugar atribuído por Deus a Sócrates: viver filosofando

Portanto, cidadãos atenienses, parece-me que não há necessidade de longa defesa para convencer que eu não tenho a culpa que me é imputada no libelo de acusação de Meleto. São suficientes estas coisas que disse. Mas o que vos dizia no início, ou seja, que contra mim surgiu em muitos um grave ódio, saibais bem que isso é verdade.

E o que me inflige condenação, caso haja condenação, não são nem Meleto nem Anito, e sim a calúnia e a inveja de muitos. E estas coisas infligiram condenação a tantos outros homens de valor e creio que a infligirão também no futuro. E não se espere que parem em mim.

Alguém poderia talvez me dizer: "Então, Sócrates, não te envergonhas de ter-te dedicado a esta atividade, por causa da qual estás em perigo de morte?"

A estes eu poderia responder com justo raciocínio: "Não falas bem, amigo, se consideras que um homem que possa ajudar, mesmo que pouco, deva levar em conta também o perigo da vida ou da morte e não deva, ao contrário, quando age, olhar apenas para isso, ou seja, se pode fazer coisas justas ou injustas, e se as ações dele são ações de um homem bom ou de um homem mau. Se levarmos em conta teu raciocínio, teriam sido pessoas de pouco valor todos os semideuses que morreram em Tróia. E como os outros também o filho de Tétis, o qual, em vez de suportar a infâmia, desprezou o perigo a tal ponto que, quando a mãe, que era deusa, disse a ele, que desejava ardentemente matar Heitor, mais ou menos assim: 'Filho, se vingares a morte de teu amigo Pátroclo e matares Heitor, morrerás também tu, *porque ao de Heitor imediatamente seguirá o teu destino*', ao ouvir tais palavras não se preocupou com o perigo e a morte. Ao contrário, temendo muito mais viver como covarde e não vingar o amigo, disse: 'Que eu morra imediatamente, logo que tenha punido quem cometeu a culpa, em vez de permanecer vergonhosamente *junto às naves curvas, e inútil peso da terra*'. E então, amigo, pensas que ele tenha se preocupado com a morte e com o perigo?"

Assim são as coisas, cidadãos atenienses, conforme a verdade: no lugar em que alguém colocar a si mesmo, considerando-o o melhor, ou em que tenha sido colocado por quem detém o comando, justamente aí penso que deva permanecer e enfrentar os perigos, sem levar em conta a morte nem qualquer outra coisa mais que a desonra.

Eu, portanto, cidadãos atenienses, teria realizado ação terrível se enquanto, de um lado, quando os chefes, que escolhestes para comandar-me, me atribuíram um posto em Potidéia, em Anfípolis e em Delos, permaneci naquele posto que me atribuíram e corri perigo de morte, de outro lado, ao contrario, quando o deus me atribuiu o posto, ao menos como afirmei e acreditei, de viver filosofando e submetendo a exame a mim mesmo e aos outros, por medo da morte ou de qualquer outra coisa, tivesse abandonado tal posto.

Seria coisa de fato terrível! E então com justa razão ter-me-iam levado ao tribunal, pelo motivo de não crer que os deuses existam, por desobedecer ao oráculo, ter medo da morte e estar convicto de ser sábio, sem sê-lo de fato.

Com efeito, ter medo da morte, cidadãos, não significa outra coisa que crer ser sábio, enquanto na realidade não se é: de fato, é crer que se sabe de coisas que não se sabe. Pois, ninguém sabe o que seja a morte e se esta não seja talvez, para o homem, o maior de todos os bens; ao contrário, os homens dela têm

medo, como se soubessem bem que ela é o maior dos males. E isso não é por acaso ignorância, e até a mais reprovável, a de estar convictos de saber as coisas que ao invés não se sabe?

Quanto a mim, cidadãos, justamente por isso e nisso sou talvez diferente de muitos dos homens. E se pudesse dizer que sou mais sábio de alguém em qualquer coisa, seria justamente nisso, isto é, que, não sabendo suficientemente das coisas referentes ao Hades, também estou convicto de não sabê-las. Ao contrário, praticar injustiça e não obedecer a quem é melhor, a deus ou a um homem, sei que é coisa má e torpe.

2. O ponto fundamental da mensagem de Sócrates

Por conseguinte, em confronto com os males que sei serem de fato males, jamais sucederá que eu tema e fuja das coisas que não sei se sejam igualmente bens.

Portanto, mesmo que vós agora me fizésseis sair do cárcere, não dando atenção a Anito — o qual, entre outras coisas, considerava que ou não precisava desde o início fazer-me vir para cá, ou, a partir do momento que eu vim, não tivesse sido possível não condenar-me à morte, sustentando que, se tivesse conseguido evitar a condenação, imediatamente vossos filhos, pondo em prática as coisas que Sócrates ensina, teriam sido completamente corrompidos — e, contrariamente ao que ele afirma, vós me dissésseis: "Sócrates, não daremos atenção a Anito e te permitiremos sair do cárcere, mas com a condição de que não dediques mais teu tempo a tal tipo de pesquisas e não faças mais filosofia; mas, se pretenderes fazer ainda estas coisas, morrerás"; e com isso, como dizia, me deixásseis sair do cárcere, contanto que respeitasse tais condições, então eu vos responderia: "Cidadãos atenienses, sou-vos grato e vos quero bem; mas obedecerei mais a deus do que a vós; e enquanto estiver respirando e estiver em grau de fazê-lo, não deixarei de filosofar, de exortar-vos e de fazer-vos entender, sempre, qualquer de vós que eu encontre, dizendo-lhe aquele tipo de coisas que costumo dizer, ou seja, isto: 'Ótimo homem, a partir do momento que és ateniense, cidadão da maior e mais famosa cidade pela sabedoria e poder, não te envergonhas de ocupar-te com as riquezas para ganhar o mais possível e com a fama e a honra, e, ao contrário, não te ocupas e não te preocupas com a sabedoria, a verdade e tua alma, de modo que se torne o mais possível boa?'".

Caso alguém de vós discordar sobre isso e sustentar que disso cuidará, eu não o deixarei partir imediatamente, nem irei embora também, mas o interrogarei, submetendo-o a exame e o refutarei. E caso perceba que ele não tem virtude, mas apenas palavras, eu caçoarei dele, por ter em pouquíssima consideração as coisas que têm o maior valor, e em maior conta as coisas que de valor têm muito pouco.

E farei tais coisas com qualquer um que encontrar, seja com quem é mais jovem, seja com quem é mais velho, seja com um estrangeiro, seja com um cidadão, mas especialmente convosco, cidadãos, pois estais mais perto de mim por origem. Com efeito, tais coisas, como bem sabeis, é deus que me ordena. E considero que exista para vós, na cidade, um bem maior do que este meu serviço a deus.

Com efeito, eu circulo, fazendo nada mais que buscar vos persuadir, tanto os mais jovens como os mais velhos, que não deveis preocupar-vos com o corpo, nem com as riquezas nem com qualquer outra coisa antes e com maior empenho do que com a alma, de modo que se torne boa o mais possível, afirmando que a virtude não nasce das riquezas, mas que da própria virtude nascem as riquezas e todos os outros bens para os homens, tanto em particular como publicamente.

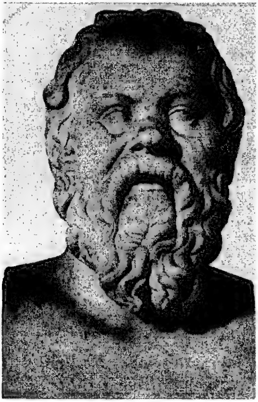
Se, portanto, afirmando isso, eu corrompesse os jovens, então isso seria prejudicial. Mas se alguém sustenta que digo coisas diferentes, e não estas, este não diz nada de verdadeiro.

Portanto, cidadãos atenienses, seja dando ou não dando atenção a Anito, seja deixando ou não deixando que eu saia do cárcere, devo dizer-vos que jamais farei outras coisas, nem se tivesse de morrer muitas vezes.

3. A função de estímulo da mensagem de Sócrates, como dom divino à cidade

Não façais barulho, cidadãos atenienses, mas continuai a respeitar o pedido que vos dirigi, de que não fizésseis barulho por causa das coisas que digo, mas de dar-me atenção, porque creio que tirareis vantagem de ouvir-me. Com efeito, estou para dizer-vos outras coisas que, ao ouvi-las, talvez fareis estrépito. Mas não o façais de nenhum modo!

Sabei, com efeito, que, se me condenardes à morte, eu, que sou assim como vos digo, não prejudicareis a mim mais do que a vós mesmos. Com efeito, a mim Anito e Meleto não fariam mal nenhum, e nem o poderiam, porque não creio que seja possível que um homem



Busto de Sócrates, conservado nos Museus [illegible]

melhor seja danificado por um pior. Anito poderia condenar-me à morte, expulsar-me para o exílio e despojar-me dos direitos civis. Todavia, tais coisas, este e talvez outros com ele crerão que sejam grandes males, enquanto eu não penso que o sejam.

Creio, ao invés, que seja um mal muito maior fazer as coisas que Anito faz agora, ou seja, procurar levar à morte um homem contra a justiça. Portanto, cidadãos atenienses, agora estou bem longe de pronunciar uma defesa em meu favor, como alguém poderia pensar, e sim em vosso favor, para que, condenando-me, não caiais em culpa em relação ao dom que deus vos concedeu.

Com efeito, se me condenardes à morte, não podereis encontrar facilmente outro como eu, que tenha sido colocado por deus no flanco da cidade, como — mesmo que possa parecer ridículo dizer — no flanco de um grande cavalo de raça, mas, justamente pela grandeza, um pouco preguiçoso e que tem necessidade de ser picado por um tavão. De modo semelhante parece-me que deus me tenha colocado no flanco da cidade, ou seja, como alguém que, espicaçando, perseguindo e reprovando um a um, não deixe de estar em cima de vós o dia todo, em todo lugar.

Outro semelhante a mim não será fácil de nascer, cidadãos. Por isso, se me dais atenção, deveis absolver-me.

Vós, porém, talvez, encolerizados contra mim, como aqueles que são acordados enquanto estão dormindo, tendo-me aplicado forte golpe, ouvindo Anito, me condenareis facilmente à morte e depois continuareis a dormir por todo o resto da vida, caso deus, preocupado convosco, não vos mandasse algum outro.

E que seja o caso que tal homem dado por deus como dom à cidade seja justamente eu, podereis compreendê-lo também por isto: com efeito, não parece coisa humana que eu tenha descurado todos os meus negócios, suportando já há tantos anos que meus interesses fossem deixados de lado, para ocupar-me, ao invés, sempre dos vossos, freqüentando em particular cada um de vós como um pai ou um irmão maior, a fim de convencer-vos a cuidar da virtude.

E se destas coisas tirasse alguma vantagem e desse conselhos para receber compensação em dinheiro, haveria certa motivação. Mas agora também vedes que meus acusadores, os quais me acusaram das outras coisas de modo descarado, não foram igualmente descarados em trazer uma só testemunha para provar que eu, mesmo que uma só vez, tenha cobrado pagamento ou pretendido qualquer compensação.

A testemunha apta para provar que digo a verdade, ao contrário, eu próprio a apresento: minha pobreza!

Platão, *Apologia de Sócrates.*

O nascimento da medicina como saber científico autônomo

I. Como nasceram o médico e a medicina científica

• **A mais antiga forma de medicina era praticada pelos sacerdotes e apenas a seguir foi exercitada por médicos "leigos", que habitualmente operavam em escolas adjacentes aos templos de Esculápio, onde acolhiam os doentes.**

O nascimento da medicina como ciência
→ § 1-2

A medicina, embora já fosse praticada no Egito, somente na Grécia adquiriu veste científica, enquanto absorveu da filosofia, sobretudo naturalista, o método da pesquisa das causas, que é o fundamento da ciência.

1 Dos médicos sacerdotes de Esculápio aos médicos "leigos"

A prática mais antiga da medicina era exercida por sacerdotes. A mitologia afirma que o centauro Quíron ensinou aos homens a arte de curar os males. Ainda conforme a mitologia, Quíron teve como discípulo Esculápio, considerado filho de Numes e divinizado. Era chamado de "médico" e "salvador" e tinha como símbolo a serpente. Conseqüentemente, foram-lhe dedicados templos em locais salubres e posições particularmente favoráveis, além de ritos e cultos. Os doentes eram levados aos templos e "curados" por meio de práticas ou ritos mágico-religiosos.

Mas, pouco a pouco, ao lado dos sacerdotes de Esculápio, também começaram a aparecer médicos "leigos", que se distinguiam dos primeiros por uma preparação específica.

Tais médicos podiam exercer sua arte em tendas e em moradas fixas ou então viajando (médicos ambulantes). Para a preparação de tais médicos, ao lado dos templos de Esculápio surgiram escolas, para onde afluíam os doentes e, portanto, onde era possível o contato com o maior número e a maior variedade de casos patológicos.

Assim, é compreensível que durante muito tempo o nome de "Asclepíades" tenha sido usado não apenas para indicar os sacerdotes de Esculápio, mas também todos aqueles que praticavam a arte de curar os males, que era própria do deus Esculápio, ou seja, todos os médicos.

As mais famosas escolas médicas da antiguidade surgiram em Crotona (onde ganhou fama Alcméon, seguidor da seita dos Pitagóricos), em Cirene, em Rodes, em Cnido e em Cós. Mas foi sobretudo em Cós que a medicina elevou-se ao mais alto nível, por mérito particular de Hipócrates, que, desfrutando dos resultados das experiências das anteriores gerações de médicos, soube dar à medicina a estatura de "ciência", ou seja, de *conhecimento buscado com método preciso.*

2 Gênese da medicina científica

Do que dissemos, fica claro que a ciência médica não nasceu das práticas dos Asclepíades, sacerdotes curadores, mas sim da ex-

periência e das pesquisas dos médicos dessas escolas de medicina, anexas aos templos; tais médicos, pouco a pouco, foram se distanciando dos primeiros até romperem decididamente os laços com eles, definindo conceitualmente a própria identidade específica.

Mas, para se compreender como isso foi possível e, portanto, como é que também a medicina científica chegou a ser uma criação dos gregos, é necessário lembrar alguns fatos muito importantes.

No séc. XX, foi descoberto um papiro contendo um tratado médico que comprova que, em sua sabedoria, os egípcios já haviam atingido um estágio bastante avançado na elaboração do material médico, com a indicação de algumas regras e de alguns nexos de causa e efeito. Desse modo, devemos convir que os *antecedentes* da medicina se encontram no Egito. Mas, justamente, trata-se apenas de "antecedentes", que estão para a medicina grega na mesma relação em que as descobertas matemático-geométricas egípcias estão para a criação da ciência dos números e da geometria grega, fato ao qual já acenamos e ao qual ainda voltaremos.

Foi a "mentalidade científica" criada pela filosofia da *physis* que possibilitou a constituição da medicina como ciência.

Além disso, à influência da filosofia dos Físicos, deve-se agregar também uma particular agudeza argumentativa, herdada dos Sofistas e bem visível em alguns tratados hipocráticos.

Concluindo, como já recordamos, constatamos a ocorrência desse fenômeno de importância fundamental para se compreender o pensamento ocidental: é no âmbito da *mentalidade filosófica*, ou seja, no âmbito do *racionalismo etiológico* por ela criado, que pôde nascer, se autodefinir e se desenvolver a ciência médica (assim como as demais ciências).



II. Hipócrates e o "Corpus Hippocraticum"

• Hipócrates de Cós (sécs. V-IV a.C.) pode ser considerado o fundador da medicina científica, ou da medicina conduzida sobre bases racionais.

Autonomia e dignidade da medicina → *§ 1-5*

Os pontos fundamentais de seu saber são os seguintes:

1) separou claramente o conteúdo científico da medicina em relação a todas as crenças religiosas que acompanharam seu nascimento;

2) considerou o homem e sua saúde não como realidades isoladas, mas como parte de um conjunto de fatores mais amplo, que pode ser não só o ambiente circundante, mas também as instituições políticas;

3) defendeu a autonomia da ciência médica em relação à filosofia: com efeito, enquanto esta vê o homem em geral, a medicina trata do homem concreto e de sua saúde física, relacionada com seu próprio ambiente;

4) definiu de modo quase perfeito o quadro ético dentro do qual devia agir o médico e mover-se a sua pesquisa.

• Políbio, talvez um discípulo de Hipócrates, sistematizou no tratado *Sobre a natureza do homem* os conteúdos doutrinais do pensamento do mestre, conforme um esquema que se tornou clássico, que relacionava os quatro humores (sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra) com quente, frio, seco e úmido, e com as quatro estações. A doença e a saúde eram vistas como dependentes do desequilíbrio ou do equilíbrio dos quatro humores.

A teoria dos humores → *§ 6*

1 Hipócrates, fundador da ciência médica

Dissemos acima que Hipócrates é o "herói fundador" da medicina científica. Infelizmente estamos muito mal informados sobre a sua vida. Parece que viveu na segunda metade do séc. V e nas primeiras décadas do séc. IV a.C. (conjecturalmente, alguns propõem as datas de 460-370 a.C., mas são datas aleatórias). Hipócrates foi o chefe da Escola de Cós e ensinou medicina em Atenas, onde Platão e Aristóteles o consideraram como o paradigma do grande médico. Ficou tão famoso que a antiguidade nos legou sob o seu nome não apenas suas obras, mas também todas as obras de sua Escola e, melhor dizendo, todas as obras de medicina dos sécs. V e IV. E assim nasceu aquilo que é designado como *Corpus Hippocraticum*, constituído por mais de cinqüenta tratados, que representa a mais imponente documentação antiga de caráter científico que chegou até nossas mãos.

Os livros que podem ser atribuídos a Hipócrates com certa margem de probabilidade, ou que podem ser considerados reflexos de seu pensamento, são: *A medicina antiga*, uma espécie de manifesto que proclama a autonomia da arte médica; *O mal sagrado*, polêmica contra a mentalidade da medicina mágico-religiosa; *O prognóstico*, que constitui a descoberta da dimensão essencial da ciência médica; *Sobre as águas, os ventos e os lugares*, na qual evidenciam-se os laços entre doenças e meio ambiente; as *Epidemias*, que são uma formidável coletânea de casos clínicos; os famosos *Aforismos* e o célebre *Juramento*, do qual falaremos adiante.

Como a criação da medicina hipocrática marca o ingresso de nova ciência na área do saber científico, e como Sócrates e Platão foram amplamente influenciados pela medicina, que, nascida da mentalidade filosófica, estimulou por sua vez a especulação filosófica, devemos falar mais detalhadamente sobre as maiores obras do *Corpus Hippocraticum*. A esse respeito, W. Jaeger escreve: "Não exageramos quando dizemos

que a ciência ética de Sócrates, que ocupa o centro da disputa nos diálogos platônicos, ***não teria sido pensável sem o modelo da medicina,*** à qual Sócrates se remete tão freqüentemente. ***A medicina lhe é mais afim do que qualquer outro dentre os ramos do saber humano então conhecidos,*** compreendendo a matemática e as ciências naturais."

Vejamos, portanto, algumas das idéias hipocráticas mais famosas (a tradução das passagens que citaremos foi extraída de *Opere di Ippocrate,* organizada por M. Vegetti, Utet, Turim).

2 O "mal sagrado" e a redução de todos os fenômenos mórbidos à mesma dimensão

Na antiguidade, o "mal sagrado" era a epilepsia, pois era considerada efeito de causas não-naturais e, portanto, conseqüência de intervenção divina. No lúcido escrito que leva esse título, Hipócrates demonstra a seguinte tese, de modo exemplar.

a) A epilepsia é considerada "mal sagrado" porque se apresenta como fenômeno estupefaciente e incompreensível.

b) Na realidade, porém, há doenças não menos estupefacientes, como certas manifestações febris e o sonambulismo; portanto, a epilepsia não é diferente dessas outras doenças.

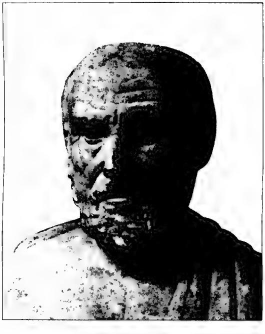
c) Assim, ignorância foi a causa que levou a considerar a epilepsia como "mal sagrado".

d) Assim sendo, aqueles que pretendem curá-la com atos de magia são embusteiros e impostores.

e) Ademais, tais pessoas estão em contradição consigo mesmas, pois pretendem curar com práticas humanas males julgados divinos, de modo que essas práticas, longe de serem expressões de religiosidade e devoção, são ímpias e atéias, porque pretenderiam exercer um poder sobre os deuses.

O poderoso racionalismo dessa obra revela-se de particular importância, pois Hipócrates, longe de ser ateu, mostra ter compreendido perfeitamente a importância do divino, ao sustentar precisamente nessas bases a impossibilidade de misturar o divino, de modo absurdo, com as causas das doenças. As causas de todas as doenças pertencem a uma única e mesma dimensão. Escreve ele: "(...) não creio que o corpo do homem possa ser contaminado por um deus, o mais corruptível pelo mais sagrado. Todavia, mesmo que seja contaminado ou, de qualquer modo, atingido por um agente externo, por um deus será purificado e santificado antes que contaminado. Certamente, é o divino que nos santifica, purifica e limpa dos nossos erros gravíssimos e ímpios: nós mesmos traçamos os limites dos tempos e recintos dos deuses para que não os ultrapasse ninguém que não esteja puro e, ao entrar neles, nos aspergimos, não porque estejamos a ponto de nos contaminar, e sim para nos limpar se já carregamos alguma mancha sobre nós."

Qual é, então, a causa da epilepsia? É uma alteração do cérebro *derivada das mesmas causas racionais de que derivam todas as outras alterações morbosas,* uma "adição" ou "subtração" de secura e umidade, calor e frio etc. Portanto, conclui Hipócrates, quem, "pelo regime, sabe determinar nos homens a secura e a umidade, o frio e o calor, também pode curar esse mal, se conse-



Hipócrates é o criador da medicina científica grega e é figura emblemática que representa "o médico" (ainda hoje os médicos pronunciam o "Juramento de Hipócrates").

guir perceber o momento oportuno para um bom tratamento, sem qualquer purificação ou magia".

3 A descoberta da correspondência estrutural entre as doenças, o caráter do homem e o ambiente

O tratado *Sobre as águas, os ventos e os lugares* está entre os mais extraordinários do *Corpus Hippocraticum.* É impossível o leitor atual não ficar estupefato diante da "modernidade" de algumas opiniões nele expressas.

As teses de fundo são duas.

1) A primeira constitui uma ilustração paradigmática do que já destacamos acerca da própria apresentação da medicina como ciência, derivada do discurso dos filósofos na sua estrutura racional. Considera-se o homem no *complexo* em que se encontra naturalmente inserido, ou seja, no contexto de todas as coordenadas que constituem o ambiente em que vive: as estações, suas mudanças e suas influências, os ventos típicos de cada região, as águas características dos lugares e suas propriedades, as posições dos lugares, o tipo de vida dos habitantes. O "pleno conhecimento de cada caso individual", portanto, depende do conhecimento do conjunto dessas coordenadas, o que significa que, para compreender a parte, é preciso compreender o todo ao qual a parte pertence. A natureza dos lugares e daquilo que os caracteriza incide sobre a constituição e o aspecto dos homens e, portanto, sobre a saúde e sobre as doenças. O médico que deseja curar o doente deve conhecer precisamente essas correspondências.

2) A outra tese (a mais interessante) é que as *instituições políticas* também incidem sobre o estado de saúde e as condições gerais dos homens: "Parece-me que é por essas razões que são fracos os povos da Ásia — e, além disso, também pelas instituições. Com efeito, grande parte da Ásia é dirigida por monarquias. Onde os homens não são senhores de si mesmos e das próprias leis, mas submissos a déspotas, não pensam em se adestrar para a guerra, mas sim em como parecer inaptos para o combate." A democracia, portanto, tempera o caráter e a saúde, ao passo que o despotismo produz efeitos opostos.



Esta antiga incisão representa Hipócrates, o grande médico da antiguidade. A ele, particularmente, deve-se a revisão das práticas médicas em termos "leigos", com o consequente nascimento da ciência médica.

4 O manifesto da medicina hipocrática: "A medicina antiga"

Dissemos acima que a medicina é amplamente devedora da filosofia. Mas agora é necessário explicitar melhor essa afirmação. Surgida do contexto do esquema geral de racionalidade instaurado pela filosofia, a medicina teve de distanciar-se da filosofia *para não ser por ela reabsorvida.* Com efeito, a escola médica itálica usara dos quatro elementos de Empédocles (água, ar, terra e fogo) para explicar doença e saúde, vida e morte, caindo em um dogmatismo que esquecia a experiência concreta e que Hipócrates considera deletério. A *medicina anti-*

ga é uma denúncia desse dogmatismo e a reivindicação de um estatuto antidogmático para a medicina, uma independência em relação à filosofia de Empédocles. Escreve Hipócrates: "Estão profundamente em erro todos os que se puseram a falar ou escrever sobre medicina, fundamentando o seu discurso em um postulado, o *quente* e o *frio*, o *úmido* e o *seco* ou qualquer outro que tenham escolhido, simplificando em excesso a causa original das doenças e da morte dos homens, atribuindo a mesma causa a todos os casos, porque se baseiam em um ou dois postulados."

Hipócrates não nega que esses fatores entrem na produção das doenças e da saúde, mas entram de modo muito variado e articulado, porque, na natureza, tudo está misturado junto (note-se aqui como, habilmente, Hipócrates vale-se do postulado de Anaxágoras, segundo o qual tudo está em tudo, precisamente para derrotar os postulados de Empédocles).

O conhecimento médico é um conhecimento preciso e rigoroso da *dieta conveniente* e de sua *justa medida*. Essa explicitação não pode derivar de critérios abstratos ou hipotéticos, mas apenas da experiência concreta, da "sensação do corpo" (parece-nos estar ouvindo um eco de Protágoras!).

O discurso médico não deve ser feito, portanto, em torno da *essência do homem geral*, sobre *as causas do seu aparecimento* e questões semelhantes. Deverá desenvolver-se em torno do *que é o homem como ser físico concreto que tem relação com aquilo que come, com aquilo que bebe, com o seu específico regime de vida e coisas semelhantes*.

As *Epidemias* (que significam "visitas") mostram concretamente a agudeza que Hipócrates exigia da arte médica e o método do empirismo positivo em aplicação, como descrição sistemática e ordenada de várias doenças — únicos elementos sobre os quais podia basear-se a arte médica.

Essa imponente obra é toda perpassada por aquele espírito que, como já se observou justamente, está condensado no princípio com que se abre a célebre coletânea de *Aforismos*: "A vida é breve, a arte é longa, a ocasião fugaz, o experimento arriscado, o juízo difícil."

Por fim, devemos recordar que Hipócrates codificou a "prognose", que, como já se observou, representa no contexto hipocrático "uma síntese de passado, presente e futuro": somente no arco da visão do passado, do presente e do futuro do doente é que o médico pode projetar a terapia perfeita.

5 O "Juramento de Hipócrates"

Hipócrates e sua Escola não se limitaram a dar à medicina o estatuto teorético de ciência, mas também chegaram a determinar com lucidez verdadeiramente impressionante a *estatura ética* do médico, o *ethos* ou identidade moral que deve caracterizá-lo. À parte o pano de fundo social bem visível no comportamento expressamente tematizado (antigamente, a ciência médica passava de pai para filho, relação que Hipócrates identifica com a existente entre mestre e discípulo), o sentido do juramento se resume numa proposta simples que, em termos modernos, poderíamos expressar assim: médico, lembra-te de que o doente não é uma coisa ou um meio, mas um fim, um valor, e portanto comporta-te conseqüentemente.

Eis o juramento integral: "Por Apolo médico, por Esculápio, por Higéia, por Panacéia e por todos os deuses e deusas, invocando-os como testemunhas, juro manter este juramento e este pacto escrito, segundo minhas forças e meu juízo. Considerarei quem me ensinou esta arte como a meus próprios pais, porei meus bens em comum com ele e, quando tiver necessidade, o pagarei do meu débito e considerarei seus descendentes como meus próprios irmãos, ensinando-lhes esta arte, se desejarem aprendê-la, sem compensações nem compromissos escritos. Transmitirei os ensinamentos escritos e verbais e toda outra parte do saber a meus filhos, bem como aos filhos de meu mestre e aos alunos que subscreveram o pacto e juraram segundo o uso médico, mas a mais ninguém. Valer-me-ei do regimento para ajudar os doentes, segundo minhas forças e meu juízo, mas me absterei de causar dano e injustiça. Não darei a ninguém nenhum preparado mortal, nem mesmo se me for pedido, e nunca darei tal conselho; também não darei às mulheres pessários para provocar aborto. Preservarei minha vida e minha arte puras e santas. Não operarei nem mesmo quem sofre do 'mal da pedra', deixando o lugar para homens especialistas nessa prática. Em to-

das as casas em que entrar, irei para ajudar os doentes, abstendo-me de levar voluntariamente injustiça e danos, especialmente de qualquer ato de libidinagem nos corpos de mulheres e homens, livres ou escravos. Tudo aquilo que possa ver e ouvir no exercício de minha profissão e também fora dela, nas minhas relações com os homens, se for algo que não deva ser divulgado, calar-me-ei, considerando-o como segredo sagrado. Se mantiver este juramento e não rompê-lo, que me seja dado desfrutar o melhor da vida e da arte, considerado por todos e sempre honrado. No entanto, se me tornar transgressor e perjuro, que me suceda o contrário disso."

Talvez nem todos saibam, mas ainda hoje os médicos prestam o "juramento de Hipócrates", mostrando a que ponto a civilização ocidental é devedora dos gregos.



Hipócrates, miniatura tirada de um manuscrito bizantino (1340-1345).

6 O tratado "Sobre a natureza do homem" e a doutrina dos quatro humores

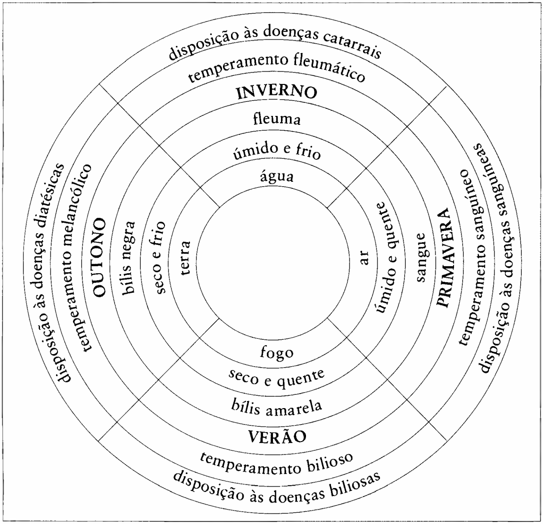
A medicina hipocrática passou para a história como a medicina baseada na doutrina dos *quatro humores:* "sangue", "fleuma", "bílis amarela" e "bílis negra".

Ora, no *Corpus Hippocraticum* há um tratado, intitulado *Sobre a natureza do homem,* que codifica de modo paradigmático essa doutrina. Os antigos o consideravam como de Hipócrates, mas parece que o autor foi Políbio, genro de Hipócrates. Por outro lado, a rígida sistematização desse tratado *Sobre a natureza do homem* não se coaduna com o conteúdo de *A medicina antiga.* Na realidade, tudo o que Hipócrates dizia em *A medicina antiga* precisava ser completado teoricamente com um esquema geral que fornecesse os quadros dentro dos quais se deveria ordenar a experiência médica. Hipócrates falara de "humores", mas sem definir sistematicamente seu número e suas qualidades. Também falara da influência do quente, do frio e das estações, como vimos, mas apenas como coordenadas ambientais. Políbio combinou a doutrina das *quatro* qualidades, proveniente dos médicos itálicos, com as doutrinas hipocráticas oportunamente desenvolvidas, compondo o seguinte quadro: a natureza do corpo humano é constituída por sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra; o homem está "sadio" quando esses humores estão "reciprocamente bem temperados por propriedade e quantidade" e a mistura é completa. Do contrário, está "doente" quando "há excesso ou carência deles" ou quando falte aquela condição de "bem temperados"; aos humores correspondem as quatro estações, bem como quente e frio, seco e úmido.

O gráfico da p. 128 ilustra bem esses conceitos, com algumas explicitações posteriores (o primeiro círculo representa os elementos de origem itálica; o segundo, as qualidades correspondentes; o terceiro, os humores; o quarto, as estações correspondentes e afins; os últimos dois círculos representam os temperamentos do homem e suas relativas predisposições para as doenças. Poder-se-ia também acrescentar as correspondentes fases da vida do homem, em si mesmas, mas elas são óbvias, devido à perfeita coincidência com as estações).

Este claro esquema, que conciliava instâncias opostas, e a síntese lúcida das dou-

trinas médicas nele baseada, garantiram imenso sucesso ao tratado. Galeno defenderá a autenticidade hipocrática do conteúdo desse texto e o completará com elaboração da doutrina dos "temperamentos", de sorte que o esquema se manteve como pedra de toque na história da medicina e ponto de referência durante dois milênios.



PLATÃO

O horizonte da metafísica

"A virtude não tem padrão:
conforme cada um a honre ou a despreze,
dela terá mais ou menos".

Platão

Capítulo sexto

Platão e a Academia antiga

Platão e a Academia antiga

I. A questão platônica

• Platão foi primeiro discípulo do heraclitiano Crátilo e depois de Sócrates. A compreensão de seu pensamento não é fácil, porque ele não escreveu suas mensagens filosóficas em sua totalidade.

Precedentes e desenvolvimentos → *§ 1*

Platão viveu num momento em que acontecia uma revolução cultural, que consistia em um conflito entre a oralidade e a escrita, com a vitória da escrita.

Na tradição antiga a oralidade era o meio de comunicação privilegiado. Sócrates confiara exclusivamente à oralidade dialética sua mensagem. Os Sofistas, ao contrário, tinham privilegiado sobretudo o meio de comunicação escrita, que já se difundira. Aristóteles adotará a cultura da escrita sem reservas, consagrando-a definitivamente como meio privilegiado de comunicação do saber. Platão tentou estabelecer média entre as duas culturas, mas com êxitos que não foram aceitos por seus próprios discípulos.

• De Platão nos chegaram todos os escritos (trinta e seis diálogos, subdivididos em tetralogias), caso único e afortunado na antiguidade, mas que põe alguns problemas deveras complexos:

A "questão platônica" → *§ 2-5*

1) estabelecer quais diálogos são autênticos e quais não;

2) estabelecer a cronologia dos diálogos;

3) estabelecer a relação entre as doutrinas filosóficas que se deduzem dos diálogos e as assim chamadas "doutrinas não escritas" proferidas por Platão somente de forma oral (em particular nas suas aulas na Academia), das quais temos notícia por meio dos testemunhos indiretos dos discípulos (em muitos casos a recuperação destas doutrinas resolve problemas que em si os diálogos deixam em aberto).

Escrevendo, Platão reproduziu o método dialógico socrático, fundando novo gênero literário: deste modo seu filosofar assume uma dinâmica deliciosamente socrática, na qual o próprio leitor é envolvido na tarefa de extrair maieuticamente a solução dos problemas suscitados e não explicitamente resolvidos.

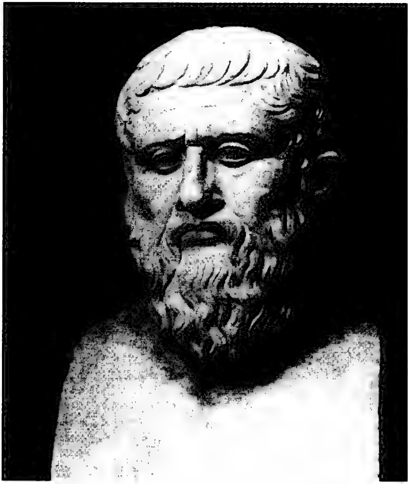
Platão recupera, além disso, o valor cognoscitivo do mito como complemento do *logos*: a filosofia platônica se torna, na forma do mito, uma espécie de fé raciocinada, no sentido de que, quando a razão chega aos limites extremos de suas capacidades, deve superar intuitivamente tais limites, desfrutando as possibilidades que se lhe oferecem na dimensão da imagem e do mito.

Vida e obras de Platão

Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a.C. Seu verdadeiro nome era Arístocles. Platão é apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como contam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua fronte (em grego, *platos* significa precisamente "amplitude", "largueza", "extensão"). Seu pai contava orgulhosamente com o rei Codro entre seus antepassados, ao passo que sua mãe se orgulhava do parentesco com Sólon. Assim, é natural que, desde a juventude, Platão já visse na vida política seu próprio ideal: nascimento, inteligência, aptidões pessoais, tudo o levava para essa direção. Esse é um dado biográfico absolutamente essencial, que incidiria profundamente na própria substância de seu pensamento.

Aristóteles relata-nos que Platão foi inicialmente discípulo de Crátilo, seguidor de Heráclito e, posteriormente, de Sócrates. O encontro de Platão com Sócrates deu-se provavelmente quando Platão tinha aproximadamente vinte anos. É certo, porém, que Platão freqüentou o círculo de Sócrates com o mesmo objetivo da maior parte dos outros jovens, ou seja, não para fazer da filosofia a finalidade da própria vida, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política. Entretanto, os acontecimentos orientaram a vida de Platão para outra direção.

Platão travou seu primeiro contato direto com a vida política em 404/403 a.C., quando a aristocracia assumiu o poder e dois parentes seus, Cármides e Crítias, tiveram importante participação no governo oligárquico. Foi certamente uma experiência amarga e frustrante para ele, por causa dos métodos facciosos e violentos que constatou



serem aplicados exatamente por aqueles nos quais depositava confiança.

Entretanto, seu desgosto com os métodos da política praticada em Atenas deve ter alcançado o máximo de sua expressão com a condenação de Sócrates à morte. Os responsáveis por essa condenação foram os democratas (que haviam retomado o poder). Assim, Platão convenceu-se de que para ele, naquele momento, era bom manter-se afastado da política militante.

Após o ano de 399 a.C., Platão esteve em Mégara com alguns outros discípulos de Sócrates, hospedando-se na casa de Euclides (provavelmente para evitar possíveis perseguições, que poderiam lhe advir pelo fato de ter participado do círculo socrático). Entretanto, não se deteve longamente em Mégara.

Em 388 a.C., aos quarenta anos, Platão viajou para a Itália. (Se esteve também no Egito e em Cirene, como se conta, tais viagens devem ter acontecido antes de 388 a.C. No entanto, a autobiografia da *Carta VII* nada fala sobre elas). O desejo de conhecer as comunidades dos Pitagóricos (e, de fato, conheceu Arquita, como sabemos pela *Carta VII)* o levou a empreender a viagem até a Itália. Durante essa viagem, Platão foi convidado pelo tirano Dionísio I a ir até Siracusa, na Sicília. Certamente Platão esperava poder inculcar no tirano o ideal do rei-filósofo (ideal esse já substancialmente proposto no *Górgias*, obra que precede a viagem). Em Siracusa, Platão logo se indispôs com o tirano e sua corte (precisamente por sustentar os princípios expressos no *Górgias).* Todavia, estabeleceu forte vínculo de amizade com Díon, parente do tirano, no qual Platão acreditou encontrar um discípulo capaz de se tornar rei-filósofo. Dionísio irritou-se de tal forma com Platão que determinou fosse ele vendido como escravo a um embaixador espartano na cidade de Egina (narrando os fatos de forma mais simples, forçado a desembarcar em Egina, em guerra contra Atenas, talvez Platão tenha sido mantido como escravo). Felizmente, porém, foi resgatado por Aniceris de Cirene, que se encontrava em Egina.

Retornando a Atenas, Platão fundou a Academia (em um ginásio situado no parque dedicado ao herói Academos, de onde o nome de Academia). O *Menon* foi provavelmente o primeiro diálogo de Platão a divulgar a nova Escola. Logo a Academia adquiriu grande prestígio, a ela acorrendo numerosos jovens e até homens ilustres.



Sócrates e Platão
em uma representação do séc. XIII.
Platão encontrou Sócrates provavelmente
pelos vinte anos,
e inicialmente o frequentou para melhor
se preparar, mediante a filosofia,
para a vida política.

Em 367 a.C., Platão voltou à Sicília. Dionísio I falecera, tendo-lhe sucedido o filho Dionísio II, que, segundo afiançava Díon, poderia colaborar bem mais que o pai para a realização dos desígnios de Platão. Dionísio II, entretanto, revelou as mesmas tendências do pai: exilou Díon, acusando-o de tramar contra o trono, e manteve Platão quase como prisioneiro. Dionísio só permitiu que Platão retornasse a Atenas porque estava empenhado numa guerra.

Em 361 a.C., Platão voltou pela terceira vez à Sicília. Em seu regresso a Atenas, de fato, lá encontrou Díon, que se refugiara nessa cidade. Díon o convenceu a aceitar novo e insistente convite de Dionísio, na esperança de que, dessa forma, também ele seria recebido novamente em Siracusa. Dionísio desejava o retorno de Platão na corte com a única finalidade de completar a própria preparação filosófica. Foi, porém, grave erro acreditar na mudança de sentimentos de Dionísio. Platão teria até arriscado perder a própria vida, não fosse

a proteção de Arquita e dos amigos da cidade de Taranto. (Em 367 a.C., Díon conseguiu tomar o poder em Siracusa, mas por pouco tempo apenas, sendo assassinado em 353 a.C.).

Em 360 a.C., Platão retornou a Atenas, onde permaneceu na direção da Academia até sua morte, ocorrida em 347 a.C.

Os escritos de Platão chegaram até nós em sua totalidade. A disposição que lhes foi conferida, da qual nos dá conta o gramático Trasilo, baseia-se no conteúdo dos próprios escritos. Os trinta e seis trabalhos foram subdivididos nas nove tetralogias seguintes:

I: *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon;*

II: *Crátilo, Teeteto, Sofista, Político;*

III: *Parmênides, Filebo, Banquete, Fedro;*

IV: *Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Amantes;*

V: *Teages, Cármides, Laques, Lísis;*

VI: *Eutidemo, Protágoras, Górgias, Mênon;*

VII: *Hípias menor, Hípias maior, Íon, Menexeno;*

VIII: *Clitofon, República, Timeu, Crítias;*

IX: *Mino, Leis, Epinomis, Cartas.*

A interpretação e a avaliação correta desses escritos propõem uma série de problemas extremamente complexos que, em seu conjunto, constituem a "questão platônica".

2 A questão da autenticidade e da cronologia dos escritos

O primeiro problema que surge em relação aos trinta e seis escritos é o seguinte: são todos eles autênticos ou existem os não autênticos? E quais são os não autênticos?

A crítica do século passado se empenhou de forma incrivelmente meticulosa na questão da autenticidade, chegando a extremismos hipercríticos verdadeiramente surpreendentes. Duvidou-se da autenticidade de quase todos os diálogos. Posteriormente, o problema passou a perder importância e, hoje, a tendência é considerar autênticos quase todos os diálogos ou até mesmo todos.

O segundo problema concerne à cronologia dos escritos platônicos. Não se trata de simples problema de erudição, porquanto o pensamento platônico sofreu contínuo desenvolvimento, enriquecendo-se através da autocrítica e da autocorreção. A partir de fins do século passado, em parte pela utilização do critério estilométrico, ou seja, do estudo científico das características estilísticas das diversas obras, conseguiu-se propor uma resposta pelo menos parcial para o problema.

Tomando-se como ponto de partida *As Leis,* que constituem certamente o último escrito de Platão, após acurado exame das características estilísticas dessa obra, buscou-se estabelecer quais outros escritos apresentam as mesmas características. Usando-se também critérios colaterais, pôde-se concluir que, provavelmente, os escritos do último período são, pela ordem, os seguintes: *Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias* e *As Leis.*

Depois também foi possível estabelecer que a *República* pertence à fase central da produção platônica, que é precedida pelo *Fédon* e pelo *Banquete*, e que é seguida pelo *Fedro.*

Pôde-se outrossim verificar que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem da fase juvenil para a fase mais original: o *Górgias* pertence provavelmente ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália, e o *Mênon* ao período imediatamente seguinte. A esse período de amadurecimento, provavelmente, também pertence o *Crátilo.* O *Protágoras* representa, talvez, o coroamento da primeira fase da atividade literária de Platão.

A maioria dos outros diálogos, especialmente os breves, constituem certamente escritos de juventude, o que, de resto, se confirma pela temática acentuadamente socrática que neles se discute. Alguns desses diálogos podem ter sido retocados e parcialmente refeitos na idade madura.

De qualquer forma, no estado atual dos estudos, está confirmado que os chamados "diálogos dialéticos" (*Parmênides, Sofista, Político, Filebo*) são obras da última fase literária de Platão e que os grandes diálogos metafísicos representam obras da maturidade, embora permaneça alguma incerteza em relação aos primeiros escritos. Assim, é possível reconstruir o pensamento platônico de modo suficientemente satisfatório.

3 Os escritos e as "doutrinas não escritas" e suas relações

Especialmente ao longo das últimas décadas, evidenciou-se um terceiro problema, o das chamadas "doutrinas não escritas", que tornou a questão platônica ainda mais complexa e, por vários aspectos, demonstrou ser de decisiva importância. Hoje, muitos estudiosos consideram que da solução desse problema depende a compreensão correta do pensamento platônico em geral e da própria história do platonismo na antiguidade.

Fontes antigas nos referem que, na Academia, Platão ministrou cursos intitulados *Sobre o bem,* cujo teor ele não quis escrever. Em tais cursos, discorria sobre realidades últimas e supremas, ou seja, sobre os primeiros princípios, adestrando os discípulos para a compreensão desses princípios através de rigoroso tirocínio metódico e dialético. Platão estava convencido de que essas "realidades últimas e supremas" não podiam ser transmitidas senão mediante adequada preparação e rigorosas observações, que só podem ocorrer no diálogo vivo e no emprego da dialética oral.

O próprio Platão nos dá conta disso em sua *Carta VII:* "O conhecimento dessas coisas *não é de forma alguma transmissível como os outros conhecimentos,* mas apenas após *muitas discussões* sobre tais coisas e após um período de *vida em comum,* quando, de modo imprevisto, como luz que se acende de simples fagulha, esse conhecimento nasce na alma e de si mesmo se alimenta." Em suma, nesse ponto Platão mostrou-se muito firme e sua decisão foi categórica: "Sobre essas coisas não há nenhum escrito meu, e nunca haverá."

Entretanto, os discípulos que assistiram às lições escreveram essas doutrinas *Sobre o bem* e alguns desses escritos chegaram até nós. Platão desaprovou a iniciativa e, mais ainda, condenou expressamente esses escritos, considerando-os nocivos e inúteis, pelas razões já mencionadas. Admitiu, porém, que alguns desses discípulos haviam compreendido bem suas lições.

Concluindo, além dos diálogos escritos, para bem compreender Platão, também precisamos ter presentes as "doutrinas não escritas" que nos foram legadas pela tradição indireta, que se referem justamente à chave fundamental do sistema. Hoje muitos estudiosos estão convencidos de que certos diálogos e sobretudo certas partes de diálogos, consideradas no passado enigmáticas ou problemáticas, recebem nova luz exatamente quando conectadas com as "doutrinas não escritas".

Em suma, cumpre observar que, além dos diálogos escritos, para compreender Platão, devemos remontar às "doutrinas não escritas" expostas nas lições ministradas aos discípulos da Academia e compiladas sob o título *Sobre o bem*, que, portanto, devem constituir ponto de referência essencial, à medida, ao menos, que nos foram transmitidas. Texto 1

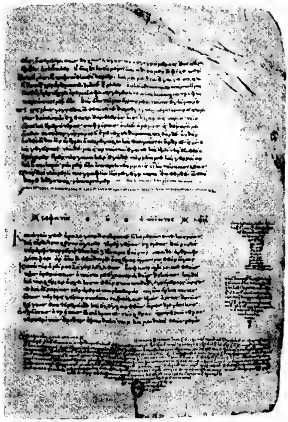
4 Os diálogos platônicos e Sócrates como personagem dos diálogos

Platão recusou-se a escrever sobre os princípios últimos. Entretanto, mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferir-lhes tratamento "sistemático", procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar. Tentou reproduzir o jogo de perguntas e respostas, com todos os meandros da dúvida, com as fugazes e imprevistas revelações que impulsionam para a verdade sem, porém, revelá-la, convidando a alma do ouvinte a realizar o seu encontro com ela, com as rupturas dramáticas de seqüência que preparam para ulteriores investigações: em suma, toda aquela dinâmica tipicamente socrática estava presente.

Nasceu assim o "diálogo socrático", que se tornou um gênero literário específico, adotado por numerosos discípulos de Sócrates e por filósofos posteriores, gênero cujo inventor foi provavelmente Platão e do qual certamente foi o maior representante, ou melhor, o único representante autêntico, porquanto somente em Platão é possível reconhecer a verdadeira natureza do filosofar socrático que, nos outros escritores, decai ao nível de mero expediente maneirista.

Portanto, para Platão o escrito filosófico apresentava-se como "diálogo", que terá comumente Sócrates como protagonista, discutindo com um ou vários interlocutores, ao lado dos quais *surgirá o leitor, com função igualmente importante*, chamado a participar também como *interlocutor absolutamente insubstituível*, no sentido que cabe precisamente ao leitor a tarefa de extrair maieuticamente a solução de diversos problemas discutidos.

Assim, é evidente que o Sócrates dos diálogos platônicos é, na realidade, o próprio Platão, e o Platão escrito, pelas razões acima expostas, deve ser lido levando em conta o Platão não escrito. Em todo caso é errado ler os diálogos como fonte inteiramente "autônoma" do pensamento platônico e rejeitar a tradição indireta.



O início dos Diálogos de Platão em um códice de 895, conservado na Bodleian Library de Oxford. Com a prosa do diálogo Platão procura preservar a vitalidade do pensamento.

5 Recuperação e novo significado do "mito" em Platão

Já constatamos que a filosofia nasceu como libertação do *logos* em relação ao "mito" e à fantasia. Os Sofistas fizeram uso funcional (alguém disse "iluminista", ou seja, "racionalista") do mito. Mas Sócrates condenou também esse tipo de uso do mito, exigindo o procedimento rigorosamente dialético. Platão, inicialmente, participou com Sócrates dessa posição. Entretanto, já a partir do *Górgias*, passou a atribuir novo valor ao mito, que passaria a usar de forma constante, conferindo-lhe grande importância.

Como explicar esse fato? Por que a filosofia voltava a assumir o mito? Representa isso involução, abdicação parcial de suas próprias prerrogativas da filosofia, renúncia à coerência ou, talvez, um sintoma de desconfiança em si mesma? Em outras palavras, qual o significado do mito em Platão?

Extremamente diversificadas foram as respostas a esse problema. Soluções diametralmente opostas derivaram de Hegel e da escola de Heidegger.

Platão reavalia o mito a partir do momento em que começa a reavaliar algumas teses fundamentais do Orfismo e a componente religiosa. Para Platão, mais que expressão de fantasia, o mito é *expressão de fé e de crença*. Na verdade, em muitos diálogos, a partir do *Górgias*, a filosofia de Platão referente a certos temas se configura como fé racionalizada: o mito procura clarificação no *logos*, e o *logos* busca complementação no mito. Em síntese, ao chegar a razão aos limites extremos de suas possibilidades, Platão confia à força do mito a tarefa de superar intuitivamente esse limites, elevando o espírito a uma visão ou, pelo menos, a uma tensão transcendente.

Portanto, se quisermos entender Platão, devemos preservar a função e o valor do mito, ao lado e juntamente com a função reservada ao *logos*, nos moldes do que ficou acima explicado. Por conseguinte, engana-se tanto quem pretende cancelá-lo em benefício exclusivo do puro *logos* como quem busca conceder-lhe prioridade em relação ao *logos*, a ponto de representar a superação do *logos* (mitologia).

II. A fundação da metafísica

• A principal novidade da filosofia platônica consiste na descoberta de uma realidade superior ao mundo sensível, ou seja, uma dimensão suprafísica (ou metafísica) do ser. Esta descoberta é ilustrada por Platão com a imagem marinha da "segunda navegação".

A "segunda navegação" e a fundação da metafísica → § 1

A primeira navegação era a entregue às forças físicas do vento e das velas do navio, e representa emblematicamente a filosofia dos Naturalistas que explicavam a realidade apenas com elementos físicos (ar, água, terra, fogo etc.) e forças físicas a eles ligadas.

A "segunda navegação" entrava em jogo quando as forças físicas dos ventos, na bonança, não eram mais suficientes, e era então entregue às forças humanas que impulsionavam o navio com os remos: para Platão ela representa a filosofia que, com as forças da razão, se esforça para descobrir as verdadeiras causas da realidade, para além das causas físicas. Se quisermos explicar a razão pela qual uma coisa é bela, não podemos nos limitar aos componentes físicos (beleza da cor, da forma etc.), mas devemos remontar à Idéia do belo.

• plano supra-sensível do ser é constituído pelo mundo das Idéias (ou Formas), do qual Platão fala nos diálogos, e pelos Princípios primeiros do Uno e da Díade, dos quais fala nas doutrinas não escritas. As Idéias platônicas não são simples conceitos mentais, mas são "entidades" ou "essências" que subsistem em si e por si em um sistema hierárquico bem organizado (representado pela imagem do Hiperurânio), e que constituem o verdadeiro ser.

No vértice do mundo das Idéias encontra-se a Idéia do Bem, que coincide com o "Uno" das doutrinas não escritas. O Uno é princípio do ser, da verdade e do valor. Todo o mundo inteligível deriva da cooperação do Princípio do Uno, que serve como limite, com o segundo Princípio (a Díade de grande-e-pequeno), entendido como indeterminação e ilimitação.

A teoria das Idéias e a doutrina dos Princípios últimos (Uno e Díade) → § 2-3

No nível mais baixo do mundo inteligível encontram-se as entidades matemáticas, isto é, os números e as figuras geométricas.

Toda a realidade em todos os níveis, conseqüentemente, tem estrutura bipolar, ou seja, é "mistura", mediação sintética do Uno e da Díade segundo justa medida.

Nos diálogos estes princípios são apresentados na sua função de *limite* e *ilimite*, ou seja, como princípio *determinante* e princípio *indeterminado* nas suas relações fundantes estruturais. O ser é portanto um misto de limite e ilimite.

• O mundo inteligível resulta da cooperação bipolar imediata dos dois Princípios supremos; o mundo sensível, ao contrário, tem necessidade de um mediador, de um Deus-artífice que Platão chama de "Demiurgo"; este cria o mundo animado pela bondade: toma como modelo as Idéias e plasma a *chora*, isto é, o receptáculo material informe. O Demiurgo procura descer na realidade física os modelos do mundo ideal, em função das figuras geométricas e dos números.

O Demiurgo e a gênese do cosmo sensível → § 4

Os entes matemáticos são, portanto, os entes intermediários-mediadores que permitem à inteligência demiúrgica transformar o princípio caótico do sensível em *cosmo*, desdobrando de modo matemático a unidade na multiplicidade em função dos números e, portanto, produzir ordem. Deste modo, o mundo sensível aparece como cópia do mundo inteligível. O mundo inteligível é eterno, enquanto o sensível existe no tempo, que é imagem móvel do eterno.

1 A "segunda navegação", ou a descoberta da metafísica

1.1 O significado metafísico da "segunda navegação"

Existe um ponto fundamental da filosofia platônica de cuja formulação dependem por inteiro a nova disposição de todos os problemas da filosofia e o novo clima espiritual como pano de fundo de tais problemas e suas respectivas soluções, conforme já observamos. Esse ponto fundamental consiste na descoberta da existência de uma realidade supra-sensível, ou seja, de uma dimensão suprafísica do ser (de um gênero de ser não-físico), que a filosofia da *physis* nem mesmo vislumbrara. Todos os Naturalistas haviam tentado explicar os fenômenos recorrendo a causas de caráter físico e mecânico (água, ar, terra, fogo, calor, frio, condensação, rarefação etc.).

Platão observa que o próprio Anaxágoras, apesar de ter atinado a necessidade de introduzir uma Inteligência universal para conseguir explicar as coisas, não soube explorar essa sua intuição, continuando a atribuir peso preponderante às causas físicas tradicionais. Entretanto — e esse é o problema fundamental —, será que as causas de caráter físico e mecânico são as "verdadeiras causas" ou, ao contrário, constituem simples "con-causas", ou seja, causas a serviço de causas ulteriores e mais elevadas? A causa daquilo que é físico e mecânico não será, talvez, algo que não é físico e não é mecânico?

Para encontrar resposta a esses problemas, Platão empreendeu o que ele próprio simbolicamente denomina de "segunda navegação". Na linguagem antiga dos homens do mar, "segunda navegação" se dizia daquela que se realizava quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas, se recorria aos remos. Na imagem platônica, a primeira navegação simboliza o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A "segunda navegação" representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, a navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem não metafórica, sua elaboração pessoal. A primeira navegação se revelara fundamentalmente fora de rota, considerando que os filósofos Pré-socráticos não conseguiram explicar o sensível através do próprio sensível. Já a "segunda navegação" encontra a nova rota que conduz à descoberta do supra-sensível, ou seja, do ser inteligível. Na primeira navegação, o filósofo ainda permanece prisioneiro dos sentidos e do sensível, enquanto que, na "segunda navegação", Platão tenta a libertação radical dos sentidos e do sensível e um deslocamento decidido para o plano do raciocínio puro e daquilo que é captável pelo puro intelecto e pela pura mente.

1.2 Dois exemplos esclarecedores apresentados por Platão

O sentido dessa "segunda navegação" fica particularmente claro nos exemplos apresentados pelo próprio Platão.

Desejamos explicar por que certa coisa é bela? Ora, para explicar esse "porquê" o naturalista invocaria elementos puramente físicos, como a cor, a figura e outros elementos desse tipo. Entretanto — diz Platão — não são essas as "verdadeiras causas", mas, ao contrário, apenas meios ou "concausas". Impõe-se, portanto, postular a existência de uma causa ulterior, que, para constituir verdadeira causa, deverá ser algo não sensível mas inteligível. Essa causa é a Idéia ou "forma" pura do Belo em si, a qual, pela sua participação ou presença ou comunhão ou, de qualquer modo, através de certa relação determinante, faz com que as coisas empíricas sejam belas, isto é, se realizem segundo determinada forma, cor e proporção como convém e precisamente como devem ser para que possam ser belas.

E eis um segundo exemplo, não menos eloqüente.

Sócrates está preso, aguardando a condenação. Por que está preso? A explicação naturalista-mecanicista não tem condições de dizer senão o seguinte: porque Sócrates possui um corpo composto de ossos e nervos, músculos e articulações que, com o afrouxamento e o retesamento dos nervos, podem mover e flexionar os membros: por essa razão Sócrates teria movido e flexionado as pernas, ter-se-ia dirigido ao cárcere e lá se encontraria até o momento. Ora, qualquer pessoa percebe a inadequação desse tipo de explicação: ela não oferece o verdadeiro "porquê", a razão pela qual Sócrates está preso, explicando apenas qual o meio ou instrumento de que Sócrates se serviu

para se dirigir ao cárcere e lá permanecer com seu corpo. A verdadeira causa pela qual Sócrates foi para o cárcere e nele se encontra não é de ordem mecânica e material, mas de ordem superior, representando um valor espiritual e moral: ele decidiu acatar o veredito dos juízes e submeter-se à lei de Atenas, acreditando que isso representasse para ele o *bem* e o *conveniente*. E, em conseqüência dessa escolha de caráter moral e espiritual, ele, em seguida, moveu os músculos e as pernas, dirigiu-se para o cárcere, e lá permaneceu.

1.3 O ganho dos dois planos do ser

A "segunda navegação", portanto, leva ao reconhecimento da existência de dois planos do ser: um, fenomênico e visível; outro, invisível e metafenomênico, captável apenas com a mente e, por conseguinte, puramente inteligível.

Podemos afirmar sem dúvida que a "segunda navegação" platônica constitui uma conquista que assinala, ao mesmo tempo, a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica. De fato, todo o pensamento ocidental será condicionado definitivamente por essa "distinção", tanto na medida de sua aceitação (o que é óbvio), como também na medida de sua não aceitação. Neste último caso, na verdade, terá de justificar polemicamente a não aceitação e, por força dessa polêmica, continuará dialeticamente sempre condicionado.

Depois da "segunda navegação" platônica (e somente depois dela) é que se pode falar de "material" e "imaterial", "sensível" e "supra-sensível", "empírico" e "metaempírico", "físico" e "suprafísico". E é à luz dessas categorias que os Físicos anteriores se revelam materialistas e que a natureza e o cosmo não aparecem mais como a totalidade das coisas que existem, mas apenas como a totalidade das coisas que aparecem. O "verdadeiro ser" é constituído pela "realidade inteligível". Texto 2

2 O Hiperurânio ou o mundo das Idéias

Platão denominou essas causas de natureza não-física, essas realidades inteligíveis, principalmente com os termos *idéa* e

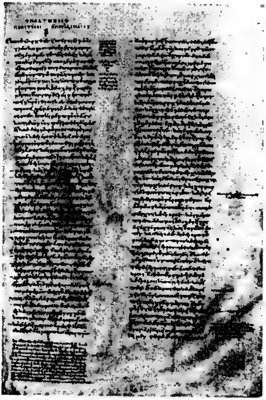
Idéia. Com o termo "Idéia" se traduzem geralmente os termos gregos *idéa* e *éidos*. Infelizmente a tradução (que neste caso é uma transliteração) não é a mais feliz, porque, na linguagem moderna, "idéia" assumiu um sentido que é estranho ao sentido platônico. A tradução exata do termo seria "forma", pelas razões que compreenderemos nas páginas seguintes. Com efeito, nós, modernos, com "idéia" entendemos *um conceito, um pensamento, uma representação mental*, algo enfim que nos leva ao plano psicológico e noológico; Platão, ao contrário, com "Idéia" entendia, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, ou seja, *aquilo a que* o pensamento se dirige de modo puro, sem o que o pensamento não seria pensamento. Em resumo, a Idéia platônica não é realmente puro ente de razão, *mas é um ser*, mais ainda, aquele ser *que existe de forma absoluta*, *o verdadeiro ser*, como já vimos com amplitude e como documentaremos.
Os termos *idéa* e *éidos* derivam ambos de *idéin*, que quer dizer "ver", e na língua grega anterior a Platão empregavam-se sobretudo para designar a *forma visível das coisas*, ou seja, a forma exterior e a figura que se capta com o olho, portanto, o "visto" sensível.
Sucessivamente, *idéa* e *éidos* passaram a indicar, de modo translato, a *forma interior*, ou seja, a *natureza específica* da coisa, a *essência da coisa*. Este segundo uso, raro antes de Platão, torna-se ao invés estável na linguagem metafísica do nosso filósofo.
Platão, portanto, fala de *idéa* e de *éidos* sobretudo para indicar esta *forma interior*, esta *estrutura metafísica* ou *essência das coisas*, de natureza requintadamente inteligível, e usa como sinônimos os termos *ousía*, isto é, substância ou essência, e até *physis*, no sentido de natureza das coisas, realidade das coisas.

éidos, que significam "forma". As Idéias de que falava Platão não são, portanto, simples conceitos ou representações puramente mentais (só muito mais tarde o termo assumiria esse significado), mas são "entidades", "substâncias". As Idéias, em suma, não são simples pensamentos, mas *aquilo que* o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o "verdadeiro ser", "o ser por excelência". Em outras palavras: as Idéias platônicas são as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é. Platão usou também o termo "paradigma", para indicar que as Idéias representam o "modelo" permanente de cada coisa (como cada coisa *deve* ser).

Entretanto, as expressões mais famosas utilizadas por Platão para indicar as Idéias são indubitavelmente "em si", "por si", e também "em si e por si" (o belo-em-si, o bem-em-si etc.), freqüentemente mal compreendidas, a ponto de se terem tornado objeto de ásperas polêmicas já a partir do momento em que Platão acabou de cunhá-las. Tais expressões, na verdade, indicam o caráter de não relatividade e o de estabilidade, o caráter absoluto das Idéias. Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa dizer, por exemplo, que o Belo ou o Verdadeiro não são tais apenas *relativamente* a um sujeito particular (como pretendia, por exemplo, Protágoras), nem constituem realidades que possam ser manipuladas ao sabor dos caprichos do sujeito, mas, ao contrário, *se impõem ao sujeito de modo absoluto*. Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa que elas não são arrastadas pelo vórtice do devir que carrega todas as coisas sensíveis: as coisas belas *sensíveis* tornam-se feias, sem que isso implique que se torne feia a causa do belo, ou seja, a Idéia do belo. Em resumo: as verdadeiras causas de todas as coisas sensíveis, por natureza sujeitas à mudança, não podem elas mesmas sofrer mudança, do contrário não seriam as "verdadeiras causas", *não seriam as razões últimas e supremas*.



[illegible] de Platão [illegible] [illegible] da transcendência. [illegible] do filósofo um grupo de discípulos em admiração. Particular do esboço para "A Escola de Atenas", de Rafael.



O *exórdio da* República *no famoso* Codex Parisinus A, *do séc. IX (Paris, Biblioteca Nacional).*

3 A estrutura do mundo ideal

3.1 A hierarquia das Idéias: no vértice, a Idéia do Bem

Como já tivemos ocasião de salientar, o mundo das Idéias, pelo menos implicitamente, é constituído por uma multiplicidade, porquanto existem Idéias de todas as coisas: Idéias de valores estéticos, Idéias de valores morais, Idéias das diversas realidades corpóreas, Idéias dos diversos entes geométricos e matemáticos etc.

Por tudo o que dissemos, fica evidente que Platão podia conceber o complexo das Idéias como um sistema hierarquicamente organizado e ordenado, no qual as Idéias inferiores implicam as superiores, numa ascensão contínua até a Idéia que ocupa o vértice da hierarquia, Idéia que condiciona todas as outras e não é condicionada por nenhuma delas (o incondicionado ou o absoluto).

Sobre esse princípio incondicionado, situado no vértice, Platão se pronunciou expressamente, embora de forma incompleta, em *A República*, afirmando tratar-se da *Idéia do Bem*. E do Bem afirmou que não

Bem. Platão foi o primeiro a trazer à baila o conceito de Bem do ponto de vista ontológico, identificando-o com a suma Idéia, e com o princípio primeiro e supremo do Uno (que é a Medida suprema de todas as coisas), do qual depende toda a realidade (recebendo a justa medida e proporção que a faz ser).
Do ponto de vista moral, o Bem se identifica com a imitação do divino, ou seja, do Bem metafísico, e consiste na alma ordenada e plasmada segundo a ordem do mundo ideal.
Tenhamos presente que Platão ligou de modo estreito o Belo com o Bem, enquanto é o modo em que o Bem se manifesta. No *Filebo*, com seu estilo irônico com que exprime as coisas importantes, escreve: "E agora o poder do Bem nos fugiu na natureza do Belo: com efeito, a medida e a proporção resultam ser, em tudo, beleza e virtude".

O conjunto das Idéias, com as características acima mencionadas, passou para a história sob a denominação de "Hiperurânio", termo usado no *Fedro,* que se tornou célebre, embora nem sempre entendido de forma correta.

Note-se que "lugar hiperurânio" significa "lugar acima do céu" ou "acima do cosmo físico" e, portanto, constitui representação mítica e imagem que, entendida corretamente, *indica um lugar que não é absolutamente um lugar.* Na verdade, as Idéias são descritas como dotadas de características tais que impossibilitam qualquer relação com um lugar físico (não possuem figura nem cor, são intangíveis etc.). Logo, o Hiperurânio é a imagem do mundo a-espacial do inteligível (do gênero do ser suprafísico).

Finalmente, podemos concluir que, com a teoria das Idéias, Platão pretendeu sustentar o seguinte: o sensível só se explica mediante o recurso ao supra-sensível, o relativo com o absoluto, o móvel com o imóvel, o corruptível com o eterno.

apenas constitui o fundamento que torna as Idéias cognoscíveis e a mente capaz de conhecer, mas que verdadeiramente "produz o ser e a substância" e que "o Bem não é substância ou essência, mas firma-se *acima da substância,* transcendendo-a em dignidade hierárquica e em poder".

Sobre esse princípio incondicionado e absoluto, situado além do ser e do qual derivam todas as Idéias, Platão nada mais escreveu nos diálogos, reservando o que tinha para dizer às suas exposições orais, ou seja, às lições que possuíam exatamente o título *Sobre o Bem.* Considerou-se, no passado, que essas lições constituíam a fase final do pensamento platônico. Entretanto, os mais recentes e aprofundados estudos demonstraram que elas foram ministradas paralelamente à elaboração dos diálogos, pelo menos a partir da época da redação da *República.* Quanto à razão pela qual Platão não quis escrever sobre essas coisas "últimas e supremas", já discorremos anteriormente. A partir das referências dos discípulos a essas lições, podemos inferir as considerações que seguem. **Texto 3**

3.2 A doutrina dos Princípios primeiros e supremos: Uno (= Bem) e Díade indefinida

O princípio supremo, que na *República* denomina-se "Bem", nas doutrinas não escritas chama-se "Uno". A diferença, porém, é perfeitamente explicável porquanto, como logo veremos, o Uno sintetiza em si o Bem, pois tudo quanto o Uno produz é bem (o bem é o aspecto funcional do Uno, como argutamente observou certo intérprete). Ao Uno se contrapunha um segundo princípio, igualmente originário mas de ordem inferior, entendido como *princípio indeterminado e ilimitado* e como princípio de multiplicidade. Denominava-se tal princípio *Díade* ou *Dualidade de grande-e-pequeno* enquanto princípio que tende, ao mesmo tempo, para a infinita grandeza e para a infinita pequenez, sendo por isso denominado também de *Dualidade indefinida* (ou indeterminada, ilimitada).

Da colaboração desses dois princípios originários procede a totalidade das Idéias. O Uno age sobre a multiplicidade ilimitada como princípio limitante e determinante, ou seja, como princípio formal (como princípio que dá forma enquanto determina e de-limita), ao passo que o princípio da multiplicidade ilimitada funciona como substrato (como matéria inteligível, se quisermos dizê-lo com terminologia posterior). Conseqüentemente, cada uma e todas as Idéias surgem como resultado de uma "mistura" dos dois princípios (delimitação de um ilimitado). Além disso, o Uno, enquanto de-limita, se manifesta como Bem, porquanto a delimitação do ilimitado, que se revela como forma de unidade na multiplicidade, é "essência", "ordem", perfeição e valor.

Eis as conseqüências que daí derivam.

a) O Uno é princípio de ser (porquanto, como vimos, o ser — ou seja, a essência, a substância, a Idéia — nasce precisamente da delimitação do ilimitado).

b) É princípio de verdade e cognoscibilidade, porquanto só aquilo que é determinado é inteligível e cognoscível.

c) É princípio de valor, porque a delimitação implica, como vimos, ordem e perfeição, ou seja, positividade.

Finalmente, "pelo que é possível concluir a partir de uma série de indícios, Platão definiu a unidade como 'medida' e, mais precisamente, como 'medida absolutamente exata'" (H. Krämer).

Essa teoria, atestada especialmente por Aristóteles e pelos seus comentadores antigos, apresenta-se confirmada por muitos diálogos, ao menos a partir da *República*, e revela clara inspiração pitagórica. Ela traduz, em termos metafísicos, a característica mais peculiar do espírito grego que, nos seus mais variados aspectos, manifestou-se *como um estabe-*

Ápeiron. Significa "infinito", "indefinido", "ilimitado". Em Platão designa o elemento indeterminado. Este elemento é de-terminado e de-limitado pelo "limite" (*péras,* princípio limitante). A "mistura" desses dois princípios constitui o ser de todas as coisas.
O *ápeiron,* em nível originário, é o princípio da Díade; no plano sensível é a *chora,* ou seja, o princípio material caótico, sobre o qual o Demiurgo age para produzir o mundo, transformando o *caos* em *kosmos,* introduzindo na *chora* o "limite" por meio dos números e das figuras geométricas. Toda a realidade tem, portanto, estrutura bipolar de *ápeiron* e *péras.*

lecer limite para aquilo que é ilimitado, como um encontrar a ordem e a justa medida.

3.3 Os entes matemáticos

Os entes matemáticos encontram-se no degrau mais baixo da hierarquia do mundo inteligível.

Diferentemente dos números ideais, esses entes são múltiplos (existem muitos "um", muitos triângulos etc.), embora sejam inteligíveis.

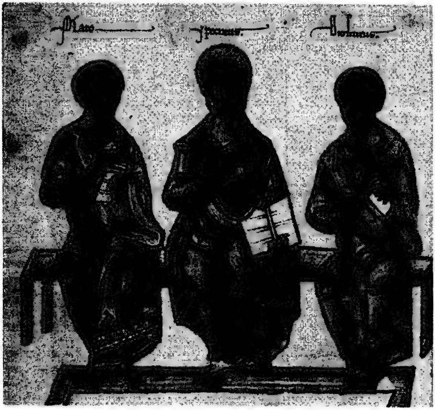
Por este motivo, Platão os chamou de entes "intermediários", ou seja, entes que estão a meio caminho entre as idéias e as coisas.

4 O cosmo sensível

4.1 Os Princípios dos quais nasce o mundo sensível

Do mundo sensível, mediante a "segunda navegação", ascendemos ao mundo inteligível, que representa sua "verdadeira causa". Ora, compreendida a estrutura do mundo inteligível, é possível compreender melhor a gênese e a estrutura do mundo sensível. Assim como o mundo inteligível deriva do Uno, que desempenha a função de princípio formal, e da Díade indeterminada, que funciona como princípio material (inteligível), também o mundo físico deriva das Idéias, que funcionam como princípio formal, e de um princípio material, sensível, ou seja, *de um princípio ilimitado e indeterminado de caráter físico*.

Todavia, enquanto na esfera do inteligível o Uno age sobre a Díade indeterminada, sem necessidade de mediadores, porque ambos os princípios são de natureza inteligível, o mesmo não ocorre na esfera do sensível. A matéria ou receptáculo sensível, que Platão denomina *"chora"* (espacialidade), apenas "participa de modo obscuro do inteligível", permanecendo à mercê de um movimento informe e caótico. Como é possível, então, que as Idéias inteligíveis possam agir sobre o receptáculo sensível, e do caos surja o cosmo sensível?



Nesta miniatura bizantina do séc. XII Platão está entronizado entre Hipócrates e Dioscórides, duas autoridades da medicina antiga. O Ocidente sempre olhou Platão como um dos mestres da tradição especulativa, e a metafísica platônica representa uma das expressões mais significativas da filosofia ocidental.

4.2 A doutrina do Demiurgo

A resposta de Platão é a seguinte. Existe um Demiurgo, isto é, um Deus-artífice, um Deus que pensa e quer (e que, portanto, é pessoal), o qual, assumindo como "modelo" o mundo das Idéias, plasmou a *chora*, ou seja, o receptáculo sensível, segundo esse "modelo", gerando dessa forma o cosmo físico.

O esquema sobre o qual Platão se baseia para explicar o mundo sensível é, portanto, absolutamente claro: há um modelo (o mundo ideal), existe uma cópia (o mundo sensível) e existe um Artífice, que produziu a cópia servindo-se do modelo. O mundo do inteligível (o modelo) é eterno, como eterno é também o Artífice (a inteligência). O mundo sensível, ao contrário, construído pelo Artífice, nasceu, isto é, foi gerado, no sentido verdadeiro e próprio do termo.

Contudo, por que o Demiurgo quis gerar o mundo? O Artífice divino gerou o mundo por "bondade" e por amor ao bem. "Porque *Deus, querendo que todas as coisas fossem boas e, à medida do possível, não fossem más, tomou tudo quanto havia de visível que não se encontrava calmo, mas se agitava de forma irregular e desordenada, e o fez passar da desordem para a ordem,* acreditando que isso era muito melhor do anterior. *Com efeito nunca foi nem é lícito ao ótimo fazer outra coisa senão a mais bela*".

4.3 A alma do mundo

O Demiurgo, portanto, realizou a obra mais bela possível, animado pelo desejo de bem: o mal e o negativo que permanecem neste mundo devem-se à "espacialidade caótica" (isto é, à matéria sensível).

Platão concebe o mundo como vivo e inteligente porque julga o ser vivo e inteligente mais perfeito do que o não-vivo e não-inteligente. Conseqüentemente, o Demiurgo dotou o mundo, além de um corpo perfeito, também de alma e de inteligência perfeitas. Assim, criou a alma do mundo (servindo-se de três princípios: a essência, o idêntico e o diverso), e, na alma, o corpo do mundo.

O mundo, portanto, é uma espécie de "Deus visível"; e "deuses visíveis" são as estrelas e os astros. E uma vez que esta obra do Demiurgo é perfeita, ela não se corrompe: o mundo nasceu, mas não perecerá.

4.4 O tempo e o cosmo

Enquanto eterno, o mundo inteligível está na dimensão do "é", sem o "era" e sem o "será". O mundo sensível, ao contrário, está na dimensão do tempo que é "a imagem móvel do eterno", como uma espécie de desenvolvimento do "é" através do "era" e do "será". Por isso, implica geração e movimento.

O tempo, portanto, nasceu "junto com o céu", ou seja, com a geração do cosmo: o que significa que "antes" da geração do mundo não existia tempo.

Dessa forma, o mundo sensível torna-se "cosmo", ordem perfeita, que marca o triunfo do inteligível sobre a cega necessidade da matéria, por obra do Demiurgo.

PLATÃO

METAFÍSICA

Esfera dos Princípios
O Uno e a Díade interagem
e formam todas as coisas.
Tudo o que existe é um misto
de limite (Uno) e ilimite
(Díade)

Uno
princípio formal
de unidade, definição,
determinação, ser,
verdade/cognoscibilidade,
valor, medida exatíssima.
O Uno está acima do ser

Díade
ou Dualidade de grande-pequeno,
princípio material
de indeterminação,
de multiplicidade.
Está abaixo do ser

OS NÍVEIS DA REALIDADE

Esfera dos Princípios

Mundo das Idéias
contém todas as Idéias,
tendo no vértice a Idéia do Bem

Demiurgo
É inferior às Idéias,
enquanto para Platão
o Inteligível é superior
à Inteligência.
É superior ao cosmo,
enquanto o cria

Esfera dos Intermediários
(entre sensível e supra-sensível)
Compreende os números,
os entes geométricos, a alma.
Estas realidades denominam-se intermediárias
porque têm ao mesmo tempo
características do mundo ideal
e relações com o mundo sensível

Cosmo sensível
É um vivente inteligente
dotado de alma e corpo

III. O conhecimento, a dialética, a arte e o "amor platônico"

• O conhecimento é anamnese, isto é, recordação de verdades desde sempre conhecidas pela alma e que reemergem de vez em quando na experiência concreta. Platão apresenta esta teoria do conhecimento tanto em modo mítico (as almas são imortais e contemplaram as Idéias antes de descer nos corpos) quanto em modo dialético (todo homem pode aprender por si verdades antes ignoradas, por exemplo, os teoremas matemáticos). O conhecimento ocorre por graus: simples opinião (*dóxa*), que se subdivide em imaginação e crença; ciência (*epistème*), que se subdivide em conhecimento mediano e pura inteleção. O processo do conhecimento é a dialética, que pode ser ascensional ou sinótica (remontar do mundo sensível às Idéias) e descensional ou diairética (partir das Idéias gerais para descer às particulares).

O conhecimento e a dialética → § 1-3

• Platão liga o tema da arte à sua metafísica: se o mundo é cópia da Idéia, e a arte é cópia do mundo, segue-se que a arte é cópia de uma cópia, imitação de uma imitação e, portanto, afastamento do verdadeiro.

A verdadeira beleza não deve ser procurada na estética, mas na erótica. A doutrina do amor platônico é, com efeito, estreitamente ligada à busca do Uno, que, em nível sensível, se manifesta como Belo: *Eros* é um demônio mediador, intermediário entre fealdade e beleza, entre sabedoria e ignorância, filho de *Penía* (Pobreza) e de *Póros* (Recurso): é uma força que por meio do Belo nos eleva até o Bem, pelos vários graus que constituem a escala de amor.

A arte e o "amor platônico" → § 4-5

1 A anamnese, raiz do conhecimento

Até agora falamos do mundo inteligível, de sua estrutura e do modo pelo qual ele incide sobre o sensível. Resta examinar de que forma pode o homem aceder cognoscitivamente ao inteligível.

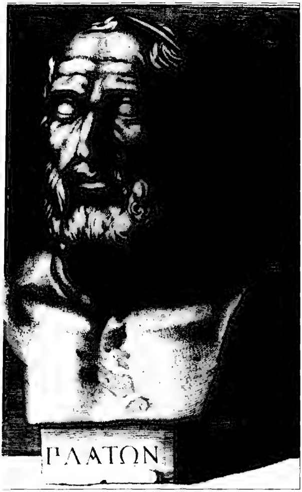
O problema do conhecimento já fora de algum modo ventilado por todos os filósofos precedentes. Não se pode, porém, afirmar que algum pensador anterior a Platão o tenha proposto de forma específica e definitiva. Platão foi o primeiro a propô-lo em toda a sua clareza, graças às aquisições estruturalmente ligadas à grande descoberta do mundo inteligível, muito embora, como é óbvio, as soluções por ele propostas se revelem, em grande parte, aporéticas.

A primeira resposta ao problema do conhecimento encontra-se no *Mênon*. Os Erísticos tentaram capciosamente bloquear a questão, sustentando a impossibilidade da pesquisa e do conhecimento. De fato, é impossível investigar e conhecer aquilo que ainda não se conhece, porquanto, mesmo que se viesse a descobri-lo, seria impossível identificá-lo, pois faltaria o meio para a realização da identificação. Nem mesmo o que já se conhece pode ser investigado, precisamente porque já é conhecido.

Exatamente para superar essa aporia é que Platão descobre um caminho totalmente novo: o conhecimento é "anamnese", ou seja, uma forma de "recordação", um emergir daquilo que já existe desde sempre no interior de nossa alma.

O *Mênon* apresenta essa doutrina sob dupla forma: uma de caráter mítico e outra dialética. É importante examiná-las para não nos arriscarmos a trair o pensamento platônico.

A primeira forma, de caráter mítico-religioso, vincula-se às doutrinas órfico-pitagóricas, segundo as quais, como sabe-



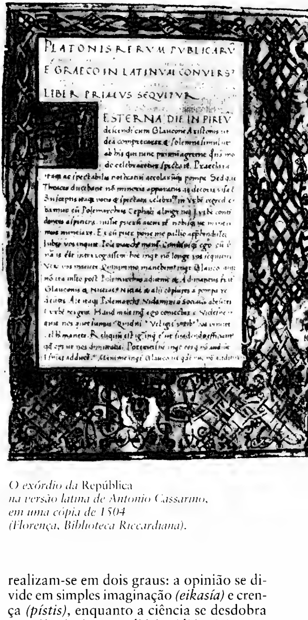
Platão representado em uma antiga escultura.
Com a teoria da anamnese
ele conseguiu resolver a aporia sofista
a respeito do conhecimento,
alcançando a mais genuína reflexão socrática.

mos, a alma é imortal e renasce muitas vezes. Conseqüentemente, a alma viu e conheceu toda a realidade, a realidade do outro mundo e a realidade deste mundo. Sendo assim, conclui Platão, é fácil compreender como a alma pode conhecer e apreender: ela deve simplesmente extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse "extrair de si mesma" é "recordar".

Entretanto, logo em seguida, no *Mênon*, as posições se invertem: o que se apresentava como conclusão transforma-se em interpretação filosófica de um dado de fato experimental comprovado, ao passo que aquilo que antes era pressuposto mitológico com função de fundamento torna-se conclusão. De fato, após a exposição mitológica, Platão realiza uma "experiência maiêutica" de forte inspiração socrática. Interroga um escravo ignorante de geometria e consegue fazer com que ele, apenas através do método socrático da interrogação, resolva um complexo problema de geometria (implicando basicamente o conhecimento do teorema de Pitágoras). Logo — argumenta Platão —, como o escravo nada aprendera de geometria antes e como ninguém lhe fornecera a solução, a partir da constatação de que ele a soube encontrar por si mesmo, não resta senão concluir que ele a extraiu de dentro de si mesmo, de sua própria alma, isto é, recordou-se dela. Aqui, como transparece claramente, a base da argumentação, longe de ser um mito, é a constatação de um fato: o escravo, como qualquer pessoa em geral, pode extrair de si mesmo verdades que antes não conhecia e que ninguém lhe ensinou.

No *Fédon,* Platão apresentou nova confirmação da anamnese, apelando especialmente para os conhecimentos matemáticos (que desempenharam papel extremamente importante na descoberta do inteligível). Platão argumenta, substancialmente, como segue. Com os sentidos, constatamos a existência de coisas iguais, maiores e menores, quadradas, circulares e outras semelhantes. Entretanto, com atenta reflexão, descobrimos que os dados que a experiência nos fornece — todos os dados, sem exceção — não se adequam jamais, de maneira perfeita, às noções correspondentes, que possuímos indiscutivelmente: nenhuma coisa sensível é "perfeitamente" e "absolutamente" quadrada ou circular, mesmo que possuamos noções de igual, de quadrado e de círculo "absolutamente perfeitos". É necessário então concluir que existe certo desnível entre os dados da experiência e as noções que possuímos: as noções contêm algo mais do que os dados da experiência. Qual a origem, porém, desse *algo mais?* Se, como vimos, não deriva nem pode estruturalmente derivar dos sentidos, isto é, do mundo exterior, só resta concluir que deriva de nós mesmos. Mas não pode vir de nós como criação do sujeito pensante, pois o sujeito pensante não "cria" esse *algo mais,* mas apenas o "encontra" e o "descobre"; ao contrário, ele se impõe ao sujeito objetivamente e independentemente de qualquer poder do sujeito. Portanto, os sentidos nos proporcionam apenas conhecimentos im-

perfeitos. Nossa mente (nosso intelecto), ao se deparar com os dados dos sentidos, voltando-se para a própria profundeza, quase dobrando-se sobre si mesma, encontra neles a ocasião para descobrir em si os conhecimentos perfeitos correspondentes. E, visto que não os produz, não resta senão concluir que ela os encontra em si e os extrai de si como algo "originariamente possuído", ou seja, deles "se recorda".


PLATONIS RERVM PVBLICARV
E GRAECO IN LATINVM CONVERS
LIBER PRIMVS SEQVITVR
ESTERNA DIE IN PIREV

O exórdio da República
na versão latina de Antonio Cassarino,
em uma cópia de 1504
(Florença, Biblioteca Riccardiana).

2 Os graus do conhecimento: a opinião e a ciência

A anamnese explica a "raiz" ou a "possibilidade" do conhecimento, quando explica que o conhecer é possível porque temos na alma uma intuição originária do verdadeiro. Mas as etapas e os modos específicos de realização desse conhecimento permanecem ulteriormente indeterminados, e Platão os determinou na *República* e nos diálogos dialéticos.

Na *República* Platão parte do princípio segundo o qual o conhecimento é proporcional ao ser, de modo que apenas aquilo que é ser em grau máximo é perfeitamente cognoscível, enquanto o não-ser é absolutamente incognoscível. Entretanto, como existe também uma realidade intermediária entre ser e não-ser, isto é, o sensível, que é mescla de ser e não-ser (enquanto sujeito ao devir), Platão acaba por concluir que desse "intermediário" existe um conhecimento igualmente intermediário entre ciência e ignorância, um tipo de conhecimento que não se identifica com o conhecimento verdadeiro e próprio; é a "opinião" *(dóxa)*.

Para Platão, porém a opinião é quase sempre enganadora. Pode até ser verdadeira e reta, mas jamais pode possuir em si mesma a garantia de sua retidão, permanecendo sempre sujeita a alterações, assim como mutável é o mundo sensível ao qual ela se refere. Para fundamentar a opinião impõe-se, como diz Platão no *Mênon*, tratá-la com o expediente do "raciocínio causal", isto é, firmá-la através do conhecimento da causa (da Idéia). Desse modo, porém, a opinião deixaria de ser opinião, transformando-se em ciência ou *epistéme.*

Platão especifica ainda que tanto a opinião *(dóxa)* como a ciência *(epistéme)* realizam-se em dois graus: a opinião se divide em simples imaginação *(eikasía)* e crença *(pístis),* enquanto a ciência se desdobra em ciência intermediária *(diánoia)* e em inteleção pura *(nóesis).* A cada grau ou forma de conhecimento corresponde um grau ou forma de realidade e de ser. À *eikasía* e à *pístis* correspondem os graus do sensível, referindo-se a *eikasía* às sombras e às imagens sensíveis das coisas, ao passo que a *pístis* corresponde às coisas e aos próprios objetos sensíveis. A *diánoia* e a *nóesis* referem-se a dois graus do inteligível (ou, segundo alguns, a dois modos de captar o inteligível). A *diánoia* consiste no conhecimento matemático-geométrico, ao passo que a *nóesis* se identifica com o conhecimento dialético das Idéias. A *diánoia* (conhecimento intermediário, como alguém

oportunamente traduz o termo) opera ainda em torno de elementos visivos (por exemplo, as figuras traçadas nas demonstrações geométricas) e de hipóteses. A *nóesis* é captação pura das Idéias e do princípio supremo e absoluto do qual todas dependem (isto é, a Idéia do Bem).

3 A dialética

Os homens comuns se detêm nos primeiros dois degraus da primeira forma de conhecimento, isto é, no plano da opinião; os matemáticos sobem à *diánoia;* somente o filósofo tem acesso à *nóesis* e à ciência suprema. O intelecto e a inteleção, superadas as sensações e todos os elementos ligados ao sensível, captam, com um processo que é simultaneamente discursivo e intuitivo, as Idéias puras, juntamente com seus respectivos nexos positivos e negativos, isto é, com todas as suas ligações de implicação e de exclusão, ascendendo de Idéia a Idéia até a captação da Idéia suprema, ou seja, do Incondicionado. Esse processo, pelo qual o intelecto passa de Idéia para Idéia, constitui a "dialética", de modo que o filósofo é o "dialético".

Por conseguinte, existe uma dialética ascendente que, liberta dos sentidos e do sensível, conduz às Idéias e, posteriormente, ascendendo de Idéia a Idéia, alcança a Idéia suprema.

Por outro lado, existe também uma dialética descendente que, percorrendo o caminho inverso, parte da Idéia suprema ou de Idéias gerais e, por um processo de divisão (procedimento diairético), isto é, mediante a distinção progressiva das Idéias particulares contidas nas Idéias gerais, consegue estabelecer a posição que determinada Idéia ocupa na estrutura hierárquica do mundo das idéias. (Esse aspecto da dialética é amplamente ilustrado nos diálogos da última fase).

Concluindo, podemos dizer que a dialética consiste na captação, baseada na intuição intelectual, do mundo ideal, da sua estrutura e do lugar que cada Idéia ocupa em relação às outras Idéias nessa estrutura. E nisso está a "verdade".

Como é evidente, o novo significado de "dialética" resulta inteiramente das aquisições da "segunda navegação".

4 A arte como distanciamento do verdadeiro

A problemática platônica da arte deve ser encarada em estreita conexão com a temática metafísica e dialética. Na verdade, ao determinar a essência, a função e o valor da arte, Platão se preocupa apenas em estabelecer o seu valor de verdade. E sua resposta, como se sabe, é profundamente negativa: a arte não revela, mas esconde o verdadeiro, porquanto não constitui uma forma de conhecimento nem melhora o homem, mas o corrompe, porque é mentirosa; não educa o homem, mas o deseduca, porque se volta para as faculdades irracionais da alma que constituem as partes inferiores de nós mesmos.

Já em seus primeiros escritos Platão assume atitude negativa diante da poesia, considerando-a decididamente inferior à filosofia. O poeta não é poeta pela ciência e pelo conhecimento, mas por intuição irracional. Quando compõe, o poeta se encontra "fora de si", é "invadido", achando-se portanto em situação de inconsciência: ignora a razão do que faz e não sabe ensinar a outros o que faz. O poeta é poeta por "destino divino", não por virtude derivada do conhecimento.

Mais precisas e determinadas são as concepções de arte expressas por Platão no livro décimo da *República.* Em todas as suas expressões (poesia, arte pictórica e plástica), a arte constitui, do ponto de vista ontológico, uma "mimese", uma "imitação" de realidades sensíveis (homens, coisas, fatos e acontecimento diversos). Ora, sabemos que as coisas sensíveis representam, sob o aspecto ontológico, uma "imagem" do eterno "paradigma" da Idéia e, por isso, se afastam do verdadeiro à medida que a cópia dista do original. Se a arte, por sua vez, é imitação das coisas sensíveis, conseqüentemente será "imitação de imitação", cópia que reproduz cópia e, por conseguinte, permanecerá "três vezes distante da verdade".

A arte figurativa, portanto, imita a simples aparência. Assim, os poetas falam sem saber e sem conhecer aquilo de que falam. E o seu falar, do ponto de vista da verdade, é um jogo, uma brincadeira. Conseqüentemente, Platão está convicto de que a arte não se dirige à parte melhor, mas sim à parte menos nobre de nossa alma.

Desse modo, a arte se mostra corruptora, devendo ser banida ou até mesmo eliminada do Estado perfeito, a menos que acabe por se submeter às leis do bem e do verdadeiro.

Platão — observe-se — não negou a existência e o poder da arte. Negou apenas que a arte seja dotada de valor em si mesma: a arte serve ao verdadeiro ou ao falso, e *tertium non datur.* Entregue a si mesma, a arte serve ao falso. Logo, se quiser se "salvar", a arte deve submeter-se à filosofia, que é a única capaz de alcançar o verdadeiro, e o poeta deve submeter-se às regras do filósofo.

5 O "amor platônico" como caminho alógico para o absoluto

Em Platão, o tema da beleza não se liga ao tema da arte (imitação de mera aparência, que não revela a beleza inteligível), mas vincula-se ao tema do *Eros* e do amor, entendido como força mediadora entre o sensível e o supra-sensível, força que dá asas e eleva, através dos vários graus da beleza, à Beleza metaempírica existente em si. E como, para os gregos, o Belo coincide com o Bem ou, de certa forma, representa um aspecto do Bem, o Eros é uma força que eleva ao Bem e a erótica se revela um caminho alógico que conduz ao Absoluto.

A análise do Amor situa-se entre as mais esplêndidas análises que Platão nos deixou. O Amor não é nem belo nem bom, mas é sede de beleza e bondade. O Amor, portanto, não é Deus (Deus é somente e sempre belo e bom) nem homem. Não é mortal nem imortal. É um daqueles seres demoníacos "intermediários" entre o homem e Deus.

Assim, o Amor é "filo-sofo" no sentido mais denso do termo. A *sophia,* ou seja, a sabedoria, é algo que só Deus possui; a ignorância é propriedade daquele que está totalmente distante da sabedoria; a "filosofia", ao contrário, é apanágio daquele que não é nem ignorante nem sábio, daquele que não possui o saber mas a ele aspira, daquele que sempre busca alcançá-lo e, tendo-o alcançado, lhe foge e deve procurá-lo novamente, justamente como faz o amante.

O que os homens comumente denominam amor não representa senão pequena parte do verdadeiro amor: o verdadeiro amor é desejo do belo, do bem, da sabedoria, da felicidade, da imortalidade, do Absoluto. O Amor dispõe de muitos caminhos que conduzem a vários graus de bem (toda forma de amor é desejo de possuir o bem definitivamente). O verdadeiro amante, porém, é aquele que sabe percorrer esses caminhos até o fim, até chegar à visão suprema do belo absoluto.

a) O grau mais baixo na escala do amor é o amor físico, que consiste no desejo de possuir o corpo belo para gerar no belo um outro corpo. Esse amor físico já constitui desejo de imortalidade e eternidade, "...porque a geração, embora realizada na criatura mortal, é perenidade e imortalidade".

b) Depois vem o grau dos amantes que se mostram fecundos, não quanto aos corpos mas quanto às almas, portadores de germes que nascem e crescem na dimensão do espírito. Entre os amantes na dimensão do espírito encontram-se, em escala de progressão ascensional, os amantes das almas, os amantes da justiça e das leis, os amantes das ciências puras.

c) Finalmente, no ápice da escala do amor, está a visão fulgurante da Idéia do Belo em si, do Absoluto.

No *Fedro,* Platão aprofunda ulteriormente o problema da natureza sintética e mediadora do amor, vinculando-o à doutrina da reminiscência. Em sua vida pré-terrena junto aos deuses, a alma contemplou o Hiperurânio e as Idéias. Posteriormente,

Amizade. Para Platão a amizade, de um lado, distingue-se do *Eros* (cf. "Belo"), porque nela prevalece o elemento racional e está ausente o elemento passional; mas, do outro lado, liga-se ao *Eros,* porque ela também vai em busca de algo que falta ao homem, e que lhe é necessário. E isso é o Bem, que, portanto, pode-se considerar como "Primeiro amigo", em função do qual toda coisa particular é amiga. Com o amigo o homem quer alcançar o Primeiro amigo.


ΠΛΑΤΩΝΟΣ
ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ.
PLATONIS
opera quæ extant omnia.
EX NOVA IOANNIS SERRANI INterpretatione, perpetuis eiusdẽ notis illustrata: quibus & methodus & doctrinæ summa breuiter & perspicuè indicatur.
EIVSDEM Annotationes in quosdam suæ illius interpretationis locos.
HENR. STEPHANI de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Græci emendatio.
EXCVDEBAT HENR. STEPHANVS,
CVM PRIVILEGIO CÆS. MAIEST.

Frontispício da célebre edição em grego com tradução latina de todas as obras de Platão, preparada por H. Stephanus (Henri II Estienne) em 1578, cuja paginação e paragrafação são reproduzidas em todas as edições modernas e usadas para as citações em nível internacional, em todas as línguas.

perdendo as asas e precipitando-se nos corpos, esqueceu tudo. Entretanto, embora com muito esforço, ao filosofar, a alma "se recorda" das coisas que um dia contemplou. Este "recordar-se", no caso específico da Beleza, verifica-se de modo totalmente particular, porquanto somente a Idéia do Belo, entre todas as outras Idéias, recebeu o privilégio de ser "extraordinariamente evidente e amável". O reflexo da Beleza ideal no belo sensível inflama a alma, que é tomada pelo desejo de alçar vôo e voltar para o lugar de onde desceu. Esse desejo é justamente *Eros*, que, com o anseio do supra-sensível, faz despontar na alma suas antigas asas e a eleva.

O amor ("o amor platônico") é nostalgia do Absoluto, tensão transcendente para o mundo metaempírico, força que impulsiona para o retorno à nossa existência originária junto aos deuses.

Belo. Para Platão o conceito de Belo corresponde ao de harmonia, medida e proporção, e, do ponto de vista ontológico, está ligado à Idéia do Bem e à Verdade. Poder-se-ia dizer que o Belo é o Bem em sua manifestação. Também o amor (*Eros*) está em estreita relação com o Belo, e como o Belo coincide com o Verdadeiro e com o Bem, segue-se que o verdadeiro amante é o filósofo que aspira à verdade e ao bem.
Em particular, a Beleza é, para Platão, como o emergir do inteligível no sensível. No *Fedro* ele escreve: "A Beleza resplandecia entre as realidades do alto como Ser. E nós, vindos cá para baixo, a captamos com a mais clara das nossas sensações por meio do corpo. [...] Somente a Beleza recebeu esta sorte de ser aquilo que é mais manifesto e mais amável".

IV. A concepção do homem

• A concepção platônica do homem se inspira em forte dualismo entre alma e corpo; o corpo é entendido como cárcere ou mesmo como túmulo da alma. Daqui derivam os paradoxos da "fuga do corpo" (o filósofo deseja a morte enquanto separação da alma do corpo) e da "fuga do mundo" (para tornar-se semelhante a Deus o quanto é possível ao homem).

A concepção do homem → § 1-8

Esta concepção pressupõe a doutrina da imortalidade da alma, à qual ligam-se estreitamente as doutrinas da metempsicose, ou transmigração das almas em diferentes, corpos, e dos destinos escatológicos das almas depois da morte. Dois mitos platônicos são emblemáticos: o mito de Er e o mito do carro alado.

1 Concepção dualista do homem

Na seção anterior, explicamos o caráter não "dualista", no sentido usual conferido a essa expressão, da relação entre as Idéias e as coisas, uma vez que as Idéias são a "verdadeira causa" das coisas. No entanto, é dualista (em certos diálogos, em sentido total e radical) a concepção platônica das relações entre alma e corpo, porquanto Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísico-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do Orfismo, que transforma a *distinção* entre alma (= supra-sensível) e corpo (= sensível) em *oposição*. Por essa razão, o corpo é visto não tanto como receptáculo da alma, à qual deve a vida juntamente com suas capacidades de operação (e, portanto, como instrumento a serviço da alma, segundo o modo de entender de Sócrates), e sim, ao contrário, como "tumba" e "cárcere" da alma, isto é, como lugar de expiação da alma.

Enquanto temos um corpo, estamos "mortos", porque somos fundamentalmente nossa alma; e a alma, enquanto se encontra em um corpo, acha-se como em uma tumba; e, com isso, encontra-se em situação de morte. Nosso morrer (com o corpo) é viver, porque, morrendo o corpo, a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura. E tudo isso precisamente mortifica a alma. Essa concepção negativa do corpo sofre certas atenuações nas últimas obras de Platão, embora nunca desapareça por completo.

Entretanto, feitas essas observações, é importante considerar que a ética platônica se apresenta apenas parcialmente condicionada por esse dualismo exacerbado. Seus teoremas e corolários fundamentais, na verdade, apóiam-se na distinção metafísica entre alma (ser dotado de afinidade com o inteligível) e corpo (realidade sensível), muito mais do que na contraposição misteriosófica entre alma (demônio) e corpo (tumba e cárcere). Dessa contraposição procedem a formulação extremista e a exasperação paradoxal de alguns princípios que, entretanto, permanecem válidos no contexto platônico, também no plano puramente ontológico. A "segunda navegação" continua sendo, substancialmente, o verdadeiro fundamento da ética platônica.

2 Os paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo" e seu significado

Examinemos agora os dois paradoxos mais conhecidos da ética platônica, freqüentemente entendidos de forma incorreta pelo fato de que se atentou mais para sua fisionomia matizada pelos tons místicos misteriosóficos do que para sua fundamentação metafísica. Estamos nos referindo aos dois paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo".

1) O primeiro paradoxo desenvolve-se especialmente no *Fédon*. A alma tem de fugir o mais possível do corpo. Por isso, o verdadeiro filósofo deseja a morte e a verdadeira filosofia é "exercício de morte". O sentido

desse paradoxo se manifesta de forma extremamente clara. A morte representa um episódio que ontologicamente se refere exclusivamente ao corpo. Ela não apenas não causa dano à alma, mas, ao contrário, lhe traz grande benefício, permitindo-lhe viver uma vida mais verdadeira, vida voltada para si mesma, sem obstáculos e véus, inteiramente unida ao inteligível. Isso significa que a morte do corpo é abertura para a verdadeira vida da alma. O sentido do paradoxo, portanto, não muda com a inversão de sua formulação. Pelo contrário, torna-se mais preciso: o filósofo é aquele que deseja a verdadeira vida (= morte do corpo) e a filosofia é treino para a vida autêntica, para a vida na dimensão exclusiva do espírito. A "fuga do corpo" comporta o reencontro do espírito.

2) O significado do segundo paradoxo, o da "fuga do mundo", também é claro. De resto, o próprio Platão, de forma totalmente explícita, desvenda esse significado ao nos explicar que fugir do mundo significa tornar-se virtuoso e assemelhar-se a Deus: "O mal não pode perecer, pois sempre existirá algo oposto e contrário ao bem; não pode igualmente habitar entre os deuses, mas deve necessariamente residir nesta terra, junto de nossa natureza mortal. Eis a razão pela qual devemos fazer de tudo para fugir o quanto antes daqui e ir lá para cima. Esse fugir consiste em nos *assemelharmos a Deus até onde seja possível a um ser humano. Assemelhar-se a Deus é adquirir justiça e santidade e, ao mesmo tempo, sabedoria.*"

Como se vê, os dois paradoxos possuem significado idêntico: fugir do corpo significa *fugir do mal do corpo mediante a virtude e o conhecimento;* fugir do mundo significa *fugir do mal que o mundo representa, sempre realizando essa fuga pela virtude e pelo conhecimento;* praticar a virtude e dedicar-se ao conhecimento significa tornar-se semelhante a Deus, o qual, como se afirma nas *Leis*, é "medida" de todas as coisas.

3 A purificação da alma como conhecimento e a dialética como conversão

Sócrates identificara a "cura da alma" com a suprema missão moral do homem. Platão insiste sobre esse mandamento socrático, mas acrescenta-lhe certo colorido místico, esclarecendo que "cura da alma" significa "purificação da alma". Essa purificação se realiza à medida que a alma, ultrapassando os sentidos, conquista o mundo do inteligível e do espiritual, mergulhando nele como em algo que lhe é conatural. Neste caso, de modo bastante diferente de como ocorre nas cerimônias de iniciação do Orfismo, a purificação coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível. E é precisamente sobre esse valor de purificação atribuído à ciência e ao conhecimento (valor parcialmente descoberto já pelos antigos Pitagóricos, como vimos) que é necessário refletir para compreender a novidade do "misticismo" platônico. Esse misticismo não consiste na contemplação estática e alógica, mas no esforço catártico de busca e de ascensão progressiva ao conhecimento. Então é possível compreender como o processo do conhecimento racional também represente, para Platão, um processo de "conversão" moral. Na verdade, à medida que o processo do conhecimento nos leva do sensível para o supra-sensível e nos transporta de um mundo para o outro, também nos conduz da falsa para a verdadeira dimensão do ser. Conseqüentemente, é "conhecendo" que a alma cura a si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva. E nisso reside a verdadeira virtude.

Platão expõe essa tese não apenas no *Fédon*, mas também nos livros centrais da *República*: a dialética representa libertação dos cepos e cadeias do sensível, é "conversão" do devir ao ser, iniciação ao Bem supremo. É correto, portanto, o que escreveu a esse respeito W. Jaeger: "Ao se propor o problema, não propriamente do fenômeno 'conversão' como tal, mas da origem do conceito cristão de conversão, é forçoso reconhecer em Platão aquele que por primeiro elaborou esse conceito."

4 A imortalidade da alma

Para Sócrates era suficiente compreender que a essência do homem é sua alma *(psyché)* para que se estabelecessem os fundamentos da nova moral. Por conseguinte, a seu ver, não era necessário estabelecer se a

alma é ou não imortal; a virtude tem seu prêmio em si mesma e o vício tem o castigo em si mesmo.

Para Platão, ao contrário, o problema da imortalidade se torna essencial: se, com a morte, o homem se dissolvesse totalmente no nada, a doutrina de Sócrates não seria suficiente para refutar os que negam a existência de todo e qualquer princípio moral (por exemplo, os Sofistas-políticos, cujo exemplo paradigmático é Cálicles, personagem do *Górgias*). Além do mais, a descoberta da metafísica e a aceitação do núcleo essencial da mensagem órfica impunham a questão da imortalidade como fundamental. Compreende-se, portanto, que Platão tenha retornado várias vezes ao assunto: inicialmente, de forma breve, no *Mênon;* posteriormente, com três argumentos sólidos e trabalhados, no *Fédon;* por fim, com provas complementares de apoio, na *República* e no *Fedro*.

Pode-se resumir brevemente a prova central do *Fédon* da seguinte forma: a alma humana, sustenta Platão, (de acordo com tudo o que vimos anteriormente) é capaz de conhecer as realidades imutáveis e eternas. Ora, para poder conhecer tais realidades ela deve possuir, necessariamente uma natureza afim com elas. Caso contrário, essas realidades ultrapassariam as capacidades da alma. Conseqüentemente, como são imutáveis e eternas, a alma também tem de ser eterna e imutável.

No *Timeu,* Platão precisa que as almas são geradas pelo Demiurgo, com a mesma substância de que é feita a alma do mundo (composta de "essência", de "identidade" e de "diversidade"). Elas, portanto, nasceriam, mas, por determinação divina, não estão sujeitas à morte, como não está sujeito à morte tudo o que é produzido diretamente pelo Demiurgo.

Das várias provas apresentadas por Platão, um ponto é certo: a existência e a imortalidade da alma só têm sentido caso se admita a existência do ser metaempírico. A alma constitui a dimensão inteligível e metaempírica e, por isso mesmo, incorruptível, do homem. Com Platão, o homem se descobre como ser de duas dimensões. E essa aquisição se mostrará irreversível, porque mesmo aqueles que negarão a dimensão suprafísica, atribuirão à dimensão física um significado totalmente diferente do significado que ela possuía quando o suprasensível era ignorado.

5 A metempsicose e os destinos da alma após a morte

Para que se tenha idéia precisa sobre o destino das almas após a morte, é importante, em primeiro lugar, esclarecer a concepção platônica da "metempsicose". Como sabemos, a metempsicose é a doutrina que ensina a transmigração da alma em vários corpos e, por conseguinte, propõe o "renascimento" da alma em diferentes formas de seres vivos. Platão retoma essa doutrina do Orfismo, mas a amplia de várias maneiras, apresentando-a fundamentalmente de duas formas complementares.

A primeira forma aparece de modo mais detalhado no *Fédon;* afirma que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada ao corpo, às paixões, ao amor e aos prazeres dele derivados, não conseguem, com a morte, separar-se inteiramente do que é corpóreo, pois o corpóreo se lhes tornou conatural. Durante certo tempo, com medo do Hades, essas almas vagam junto aos sepulcros, como fantasmas, até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, ligam-se novamente a corpos, não apenas de homens mas também de animais, de acordo com o nível de perfeição moral por elas alcançado na vida anterior. Já as almas que tiverem vivido na prática da virtude, não da virtude filosófica, mas da comum, encarnar-se-ão em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos.

Todavia, Platão assegura: "À estirpe dos deuses, entretanto, não é permitido chegar a quem não tenha cultivado a filosofia e não se tenha desligado do corpo em situação de total pureza, pois concede-se essa permissão apenas àquele que foi amante do saber."

Na *República* Platão menciona um segundo tipo de reencarnação, notavelmente diferente do exposto acima. O número de almas é limitado. Assim sendo, se todas fossem contempladas no além com um prêmio ou com um castigo eternos, chegaria um momento em que nenhuma alma restaria sobre a terra. Por essa evidente razão, Platão considera que tanto o prêmio como o castigo ultraterrenos pela vida transcorrida sobre a terra devem possuir duração limitada e termo fixo. Considerando que uma vida terrena dura no máximo cem anos, Platão,

certamente influenciado pela mística pitagórica do número dez, acha que a vida ultraterrena deve durar dez vezes cem anos, isto é, mil anos (para as almas que cometeram crimes gravíssimos e irreparáveis, a punição continua mesmo para além dos mil anos). Transcorrido esse ciclo, as almas devem voltar a se encarnar.

Idéias análogas emergem do mito presente no *Fedro* (embora com diferenças nas modalidades e nos ciclos de tempo), do qual resulta que as almas ciclicamente recaem nos corpos e posteriormente sobem de novo ao céu.

Por conseguinte, estamos diante de um ciclo "individual" de reencarnações, ou seja, perante um ciclo vinculado às vicissitudes do indivíduo, e de um ciclo "cósmico", que é o ciclo milenar. E é justamente a este que se referem os dois célebres mitos: o de Er, contido em *República*, e o do carro alado, presente no *Fedro*, mitos que passaremos agora a examinar.

6 O mito de Er e seu significado

Terminada sua viagem de mil anos, as almas se reúnem em uma planície, onde será determinado o destino futuro de cada uma delas. Nesse aspecto Platão realiza autêntica revolução em relação à crença grega tradicional, segundo a qual caberia aos deuses e à Necessidade decidir o destino do homem. Os "paradigmas das vidas", diz Platão, se encontram no regaço da moira Láquesis, filha da Necessidade. Tais paradigmas, entretanto, *não são impostos mas apenas propostos* às almas: a escolha fica inteiramente entregue à liberdade das próprias almas. O homem não é livre de escolher entre viver ou não viver, mas é livre de optar por viver ou não de acordo com as normas da moral, ou seja, pode escolher viver segundo a virtude ou arrastado pelo vício: "E contou Er que, tendo chegado até aqui, deviam se dirigir a Láquesis; e que um profeta, antes de mais nada, dispôs as almas em ordem e depois, tomando dos joelhos de Láquesis os destinos e os paradigmas das vidas, subiu a um alto púlpito e disse: 'Eis o que diz a virgem Láquesis, filha de Necessidade: 'Almas efêmeras, este é o início de outro período da vida, que não passa de um correr para a morte. *Não será o demônio que vos escolherá, mas vós escolhereis o vosso demônio.* E o primeiro sorteado escolha, por primeiro, a vida à qual deverá estar ligado por necessidade. *A virtude não tem padrão:* conforme cada um a honre ou despreze, dela terá mais ou menos. A culpa cabe a quem escolhe. Deus não tem culpa disso'".

Dito isso, um profeta de Láquesis sorteia os números para estabelecer a ordem segundo a qual cada alma deve dirigir-se para a escolha. O número que cabe a cada alma é o que lhe cai mais perto. Então, o profeta estende sobre a relva os paradigmas das vidas (paradigmas de todas as possíveis vidas humanas e também animais), em número bastante superior ao das almas presentes. A primeira à qual cabe a escolha tem à disposição muito mais paradigmas de vida do que a última. Isso, porém, não condiciona

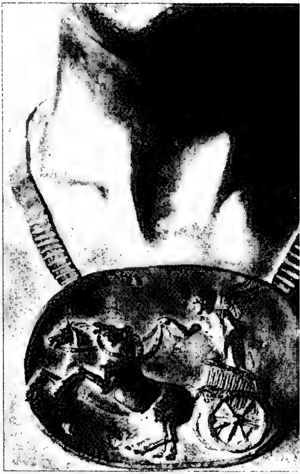

L A
REPVBLICA
DI PLATONE,
TRADOTTA DALLA LINGVA GRECA NELLA THOSCANA DALL'ECCELLENTE PHISICO MESSER PAMPHILO FIORIMBENE DA FOSSEMBRONE.
CON GLI ARGOMENTI PER ciascun Libro, & con la Tauola di tutte le cose piu notabili, che in quelli si contengono.
CON PRIVILEGIO.
IN VINEGIA APPRESSO GABRIEL GIOLITO DE FERRARI, ET FRATELLI MDLIIII.

Frontispício da primeira edição da República *em versão italiana (Veneza, Giolito, 1554).*

de forma irreparável a escolha, porquanto, mesmo para a última, resta a possibilidade da escolha de uma vida boa, caso não lhe seja possível escolher uma vida ótima.

A escolha que cada um realiza recebe confirmação de outras duas moiras, Clótos e Átropos, tornando-se, assim, irreversível. Então, as almas bebem o esquecimento nas águas do rio Ameletes "rio do esquecimento" e descem aos corpos para viver a vida escolhida.

Dissemos que a escolha depende da "liberdade das almas", mas seria mais exato dizer do "conhecimento" ou da "ciência da vida boa e má", isto é, da "filosofia", que, para Platão, se transforma em força salvadora, neste mundo e no outro, para sempre. Aqui o intelectualismo ético é levado a conseqüências extremas. Diz Platão: "Se alguém, vindo viver neste mundo, se entrega ao filosofar de forma sadia, e a sorte da escolha não o tenha colocado entre os últimos, existe para ele a possibilidade (...) *não apenas de encontrar nesta terra a felicidade, mas a própria viagem deste mundo para o outro e novamente de lá para cá não será subterrânea e incômoda, mas tranqüila e para o céu*".



O carro da alma.
Particular do busto de jovem com camafeu, que os estudos mais recentes confirmam ser de Donatello (Museu Nacional do Bargello, Florença).

7 O mito do "carro alado" como símbolo da alma

No *Fedro*, Platão propôs uma visão do outro mundo ainda mais complexa. As razões disso devem buscar-se no fato de que nenhum dos mitos até agora examinados explica a causa da descida das almas aos corpos, a vida primigênia das próprias almas, e as razões da sua afinidade com o divino.

Originariamente, a alma se encontrava junto aos deuses e vivia com os deuses uma vida divina. Por causa de uma culpa, viu-se sobre a terra, projetada num corpo. A alma assemelha-se a um carro alado puxado por dois cavalos e guiado pelo auriga. Enquanto os dois cavalos dos deuses são igualmente bons, os dois cavalos das almas dos homens são de raças diferentes: um é bom e outro é mau. Isso torna difícil a operação de guiá-los (o auriga simboliza a razão e os dois cavalos representam as partes alógicas da alma, a concupiscível e a irascível, sobre as quais discorreremos adiante; segundo alguns, porém, os dois cavalos e o auriga simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo no *Timeu* forjou a alma.) As almas desfilam no cortejo dos deuses, voando pelas estradas do céu e procurando, em conjunto com os deuses, chegar periodicamente ao ápice do céu, para contemplar aquilo que está além do céu, o Hiperurânio (o mundo das Idéias) ou, como diz também Platão, "a Planície da verdade". Mas, ao invés do que acontece com os deuses, para as nossas almas constitui árdua empresa contemplar o Ser que reside além do céu e apascentar-se na "Planície da verdade", especialmente por causa do cavalo mau, que puxa para baixo. Sucede, então, que algumas almas conseguem contemplar o Ser ou, pelo menos, parte dele e, por essa razão, continuam a viver com os deuses. Outras almas, ao contrário, não conseguem chegar à "Planície da verdade"; amontoam-

se, pressionam, e, não conseguindo subir a ladeira que conduz ao ápice do céu, chocam-se e atropelam-se; dá-se uma briga, as asas se quebram e as almas, tornando-se pesadas, se precipitam sobre a terra.

Conseqüentemente, até que uma alma consegue contemplar o Ser e apascentar-se na "Planície da verdade", ela não cai em um corpo na terra e, de ciclo em ciclo, continua a viver em companhia dos deuses e dos demônios. A vida humana à qual a alma, caindo, dá origem, é moralmente mais perfeita na proporção que mais houver "contemplado" a verdade no Hiperurânio e moralmente menos perfeita quanto menos a tenha "contemplado". Após a morte do corpo, a alma é julgada e, durante um milênio, como já sabemos pela *República,* usufruirá de prêmios ou cumprirá penas, correspondentes aos méritos ou deméritos da vida terrena. Passado o milésimo ano, voltará a se reencarnar. Entretanto, em relação à *República,* o *Fedro* apresenta outra novidade. Transcorridos dez mil anos, todas as almas retomam as asas e retornam para junto dos deuses. As almas que viveram de acordo com os ensinamentos da filosofia por três vidas consecutivas constituem exceção e gozam por isso de um destino privilegiado, porque retomam as asas após três mil anos. Está claro portanto que, no *Fedro*, o lugar em que as almas vivem com os deuses (e ao qual retornam a cada dez mil anos) e o lugar em que gozam do prêmio milenar pelas vidas já vividas pareceriam diferentes.

8 Conclusões sobre a escatologia platônica

A verdade fundamental que os mitos procuram sugerir e fazer acreditar é uma espécie de "fé raciocinada". Em síntese, essa consiste em admitir que o homem encontra-se de passagem na terra e que a vida terrena constitui uma prova. A verdadeira vida situa-se no além, no Hades (o invisível). No Hades, a alma é "julgada" exclusivamente com base no critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. Com nada mais se preocupam os juízes do além; de nada importa o fato de que a alma tenha sido a alma do rei ou de um súdito; o que conta são apenas os sinais de justiça e de injustiça que a alma traz em si. E tríplice pode ser o destino que cabe às almas:

a) caso tenha vivido em plena justiça, receberá um prêmio (estará em lugares maravilhosos nas Ilhas dos Bem-aventurados, ou em lugares ainda superiores e indescritíveis);

b) caso tenha vivido em plena injustiça, a ponto de se ter tornado incurável, receberá castigo eterno (será precipitada no Tártaro);

c) caso tenha cometido injustiças sanáveis, isto é, caso tenha vivido justamente apenas em parte, arrependendo-se das próprias injustiças, então será punida apenas temporariamente (e, após a expiação de suas culpas, receberá o prêmio que merece).

Todavia, além das idéias de "juízo", de "prêmio" e de "castigo", transparece em todos os mitos escatológicos a idéia do significado "libertador" das dores e dos sofrimentos humanos, que adquirem portanto significado preciso: "(...) *a vantagem sobrevém às almas apenas através de dores e sofrimentos,* tanto aqui na terra como no Hades, porquanto *não há outra maneira pela qual possamos nos libertar das injustiças.*"

Finalmente, transparece constantemente a idéia da força salvífica da razão e da filosofia, isto é, da busca e da visão da verdade, que salva "para sempre".

V. O Estado ideal e suas formas históricas

• Platão institui estreita correspondência entre as partes da alma (apetitiva, irascível e racional) e as classes que constituem o Estado ideal (artesãos, guardas, governantes).

Considerando esses nexos, também o Estado, exatamente como a alma do homem, terá suas virtudes:

O Estado ideal na República → § 1.1-1.3.

– será "temperante", quando os artesãos-comerciantes souberem pôr um freio na própria avidez;

– será "corajoso", quando os guardas-soldados souberem moderar seu ímpeto e enfrentar os perigos como convém;

– será "sábio", quando os governantes agirem em conformidade com a razão na busca do Bem e na sua aplicação;

– finalmente, a Cidade — como a alma individual — será "justa" quando cada classe (ou parte) realizar o papel que lhe compete, sem usurpar o das outras.

A educação → § 1.4.

• Para que um Estado permaneça no tempo deve confiar sua ordem a um programa preciso de educação, o qual, em particular para a segunda classe, prevê, além da formação de tipo gímnico-musical, uma espécie de comunismo dos bens, das mulheres e dos filhos, que pretendia subtrair cada soldado da tentação do egoísmo: os guardas devem ter patrimônio único e única família. A educação dos filósofos-governantes era particularmente cuidada e longa (concluía-se ao redor dos 50 anos) e se baseava, na sua fase conclusiva, sobre o exercício da dialética para alcançar a contemplação do Bem e sua aplicação à realidade contingente.

O Político e *as* Leis → § 2

• Na idade madura Platão modificou em parte esta visão idealista do Estado e formulou uma doutrina do Estado "segundo", em que a prioridade visava às leis e à busca da justa medida entre os excessos.

1 A "República" platônica

1.1 Filosofia e política

No diálogo *Górgias* Platão faz Sócrates pronunciar as seguintes palavras: "Creio ser eu dos poucos atenienses, para não dizer o único, que tenta realizar a verdadeira arte política, e o único, entre os contemporâneos, que a pratica." A "verdadeira arte política" é a arte que "cura a alma" e a torna o mais possível "virtuosa", sendo, por isso, a arte do filósofo. Assim, a tese que Platão amadureceu a partir do *Górgias* e expressou tematicamente na *República* é precisamente a da coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. Apenas se o político se tornar "filósofo" (ou vice-versa) será possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. É óbvio, porém, que estas teses se mostram plenamente inteligíveis apenas mediante a recuperação de seu sentido histórico e, de modo particular, pela recuperação de algumas concepções tipicamente gregas:

a) o sentido antigo da filosofia como "conhecimento do todo" (das razões supremas de todas as coisas);

b) o significado da redução da essência do homem à sua "alma" (*psyché*);

c) a coincidência entre indivíduo e cidadão;

d) a Cidade-Estado como horizonte de todos os valores morais e como única forma possível de sociedade.

Somente levando em consideração tais concepções é que se pode entender a estrutura da *República*, obra-prima de Platão e como que a *summa* de seu pensamento filosófico, pelo menos do que ele escreveu. Construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo. De fato, afirma Platão, o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma, espécie de gigantografia que reproduz, em vastas dimensões, tudo aquilo que existe em nossa *psyché*. O problema central da natureza da "justiça", que constitui o eixo em torno do qual giram todos os outros temas, recebe solução adequada através da observação de como nasce (ou se corrompe) uma Cidade perfeita.

1.2 Por que nasce um Estado e as três classes que o constituem

Um Estado nasce porque cada um de nós não é "autárquico", ou seja, não se basta a si mesmo e tem necessidade dos serviços de muitos outros homens:

1) de todos aqueles que provêem às necessidades materiais (do alimento, às vestes, às habitações);

2) de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade;

3) de poucos homens que saibam governar adequadamente.

A Cidade, portanto, necessita de três classes sociais:

1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes;

2) a dos guardas;

3) a dos governantes.

1) A primeira classe é constituída de homens nos quais prevalece o aspecto "concupiscível" da alma, que é o aspecto mais elementar. Essa classe social é boa quando nela predomina a virtude da "temperança", que consiste numa espécie de ordem, domínio e disciplina dos prazeres e desejos, supondo também a capacidade de se submeter às classes superiores de modo conveniente. As riquezas e os bens administrados exclusivamente pelos membros dessa classe não deverão ser nem muitos nem excessivamente poucos.

2) A segunda classe é constituída de homens nos quais prevalece a força "irascível" (volitiva) da alma, isto é, de homens que se assemelham aos cães de raça, ou seja, dotados ao mesmo tempo de mansidão e ousadia. A virtude dessa classe social deve ser a "fortaleza" ou a "coragem". Os guardas deverão permanecer vigilantes, quer em relação aos perigos que possam advir do exterior como em relação a perigos que se originam no interior da Cidade. Por exemplo, deverão evitar que a primeira classe produza excessiva riqueza (que gera ócio, luxo, amor indiscriminado de novidades) ou demasiada pobreza (que gera vícios opostos). Além disso, deverão cuidar para que o Estado não se torne demasiadamente grande ou exageradamente pequeno. Deverão também cuidar para que as tarefas confiadas aos cidadãos correspondam à índole de cada um e para que se proporcione a todos a educação conveniente.

3) Finalmente, os governantes deverão ser aqueles que souberam amar a Cidade mais do que os outros, e cumpriram com zelo sua própria missão e, especialmente, aprenderam a conhecer e contemplar o Bem. Nos governantes, portanto, predomina a alma racional, e sua virtude específica é a "sabedoria".

A Cidade perfeita é, portanto, aquela em que predomina a temperança na primeira classe social, a fortaleza ou coragem na segunda e a sabedoria na terceira. A "justiça" nada mais é que a *harmonia que se estabelece entre essas três virtudes*. Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem aquilo que por natureza e por lei são convocados a fazer, então a justiça perfeita se realiza.

1.3 As três partes da alma, seus nexos com as três classes, e as virtudes cardeais

Falávamos acima do Estado como reprodução ampliada da alma. Na verdade, em cada homem estão presentes as três faculdades da alma que se encontram nas três classes sociais do Estado. Eis a prova. Diante dos mesmos objetos existe em nós:

a) uma tendência que nos impele para eles e que é o *desejo;*

b) outra tendência que, ao contrário, nos afasta deles e domina o desejo, e é a *razão;*

c) e uma terceira tendência, pela qual *nos iramos e inflamamos,* que não é nem

As formas possíveis do Estado segundo Platão

A sistemática reflexão filosófica sobre as diversas formas de governo remonta a Platão. Na *República* ele distingue, ao lado da forma de governo por ele idealizado, que é uma *aristocracia de filósofos*, quatro formas que representam progressiva corrupção daquela:

1) a *timocracia* = forma de governo fundada sobre a honra, considerada como valor supremo;
2) a *oligarquia* = forma de governo fundada sobre a riqueza;
3) a *democracia* = forma de governo fundada sobre uma liberdade levada ao excesso;
4) a *tirania* = forma de governo fundada sobre a violência derivada da licenciosidade em que decaiu a liberdade.

Platão afirma (e esta é uma das suas mais conspícuas descobertas) *que as formas de governo correspondem exatamente ao nível moral das consciências dos cidadãos.*

* * *

As análises do *Político* podem resumir-se no seguinte esquema:

Tipo de governo	*Se respeita as leis*	*Se não respeita as leis*
Governo de um só	Monarquia	Tirania
Governo de poucos	Aristocracia	Oligarquia
Governo de muitos	Democracia	Democracia corrupta (= demagogia)

* * *

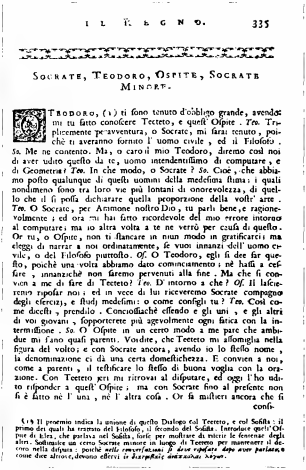
Nas *Leis*, Platão propõe uma *constituição mista*, como a que resulta (historicamente) mais adequada, a qual tempera as vantagens da monarquia com as da democracia, procurando eliminar reciprocamente os defeitos.

razão nem desejo (não é razão porque é passional, e não é desejo porque freqüentemente a ele se opõe, como, por exemplo, quando ficamos irados por termos cedido ao desejo).

Portanto, assim como são três as classes do Estado, também são três as partes da alma:

– a apetitiva (*epithymetikón*);
– a irascível (*thymoeidés*);
– a racional (*loghistikón*).

A "irascível", por sua natureza, encontra-se predominantemente do lado da razão, mas pode aliar-se também à parte mais baixa da alma, caso seja corrompida por má educação. Existe, portanto, correspondência perfeita entre as virtudes da Cidade e as virtudes do indivíduo. O indivíduo é "temperante" quando as partes inferiores da alma se harmonizam com a parte superior e a ela obedecem; é "forte" ou "corajoso" quando a parte "irascível" da alma sabe manter com firmeza os ditames da razão em meio a todas as adversidades; é "sábio" quando a parte "racional" da alma possui a verdadeira ciência daquilo que é útil a todas as partes (ciência do bem). E a "justiça" será aquela disposição da alma pela qual cada uma de suas partes realiza aquilo que deve e do modo como deve realizar.


IL REGNO. 335

SOCRATE, TEODORO, OSPITE, SOCRATE MINORE.

O TEODORO, (1) ti sono tenuto d'obbligo grande, avendomi tu fatto conoscere Teeteto, e quest' Ospite. *Teo.* Triplicemente per avventura, o Socrate, mi sarai tenuto, poichè ti averanno fornito l' uomo civile, ed il Filosofo. *So.* Me ne contento. Ma, o caro il mio Teodoro, diremo così noi di aver udito questo da te, uomo intendentissimo di computare, e di Geometria? *Teo.* In che modo, o Socrate? *So.* Cioè, che abbiamo posto qualunque di questi uomini della medesima stima; i quali nondimeno sono tra loro vie più lontani di onorevolezza, di quello che il si possa dichiarare quella proporzione della vostr' arte. *Teo.* O Socrate, per Ammone nostro Dio, tu parli bene, e ragionevolmente; ed ora mi hai fatto ricordevole del mio errore intorno al computare; ma io altra volta a te ne verrò per causa di questo. Or tu, o Ospite, non ti stancare in niun modo in gratificarci; ma eleggi di narrar a noi ordinatamente, se vuoi innanzi dell' uomo civile, o del Filosofo piuttosto. *Os.* O Teodoro, egli si dee far questo, poichè una volta abbiamo dato cominciamento; nè hassi a cessare, innanzichè non saremo pervenuti alla fine. Ma che si convien a me di fare di Teeteto? *Teo.* D' intorno a che? *Os.* Il lascieremo riposar noi; ed in vece di lui riceveremo Socrate compagno degli esercizj, e studj medesimi: o come consigli tu? *Teo.* Così come dicesti, prendilo. Conciossiachè essendo e gli uni, e gli altri di voi giovani, sopporterete più agevolmente ogni fatica con la intermissione. *So.* O Ospite in un certo modo a me pare che ambidue mi sano quasi parenti. Voi dite, che Teeteto mi assomiglia nella figura del volto; e con Socrate ancora, avendo io lo stesso nome, la denominazione ci dà una certa domestichezza. E convien a noi, come a parenti, il testificare lo stesso di buona voglia con la orazione. Con Teeteto jeri mi ritrovai al disputare, ed oggi l'ho udito risponder a quest' Ospite; ma con Socrate fino al presente non si è fatto nè l' una, nè l' altra cosa. Or fa mistieri ancora che si consi-

(1) Il proemio indica la unione di questo Dialogo col Teeteto, e col Sofista: il primo dei quali ha trattato del Filosofo, il secondo del Sofista. Introduce quell'Ospite di Elea, che parlava nel Sofista, forse per mostrare di riferir le sentenze degli altri. Sostituisce un certo Socrate minore in luogo di Teeteto per mantenere il decoro nella disputa: poichè *nelle conversazioni si deve riposare dopo aver parlato*, o come dice altrove, devono esservi *ἐν διατριβαῖς ἀνάπαυλαι λόγων*.

O exórdio do Político na tradução italiana de Dardi Bembo (Veneza, Bettinelli, 1735).

Eis, portanto, o conceito de justiça "segundo a natureza": "cada um faça aquilo que lhe compete fazer", os cidadãos e as classes de cidadãos na Cidade e as partes da alma na alma. A justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações, quando existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma.

Daí Platão deduziu "o quadro das virtudes", ou seja, o quadro daquelas virtudes que posteriormente serão denominadas "cardeais". Freqüentemente, porém, nos esquecemos de que esse quadro está intimamente ligado à psicologia platônica, particularmente à distinção entre alma concupiscível, irascível e racional.

1.4 Como se educam as três classes de cidadãos

A Cidade perfeita, entretanto, deve contar com uma educação perfeita. A primeira classe social, porém, não necessita de educação especial, porque as artes e os ofícios facilmente aprendem-se com a prática.

Para a classe dos guardas, Platão propõe a educação clássica, ginástico-musical, com o objetivo de robustecer convenientemente a parte de nossa alma da qual derivam a coragem e a fortaleza. Para essa classe, porém, Platão propõe a "comunhão" de todos os bens: comunhão de homens e mulheres e, portanto, de filhos, bem como a abolição de qualquer propriedade sobre bens materiais. Deveria, por conseguinte, ser tarefa da classe inferior, detentora da riqueza, prover às necessidades materiais dos componentes dessa classe. Os homens e mulheres da classe dos guardas deveriam receber a mesma educação e desempenhar idênticas tarefas. Os filhos, imediatamente retirados do convívio com os pais, seriam alimentados e educados em lugares apropriados, sem conhecer os próprios progenitores. Platão propôs essa concepção extremamente ousada com a finalidade de criar uma espécie de

grande família, na qual todos se amassem como pais, mães, filhos, irmãos, irmãs, parentes. Acreditava poder eliminar dessa forma as razões que alimentam o egoísmo e suprimir as barreiras do "é meu", "é teu". Todos deveriam dizer apenas "é nosso". O bem particular deveria ser bem comum.

A educação prevista por Platão para os governantes coincidia com o tirocínio exigido para o aprendizado da filosofia, suposta a coincidência entre verdadeiro filósofo e verdadeiro político. Devia durar até os cinqüenta anos e Platão a chamava de "longa estrada". Entre os trinta e os trinta e cinco anos, devia ocorrer o tirocínio mais difícil, ou seja, a experiência com a dialética. Dos trinta e cinco aos cinqüenta anos, estava prescrita a retomada dos contatos com a realidade empírica, no desempenho de diversas tarefas. A finalidade da educação do político-filósofo consistia em levá-lo ao conhecimento e à contemplação do Bem, conduzindo-o ao "conhecimento máximo", para que ele pudesse plasmar a si mesmo conforme o Bem, visando inserir o Bem na realidade histórica. Dessa forma, o "Bem" emerge como princípio primeiro, do qual depende o mundo ideal. O Demiurgo aparece como gerador do cosmo físico em razão da sua "bondade", e o "Bem" constitui o fundamento da Cidade e do agir político.

É fácil compreender, portanto, as afirmações de Platão, no final do livro IX da *República*, segundo as quais "pouco importa se exista ou possa existir" tal Cidade; basta apenas que cada um *viva segundo as leis dessa Cidade*, isto é, segundo as leis do bem e da justiça. Em resumo, antes mesmo de realizar-se na realidade exterior, ou seja, na história, a Cidade platônica realiza-se no interior do homem. Aí se encontra, definitivamente, a sua verdadeira sede.

2 O "Político" e as "Leis"

Depois da *República*, Platão voltou a se ocupar expressamente da problemática política, especialmente no *Político* e nas *Leis*. Não retratou o projeto da *República*, porquanto tal projeto representa sempre um ideal, mas procurou dar forma a algumas idéias que pudessem ajudar na construção de um "Estado segundo", ou seja, de um Estado destinado a suceder ao Estado ideal, de um Estado que atribua consideração maior aos homens vistos como efetivamente são e não apenas como deveriam ser.

Na Cidade ideal não existe o dilema se a soberania compete ao homem de Estado ou à lei, porquanto a lei nada mais é que o modo segundo o qual o homem de Estado perfeito realiza na Cidade o Bem contemplado. Entretanto, no Estado real, onde muito dificilmente se poderiam encontrar homens capazes de governar "com virtude e ciência", a ponto de se colocarem acima da lei, a soberania cabe à lei e, portanto, torna-se imprescindível a elaboração de constituições escritas.

As constituições históricas, que representam imitações ou formas corrompidas da constituição ideal, podem ser três:

1) se é um só homem que governa e imita o político ideal, temos a *monarquia*;

2) se são vários homens ricos que governam e imitam o político ideal, temos a *aristocracia*;

3) se é o povo na sua totalidade que governa e busca imitar o político ideal, temos a *democracia*.

Quando essas formas de constituição política se corrompem e os governantes buscam apenas os próprios interesses e não os do povo, nascem:

1) a tirania;
2) a oligarquia;
3) a demagogia.

Quando os Estados são bem governados, a primeira forma de governo é a melhor; quando nos Estados a corrupção campeia, é melhor a terceira forma porquanto, pelo menos, a liberdade permanece garantida.

Nas *Leis*, por fim, Platão recomenda dois conceitos básicos: o de "constituição mista" e o de "igualdade proporcional". O poder excessivo produz o absolutismo tirânico e liberdade demasiada acarreta demagogia. A fórmula ideal está no respeito à liberdade, devidamente mesclado com a autoridade exercida com "justa medida". A verdadeira igualdade não é a buscada a todo custo pelo *igualitarismo* abstrato, mas a alcançada de forma "proporcional". De modo geral, nas *Leis*, a "justa medida" assume posição predominante do princípio ao fim. Platão até revela expressamente mais uma vez a sua fundamentação de caráter tipicamente teológico, ao afirmar que, para os homens, "a medida de todas as coisas é Deus".

VI. Conclusões sobre Platão

• Platão sintetizou o próprio pensamento nas suas múltiplas dimensões no célebre "mito da caverna", que se pode interpretar ao menos em quatro níveis:

1) em *nível ontológico*, segundo o qual aquilo que está dentro da caverna seria o mundo material e aquilo que está fora o mundo supra-sensível;

2) em *nível gnosiológico*, segundo o qual o interior da caverna representaria o conhecimento sensível (opinião) e o exterior da caverna o conhecimento das Idéias;

3) em *nível místico-teológico*, segundo o qual o interior e o exterior representariam respectivamente a esfera mundana material e a espiritual;

4) em *nível político*, porque implica um retorno à caverna de quem tinha conquistado sua liberdade, por solidariedade com os companheiros ainda prisioneiros, e com a finalidade de difundir a verdade.

O mito da caverna
→ § 1-2

1 O "mito da caverna"

No centro da *República* encontramos um célebre mito, chamado "da *caverna*". O mito foi interpretado sucessivamente como expediente utilizado por Platão para simbolizar a metafísica, a gnosiologia, a dialética e até mesmo a ética e a mística platônicas. É o mito que expressa Platão na sua totalidade — e com ele, portanto, pretendemos concluir.

Imaginemos homens que vivem numa caverna, cuja entrada se abre para a luz em toda a sua largura, com amplo saguão de acesso. Imaginemos que os habitantes dessa caverna tenham as pernas e o pescoço amarrados de tal modo que não possam mudar de posição e tenham de olhar apenas para o fundo da caverna. Imaginemos ainda que, imediatamente fora da caverna, exista um pequeno muro da altura de um homem e que, por trás desse muro e, portanto, inteiramente escondidos por ele, se movam homens carregando sobre os ombros estátuas trabalhadas em pedra e em madeira, representando os mais diversos tipos de coisas. Imaginemos também que, por trás desses homens, esteja acesa uma grande fogueira e que, no alto, brilhe o sol. Finalmente, imaginemos que a caverna produza eco e que os homens que passam por trás do muro estejam falando de modo que suas vozes ecoem no fundo da caverna.

Se isso acontecesse, os prisioneiros da caverna nada poderiam ver além das sombras das pequenas estátuas projetadas no fundo da caverna e ouviriam apenas o eco das vozes. Entretanto, acreditariam, por nunca terem visto coisa diferente, que aquelas sombras eram a única e verdadeira realidade e que o eco das vozes representasse as vozes emitidas por aquelas sombras. Suponhamos, agora, que um daqueles prisioneiros consiga desvencilhar-se dos grilhões que o aprisionam. Com dificuldade, ele se habituaria à nova visão que lhe apareceria. Habituando-se, porém, veria as estatuetas se moverem por sobre o muro e compreenderia que elas são muito mais verdadeiras do que as coisas que antes via e que agora lhe parecem sombras. Suponhamos que alguém traga nosso prisioneiro para fora da caverna e do outro lado do muro. Pois bem, primeiramente ele ficaria ofuscado pelo excesso de luz; depois, habituando-se, veria as coisas em si mesmas; por último veria, inicialmente de forma reflexa e posteriormente em si mesma, a própria luz do sol. Compreenderia, então, que estas e somente estas são as realidades verdadeiras e que o sol é a causa de todas as outras coisas visíveis.

2 Os quatro significados do mito da caverna

O que simboliza o mito?

1) Antes de tudo, o mito da caverna traduz os diversos graus em que ontologi-

camente se divide a realidade, isto é, os gêneros do ser sensível e supra-sensível com suas subdivisões: as sombras da caverna simbolizam as aparências sensíveis das coisas; as estátuas, as próprias coisas sensíveis; o muro representa a linha divisória entre as coisas sensíveis e as supra-sensíveis; as coisas verdadeiras situadas do outro lado do muro são representações simbólicas do ser verdadeiro e das Idéias, e o sol simboliza a Idéia do Bem.

2) Em segundo lugar, o mito simboliza os graus do conhecimento nas duas espécies e nos dois graus em que essas espécies se dividem: a visão das sombras simboliza a *eikasía* ou imaginação e a visão das estátuas representa a *pístis* ou crença; a passagem da visão das estátuas para a visão dos objetos verdadeiros e para a visão do sol, antes de forma mediata e posteriormente imediata, simboliza a dialética em seus vários graus e a inteleção pura.

3) Em terceiro lugar, o mito da caverna simboliza o aspecto ascético, místico e teológico do platonismo: a vida na dimensão dos sentidos e do sensível é a vida na caverna, assim como a vida na pura luz é a vida na dimensão do espírito. O voltar-se do sensível para o inteligível é representado expressamente como "libertação das algemas", como conversão, enquanto a visão suprema do sol e da luz em si mesma é visão do Bem e contemplação do Divino.

4) O mito da caverna, entretanto, expressa ainda a concepção política tipicamente platônica. De fato, Platão menciona também um "retorno" à caverna por parte daquele que se libertara das algemas, retorno cuja finalidade consiste na libertação das cadeias daqueles em companhia dos quais ele antes fora escravo. Tal "retorno" representa certamente o retorno do filósofo-político, o qual, se atendesse apenas às solicitações de seu desejo, permaneceria atento à contemplação do verdadeiro. Superando, porém, seu desejo, desce à caverna na tentativa de salvar os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o comando e o poder, mas usa o comando e o poder como serviço, para o bem). O que poderá, entretanto, acontecer a quem desce de novo à caverna? Passando da luz para a escuridão, ele não conseguirá enxergar enquanto não se habituar novamente à falta de luz; terá dificuldades em se readaptar aos costumes dos antigos companheiros, se arriscará a não ser por eles entendido e, tomado por louco, correrá até mesmo o risco de ser assassinado, como aconteceu com Sócrates e como poderá acontecer a todo aquele que testemunhe em dimensão socrática.

Entretanto, o homem que "viu" o verdadeiro Bem deverá e saberá correr esse "risco", pois é isso que dá sentido a sua existência. [4] [5]



O Partenon visto entre as colunas dos Propileus. Suas formas harmoniosas traduzem em termos arquitetônicos a atitude grega de reconhecer a verdade "racional" subjacente à realidade.

VII. A Academia platônica e os sucessores de Platão

• Platão cercou-se, a partir de 388 a.C., de uma série de discípulos e fundou uma Escola (a Academia) em que se ensinavam as mais variadas disciplinas (matemática, astronomia, medicina, retórica).

Com sua morte a direção dessa Escola foi assumida pelo sobrinho Espeusipo e a seguir por Xenócrates: estes acentuaram mais a doutrina dos Princípios (Uno/Díade), do que a teoria das Idéias, salientando assim uma visão matematizante da realidade.

A Academia platônica → § 1-4

Sucessivamente, com Pólemon, Crates e Crantor, a Academia sofreu o influxo das instâncias culturais helenísticas.

Finalidade da Academia

A fundação da Escola de Platão é pouco posterior ao ano 388 a.C., representando um acontecimento memorável, pois na Grécia ainda não existiam instituições desse tipo. É possível que Platão, para obter o reconhecimento jurídico da Academia, a tenha apresentado como comunidade de culto consagrada às Musas e a Apolo, Senhor das Musas. Uma comunidade de homens dedicada à busca do verdadeiro bem poderia ser reconhecida legalmente sob essa forma.



A Academia de Platão. Mosaico proveniente de Pompeia (Nápoles, Museu Arqueológico Nacional).

A finalidade da Escola não consistia na difusão de um saber preocupado com a erudição, mas era a preocupação de, através do saber e de sua organização, formar homens novos, capazes de renovar o Estado. Em suma, a Academia, enquanto Platão viveu, se fundamentou no pressuposto de que o conhecimento torna os homens melhores e, conseqüentemente, aperfeiçoa também a sociedade e o Estado.

Entretanto, embora visando sempre à realização desse objetivo ético-político, a Academia abriu suas portas a personalidades de formação extremamente diversificada e de várias tendências. Ultrapassando de muito os horizontes socráticos, Platão providenciou para que lecionassem na Academia matemáticos, astrônomos e médicos, que promoviam debates extraordinariamente fecundos. Eudóxio de Cnido, por exemplo, o mais célebre matemático e astrônomo daquela época, chegou até a participar dos debates sobre a teoria das Idéias.

2 Espeusipo

Todavia, já com Espeusipo, sobrinho e primeiro sucessor de Platão, que dirigiu a Academia de 347/346 a 339/338, iniciou-se a rápida decadência da Escola. Espeusipo negou a existência das Idéias e dos Números ideais e reduziu o mundo inteligível de Platão apenas aos "entes matemáticos". Além destes, admitiu os planos das "grandezas", o plano da "alma" e o plano do "sensível", embora não tenha sabido deduzir estes planos de forma orgânica e sistemática, de princípios supremos e comuns.

3 Xenócrates

Espeusipo foi seguido por Xenócrates, que dirigiu a Academia de 339/338 a 315/314 a.C. Ele corrigiu as teorias de seu antecessor, Espeusipo, buscando uma posição intermediária entre estas e as teorias de Platão. O Uno e a Díade constituem os princípios supremos, e deles derivam todas as outras coisas. Xenócrates influiu especialmente com sua tripartição da filosofia em 1) "física", 2) "ética" e 3) "dialética". Essa tripartição teve enorme sucesso, porquanto dela se serviram tanto o pensamento helenístico como o pensamento da época imperial para a fixação dos quadros do saber filosófico, segundo veremos.



Xenócrates dirigiu a Academia de 339/338 a 315/314 a.C., sucedendo a Espeusipo. A ele remonta a tripartição da filosofia em "física", "ética" e "dialética", que tanto sucesso terá no pensamento sucessivo.

4 Pólemon, Crates e Crantor

Após a morte de Xenócrates, no meio século subseqüente, a Academia foi dominada por três figuras de pensadores, que realizaram tal mudança de clima espiritual que a Escola de Platão tornou-se quase irreconhecível. Esses pensadores foram Pólemon, que dirigiu a Escola; Crates, que sucedeu a Pólemon por breve período; e Crantor, companheiro e discípulo de Pólemon. Em seus escritos e ensinamentos, como também em seu modo de viver, já dominam as instâncias da nova época, às quais, porém, epicuristas, estóicos e céticos souberam conferir expressão bastante diferente, como veremos.

NATUREZA E FUNÇÃO DA ALMA HUMANA

PSICOLOGIA

A alma é imortal porque é afim às Idéias.
Na morte do homem migra de corpo em corpo (metempsicose).
Tem uma vida ultraterrena.
Escolhe seu destino terreno conforme a verdade que possui

ANTROPOLOGIA

A alma é o verdadeiro homem, o corpo é túmulo da alma.
A filosofia enquanto se dirige à alma é exercício de morte (habitua a separar a alma do corpo), e por isso é purificação.

ALMA

distingue-se em

Concupiscível — *Irascível* — *Racional*

POLÍTICA
Estado ideal: engrandecimento da alma

Alma	Classes sociais	Virtudes	Educação
Concupiscível	Camponeses, artesãos, comerciantes: produzem os bens	Temperança	Não têm uma educação particular; limitam-se a imitar os outros
Irascível	Soldados, guardas: defendem a cidade dos perigos internos e externos	Coragem	Educação gímnico-musical; comunhão dos bens e das mulheres
Racional	Filósofos, regentes: dirigem e administram o Estado	Sabedoria: contemplação do Bem ideal para praticá-lo	Educação fundada sobre a dialética, para alcançar o conhecimento do Bem

O equilíbrio das três classes e das três verdades se realiza na justiça

GNOSIOLOGIA

O conhecimento é reminiscência.
O conhecimento é proporcional ao ser.
Distingue-se em opinião (conhecimento do sensível) e ciência (conhecimento do inteligível).

PLATÃO

1 Relação entre escrita e oralidade

O que segue é um documento revolucionário na história das interpretações de Platão. Pode-se compreender o fundo apenas quando se tem presente que Platão vivia em uma época em que se passava da cultura da "oralidade" para a da "escrita" e que ele procura uma "mediação" entre as duas culturas.

1. Superioridade da oralidade sobre a escrita: o filósofo não põe por escrito as coisas que para ele são de "maior valor"

A escrita não acresce a sabedoria dos homens, e sim a aparência do saber (ou seja, a opinião); além disso, não reforça a memória, mas oferece apenas meios para "chamar à memória" coisas que já se sabem.

SÓCRATES — Resta agora falar da conveniência ou não conveniência do escrito, quando ele é bom e quando é, ao contrário, não conveniente. Ou não?

FEDRO — Sim.

SÓCRATES — Por acaso sabes de qual modo, no que se refere aos discursos, se pode maximamente agradar a deus: fazendo-os ou falando deles?

FEDRO — Realmente não sei. E tu?

SÓCRATES — Posso contar-te uma história transmitida pelos antigos; eles sabem o verdadeiro. E se nós o encontrássemos sozinhos, importar-nos-ia ainda algo das opiniões dos homens?

FEDRO — Tua pergunta é ridícula! Mas conta-me a história que ouviste.

SÓCRATES — Ouvi contar que em Náucrates do Egito havia um dos antigos deuses do lugar, para o qual era sagrado o pássaro denominado íbis, e o nome deste deus era Theuth. Dizem que foi o primeiro a descobrir os números, o cálculo, a geometria e a astronomia e depois o jogo do tabuleiro e dos dados e, por fim, também a escrita. O rei de todo o Egito naquele tempo era Thamus e habitava na grande cidade do Alto Nilo. Os gregos a chamam de Tebas egípcia, enquanto chamam Amon, seu deus. E Theuth foi a Thamus, mostrou-lhe estas artes e lhe disse que era preciso ensiná-las a todos os egípcios. O rei lhe perguntou sobre a utilidade de cada uma das artes, e, enquanto o deus o explicava, conforme lhe parecia que dissesse bem ou não bem, desaprovava ou então louvava. Segundo se conta, muitas foram as coisas que, sobre cada arte, Thamus disse a Theuth em caçoada ou em elogio, e para expô-las seria necessário um longo discurso.

Quando, porém, chegou à escrita, Theuth disse: "Este conhecimento, ó rei, tornará os egípcios mais sábios e mais capazes de recordar, porque com ela foi encontrado o remédio da memória e da sabedoria".

O rei, então, respondeu: "Ó engenhosíssimo Theuth, há quem é capaz de criar as artes e quem é, ao contrário, capaz de julgar qual dano ou vantagem terão aqueles que as usarem. Ora, tu, sendo pai da escrita, por afeto disseste justamente o contrário do que ela vale. Com efeito, a descoberta da escrita terá como efeito produzir o esquecimento nas almas dos que a aprenderem, porque, confiando na escrita, se habituarão a lembrar a partir de fora mediante sinais estranhos, e não de dentro e por si mesmos: portanto, encontraste não o remédio da memória, mas do chamar de novo à memória.

Da sabedoria, depois, forneces a teus discípulos a aparência e não a verdade: com efeito, eles, tornando-se por teu meio ouvintes de muitas coisas sem ensinamento, crerão ser conhecedores de muitas coisas, enquanto, como acontece o mais das vezes, na realidade, não as saberão; e será bem difícil discorrer com eles, porque se tornaram portadores de opiniões em vez de sábios".

FEDRO — Ó Sócrates, é fácil para ti narrar contos egípcios, ou de qualquer outro país quiseres!

SÓCRATES — Mas se houve alguns, meu caro, que acreditaram que os primeiros vaticínios de Zeus de Dodona viessem dos discursos de um carvalho! Os homens de então, dado que não eram sábios como vós, jovens, na sua simplicidade, contentavam-se de ouvir "um carvalho ou uma rocha", contanto que dissessem a verdade; mas, para ti, talvez, faz diferença quem fala e de onde é; com efeito, não olhas somente isso, se as coisas são como ele diz ou se são diferentes.

FEDRO — Atingiste o ponto certo: também a mim parece que, em relação à escrita, as coisas são como diz o rei tebano.

SÓCRATES — Portanto, quem considerasse poder transmitir uma arte com a escritura, e quem a recebesse convicto de que dos sinais escritos poderá tirar algo de claro e firme, deveria estar cheio de grande ingenuidade e deveria ignorar verdadeiramente o vaticínio de Amon, caso considere que os discursos postos por escrito sejam algo mais que um meio para chamar à memória de quem sabe as coisas sobre as quais o escrito versa.

> *O escrito é inanimado e não é capaz de falar de modo ativo; ele, além disso, é incapaz de ajudar-se e de defender-se sozinho contra as críticas, mas requer sempre a intervenção ativa do seu autor.*

SÓCRATES — Porque, Fedro, a escrita tem isso de terrível, semelhante, na verdade, à pintura: com efeito, as criaturas da pintura estão diante de ti como se fossem vivos, mas se pedires algo a elas, permanecem caladas, fechadas em solene silêncio; e assim o fazem também os discursos. Crerias que falem, pensando eles próprios alguma coisa, mas se, querendo entender bem, perguntas a eles algo do que falaram, continuam a repetir uma só e mesma coisa. E uma vez que um discurso seja escrito, gira por todo lugar, nas mãos daqueles que o entendem e também nas mãos daqueles aos quais nada importa, e não sabe a quem deve ou não falar. E se o ofendem e o ultrajam erradamente, sempre tem necessidade do auxílio do pai, pois não é capaz de se defender e de, sozinho, se ajudar.

FEDRO — Também isso que disseste é justíssimo.

> *Bem melhor e mais poderoso que o discurso posto por escrito, ao contrário, é o discurso vivo e animado, mantido na dimensão da oralidade e mediante a ciência impresso na alma de quem aprende; o discurso escrito é como uma imagem, isto é, uma cópia, daquele produzido na dimensão da oralidade.*

SÓCRATES — E então? Vamos agora considerar outro discurso, irmão legítimo deste? E vamos ver de que modo nasce, e, por sua natureza, como é melhor e mais poderoso do que este?

FEDRO — Qual é o discurso, e de que modo dizes que ele nasce?

SÓCRATES — É o discurso que é escrito, mediante a ciência, na alma de quem aprende, e que é capaz de defender-se por si e sabe com quem deve falar e com quem deve calar.

FEDRO — Queres dizer o discurso daquele que sabe, o discurso vivo e animado, do qual o discurso escrito pode ser chamado, com boa razão, de imagem?

> *A escrita implica grande parte de "jogo", enquanto a oralidade implica notável "seriedade"; e, ainda que o jogo em certos escritos possa ser muito belo, mais belo ainda é o empenho que a oralidade dialética requer a respeito dos mesmos temas de que tratam aqueles escritos, e muito mais válidos são os resultados que ela alcança.*

SÓCRATES — Sim, exatamente. Agora, dize-me um pouco isto: o agricultor que tem bom senso, agirá seriamente semeando no verão nos "jardins de Adônis" as sementes de que ele gosta e das quais quer que nasçam frutos, e se alegrará ao vê-los crescer belos em oito dias, ou fará isso como jogo e por motivo da festa, se é que o fará? Ou, ao contrário, as sementes com as quais se preocupa seriamente ele as semeará em lugar adequado, seguindo todas as regras da arte da agricultura, contente que todas as que semeou alcancem seu termo em oito meses?

FEDRO — Assim fará, Sócrates; no último caso seriamente, no outro não seriamente, como dizes.

SÓCRATES — E quem tem a ciência do justo, do belo e do bom, deveremos dizer que tenha menos bom senso do que um agricultor para suas sementes?

FEDRO — Não, absolutamente.

SÓCRATES — Então, se quiser fazê-lo seriamente, não as escreverá sobre a água negra, semeando-as mediante a caneta de escrever, fazendo discursos que não são capazes de se defenderem sozinhos com o raciocínio, e que não são sequer capazes de ensinar a verdade de modo adequado.

FEDRO — Não, ao menos não é verossímil.

SÓCRATES — Não, de fato. Mas os *jardins de escritos* os semeará e os escreverá como jogo, quando os escrever, acumulando material para chamar à memória a si mesmo, para quando chegar à *velhice que leva ao esquecimento*, caso chegue, e para qualquer um que siga a mesma pegada, e se alegrará, vendo-os crescer frescos. E quando os outros se dedicarem a outros jogos, passando seu tempo nos simpósios, ou em outros prazeres semelhantes a estes, ele, então, como parece, ao invés de

passar a vida naqueles, a passará deleitando-se com as coisas que digo.

FEDRO — E é um jogo muito belo, Sócrates, em comparação com o outro que não vale nada, este de quem é capaz de deleitar-se com os discursos, contando histórias sobre justiça e sobre outras coisas de que falas.

SÓCRATES — Assim é de fato, caro Fedro, mas muito mais belo torna-se o empenho sobre estas coisas, creio, quando se faz uso da arte dialética e com ela, tomando uma alma adequada, plantando e semeando discursos com conhecimento, que sejam capazes de vir em socorro de si e de quem os plantou, que não fiquem privados de fruto, mas dêem semente, da qual nasçam também em outros homens outros discursos, que sejam capazes de tornar esta semente imortal e que tornem feliz quem a possui, na maior medida que seja possível ao homem.

FEDRO — Muito mais belo é isto que dizes.

> *O escrito, para ser levado a regra de arte, implica um conhecimento dialeticamente fundado do verdadeiro, e, ao mesmo tempo, um conhecimento da alma daquele a quem se dirige, e, portanto, a conseqüente estruturação do discurso (que deverá ser simples ou complexo, conforme as capacidades de recebê-lo da alma à qual é dirigido); todavia, o escritor deve perceber bem que no escrito não pode haver grande firmeza e clareza, justamente porque nele há muito de jogo; o escrito não pode ensinar e fazer aprender de modo adequado, mas pode apenas ajudar a chamar à memória coisas que já são sabidas. Com efeito, somente à oralidade dialética estão ligadas a clareza, a completitude e a seriedade.*

SÓCRATES — E, uma vez de acordo sobre isso, estamos agora em grau de julgar, Fedro, as questões de antes.

FEDRO — Quais?

SÓCRATES — As que desejávamos esclarecer e que nos levaram a este ponto, ou seja, de examinar a repreensão feita a Lísias a respeito de escrever discursos, e de examinar os próprios discursos, quais tenham sido escritos com norma de arte e quais, ao invés, tenham sido escritos sem arte. Quanto ao que seja norma de arte e quanto ao que não o seja, parece-me que o esclarecemos de modo conveniente.

FEDRO — Sim, é o que me pareceu. Mas lembra-me ainda uma vez como dissemos.

SÓCRATES — Primeiro é preciso que alguém saiba o verdadeiro sobre cada uma das coisas a respeito das quais fala ou escreve, e que esteja em grau de definir cada coisa em si mesma, e, uma vez definida, saiba dividi-la em suas espécies até chegar àquilo que não é mais ulteriormente divisível; e depois de ter penetrado na natureza da alma, encontrando do mesmo modo a espécie adequada para cada natureza, é preciso que construa e ordene seu discurso de modo correspondente, dando à alma complexa discursos complexos e que compreendam todas as harmonias, e à alma simples discursos simples. Antes disso não será possível que se trate com arte, à medida que convém por natureza, o gênero dos discursos, nem para ensinar nem para persuadir, como tudo o que se disse anteriormente nos recordou.

FEDRO — Sobre este ponto é o que resulta de fato.

SÓCRATES — E depois, sobre a questão de se é belo ou feio pronunciar e escrever discursos, e quando a zombaria convém e quando não convém, não foi talvez esclarecido pela conversa que tivemos há pouco?

FEDRO — O que falamos?

SÓCRATES — Que se Lísias, ou qualquer outro, escreveu ou escreverá sobre coisas de interesse privado ou público, propondo leis, escrevendo obras políticas, com a convicção de que nestas obras escritas haja grande estabilidade e clareza, então isso, para quem escreve, será de grande vergonha, quer alguém o diga ou não. Com efeito, não distinguir a vigília do sono no que se refere ao justo e ao injusto, ao mal e ao bem, a coisa não pode deixar de ser, de fato, vergonhosíssima, mesmo quando a multidão o elogiar.

FEDRO — Não pode, certamente.

SÓCRATES — Por outro lado, quem afirma que em um discurso escrito, seja qual for o argumento sobre o qual versa, haja necessariamente muito de jogo, e que nenhum discurso tenha sido escrito em verso ou em prosa com muita seriedade (nem tenha sido recitado, como os discursos que são recitados pelos rapsodos, que sem possibilidade de exame e sem nada ensinar querem apenas persuadir), mas que, de fato, os melhores deles não são mais que meios para ajudar a memória daqueles que já sabem; e afirma que apenas nos discursos ditos no contexto do ensinamento e com o escopo de fazer aprender, ou seja, nos discursos escritos realmente na alma a respeito do justo e do belo e do bem, haja clareza e completitude e seriedade; e, além disso, afirma que discursos desse gênero devam ser ditos seus, como se fossem filhos legítimos, e antes de tudo o

discurso que ele traz em si mesmo, se é que o tenha encontrado, e depois aqueles que, ou filhos ou irmãos deste, nasceram de igual modo em outras almas de outros homens conforme seu valor, e saúda todos os outros e os manda embora; pois bem, Fedro, justamente um homem deste tipo é provável que seja aquele que tu e eu gostaríamos de nos tornar.

FEDRO — Quero isso de fato, e auguro-me aquilo que dizes.

Escritor e filósofo é aquele que compôs obras, sabendo como está o verdadeiro, e que, portanto, está em grau de socorrê-las e de defendê-las quando necessário, e está portanto em grau de demonstrar em que sentido as coisas escritas são de "menor valor" em relação a coisas de "maior valor" que ele possui, mas que não confiou nem pretende confiar aos escritos, porque os reserva exclusivamente à oralidade.

SÓCRATES — Quanto ao que se refere aos discursos, brincamos o bastante. Mas tu, vai a Lísias e dize-lhe que nós dois, descendo à fonte e ao santuário das Ninfas, ouvimos discursos que nos ordenavam dizer a Lísias e a qualquer outro que componha discursos, e a Homero e a qualquer outro que tenha composto poesia sem música ou com música, e, em terceiro lugar, a Sólon, e a quem, em discursos políticos que chama de leis, compôs obras escritas, que se compôs tais obras sabendo como está o verdadeiro, e está em grau de socorrê-lo quando for defender as coisas que escreveu, e quando fala esteja em grau de demonstrar a fragilidade dos escritos, então um homem desse tipo seja chamado não com o nome que tem, mas com um nome derivado daquilo a que se dedicou com verdade.

FEDRO — E qual é o nome que lhes dás?

SÓCRATES — Chamá-lo de sábio, Fedro, parece-me demasiado, e tal nome convém apenas a um deus; mas chamá-lo de filósofo, ou seja, amante de sabedoria, ou com qualquer outro nome desse tipo, se lhe adaptaria melhor e seria mais adequado.

FEDRO — E de modo nenhum estaria fora de lugar.

SÓCRATES — Por outro lado, aquele que não possui coisas que sejam de maior valor em relação àquelas que compôs ou escreveu, juntando uma parte com outra, ou cortando, não o chamarás, com justa razão, de poeta, ou de compositor de discursos ou de escritor de leis?

FEDRO — E como não?

Platão, *Fedro*.

2. As confirmações da superioridade da oralidade sobre a escrita na *Carta VII*

Na Carta VII *Platão refuta sua tese de que o filósofo não põe por escrito as "coisas de maior valor", referindo-o justamente a si, em primeira pessoa. Eis suas palavras preciosas, tornadas famosíssimas e uma verdadeira e própria cruz para os intérpretes.*

Isto, porém, posso dizer sobre todos os que escreveram ou que escreverão: todos os que afirmam saber as coisas sobre as quais penso, tanto por tê-las ouvido de mim, como por tê-las ouvido de outros, tanto por tê-las descoberto sozinhos: pois bem, não é possível, a meu parecer, que eles tenham compreendido qualquer coisa sobre o assunto. *Sobre estas coisas não há um escrito nem jamais haverá.*

E quais seriam as razões pelas quais Platão não aceita confiar "as coisas maiores" e "de maior valor" aos escritos, reservando-as unicamente à oralidade dialética, ele as explica muito bem: o conhecimento dessas coisas não pode ser comunicado como o das outras, porque requer uma longa série de discussões feitas junto e em estreita comunhão entre quem ensina e quem aprende e uma comunidade de vida, até que nasça na própria alma de quem aprende a luz que ilumina a verdade.

O conhecimento destas coisas *não é de fato comunicável como os outros conhecimentos*, mas depois de muitas discussões feitas sobre estas coisas, e depois de uma comunhão de vida, de improviso, como luz que se acende de uma faísca que se desprende, esse conhecimento nasce na alma e se alimenta dela mesma.

E eis a passagem em que Platão resume as próprias convicções em relação a este problema.

Para dizê-lo brevemente, quem não tem natureza afim às coisas, nem a facilidade de aprender nem a memória poderiam torná-lo tal (com efeito, não se pode gerar em naturezas estranhas), de modo que os que não são de natureza semelhante e não são afins às coisas que são justas e às outras coisas que são belas, mesmo se alguns por algumas coisas e outros por outras têm facilidade de aprender de memória, e também os que são de natureza afim mas não têm facilidade de aprender de

memória, todos esses não poderão jamais conhecer *a verdade sobre a virtude no que é possível e sobre o vício*. Com efeito, estas duas coisas se aprendem necessariamente juntas e juntos se aprendem *o falso e o verdadeiro que se referem a toda a realidade*, depois de uma aplicação total e depois de muito tempo, como disse no início: friccionando estas coisas, ou seja, nomes e definições e visões e sensações, umas com as outras, e colocando-as à prova em refutações benévolas e experimentadas em discussões feitas sem inveja, resplandecem de improviso o conhecimento de cada coisa e a intuição do intelecto, para quem realiza o máximo esforço possível à capacidade humana. Por isso, todo homem que seja sério se abstém de escrever coisas sérias, para não lançá-las ao sabor da aversão e da incapacidade de compreender dos homens. Logo, de tudo isto se deve concluir que, *quando se vêem obras escritas de alguém*, sejam leis de legislador ou escritos de qualquer outro gênero, *as coisas escritas não eram para este autor as coisas mais sérias, se ele for sério, porque tais coisas estão depositadas na parte mais bela dele*; se, ao contrário, coloca por escrito aqueles que para ele constituem verdadeiramente os pensamentos mais sérios, "então, com certeza", não os deuses mas os mortais "o fizeram perder o bom senso".

Além disso, Platão precisa que escrever sobre tais coisas não poderia sequer ter uma função "hypomnemática", ou seja, de "chamar à memória", enquanto "as coisas mais sérias" se resumem em poucas e breves proposições que, como já vimos, aqueles que as compreenderam as imprimem na alma e não podem esquecê-las.

[...] não há perigo que alguém esqueça tais coisas, uma vez que tenham sido bem compreendidas pela alma, dado que se reduzem a brevíssimas proposições.

Sabemos por Aristóteles que o próprio Platão tentou, ao menos uma vez, levar as "doutrinas não escritas" de que tratava apenas nas suas aulas fora da Academia, não com os escritos, mas com uma conferência pública (ou com um ciclo de conferências). Mas os resultados foram os seguintes, como nos refere Aristóxeno (em Elementos de Harmonia*).*

Conforme Aristóteles costumava sempre contar, esta era a impressão que experimentava a maior parte daqueles que ouviram a conferência de Platão *A respeito do Bem*. Com efeito, cada um aí fora, pensando poder aprender um destes que são considerados bens humanos, como a riqueza, a saúde e a força e, em geral, uma felicidade maravilhosa. Mas quando resultou que os discursos vertiam *a respeito de coisas matemáticas, números, geometria e astronomia, e, por último, se sustentava que existe um Bem, um Uno*, creio que isso tenha parecido algo inteiramente paradoxal. Por conseguinte, alguns desprezaram a coisa, outros dela zombaram.

Platão, *Carta VII*.

A descoberta do mundo inteligível e metassensível

Platão afirmava que apenas mediante a oralidade, por meio do diálogo vivo, se poderia alcançar o objetivo do mundo metassensível. Todavia, ele nos forneceu no seu Fédon, *que é uma de suas obras-primas, um quadro preciso e bem detalhado da grande "passagem" que o levou* do mundo físico ao mundo metafísico, ou seja, do sensível ao supra-sensível. *Ele expressou esta "passagem" de modo emblemático com a grande metáfora da "segunda navegação".*

A primeira navegação, na linguagem do marinheiro, era a que os antigos realizavam com as velas e os ventos. Mas, quando caíam os ventos, para fazer avançar a nave, era necessário recorrer a outras forças, ou seja, aos remos, e com estes avançar, empenhando-se com todas as energias.

A "primeira navegação", com as velas aos ventos (portanto, fácil e cômoda), que Platão realizou, foi sobre o sulco dos filósofos naturalistas. *Mas os filósofos naturalistas bem depressa o deixaram "encalhado". Eles, com efeito, puseram-se o problema supremo da geração, da corrupção e do ser das coisas, procurando explicar seus* princípios *e* causas. *Mas as explicações* deles, de caráter puramente físico, logo se revelaram completamente inadequadas. *O gerar-se e, portanto, o ser e a unidade das coisas, se permanecermos no plano puramente físico-mecânico, não podem ser explicados.*

Sócrates, então, disse: "Depois disso, uma vez que estava cansado de pesquisar as coisas de tal modo, pareceu-me dever estar bem atento para que não me acontecesse aquilo que costuma acontecer àqueles que observam e estudam o sol quando há eclipses, porque alguns se arruínam os olhos, caso não se contentem de estudar sua imagem refletida na água, ou em qualquer outra coisa do gênero. Pensei nisso, e tive medo de que também minha alma ficasse completamente cega, olhando as coisas com os olhos e procurando captá-las com cada um dos outros sentidos. E, por isso, considerei que devia refugiar-me em certas proposições ou postulados e considerar nestes a verdade das coisas que existem. Talvez a comparação que agora te fiz não fique bem, uma vez que não admito como certo que quem considera as coisas à luz destas proposições ou postulados as considere em imagens mais de quem as considera na realidade. Em todo caso, encaminhei-me nesta direção e, de vez em quando, tomando como base a proposição ou postulado que me parecia mais sólido, julgo verdadeiro o que concorda com ele, tanto em relação às causas quanto em relação às outras coisas, e o que não concorda julgo não verdadeiro. Quero explicar-te mais claramente as coisas que digo, porque creio que tu agora não me entendes".

"Não, por Zeus!", respondeu Cebes, "não muito!"

"Todavia" disse Sócrates, "com isto não digo nada de novo, mas digo as coisas que sempre, em outras ocasiões e também no precedente raciocínio, continuei a repetir. Estou me preparando para mostrar-te qual é a espécie de causa que elaborei e, por isso, volto novamente sobre as coisas de que muitas vezes se falou, e delas começo, partindo do postulado de que exista um belo em si e por si, um bom em si e por si, um grande em si e por si e assim por diante. Ora, se me concedes e concordas que existam verdadeiramente tais realidades, espero, partindo destas, mostrar-te qual seja a causa e descobrir porque a alma é imortal".

"Considera que eu concedo", respondeu Cebes, "e procura concluir logo!". "Então vê", disse, "se as conseqüências que derivam desses postulados te parecem ser as mesmas que parecem a mim. A mim parece que, se existe alguma outra coisa que seja bela além do belo em si, por nenhuma outra razão seja bela, a não ser porque participa deste belo em si, e assim digo de todas as outras coisas. Estás de acordo sobre esta causa?"

"Estou de acordo", respondeu.

"Então não compreendo mais e não posso mais conhecer as outras causas, as dos sábios; e, se alguém me diz que uma coisa é bela pela sua cor viva ou pela figura física ou por outras razões do tipo destas, eu, todas estas coisas, as saúdo e as mando passear, porque, em todas essas coisas, eu perco a cabeça, e apenas isto retenho, simples, tosca e talvez ingenuamente: que nenhuma outra razão faz aquela coisa ser bela, a não ser a presença ou a comunhão daquela beleza em si, ou seja, qual for o modo em que tem lugar esta relação: uma vez que sobre o modo desta relação eu não quero ainda insistir, mas insisto simplesmente em afirmar que todas as coisas belas são belas pela beleza. Esta me parece ser a resposta mais segura a dar a mim e aos outros; e, apegando-me a ela, penso não poder jamais cair, e que seja seguro, tanto para mim como para qualquer outro, responder que as coisas belas são belas pela beleza. Não te parece também?"

"Parece-me".

"E não te parece, também, que todas as coisas grandes sejam grandes pela grandeza, e que as maiores sejam maiores sempre pela grandeza, e que as coisas menores sejam menores pela pequenez?"

"Sim".

"Por isso, se alguém afirma que alguém é maior do que outro pela cabeça e que o menor é menor igualmente por isso, não poderias admiti-lo, mas lhe dirias francamente que não admites que uma coisa seja maior do que outra por nenhuma outra razão a não ser pela grandeza, e que por esta causa ela é maior, precisamente pela grandeza; e que o menor por nenhuma outra causa é menor a não ser pela pequenez, e que por esta causa é menor, precisamente pela pequenez. E dirias isto, temendo que, se dissesses que alguém é maior ou menor pela cabeça, não te objetassem, em primeiro lugar, que é impossível que pela mesma coisa o maior seja maior e o menor menor, e depois, que é igualmente impossível que pela cabeça, que é pequena, o maior seja maior, uma vez que seria verdadeiramente um portento que uma coisa fosse grande por causa de uma coisa que é pequena. Ou não temerias essas objeções?"

"Sim", disse Cebes, rindo.

"E não temerias também", acrescentou Sócrates, "afirmar que o dez é mais que o oito pelo dois e que por esta causa supera o oito, e não, ao contrário, pela pluralidade e por causa da pluralidade? E que o bicúbito é maior do que o cúbito pela metade e não, ao contrário, pela grandeza? Trata-se sempre do mesmo temor de antes".

"Certamente", respondeu.

"E então, não evitarias dizer que, acrescentando o uno ao uno ou dividindo o uno, o

acréscimo ou a divisão seja a causa que faz o uno tornar-se dois? E não gritarias em voz alta que não sabes como possa de outro modo gerar-se alguma coisa, a não ser participando daquela essência que é própria daquela realidade da qual ela participa, e que, no caso em questão, não tens outra causa para explicar o nascimento do dois a não ser esta, isto é, a participação na dualidade, e, além disso, que devem participar desta dualidade as coisas que querem se tornar duas, como da unidade o que quer ser uno, e saudarias e mandarias passear estas divisões, estes acréscimos e todas as outras engenhosas idéias, deixando que as usem nas suas respostas aqueles que são mais sábios do que tu, enquanto tu, como se diz, temendo tua sombra e tua inexperiência, responderias do modo que foi dito, apoiando-te na firmeza deste postulado?

Se, depois, alguém quisesse permanecer no mesmo postulado, tu o deixarias falar e não lhe responderias até que tu não tivesses considerado todas as conseqüências que dele derivam, para ver se elas concordam ou não entre si; e quando, depois, tivesses de considerar o mesmo postulado, deverias dar razão dele procedendo da mesma maneira, isto é, colocando um postulado ulterior, aquele que te pareça o melhor entre os que são mais elevados, pouco a pouco, até que chegasses ao satisfatório. E não farás confusão, como fazem aqueles que de todas as coisas discutem o pró e o contra, e que põem em discussão, ao mesmo tempo, o princípio e as conseqüências que dele derivam, caso queiras descobrir algo de verdadeiro! Com efeito, deste verdadeiro eles não falam e não se afanam, porque eles, com sua sabedoria, embora misturando junto todas as coisas, são igualmente capazes de agradar a si próprios. Tu, porém, caso sejas um filósofo, farás, creio, aquilo que digo".

"Verdadeiramente", disseram juntos Símias e Cebes.

EQUÉCRATES — E tinham justamente razão, por Zeus, Fédon! De fato, parece-me que ele tenha exposto a eles estas coisas de modo tão maravilhoso, que, também a quem tivesse apenas uma migalha de inteligência, estariam claras.

FÉDON — Certamente, Equécrates! Esta foi também a impressão de todos os que estavam presentes.

EQUÉCRATES — E é também a nossa impressão, embora não estivéssemos presentes e apenas agora estamos ouvindo estas coisas.

Platão, *Fédon*.

3 O vértice do mundo inteligível: a Idéia do Bem

Vimos acima uma passagem em que Platão, apresentando sua "segunda navegação", fala de seu impacto com a doutrina de Anaxágoras e da desilusão que se seguiu, pois Anaxágoras introduzia a inteligência cósmica, mas não a ligava com o Bem, *ou seja, com o mundo dos valores, permanecendo encalhado no "naturalismo". O ponto essencial a alcançar consistia portanto em adquirir o conhecimento do Bem e de tudo o que daí deriva. E a Idéia do Bem, no sistema platônico, é justamente o princípio supremo do qual dependem e derivam todas as outras idéias, e portanto aquilo de que tudo depende em sentido global.*

Sobre esta temática Platão falou expressamente por escrito sobretudo na República, *mesmo se as coisas "de maior valor" sobre este ponto (ou seja, a tratação sistemática dos fundamentos supremos) as reservou à oralidade. Seus cursos dentro da Academia se chamavam justamente* A respeito do Bem. *Naturalmente, na* República *de algum modo ele devia indicar em que consistia o Bem, dado que exatamente sobre ele construía por inteiro o seu Estado ideal perfeito. Mas, ao fazer isto, ele se ateve ao que lhe impunha sua convicção de que o escrito não deve conter a totalidade das convicções do filósofo, porque não é o justo "meio" de comunicação das verdades últimas. E aqui Platão verdadeiramente manifestou em plenitude sua genialidade de artista e de escritor: ao invés de "pagar a conta", ou seja, ao invés de oferecer o "capital", apresentou ao leitor (conforme expressamente diz) os "juros" do capital, e em justa proporção. Em outras palavras, ao invés de apresentar o "pai", apresentou o "filho"; ao invés de apresentar* os conceitos de fundo, *apresentou* belíssimas imagens deles, *particularmente a belíssima imagem do Sol, que se tornou célebre.*

Antes de apresentar a imagem do Sol, Platão salienta como é necessário, para explicar a justiça e as virtudes em geral e toda forma de valor, alcançar o fundamento último e supremo

da realidade, que é justamente a Idéia do Bem, cujo conhecimento constitui "o conhecimento máximo", e que se alcança apenas percorrendo um longo caminho. Se não se conhece o Bem, não se conhece, na realidade, nem mesmo o resto.

Hegel, inspirando-se nesta passagem, disse que em filosofia não há atalhos; e Platão exprime justamente este conceito, isto é, que ao conhecimento da Idéia do Bem, que é o conhecimento máximo, não se chega a não ser percorrendo "a via mais longa" e afadigando-se quotidianamente, como nos exercícios ginásticos (que na Grécia eram quotidianos), ou seja, empenhando-se até o fundo e globalmente.

Mas vamos à apresentação e à leitura da grande passagem.

O Bem pode ser ilustrado por analogia com o Sol (que, justamente por isso, foi apresentado como "filho" do Bem), pelas seguintes razões. Na esfera do inteligível o Bem está, em relação com o inteligível e com o intelecto, em uma função e em uma proporção análoga àquela em que o Sol, na esfera do sensível, está em relação com a vista e com o visível. Quando os olhos olham as coisas no escuro da noite, vêem pouco ou nada; ao invés, quando olham as coisas iluminadas pelo Sol, vêem com clareza e a vista assume seu papel adequado. E assim sucede também com a alma, a qual, quando fixa aquilo que está misturado com as trevas, ou seja, aquilo que nasce e morre, então é capaz apenas de opinar e conjeturar, e parece até que não tenha intelecto, enquanto, quando contempla aquilo que a verdade e o ser iluminam, ou seja, o puro inteligível, então assume sua estatura e seu papel adequado.

Eis, portanto, como, por analogia com o Sol (o "filho"), o Bem (o "pai") desenvolve a própria função essencial e o que disso deriva.

a) A Idéia do Bem dá às coisas conhecidas a verdade, e a quem as conhece a faculdade de conhecer sua verdade; e, enquanto tal, a Idéia do Bem torna-se ela própria cognoscível.

b) E como a vista e o visto não são o Sol, mas são afins ao Sol, assim também o conhecimento e a verdade não são o Bem, mas são afins ao Bem.

c) Além disso, como o Sol está acima da vista e do visto, assim o Bem está acima do conhecimento e da verdade. O Bem resulta, portanto, uma beleza extraordinária, enquanto supera a beleza do conhecimento e da verdade.

d) Mas a comparação com o Sol oferece ulteriores indicações. Como o Sol não apenas dá às coisas a capacidade de ser vistas, mas causa sua geração, crescimento e nutrição, mesmo que não esteja ele próprio implicado na geração, analogamente o Bem não só causa a cognoscibilidade das coisas, mas causa, igualmente, o ser e a essência, sendo não "ser" ou "essência", mas superior ao ser e à essência por dignidade e por potência.

"Falarei logo que me tenha posto de acordo convosco", disse, "e depois de vos ter recordado as coisas que foram ditas antes, e também outras e freqüentes vezes".

"O que?", perguntei.

"Muitas coisas belas", disse, "e muitas coisas boas, e assim cada uma das outras coisas, que dizemos existir e as definimos em nosso discurso".

"Nós o dizemos, de fato".

"E também o próprio Belo e o próprio Bem, e também todas as outras coisas que antes consideramos como muitas, mas por sua vez referindo-as a uma idéia que é uma só em cada caso, dizemos 'aquilo que é' cada uma".

"Assim é".

"E dizemos que umas são vistas, mas que não são pensadas; e, ao contrário, dizemos que as idéias são pensadas, mas não vistas".

"E com o que de nós vemos as coisas visíveis?"

"Com a vista", respondeu.

"E então", perguntei, "também com o ouvido as coisas audíveis e com os outros sentidos todas as coisas sensíveis?"

"Como não?"

"E acaso não consideraste", disse, "o quanto o Artífice dos sentidos tenha formado como preciosíssima a faculdade de ver e de ser visto?"

"Não muito", respondi.

"Mas reflete o seguinte: há talvez outro gênero de realidade do qual se tenha necessidade para o ouvido e para a voz, a fim de poder, um, ouvir e, a outra, ser ouvida, e que, se não intervém como terceiro, o ouvido não pode ouvir e a voz não pode ser ouvida?"

"Não existe", respondi.

"E creio", disse, "que nem para muitos outros sentidos, para não dizer para nenhum, haja necessidade de nada semelhante. Ou terias algum a indicar?".

"Eu não", respondi.

"Ao contrário, a faculdade da vista e do visível, não pensas que tenham necessidade disso?"

"De que modo?"

"Mesmo estando presente nos olhos a vista, e dispondo-se quem a possui a dela fazer uso, e mesmo havendo de outro lado as cores nos objetos, se não se acrescenta um terceiro gênero de realidade, justamente por sua natureza destinado de modo particular precisamente a isso, sabes bem que a vista não verá nada e que as cores serão invisíveis".

"E o que é a outra coisa de que falas?", perguntou.

"É o que chamas de luz", respondi.

"É verdade", disse.

"Portanto, não com uma pequena idéia o sentido da visão e a faculdade de ser visto foram reunidos por um vínculo de maior valor que as outras ligações, caso a luz para ti não seja privada de valor".

"De nenhum modo privada de valor", disse.

"E então, qual dos deuses que estão no céu podes indicar como senhor disto, cuja luz faz com que nossa vista veja do modo mais belo e que as coisas visíveis sejam vistas?"

"Aquele que também tu indicarias", respondeu, "e também os outros: com efeito, é claro que me perguntas sobre o Sol".

"E então a vista em relação a este Deus não tem por sua natureza esta relação?"

"E qual?"

"A vista não é o Sol; e não o é nem ela, nem aquilo em que se gera, e que chamamos de olho".

"Não, certamente".

"Mas, creio eu, é o mais semelhante ao Sol entre todos os órgãos dos sentidos".

"Muito mais".

"E a faculdade que tem, não a possui subministrada e como afluente do Sol?"

"Precisamente".

"Por outro lado, nem mesmo o Sol é a vista; todavia, uma vez que é causa dela, é por ela visto".

"Assim é", disse.

"Isto, portanto", respondi, "considera que seja aquilo que chamo de filho do Bem, que o Bem gerou análogo a si próprio: aquilo que o Bem é no mundo inteligível em relação ao intelecto e aos inteligíveis, assim é o Sol no visível em relação à vista e aos visíveis".

"Como?", perguntou. "Explica-me mais".

"Os olhos", disse eu, "sabes que quando alguém não os dirige mais àquelas coisas sobre cujas cores se estende a luz do dia, mas àquelas sobre as quais se estendem apenas as claridades da noite, ofuscam a vista e parecem semelhantes aos cegos, como se não existisse neles vista pura".

"E como!", respondeu.

"Mas quando, creio eu, volvê-los às coisas iluminadas pelo Sol, vêem claramente, e resulta claro que nesses olhos a vista é pura".

"E daí?".

"Deste modo, portanto, pensa que seja também a condição da alma, quando se dirige àquilo que a verdade e o ser iluminam, o entende e conhece e resulta dotada de inteligência; quando se dirige ao invés àquilo que está misturado com treva, àquilo que nasce e perece, então pode apenas opinar e permanece obtusa, mudando para cima e para baixo as opiniões, e assemelha-se a quem não tem intelecto".

"Assemelha-se, de fato".

"Isto, portanto, que fornece a verdade às coisas conhecidas e ao conhecedor a faculdade de conhecê-las, deves dizer que é a Idéia do Bem. E sendo ela causa de conhecimento e de verdade, considera-a cognoscível. E, uma vez que uma e outra são belas, o conhecimento e a verdade, se considerares aquele como diverso destas e ainda mais belo, estarás considerando justamente. E enquanto a ciência e a verdade, do mesmo modo que a luz e a vista, é justo considerá-las semelhantes ao Sol mas não considerá-las Sol, assim também aqui, considerá-las ambas semelhantes ao Bem é justo, mas considerar que uma ou a outra sejam o Bem não é justo, mas a condição do Bem deve ser julgada ainda maior".

"Falas de extraordinária beleza", disse, "se ela busca ciência e verdade, mas pela beleza ela própria está acima destas. Com efeito, não dizes com certeza que este seja o prazer!".

"Calado!", respondi. "Mas considera sua imagem deste modo".

"De que modo?"

"O Sol não apenas, dirás, creio eu, fornece aos visíveis a capacidade de serem vistos, mas também a geração e o crescimento e a nutrição, embora não sendo ele geração".

"E como o seria?"

"E assim também para os cognoscíveis dirás que provém do Bem não só o fato de serem conhecidos, mas que também o ser e a essência provêm a eles a partir disso, embora o Bem não seja substância, mas simplesmente acima da substância, sendo superior em dignidade e em poder".

E Glauco, muito comicamente, disse: "Apolo! Que superioridade divina!"

Platão, *República*.

Grandes mitos e imagens emblemáticas que exprimem os conceitos fundamentais da filosofia de Platão

Os mitos platônicos foram em todos os tempos muito lidos e apreciados. Com efeito, eles não são como os mitos pré-filosóficos, carregados de muitos motivos, mas privados de consciência teorética; ao contrário, são mitos pós-filosóficos, mitos criados para a filosofia e em ótica filosófica. Com efeito, o homem não pensa apenas mediante conceitos, mas também por meio de imagens.

Para criar imagens e mitos é preciso ser artista. E Platão teve a sorte de ser, além de grandíssimo pensador, um grandíssimo artista, e por isso criou em seu pensamento justamente conceitos e imagens novas e extraordinárias.

Referimos os três mitos filosóficos mais significativos (lembremos que entre os mais belos mitos de Platão estão também os escatológicos, com os quais conclui o Górgias *e o* Fédon, *e também o mito de Er da* República, *que é verdadeiramente extraordinário pelo seu porte e suas implicações).*

Os dois primeiros são tirados do Fedro *e apresentam a alma como carro alado e o mundo supra-sensível como Hiperurânio: a alma como carro alado indica mediante imagens a estrutura da própria alma; o Hiperurânio indica com imagem o supra-sensível.*

O último mito que referimos é o da caverna, contido na República. *É o símbolo da vida filosófica em dimensão justamente platônica.*

1. A imagem da alma como carro alado

SÓCRATES — [...] Compare-se então a alma a uma força conatural de um carro alado e de um auriga. Os cavalos e os aurigas dos deuses são todos bons e derivados de bons; os dos outros, ao contrário, são mistos. E, em primeiro lugar, o condutor em nós guia uma parelha; e depois, dos dois cavalos, um é belo e bom e deriva de genitores semelhantes; o outro deriva de genitores opostos e é o oposto. Difícil e incômoda, necessariamente, por aquilo que se refere a nós, resulta a condução do carro. É preciso, portanto, procurar dizer em que sentido o ser vivo foi chamado de mortal e imortal.

É sempre uma alma que se preocupa com o que é inanimado: ela gira por todo o céu, ora em uma forma ora em outra. Quando é perfeita e alada, voa para o alto e governa o mundo todo; mas quando perdeu as asas, é transportada enquanto não se agarra a algo de sólido, e, transferindo sua morada nisso, toma um corpo terreno que, pela potência dela, parece mover-se por si. Denomina-se ser vivo o conjunto, ou seja, a alma e o corpo a ela ligado, e recebeu o sobrenome de mortal. O imortal não pode ser argumentado em base apenas a discurso racional, mas, embora sem conhecê-lo e sem entendê-lo adequadamente, nós no-lo representamos como um deus, um ser vivo imortal, que tem uma alma e um corpo eternamente conaturais. Mas estas coisas sejam e delas seja dito como agrada à divindade.

Procuremos, agora, compreender a causa da queda das asas, pela qual elas separam-se da alma.

Uma causa é esta. A potência da alma tende por sua natureza a levar para o alto as coisas pesadas, elevando-as até onde habita a estirpe dos deuses; e a asa, em certo sentido mais do que todas as coisas que se referem ao corpo, participa do divino; e o divino é aquilo que é belo, sábio e bom e todas as outras coisas desse gênero. Por estas coisas as asas da alma são alimentadas e acrescidas em sumo grau, enquanto pela fealdade, pela maldade e por todos os contrários negativos elas desgastam-se e arruínam-se.

Zeus, o grande soberano que está no céu, conduzindo o carro alado avança em primeiro lugar, ordenando todas as coisas e cuidando delas. É seguido por um exército de deuses e demônios, ordenado em onze divisões: com efeito, Héstia permanece sozinha na casa dos deuses.

Os outros deuses que, em número de doze, foram designados como chefes, guiam cada um sua divisão na ordem segundo a qual foram escolhidos.

Muitos e bem-aventurados são, portanto, as visões e os percursos dentro do céu, que a estirpe dos deuses bem-aventurados realiza, cada um cumprindo a própria tarefa. Acompanha os deuses quem sempre quer e tem a capacidade de fazê-lo, uma vez que a inveja permanece fora do coro divino.

Quando eles vão ao banquete para tomar alimento, procedem pela subida até o sumidade do firmamento do céu. Lá os veículos dos deuses, que são bem equilibrados e ágeis para guiar, procedem bem, enquanto os outros avançam com dificuldade. Com efeito, o cavalo que participa do mal se torna pesado, tendendo para a terra e oprimindo o auriga que não soube criá-lo bem.

2. O Hiperurânio e as coisas que estão além do céu

Neste ponto apresentam-se à alma a fadiga e a prova suprema.

Com efeito, quando as almas que são chamadas de imortais chegam à sumidade do céu, avançando de fora pousam sobre a abóbada do céu, e a rotação circular do céu as transporta assim pousadas, e elas contemplam as coisas que estão além do céu.

O Hiperurânio, ou lugar supraceleste, nenhum dos poetas de cá embaixo jamais o cantou, nem jamais o cantará de modo digno. A coisa está deste modo. Com efeito, é preciso ter realmente coragem de dizer o verdadeiro, especialmente quando se fala da verdade. Com efeito, o ser que realmente é, incolor e privado de figura e não visível, que pode ser contemplado apenas pelo guia da alma, ou seja, pelo intelecto, e ao redor do qual verte o gênero do verdadeiro conhecimento, ocupa tal lugar. Pois bem, uma vez que a razão de um deus é alimentada por inteligência e por puro conhecimento, também a de toda alma à qual é premente conhecer o que lhe convém, vendo depois de certo tempo o ser, se alegra, e, contemplando a verdade, nutre-se dela e goza, até que a rotação circular não a tenha levado de novo ao mesmo ponto.

No giro que ela realiza, vê a própria Justiça, vê a Temperança, vê a Ciência, não aquela à qual está ligado o devir, nem aquela que é diversa enquanto se funda sobre a diversidade das coisas que chamamos seres [os seres fenomênicos], mas a que é ciência daquilo que é verdadeiramente ser.

E depois que contemplou todos os outros seres que verdadeiramente são e deles está saciada, de novo penetra no céu, e volta à sua morada. E, voltando à morada, o auriga, reconduzindo os cavalos à manjedoura, dá a eles ambrosia, e depois dá-lhes néctar.

E esta é a vida dos deuses.

3. A "Planície da Verdade", meta suprema

Quanto às outras almas, ao contrário, uma, seguindo do melhor modo possível o deus ao qual ela segue e tornando-se semelhante a ele, levanta a cabeça do auriga para o lugar que está fora do céu, é transportada na rotação circular, e, perturbada pelos cavalos, a custo contempla os seres; outra, ao contrário, ora levanta a cabeça e ora a abaixa, e, uma vez que os cavalos fazem violência, vê alguns dos seres e não vê outros. As outras aspiram todas a subir para o alto, procuram estar no seguimento; mas, não sendo capazes de fazê-lo, são transportadas e engolidas na rotação, chocando-se mutuamente e pisoteando-se, tentam passar uma na frente da outra.

Surge, portanto, um tumulto, uma luta e uma extrema fadiga, e, pela inaptidão do auriga, muitas almas permanecem aleijadas, e muitas trazem despedaçadas muitas das suas penas. Todas, depois, oprimidas pela grande fadiga, afastam-se sem ter fruído a contemplação do ser, e, quando se afastam, nutrem-se do alimento da opinião.

A razão pela qual há tanto empenho para saber onde está a Planície da Verdade é que o alimento adequado à parte melhor da alma provém do prado que lá está, e a natureza das asas com que a alma pode voar se alimenta exatamente dele.

4. Os destinos escatológicos das almas e a metempsicose

A lei de Adrastéia é esta: toda alma que, tornada seguidora de um deus, tiver contemplado alguma das verdades, até o sucessivo giro do céu permanece ilesa, e, se for capaz de fazer isto sempre, permanecerá imune para sempre; se, ao contrário, não estando em grau de seguir o deus, não viu, e se, por uma desventura que sofre, enchendo-se de esquecimento e maldade, se torna pesada, e, tornando-se pesada, perde as asas e cai por terra, então na primeira geração ela não se transplanta em nenhuma natureza animal; ao contrário, a que viu o maior número de seres se transplanta em um tipo de homem que deverá se tornar filósofo, amigo do saber ou do belo, ou amigo das Musas ou desejoso de amor; a que vem em segundo lugar se transplanta em um rei que respeita a lei ou é hábil na guerra e no comando; a terceira em um político, ou em um economista ou em um financista; a quarta em um homem que ama as fadigas, ou em um ginasta ou em alguém que se dedicará à cura dos corpos; a quinta terá vida de adivinho ou de um iniciador nos mistérios; à sexta convirá um poeta ou algum outro daqueles que se ocupam da imitação; à sétima, um artesão ou um agricultor; à oitava, um sofista ou um demagogo; à nona, um tirano.

Entre todos estes, quem conduziu sua vida de modo justo recebe sorte melhor, enquanto quem conduziu sua vida injustamente recebe sorte pior. Com efeito, cada alma por dez mil anos não volta ao ponto de onde veio, porque as asas não despontam antes deste tempo, exceto em quem exercitou filosofia de modo sincero ou amou rapazes com amor filosófico. Estas almas, no terceiro giro de mil anos, se tiverem escolhido três vezes em seguida tal vida, recolocando desse modo as asas, no terceiro milênio vão embora. As outras, ao invés, chegando ao termo de sua primeira vida, sofrerão um julgamento, e, depois de terem sido julgadas, algumas descontam a pena indo a lugares de expiação que estão sob a terra; outras, ao contrário, elevadas pela sentença em lugar qualquer do céu, levam uma vida de modo correspondente ao modo de vida que levaram em forma humana.

No milésimo ano, pois, umas e outras, chegando ao momento do sorteio e da escolha da segunda vida, realizam a escolha, e cada uma escolhe aquilo que quer. E neste ponto, uma alma humana pode também passar para uma vida de animal, e quem uma vez era homem pode ainda uma vez retornar de animal a homem. Mas a alma que jamais contemplou a verdade não chegará à forma de homem.

Platão, *Fedro*.

5. O mito da caverna

"Depois disso", disse, "compara a uma condição deste tipo nossa natureza em relação à nossa educação espiritual e à falta de educação. Imagina que estás vendo homens fechados em habitação subterrânea em forma de caverna, que tenha a entrada aberta para a luz com uma largura que se estende por toda a mesma caverna; além disso, que estão ali desde crianças com as pernas e o pescoço em correntes, de modo que devem permanecer parados e olhar somente diante de si, incapazes de girar a cabeça ao redor por causa das correntes, e que, por trás deles e mais longe, arda uma luz de fogo; e, finalmente, que entre o fogo e os prisioneiros haja, no alto, um caminho, ao longo do qual imagina ver construída uma mureta, como aquela divisória que os jogadores põem entre si e os expectadores, sobre a qual mostram seus espetáculos de fantoches".

"Estou vendo", disse.

"Imagina, então, que vês, ao longo dessa mureta, homens que levam instrumentos de todo tipo, que emergem acima do muro, e estátuas e outras figuras de seres vivos fabricados em pedra e em madeira e de todos os modos; além disso, como é natural, que alguns dos portadores falem e que outros estejam em silêncio".

"Falas de coisa bem estranha", disse, "e de prisioneiros bem estranhos".

"São semelhantes a nós", disse. "Com efeito, acreditas, em primeiro lugar, que vejam de si e dos outros outra coisa, a não ser as sombras que o fogo projeta sobre a parte da caverna diante deles?"

"E como poderiam", disse, "se estão forçados a manter a cabeça imóvel por toda a vida?"

"E os objetos que levam? Acaso não verão, igualmente, apenas a sombra deles?"

"E como não?"

"Se, portanto, estivessem em grau de discorrer entre si, não acreditas que considerariam como realidade justamente aquelas coisas que vêem?"

"Necessariamente".

"E se o cárcere tivesse também um eco proveniente da parede da frente, toda vez que um dos passantes proferisse uma palavra, acreditas que eles considerariam que aquilo que profere palavras seja alguém diverso da sombra que passa?"

"Por Zeus, não", respondeu.

"Em cada caso, portanto", disse, "considerariam que o verdadeiro só poderia ser as sombras daquelas coisas artificiais".

"Forçosamente", concordou.

"Considera agora", prossegui, "qual poderia ser a libertação deles e a cura das correntes e da insensatez, e se não lhes acontecessem estas coisas: quando alguém fosse solto, e, logo, forçado a levantar-se e a voltar o pescoço e a caminhar e levantar o olhar para a luz, e, fazendo tudo isso, experimentasse dor e, por causa do ofuscamento, ficasse incapaz de reconhecer as coisas das quais antes via as sombras, o que acreditas que ele responderia, caso alguém lhe dissesse que antes via apenas sombras vãs, e que agora, ao contrario, estando mais perto da realidade e voltado para coisas que têm mais ser, vê mais corretamente, e, mostrando-lhe cada um dos objetos que passam, o forçasse a responder, fazendo-lhe a pergunta "o que é?". Pois bem, não crês que ele se encontraria em dúvida, e que consideraria as coisas que antes via como mais verdadeiras que aquelas que agora se lhe apresentam?"

"Muito", respondeu.

"E se alguém, então, o forçasse a olhar a própria luz, não lhe doeriam os olhos, e não fugiria, voltando-se para trás, para aquelas coisas que pode olhar, e não consideraria estas coisas verdadeiramente mais claras que aquelas que lhe foram mostradas?"

"Isso mesmo", respondeu.

"E se de lá", continuei, "alguém o tirasse à força pela subida áspera e íngreme, e não o deixasse antes de tê-lo levado à luz do Sol, não sofreria talvez e não provaria forte irritação por ser arrastado, e, depois que tivesse chegado à luz com os olhos cheios de ofuscamento, não seria incapaz de ver sequer uma das coisas que agora são chamadas de verdadeiras?".

"Sem dúvida", disse, "ao menos de repente".

"Deveria, ao contrário, creio, habituar-se, para conseguir ver as coisas que estão acima. E, antes, poderá ver mais facilmente as sombras, e, depois disso, as imagens dos homens e das outras coisas refletidas nas águas, e, por último, as próprias coisas. Depois dessas coisas, poderá ver mais facilmente as que estão no céu e o próprio céu de noite, olhando a luz dos astros e da lua, enquanto de dia o Sol e a luz do Sol".

"Como não?"

"Por último, penso, poderia ver o sol, e não as suas imagens nas águas ou em um lugar estranho a ele, mas ele próprio em si, na sede que lhe é própria, e considerá-lo assim como ele é".

"Necessariamente", respondeu.

"E, depois disso, poderia tirar sobre ele as conclusões, ou seja, que é justamente ele que produz as estações e os anos e que governa todas as coisas que estão na região visível, e que, de certo modo, é causa também de todas as coisas que ele e seus companheiros viam antes".

"É evidente", disse, "que, depois das precedentes, chegaria justamente a estas conclusões".

"E então, quando se recordasse da moradia precedente, da sabedoria que ali acreditava ter e de seus companheiros de prisão, não acreditas que estaria feliz com a mudança, e que experimentaria compaixão por eles?"

"Certamente".

"E se entre aqueles havia honras e encômios e prêmios para quem mostrasse a vista mais aguda em observar as coisas que passavam, e recordasse de forma mais ampla quais delas costumavam passar em primeiro ou último lugar ou juntas e, portanto, mostrasse acurada capacidade de adivinhar o que estava para chegar, acreditas que este poderia experimentar ainda desejo disso, ou que invejaria os que são honrados ou que têm poder sobre aqueles, ou que aconteceria, ao contrário, o que diz Homero, e que em muito preferiria 'viver sobre a terra a serviço de outro homem sem riquezas', e sofrer qualquer coisa, em vez de voltar a ter aquelas opiniões e viver daquele modo?"

"É assim", disse, "eu acredito que ele sofreria qualquer coisa, em vez de viver daquele modo".

"E reflete também sobre isto", prossegui, "se este, de novo descendo na caverna, tornasse a sentar-se no lugar que tinha antes, ficaria com os olhos cheios de trevas, caso fosse de repente atingido pelo Sol?"

"Evidentemente", respondeu.

"E se ele tivesse de, novamente, voltar a conhecer aquelas sombras, competindo com aqueles que permaneceram sempre prisioneiros, até quando permanecesse com a vista ofuscada e antes que seus olhos voltassem ao estado normal, e este tempo de adaptação não fosse de fato breve, não faria talvez rir, e não se diria dele que, por ter subido, desceu com os olhos avariados, e que não vale a pena procurar subir? E quem tentasse soltá-los e levá-los para cima, caso pudessem agarrá-lo com suas mãos, não o matariam?"

"Certamente", disse.

Platão, *República*.

5 Platão, descobridor da hermenêutica

Um diálogo de Giovanni Reale com Hans-Georg Gadamer, o maior filósofo da Hermenêutica do séc. XX

Encontrei Hans-Georg Gadamer pela primeira vez em um congresso platônico em Liechtenstein, em 1986. Discuti longamente sobre a nova interpretação de Platão, encontrando-me de acordo com ele em não poucos pontos.

Dez anos depois, em 3 de setembro de 1996, tive novo encontro com ele em Tübingen, junto com o grupo dos Platônicos de Tübingen e de Milão, além de outros estudiosos de toda a Europa (H. Krämer, Th. Szlezák, R. Brague, J. Halfwassen, K. Oehler, M. Migliori, G. Figal etc.) e aproveitei a ocasião para fazer esta entrevista.

Gadamer tem noventa e seis anos, mas estes dados anagráficos estão em clara antítese com sua realidade espiritual. Parece-me estar falando com um jovenzinho, e de extraordinária energia. Esta entrevista começou às 9h, e durou 40 minutos. Logo depois iniciou-se o congresso, que durou até as 19h, com breve interrupção para o almoço. E

Gadamer não só seguiu os trabalhos com a máxima atenção, mas interveio mais de uma vez, com questionamentos muito pertinentes e cheios de vida. E não acabou aí. Depois do jantar, alguns colaboradores meus e estudantes que desenvolvem a tese sobre "Gadamer intérprete de Platão" lhe fizeram perguntas a respeito de seus contatos com os grandes filósofos do século XX: Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Paul Natorp, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Hannah Arendt, Romano Guardini, e muitos outros. E Gadamer falou sem interrupção durante duas horas e meia, com entusiasmo extraordinário, dizendo: "Algumas das coisas que digo e que se referem aos grandes de nosso século muitos as conhecem por tê-las lido, mas eu as digo por tê-las vivido em primeira pessoa. Esta é a vantagem de ser velhos". À meia-noite e meia olhou o relógio e exclamou: "Já é amanhã! Precisamos dormir, porque eu partirei às dez, mas vós partireis antes e devereis levantar bem cedo".

Gadamer encarnou de modo esplêndido a grande qualidade que apenas poucos conseguem: permanecer sempre jovens!

Reale — Faço-lhe a primeira pergunta. O senhor por toda a vida esteve com Platão: como o encontrou pela primeira vez e que relação tem com ele?

Gadamer — Meu primeiro encontro ocorreu nos bancos da escola, na minha cidade, Breslau, onde eu freqüentava o *Gymnasium des Heiligen Geistes* (Ginásio do Espírito Santo). Aqui era normal estudar também grego, nos últimos anos. Era um ginásio reformado: começávamos com o francês, continuávamos com o latim e, no terceiro ano, com o grego. Mas no quarto ano do ginásio era central o grego, e então se liam os diálogos de Platão da primeira época, mas também a *Apologia de Sócrates* etc. Lembro-me bem que uma de minhas filhas, muitos anos mais tarde, freqüentava uma escola igualmente inteligente, e, no decorrer de toda a sua carreira de estudante, veio encontrar-me uma só vez no Instituto: devia preparar um exame sobre um diálogo de Platão, e aí o lemos juntos; em grego, naturalmente, como era normal! Portanto, comecei lendo e estudando Platão na sua língua, e continuo sempre a relê-lo.

Reale — Neste seu volume, que acaba de sair em italiano, *Verdade e Método 2*, o senhor escreve uma frase belíssima, que agora releio e que desejaria que comentasse: "Verdadeiramente poder-se-ia escrever uma história da metafísica como história do platonismo. Suas estações seriam Plotino e Agostinho, Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa, Leibniz, Kant e Hegel, o que, porém, quer dizer: todos os esforços de pensamento do Ocidente cujo questionamento vai além da doutrina da substância da tradição metafísica. O primeiro platônico nesta série seria ninguém menos que o próprio Aristóteles". Ora, também estou perfeitamente de acordo sobre este ponto. E, com efeito, Diógenes Laércio escrevia uma belíssima frase, que citei como epígrafe (na página inicial da seção sobre Aristóteles da minha *História da filosofia antiga*): "O mais genuíno discípulo de Platão foi Aristóteles". Mas agora pergunto: poderemos escrever no fim do séc. XX que o último grande platônico hoje vivo é Hans-Georg Gadamer?

Gadamer — *(riso complacente)* Em certo sentido...

Reale — Responda-me a esta pergunta. Estou convicto e lhe darei alguma prova; mas antes gostaria de ouvir o que o senhor me diz.

Gadamer — O senhor compreende que esta pergunta, assim formulada, com este estilo, me honra demasiado. Em todo caso, é verdade. Na minha visão, Platão sempre me fascinou, e nisso estou muito próximo dele, pelo fato que insistia sobre a *dialética de pergunta e resposta*. Lembro-me de uma discussão que tive sobre Platão com um jornalista e colega inteligente, que se lamentava que os outros personagens dos diálogos platônicos sempre dizem "Sim", "Não", "Talvez" etc. e ponto final. Eu então lhe dizia: "Sim, estas respostas a estas perguntas se podem mais ou menos substituir; mas esta é uma técnica destes diálogos". Uma técnica, que também o novo interesse pela forma-diálogo começa a recuperar. Talvez seja muito difícil individuar a técnica dessa forma de diálogo nos outros personagens, com alguma exceção, mas normalmente trata-se de uma técnica de ensino oculto de Platão.

Reale — Muito belo. Contudo, ouça, esta é forma, método. No final de sua obra, no primeiro volume de *Verdade e Método*, encontro a mais prenhe definição do belo em sentido platônico que se tenha dado em nosso século, e sobretudo uma defesa contra a dessacralização do belo que hoje grassa em todo o mundo. O marxismo danificou muitíssimo o belo. O senhor escreve, neste ponto, que "o belo é o modo em que o bem aparece, torna-se manifesto por si no seu ser e se apresenta". E, portanto, tem valor hermenêutico no sentido mais elevado. E, pouco antes, afirmara: "A beleza pode também ser percebida como o resplandecer de algo de ultraterreno e todavia visí-



Gadamer, o maior hermeneuta do séc. XX.

vel". Afirmar isso significa justamente reviver Platão. Então quero perguntar: como chegou a esta conclusão? Por sua conta e depois a encontrou em Platão, ou, vice-versa, foi justamente Platão o mestre na redescoberta do belo? Pessoalmente, considero que seja uma das coisas mais tocantes do seu livro: recordar ao homem de hoje o sentido metafísico do belo.

GADAMER — Naturalmente a primeira alusão, ou a primeira base sobre a qual desenvolvi esta idéia da manifestação do bem na beleza, me veio do diálogo platônico do *Filebo*, onde, no fim, se encontra esta frase: "Nós que estávamos em busca do Bem, no fim encontramos o Belo!"

REALE — Exatamente.

GADAMER — E esse é, naturalmente, também o tema do meu primeiro livro de livre docência (publicado em *Estudos platônicos*). Portanto, parece-me que também nós não podemos prescindir do Belo, se vamos em busca do Bem, e se nos colocamos perguntas sobre esse tema fundamental.

REALE — Outra pergunta, mesmo que o senhor, implicitamente, tenha já respondido. Há dez anos, no encontro que tive com o senhor em Liechtenstein, lhe perguntei se no final do *Fedro* não encontrava uma antecipação do "círculo hermenêutico", onde Platão diz que o escrito não é compreendido se o conteúdo não foi apreendido por outra via (se não se tiver um pré-conhecimento). E ainda do parecer que isto seja uma vaga antecipação do "círculo hermenêutico", do qual o senhor é mestre?

GADAMER — Creio que isto seja muito natural. Naturalmente, minhas primeiras reflexões sobre o "círculo hermenêutico" foram desenvolvidas a partir de Heidegger. Mas também então parecia-me mais ou menos evidente que no *Fedro* há uma antecipação e uma aplicação do "círculo hermenêutico", em particular para descrever a retórica. Uma boa forma de discurso deve pôr uma boa pergunta, deve encontrar o justo início, articular a correspondência das partes entre si, e uma justa conclusão. Isto era um princípio da cultura! Não se pode excluir a retórica em favor unicamente da dialética ou da lógica. Lembro-me de que um dos amigos que freqüentava, e ao qual tinha dado um texto sobre Platão, depois de ter lido o manuscrito, me disse: "retórica, retórica, retórica". E isso queria dizer que a retórica, para ele, era uma exposição não necessária. E, ao contrário, tem uma função importantíssima, pois é o início da cultura!

O *Fedro* é o diálogo de Platão de que mais gosto: é o diálogo em que, de modo perfeito, estão ligadas junto a dialética e a retórica, a filosofia e o *eros*, a amizade e a arte, com um sopro religioso. Não se pode reduzir Platão apenas à lógica ou apenas à dialética.

REALE — Em uma página da sua obra, chamou-me a atenção um belíssimo apelo a aprender através do sofrimento.

GADAMER — Aprender através da dor, aprender sofrendo...

REALE — O senhor cita Ésquilo como ponto de referência (mas poderíamos chamar em causa o próprio Platão, o qual, no final da *República*, diz que, para uma justa escolha de uma nova vida para as almas que renascem, é determinante justamente o ensinamento que a dor lhes deu na vida precedente). Como a hermenêutica chega a estas profundidades morais estupendas, que teriam muito a ensinar ao homem de hoje? Em que sentido, para o senhor, o sofrimento ajuda hermeneuticamente?

GADAMER — Sua pergunta é atualíssima. É muito verdadeiro que é preciso reencontrar o sentido da dor e do sofrimento na educação de hoje. Falta a resistência. É uma tentação e uma ameaça de primeira ordem. Nos jovens esta falta leva a buscar refúgio na droga. Também isso deriva da falta de uma resistência necessária para desenvolver a própria autodisciplina pessoal.

Reale — Outra afirmação sua que muito me agradou é a seguinte: a verdadeira experiência é perceber a finitude humana. Explique-nos também isso, pois é muito importante para o homem de hoje.

Gadamer — Escrevi no meu livro e expliquei como se chega à experiência da finitude, e como alcançamos este conceito. A experiência em geral é gradual: nós nos dizemos: isto é nosso, isto me pertence, e vamos para frente. Poderia citar Parmênides, que foi o primeiro a ver e compreendeu muito bem a experiência da finitude e da caducidade. Depois encontrou a solução, justamente para superar a experiência da finitude.

Reale — Ainda uma pergunta. O senhor era muito amigo de Gerhard Krüger, cuja obra-prima traduzimos para o italiano (*Razão e paixão*, Vita e Pensiero, Milão, 1995): este livro teve grande sucesso e já está se esgotando e, portanto, estamos preparando a segunda edição...

Gadamer — Ótimo!

Reale — Pois bem, a tese de fundo de Krüger é a seguinte: a razão é verdadeira razão quando compreende que há algo além dela. A razão é, portanto, dependente. E o *eros* platônico é o sentido dessa dependência de algo ulterior. O senhor, que foi tão amigo de Krüger, com o qual lia os textos dos gregos e de outros grandes, condivide este conceito, ou se diferencia neste ponto? É uma pergunta sobre a religiosidade dele.

Gadamer — Gerhard Krüger era um homem muito extremo e radical. Seus primeiros estudos e suas primeiras experiências foram com Nicolai Hartmann, enquanto mais tarde veio a estudar, como eu, com Heidegger. Outro livro dele muito importante é o que escreveu sobre Kant. Também ele insistia, em seus primeiros estudos, sobre a dialética e sobre o contínuo perguntar: perguntas, respostas, e ainda perguntas. Este é o *início de toda reflexão*, e era isso que fazia. E um contínuo perguntar é também o princípio da religiosidade. Isso preparou sua conversão ao catolicismo. Naturalmente também Heidegger era fascinado pela religião, em certo sentido; mas não aceitava as posições extremas e definitivas. Creio que a mensagem platônica de Krüger está em todo caso centrada na importância do diálogo. No mundo de hoje a televisão matou o diálogo! Tudo isso é o produto da técnica. Eis o que produziu a ciência, ou seja, a ausência da base do humanismo. E Krüger reconhecia isso...

Reale — Mas o senhor pessoalmente considera que a razão sinta algo de ulterior em relação a si? Ou pessoalmente diz: "eu paro na razão"?

Gadamer — Não creio que seja possível negar que existe algo além da razão. Mas, naturalmente, dizer o que seja este além é algo diferente. Na busca contínua da razão não creio ser possível alcançar um princípio primeiro.

Creio que o problema da religião e de Deus seja em todo caso um mistério: é, porém, um mistério sem o qual não podemos viver. Eu sou de religião luterana. Lembro-me de que, recentemente, disse algo de semelhante a Gianni Vattimo: ele escreveu o livrinho *Crer que se crê*. Eu lhe fiz notar que esta era a atitude de Lutero, o qual, retomando uma frase do evangelho de são Marcos, rezava assim: "Senhor, eu gostaria de crer, mas tu ajuda minha incredulidade!"

Reale — O senhor foi declarado cidadão honorário de Nápoles, e gosta muito da Itália. O que acha da Itália, e o que sente quando vem à Itália?

Gadamer — Oh, a Itália é para mim a autoapresentação natural do humanismo. O humanismo é tão natural em Nápoles. Lembro-me de um professor de Liceu que levara seus estudantes a ouvir uma conferência minha. Fiquei muito fascinado pelas perguntas desses jovens, da expressividade de seus olhos. Esta juventude é, obviamente, normal, eles fazem as mesmas coisas que todos os outros jovens na idade deles; mas nestes, de modo particular, é evidente o início da reflexão filosófica nos anos da puberdade. Estes são os anos em que se começa a perguntar, em que começa a Filosofia. Alguns depois continuam e assim permanecem perenemente jovens. Creio que eu mesmo seja um testemunho vivo desse privilégio!

Reale — O senhor tem muito sucesso na Itália. Creio que é o filósofo contemporâneo mais lido na Itália. Cito seu último livro sobre a medicina, *Onde se esconde a saúde*, que se tornou best-seller, publicado em Milão pelo editor Cortina. Como explica este seu enorme sucesso na Itália? Como o vive pessoalmente?

Gadamer — Bem, na Itália eu me sinto extremamente italiano. Isso é um motivo de admiração também para minha pátria. Em geral, no fim de uma semana na Itália, percebo que meu italiano está cada vez melhor. Lembro-me de que certa vez estava na Espanha, e se devia falar de Ortega y Gasset; havia muitas pessoas que perguntavam, que me estimulavam. E eu podia compreender tudo porque o espanhol é tão semelhante ao italiano!

Reale — Mas não é só com a voz que o senhor fala, são também seus livros que fa-

lam. Estes têm muito sucesso na Itália, e neles Gadamer não fala com a voz, mas com o escrito!

GADAMER — Isto é mérito de Vattimo. Ele teve a coragem de fazer uma tradução muito livre de *Verdade e Método*, sem uma correspondência estrita da língua. É o que peço a todo tradutor. A tradução não deve ser um decalque, porque deve ser legível na língua em que se traduz. O tradutor não deve ser uma máquina.

REALE — Qual mensagem conclusiva gostaria de deixar-nos, a partir de Platão?

GADAMER — Revitalizar e manter viva a cultura do diálogo, a cultura da conversação: parece-me que esta é a grande mensagem de Platão.

Antes da entrevista, enquanto nos dirigíamos de carro do hotel para a sede do Congresso, um colaborador meu perguntou a Gadamer por que vinha tantas vezes e de tão bom grado à Itália. E Gadamer, com finíssima e dissimulada ironia socrática, respondeu: "Vindo à Itália, parece que estou entrando em um santuário!". De fato, Gadamer mandava uma precisa mensagem a nós, italianos. Uma mensagem que me fazia lembrar, de modo tocante, as afirmações de algumas esplêndidas páginas dos grandes românticos alemães, nas suas viagens à Itália, e, em particular, certos traços do grande Goethe. É justamente esta do grande alemão do passado que a figura espiritual de Gadamer encarna.

G. Reale, *Entrevista com Gadamer*. "Il Sole 24 Ore", 6 de outubro de 1996.

P.S.: Recordemos que os elementos de hermenêutica em Platão estão presentes sobretudo no Fedro *e em particular no autotestemunho final citado no início desta parte antológica. Relembramos sobretudo as duas afirmações-chave que antecipam o "círculo hermenêutico", do qual Gadamer é mestre. Tal círculo hermenêutico consiste nisto: para compreender um texto são necessários pré-conhecimentos, pré-julgamentos, pré-compreensões. A mente livre de qualquer idéia não está em grau de receber nenhuma mensagem de nenhum escrito. Uma interpretação adequada de um escrito é a que, em graus sucessivos, procura tornar os pré-conhecimentos sempre mais adequados para a compreensão do texto. Platão escreve: "Os escritos são meio de trazer à memória de quem já sabe as coisas sobre as quais o escrito versa"; e ainda: "Os melhores escritos não são mais que meios para ajudar a memória daqueles que já sabem". Platão naturalmente pretende dizer que aqueles que já sabem apreenderam aquilo que está contido no escrito por outra via, ou seja, através da oralidade dialética. Sem a dimensão dialógico-dialética, não se acede à verdadeira compreensão. Trata-se de autêntica antecipação de uma das idéias-chave da hermenêutica de Gadamer.*

ARISTÓTELES

A primeira sistematização ocidental do saber

"Não se deve dar ouvidos
àqueles que aconselham ao homem, por ser mortal,
que se limite a pensar coisas humanas e mortais;
ao contrário, porém, à medida do possível,
precisamos nos comportar como imortais
e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre
que há em nós."

Aristóteles

Capítulo sétimo

Aristóteles e o Perípato

Aristóteles e o Perípato

I. A "questão aristotélica"

• O conhecimento da filosofia de Aristóteles (nascido em Estagira em 384/383 e falecido em 322 a.C.) depende, em grande medida, da particularidade de seus escritos e do modo pelo qual chegaram até nós. A nós chegaram sobretudo os escritos de escola, ou seja, suas anotações e o material por ele usado para as aulas, e não os escritos compostos para a publicação, dos quais nos chegaram apenas fragmentos. Sabemos que estes escritos publicados foram compostos em estilo acurado e refinado. As obras de escola que nos chegaram, ao contrário, sendo material para as aulas, apresentam estilo árido e em geral não têm, do ponto de vista literário, unidade formal e orgânica.

A "questão aristotélica" → § 1

• A partir dos anos Vinte do século passado formou-se uma escola denominada histórico-genética (fundada por Werner Jaeger), que interpretou várias obras do Estagirita, e sobretudo a *Metafísica*, como um conjunto de escritos compostos em tempos diferentes, e em particular como expressões do desenvolvimento de um pensamento, que teria partido da problemática platônica para chegar a um tipo de pesquisa sempre mais ligado ao estudo de dados empíricos.

Tal interpretação comprometeria em grande medida a unidade filosófica do pensamento de Aristóteles. Porém, depois de extraordinário sucesso por mais de meio século, a partir dos anos Oitenta, o método histórico-genético foi abandonado. As obras de Aristóteles que nos chegaram, se não têm unidade *literária* (porque são anotações e cursos), têm em todo caso precisa coerência e unidade *conceitual*.

A unidade "conceitual" das obras de Aristóteles → § 2-3

• Aristóteles se diferencia de Platão em três aspectos gerais:

1) o abandono da componente místico-religioso-escatológica (ao menos nas obras que nos chegaram, porque, nas publicadas, também Aristóteles se servia do mito como expressão de verdades religiosas);

2) o escasso interesse pelas ciências matemáticas e, ao contrário, a viva atenção pelas ciências naturais e empíricas;

3) o método sistemático em vez do dialético-dialógico.

Platão e Aristóteles → § 4

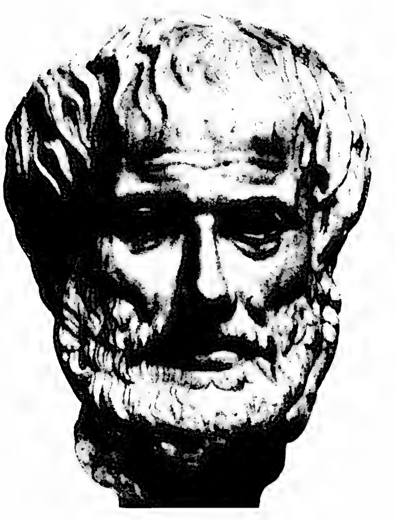
1 A vida de Aristóteles

Aristóteles nasceu em 384/383 a.C. em Estagira, na fronteira macedônica. O pai de Aristóteles, chamado Nicômaco, era médico corajoso, tendo servido ao rei Amintas, da Macedônia (pai de Filipe da Macedônia). Assim, deve-se presumir que, durante certo período, o jovem Aristóteles, com sua família, tenha morado em Pela, sede do reinado de Amintas, e que possa ter inclusive freqüentado a corte.

Sabemos com certeza que, com dezoito anos, isto é, em 366/365 a.C., Aristóteles, que já há alguns anos ficara órfão, viajou para Atenas e logo ingressou na Academia platônica. Foi precisamente na Escola de Platão que Aristóteles amadureceu e consolidou a própria vocação filosófica de modo definitivo, tanto que permaneceu na Academia por vinte bons anos, ou seja, enquanto Platão viveu. Na Academia, Aristóteles conheceu os mais famosos cientistas da época, a começar pelo célebre Eudóxio, o qual, provavelmente, era a personagem mais influente na Academia, justamente nos primeiros anos em que Aristóteles a freqüentou, período em que Platão encontrava-se na Sicília. É certo que, durante os *vinte anos* passados na Academia, que são os anos decisivos na vida de um homem, Aristóteles assimilou os princípios platônicos em sua substância, defendendo-os em alguns escritos e, ao mesmo tempo, submetendo-os a prementes críticas, tentando encaminhá-los para novas direções.

Com a morte de Platão (347 a.C.), quando já estava se encaminhando para "o meio do caminho de nossa vida", Aristóteles não se sentiu em condições de permanecer na Academia, porque a direção da Escola havia sido tomada por Espeusipo (que liderava a corrente mais distante das convicções que Aristóteles havia amadurecido). Sendo assim, foi embora de Atenas, viajando para a Ásia Menor.

Desse modo abriu-se uma fase importantíssima na vida de Aristóteles. Junto com um célebre companheiro de Academia, Xenócrates, estabeleceu-se primeiro em Assos



(localizada na costa de Trôade), onde fundou uma Escola com os platônicos Erasto e Corisco, originários da cidade de Scepsis, que haviam se tornado conselheiros de Hérmias, hábil político, senhor de Atarneu e Assos. Aristóteles permaneceu cerca de três anos em Assos. Depois foi para Mitilene (na ilha de Lesbos), provavelmente impelido por Teofrasto (que nascera em uma localidade dessa ilha e estava destinado, mais tarde, a tornar-se sucessor do próprio Aristóteles).

Tanto a fase de seu magistério em Assos quanto a fase de Mitilene são fundamentais: é provável que, em Assos, o Estagirita tenha ministrado cursos sobre as disciplinas mais propriamente filosóficas, e que em Mitilene, ao contrário, tenha realizado pesquisas de ciências naturais, inaugurando e consolidando sua preciosa colaboração com Teofrasto, que terá papel tão relevante nos destinos do Perípato.

Em 343/342 a.C., inicia-se novo período na vida de Aristóteles.

Filipe da Macedônia chama-o para a corte, confiando-lhe a educação do filho Alexandre, ou seja, do personagem destinado a revolucionar a história grega e que estava então com treze anos de idade. Infelizmente, sabemos pouquíssimo sobre as relações que se estabeleceram entre os dois excepcionais personagens (um dos maiores filósofos e um dos maiores políticos de todos os tempos), que o destino quis ligar.

É certo que, embora tenha compartilhado a idéia de unificar as cidades gregas sob o cetro macedônico, Aristóteles, de certo modo, não compreendeu a idéia de helenizar os bárbaros e igualá-los aos gregos. Nesse campo, o gênio político do discípulo descerrou perspectivas históricas muito mais novas e audazes das que as categorias políticas do filósofo permitiam-lhe compreender, uma vez que eram categorias substancialmente conservadoras e, sob determinados aspectos, até reacionárias. Aristóteles permaneceu na corte macedônica até Alexandre subir ao trono, isto é, até por volta de 336 a.C. (mas também é possível que, depois de 340 a.C., ele tenha voltado para Estagira, estando Alexandre já ativamente empenhado na vida política e militar).

Finalmente, em 335/334 a.C., Aristóteles voltou para Atenas, alugando alguns prédios próximos a um pequeno templo sagrado dedicado a Apolo Lício, de onde provém o nome "Liceu" dado à Escola. E como Aristóteles ministrava seus ensinamentos passeando pelas veredas do jardim anexo aos prédios, a Escola também foi chamada de "Perípato" (do grego *peripatós*, "passeio"), e seus seguidores denominados "peripatéticos". Assim, o Perípato se contrapôs à Academia, inclusive eclipsando-a inteiramente por certo tempo. Foram esses os anos mais fecundos na produção de Aristóteles, o período que viu o acabamento e a grande sistematização dos tratados filosóficos e científicos que chegaram até nós.

Em 323 a.C., com a morte de Alexandre, houve forte reação antimacedônica em Atenas, na qual Aristóteles foi envolvido, réu de ter sido mestre do grande soberano (formalmente, foi acusado de impiedade, por ter escrito em honra de Hérmias um poema que só seria digno de um deus). Para fugir de seus inimigos, retirou-se para Cálcis, onde possuía bens imóveis maternos, deixando Teofrasto na direção da Escola peripatética. Morreu em 322 a.C., depois de poucos meses de exílio.

2 Os escritos de Aristóteles

Os escritos de Aristóteles dividem-se em dois grupos: os "exotéricos" (compostos na maioria em forma dialógica e destinados ao grande público, ou seja, às pessoas "de fora" da Escola) e os "esotéricos" (que, ao contrário, constituíam ao mesmo tempo o fruto e a base da atividade didática de Aristóteles, não sendo destinados ao público, mas apenas aos discípulos, sendo portanto patrimônio "interno" da Escola).

O primeiro grupo de escritos perdeu-se completamente, dele restando apenas alguns títulos e pequenos fragmentos.

Talvez o primeiro escrito exotérico tenha sido *Grilo ou sobre a Retórica* (no qual Aristóteles defendia a posição platônica contra Isócrates), ao passo que os últimos foram o *Protréptico* e *Sobre a filosofia*.

Outros escritos do jovem Aristóteles dignos de menção são: *Acerca das Idéias*, *Acerca do Bem*, *Eudemos ou sobre a alma*. Hoje, a atenção dos estudiosos está particularmente fixada nessas obras, tendo-se conseguido até recuperar certo número de fragmentos delas. (Outros escritos do primeiro período são, para nós, somente títulos vazios).

No entanto, chegou até nós a maior parte das obras esotéricas, todas tratando



Aristóteles representado em uma antiga incisão. Da sua produção chegaram até nós os escritos "esotéricos", isto é, destinados ao ensino dentro da Escola, que têm fisionomia pouco sistemática. Os "exotéricos", compostos em forma dialógica, foram quase completamente perdidos: hoje eles despertam o interesse dos estudiosos.

da problemática filosófica e de alguns ramos das ciências naturais. Recordemos, em primeiro lugar, as obras mais propriamente filosóficas. No seu ordenamento atual, o *Corpus Aristotelicum* abre-se com o *Organon*, título com o qual, mais tarde, foi designado o conjunto dos tratados de lógica, que são: *Categorias*, *De interpretatione*, *Analíticos primeiros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos* e *Refutações sofísticas*. Seguem-se as obras de filosofia natural, isto é, a *Física*, o *Céu*, *A geração e a corrupção* e a *Meteorologia*. Ligadas a elas, encontram-se as obras de psicologia, constituídas do tratado *Sobre a alma* e por um grupo de opúsculos reunidos sob o título de *Parva naturalia*. A obra mais famosa constitui-se dos catorze livros da *Metafísica*. Vêm depois os tratados de filosofia moral e política: a *Ética a Nicômaco*, a *Grande Ética*, a *Ética Eudêmia* e a *Política*. Por fim, devemos recordar a *Poética* e a *Retórica*. Entre as obras relativas às ciências naturais, podemos recordar a imponente *História dos animais*, *As partes dos animais*, *O movimento dos animais* e *A geração dos animais*.

3 A questão da evolução dos escritos e da reconstrução do pensamento de Aristóteles

Até o início do séc. XX as obras de Aristóteles eram lidas de modo sistemático-unitário. Mas, a partir da década de 1920, esse método passou a ser contestado, sendo julgado *anti-histórico*. Tentou-se então substituí-lo pelo método *histórico-genético*, voltado para a reconstrução da parábola evolutiva do filósofo, lendo suas obras em função dela. Werner Jaeger, que foi o fundador desse método, acreditou poder reconstruir uma pa-

rábola evolutiva que vai de uma adesão inicial ao platonismo, prossegue com uma crítica sempre mais aguda ao platonismo e às idéias transcendentes, passa por uma posição metafísica centrada no interesse pelas formas imanentes à matéria e, por fim, chega a uma posição, senão de repúdio, pelo menos de *desinteresse pela metafísica e a um acentuado interesse pelas ciências empíricas e pelos dados constatados e classificados empiricamente.*

Essa evolução seria visível não só pela comparação entre as obras "exotéricas" (escritas no período em que Aristóteles foi membro da Academia) e as obras "esotéricas" (constituídas pelos cursos ministrados por Aristóteles fora da Academia), mas igualmente a partir da simples análise destas últimas.

Também estas obras teriam sido elaboradas em fases sucessivas, já a partir do período que o filósofo passou em Assos. Elas teriam nascido de alguns núcleos originários, fortemente platônicos, aos quais, pouco a pouco, teriam sido agregadas partes sempre novas, nas quais o Estagirita recolocava as questões de pontos de vista originais, sempre menos platônicos. Portanto, as obras de Aristóteles que hoje lemos teriam nascido de sucessivas estratificações, não apenas *não* possuindo "unidade literária", mas *não* tendo tampouco "homogeneidade filosófica e doutrinária". Com efeito, elas conteriam prospectos de problemas e soluções que remontam a momentos da evolução do pensamento aristotélico não apenas distantes entre si no tempo, mas também no que se refere à inspiração teorética, estando, portanto, em contraste entre si e, por vezes, até mesmo em clara contradição.

Após algumas décadas de extraordinário sucesso, o método histórico-genético exauriu-se depois de meio século, porque, ao passar pouco a pouco pelas mãos de diversos estudiosos, não apenas apresentou resultados diferentes dos alcançados por Jaeger, mas até mesmo contrários aos dele. Mas, com tal método alcançou-se bom nível de conhecimento das particularidades da filosofia de Aristóteles (foram tentadas várias reconstruções das obras exotéricas) e emergiu toda uma série de tangências e relações dos escritos esotéricos com as "doutrinas não escritas" de Platão e com as doutrinas da Academia. Aristóteles deixou de ser aquele bloco monolítico assim considerado anteriormente, revelando precisas raízes históricas antes não consideradas ou mal conhecidas. Em suma, manifestou aquilo que deve à sua época e aos seus antecessores. Entretanto, já há algum tempo os estudiosos não acreditam mais na possibilidade de reconstruir "parábolas evolutivas" como a proposta por Jaeger. Lidas sem prevenções, as obras de Aristóteles (mesmo privadas de "unidade literária", visto serem cursos e anotações) revelam *unidade filosófica de fundo* (embora não se encontre nos particulares e mostre amplas margens de problematicidade). E foi justamente isso que, em última análise, interessou o Ocidente e ainda interessa a todos os que se propõem interrogações filosóficas.

4 O relacionamento entre Platão e Aristóteles

Não se pode compreender Aristóteles senão começando por estabelecer qual foi sua posição em relação a Platão. Indo-se ao núcleo estritamente teorético, encontraremos algumas concordâncias de fundo significativas, muito freqüentemente mal interpretadas nas épocas posteriores, interessadas em contrapor os dois filósofos, deles fazendo símbolos opostos. Mas Diógenes Laércio, ainda na antiguidade, escrevia: "Aristóteles foi o mais genuíno dos discípulos de Platão." Uma avaliação exata, se entendermos os termos no seu justo sentido: "discípulo genuíno" de um grande mestre não é certamente aquele que fica repetindo o mestre, e sim aquele que, partindo das teorias do mestre, procura superá-las indo além do mestre, mas no espírito do mestre, como veremos.

As grandes diferenças entre os dois filósofos não estão no domínio da filosofia, mas sim na esfera de outros interesses. Nas obras esotéricas, Aristóteles deixou de lado o componente místico-religioso-escatológico que era tão forte nos escritos do mestre. Mas, como já vimos, trata-se daquele componente platônico que tem suas raízes na religião órfica, alimentando-se mais de fé e crença do que de *logos*. Ao deixar esse componente de lado nos escritos esotéricos (ainda está presente nos exotéricos), Aristóteles sem dúvida pretendeu proceder a uma rigorização do discurso filosófico.



Este é um belo e famoso ladrilho de Luca della Robbia, representando Platão e Aristóteles que discutem sobre filosofia (Torre da Catedral de Florença).

Uma segunda diferença de fundo entre Platão e Aristóteles reside no seguinte: Platão tinha interesse pelas ciências matemáticas, mas não pelas ciências empíricas (com exceção da medicina) e, em geral, não manifestou nenhum interesse pelos fenômenos empíricos considerados em si mesmos; já Aristóteles teve enorme interesse por quase todas as ciências empíricas (e escasso amor pela matemática) e também pelos fenômenos empíricos considerados enquanto tais, ou seja, como fenômenos puros — e, portanto, apaixonou-se pela coleta e classificação dos dados empíricos enquanto tais. Mas, examinando bem, esse componente de Aristóteles, ausente em Platão, não deve fazer cair em erro: ele prova apenas que, além de interesses puramente filosóficos, Aristóteles também tinha interesse pelas ciências empíricas, que o mestre não tinha.

Por fim, deve-se destacar uma última diferença. A ironia e a maiêutica socráticas, fundindo-se com força poética excepcional, deram origem em Platão (pelo menos nos escritos, embora não nas lições) a um discurso sempre aberto e a um filosofar que era como que busca sem descanso. Já o oposto espírito científico de Aristóteles iria necessariamente levar a uma sistematização orgânica das várias aquisições, a uma distinção dos temas e problemas segundo sua natureza, e também a uma diferenciação dos métodos com que se pode enfrentar e resolver os diversos tipos de questões. Assim, à mobilíssima espiral platônica, que tendia a envolver e conjugar sempre todos os problemas, devia suceder-se uma sistematização estável e fixada uma vez por todas dos quadros da problemática do saber filosófico (e serão justamente esses os quadros que assinalarão os caminhos pelos quais andará toda a problemática posterior do saber filosófico: metafísica, física, psicologia, ética, política, estética e lógica).

II. A metafísica

• Aristóteles dividiu as ciências em três ramos:

1) as *ciências teoréticas*, que procuram o saber pelo saber e que consistem na metafísica, na física (em que é incorporada também a psicologia) e na matemática;

2) as *ciências práticas*, que usam o saber com a finalidade da perfeição moral: a ética e a política;

3) as *ciências poiéticas*, isto é, que tendem à produção de determinadas coisas.

A divisão das ciências → § 1

• A metafísica é a principal das ciências teoréticas, as quais, por sua vez, são as ciências mais elevadas. À metafísica, portanto, toca uma espécie de primado absoluto. Aristóteles dá quatro definições dela:

1) ela indaga as causas ou os princípios supremos (e neste sentido se pode chamar de *etiologia*);

2) indaga o ser enquanto ser (e portanto pode chamar-se de *ontologia*);

3) indaga a substância (e por isso pode chamar-se *ousiologia*, uma vez que em grego substância se diz *ousia*);

4) indaga Deus e a substância supra-sensível (e portanto Aristóteles a chama expressamente de *teologia*).

Definição da metafísica → § 1

• Quanto ao que se refere à pesquisa das causas e dos princípios primeiros, o Estagirita formulou a teoria, que se tornou célebre, das quatro causas:

1) a causa *formal* (a que confere a forma, e portanto a natureza e a essência de cada realidade singular);

2) a causa *material* (ou seja, o "aquilo de que" é composta toda realidade sensível);

3) a causa *eficiente* (aquilo que produz geração, movimento ou transformação);

4) a causa *final* (ou seja, o escopo, o "aquilo a que" toda coisa tende).

As quatro causas → § 2

• Na pesquisa em torno do ser Aristóteles retoma a temática debatida pelos Eleáticos e a resolve, refutando a tese da univocidade do ser (ou seja, a tese de que existe um só tipo de ser em sentido absoluto, que se opõe ao não-ser em sentido absoluto).

A tese aristotélica é que *o ser tem múltiplos significados*, em vários níveis, que se reduzem aos quatro seguintes:

a) o ser em si (segundo a substância e as categorias);

b) o ser como ato e potência;

c) o ser como acidente;

d) o ser como verdadeiro (e o não-ser como falso).

A doutrina do ser e os quatro significados do ser → § 3

— *As categorias* (que são 10: *substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, onde, quando, ter, jazer*) constituem os gêneros supremos do ser. Isto significa que aquilo que é chamado de ser ou é substância, ou é qualidade, ou outra categoria.

— *Potência e ato* são dois significados não definíveis em abstrato, mas "demonstráveis" por meio de exemplos ou de uma experiência direta. Por exemplo, vidente é aquele que neste momento vê (vidente em ato), mas também aquele que tem olhos sãos, mas neste momento os fechou, e não está vendo: este é vidente porque pode ver, e neste sentido é em potência.

— O ser *acidental* é aquele que se apresenta de modo casual e fortuito, e que, portanto, não é nem sempre nem no mais das vezes, mas apenas às vezes.

— O ser como *verdadeiro* se tem quando a mente reúne coisas que na realidade estão de fato reunidas, ou desune coisas que na realidade estão desunidas.
Do ser como acidente não existe ciência, pois a ciência existe apenas do necessário e não do casual.
Do ser como verdadeiro ocupa-se a lógica.
A metafísica se ocupa dos primeiros dois grupos de significados.

A teoria da substância → § 4

• As categorias se referem todas à primeira, ou seja, à substância, e a pressupõem (e com efeito não existe qualidade a não ser da substância; e o mesmo se diga sobre a quantidade e de todas as outras categorias). É, portanto, evidente que o estudo da substância é fundamental para a metafísica.
O que é a substância em geral? Aristóteles formulou também neste caso, assim como para o ser, uma resposta plurifacética: substância pode ser considerada, mas apenas em sentido bastante impróprio, a *matéria* (como queriam os Naturalistas); mas em particular e no mais alto grau a *forma* (ou seja, a essência de determinada realidade); e também o *sinolo* (isto é, a união de matéria e forma, ou seja, os entes singulares individuais).

Matéria e forma, potência e ato → § 5

• Para ilustrar a relação entre a matéria e a forma, a potência e o ato, Aristóteles recorre ao exemplo da estátua de bronze. Na estátua de bronze é fácil distinguir a matéria (por exemplo, o bronze) da forma (por exemplo, o deus Hermes). Mas também não é difícil ligar a matéria à potência: e com efeito o bronze teria tido a possibilidade, ou seja, a potência, de assumir qualquer forma, e, portanto, também a do deus Hermes. A forma se liga ao contrário ao ato, dado que a estátua resulta perfeita em função da atuação da forma (e em tal sentido o ato se diz também *enteléquia*, que significa atuação).
Nesta perspectiva também se capta o maior valor do ato em relação à potência e, portanto, da forma em relação à matéria: com efeito, é a potência que se realiza no ato, e não vice-versa, assim como é a matéria que se realiza na forma.

A substância divina supra-sensível → § 6

• O problema de fundo da metafísica é o seguinte: existem apenas substâncias sensíveis, ou também substâncias supra-sensíveis?
A resposta de Aristóteles é que as substâncias supra-sensíveis eternas existem, enquanto sem o eterno não poderia subsistir nem mesmo o devir.
Na demonstração ele parte da análise do tempo e do movimento. O tempo – e, portanto, também o movimento do qual é a medida – é eterno (com efeito, não pode existir um momento de origem do tempo, porque de outro modo deveríamos admitir um "antes" daquele momento, mas isso seria por sua vez um tempo; nem pode existir um fim do tempo, porque posteriormente a tal fim deveria existir um "depois", que também é tempo). Contudo, se é assim, deve também existir uma causa adequada ao efeito, isto é, uma causa eterna, como um princípio do qual eternamente deriva o tempo-movimento.
E como deve ser esta causa eterna?
Deve ser imóvel, porque, se a causa fosse móvel, requereria outra causa, e esta ainda outra, ao infinito. Além disso, para ser eterna e imóvel, não deve ter nenhuma potencialidade (de outro modo poderia também não passar para o ato), isto é, nenhuma matéria; e, portanto, será puro ato, ou seja, pura forma imaterial (e, portanto, supra-sensível).

Contudo, como é possível que uma realidade mova permanecendo imóvel? O Motor Imóvel move como o objeto de amor move o amante. Deus, portanto, é a causa final do mundo, e o efeito do movimento que produz, o produz justamente atraindo o primeiro céu por causa de sua perfeição.

• A realidade mais perfeita é o ser vivo, e em particular o ser vivo inteligente. E Deus é inteligência e vida. E, justamente por causa de sua perfeição, Deus não pode pensar a não ser a coisa mais perfeita, e, portanto, a si mesmo. Portanto, Deus é "pensamento de pensamento".

Problemas concernentes à substância supra-sensível → § 7

Como era impossível reduzir à unidade os vários movimentos das esferas celestes que, segundo as contagens de Aristóteles inspiradas na astronomia de seu tempo, deveriam presumivelmente ser 55, ele entregou ao Motor Imóvel (causa do movimento do céu das estrelas fixas) outras 55 Inteligências motoras prepostas aos outros céus. Estas Inteligências divinas são independentes do Motor Imóvel e de natureza análoga, mas são não apenas inferiores a ele, mas também uma inferior à outra em escala hierárquica.

1 Definição da metafísica

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos:

a) ciências *teoréticas*, isto é, ciências que buscam o saber em si mesmo;

b) ciências *práticas*, isto é, ciências que buscam o saber para, através dele, alcançar a perfeição moral;

c) ciências *poiéticas* ou produtivas, isto é, ciências que buscam o saber em função do fazer, isto é, com o objetivo de produzir determinados objetos.

Por dignidade e valor, as mais elevadas são as primeiras, constituídas pela metafísica, a física (na qual se inclui também a psicologia) e a matemática.

É conveniente iniciar nossa exposição pelas ciências teoréticas, aliás, pela mais elevada delas, já que é dela e em função dela que todas as outras ciências adquirem seu justo significado prospectivo.

O que é a metafísica?

É sabido que o termo "metafísica" (= o que está além da física) não é termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos Peripatéticos, ou nasceu por ocasião da edição das obras de Aristóteles realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C.). No mais das vezes Aristóteles usava a expressão "filosofia primeira" ou "teologia", em oposição à "filosofia segunda" ou "física". Entretanto, o termo "metafísica" foi sentido como mais significativo pela posteridade, tornando-se o preferido. Com efeito, a "filosofia primeira" é precisamente a ciência que se ocupa das realidades-que-estão-acima-das-realidades-físicas. E, nas pegadas da visão aristotélica, definitiva e constantemente, toda tentativa do pensamento humano no sentido de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade metaempírica passou a ser denominada "metafísica".

São quatro as definições que Aristóteles deu da metafísica:

a) a metafísica "indaga as causas e os princípios primeiros ou supremos";

b) "indaga o ser enquanto ser";

c) "indaga a substância";

d) "indaga Deus e a substância supra-sensível".

Essas definições dão forma e expressão perfeitas àquelas linhas mestras segundo as quais desenvolvera-se toda a especulação anterior, de Tales a Platão, linhas mestras que agora Aristóteles reúne em uma poderosa síntese. Mas deve-se notar que as quatro definições aristotélicas de metafísica não estão apenas *em harmonia com a tradição filosófica que precede* o Estagirita, mas também estão perfeitamente *em harmonia entre si:* uma conduz estruturalmente à outra e cada uma a todas as outras, em perfeita unidade. Com efeito, quem busca as causas e os princípios primeiros necessariamente deve encontrar Deus, porque Deus é a causa e o princípio primeiro por excelência (portanto, faz teologia). Mas também partindo das outras definições chega-se a idênticas conclusões: perguntar-se o que é o ser significa perguntar-se se existe apenas um ser



Frontispício interno da Metafísica *de Aristóteles, na tradução latina do cardeal Bessarione (Edição Aldina de 1516).*

sensível ou também um ser supra-sensível e divino (ser teológico). Da mesma forma, a questão "o que é a substância" implica também a questão "que tipos de substâncias existem", se só as sensíveis ou também as supra-sensíveis e divinas (o que é um problema teológico).

Com base nisso, pode-se compreender muito bem que Aristóteles tenha usado precisamente o termo "teologia" para indicar a metafísica, porque estruturalmente as outras três dimensões levam à dimensão teológica.

Mas "para que serve" essa metafísica? — pode alguém perguntar. Propor-se essa pergunta significa colocar-se de um ponto de vista antitético ao de Aristóteles. Como diz ele, a metafísica é a ciência mais elevada precisamente porque não está ligada às necessidades materiais. A metafísica não é uma ciência voltada para objetivos práticos ou empíricos. As ciências que têm tais objetivos submetem-se a eles: não valem em si e por si mesmas, mas somente à medida que efetivam os objetivos. Já a metafísica é ciência que vale em si e por si mesma, pois tem em si mesma seu escopo e, nesse sentido, é ciência "livre" por excelência. Dizer isso significa afirmar que a metafísica não responde a necessidades materiais, mas sim espirituais, ou seja, àquela necessidade que nasce quando as necessidades físicas estão satisfeitas: a pura necessidade de saber e conhecer o verdadeiro, a necessidade radical de responder aos "porquês", especialmente ao "porquê último".

É por isso que Aristóteles escreve: "Todas as outras ciências podem ser mais necessárias ao homem, mas superior a esta nenhuma." Texto 1

2 As quatro causas

Examinadas e esclarecidas as definições de metafísica do ponto de vista formal, passemos agora a examinar seu conteúdo.

Como dissemos, Aristóteles apresenta a metafísica, em primeiro lugar, como "busca das causas primeiras". Assim, devemos estabelecer quais e quantas são essas "causas". Aristóteles esclareceu que as causas necessariamente devem ser finitas quanto ao número e estabeleceu que, no que se refere ao mundo do devir, reduzem-se às seguintes quatro (a seu ver, já entrevistas, mesmo que confusamente, por seus antecessores):

1) causa *formal;*
2) causa *material;*
3) causa *eficiente;*
4) causa *final.*

As duas primeiras nada mais são que a forma ou essência e a matéria, que constituem todas as coisas, e das quais deveremos falar amplamente mais adiante. (Recordemos que, para Aristóteles, "causa" e "princípio" significam "condição" e "fundamento".) Vejamos agora: matéria e forma são suficientes para explicar a realidade, se a considerarmos estaticamente; no entanto, se a considerarmos dinamicamente, isto é, no seu devir, no seu produzir-se e no seu corromper-se, então já não bastam. Com efeito, é evidente que, por exemplo, se considerarmos determinado homem estaticamente, ele se reduz a nada mais que sua matéria (carne e osso) e sua forma (alma). Mas, se o considerarmos dinamicamente, perguntando-nos "como nasceu", "quem o gerou" e "por que se desenvolve e cresce", então são necessárias duas outras razões ou causas: a causa eficiente ou motriz, isto é, o pai que o gerou, e a causa final, isto é, o fim ou objetivo para o qual tende o devir do homem.

3. O ser e seus significados

A segunda definição de metafísica, como vimos, é dada por Aristóteles em chave ontológica: "há uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe cabem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: com efeito, nenhuma das outras ciências considera o ser enquanto ser universal; com efeito, depois de delimitar uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte." Assim, a metafísica considera o ser como "inteiro", ao passo que as ciências particulares consideram somente partes dele. A metafísica pretende chegar às "causas primeiras do ser enquanto ser", ou seja, *ao porquê que explica a realidade em sua totalidade;* já as ciências particulares se detêm nas causas particulares, nas partes específicas da realidade.

Mas o que é o ser? Parmênides e os Eleáticos o entendiam como "unívoco". E a univocidade comporta também a "unicidade". Platão já realizara grande progresso ao introduzir o conceito de "não-ser" como "diverso", o que permitia justificar a multiplicidade dos seres inteligíveis. Mas Platão ainda não tivera a coragem de colocar na esfera do ser também o mundo sensível, que preferiu denominar "intermediário" (*metaxy*) entre ser e não-ser (porque está em devir). Ora, Aristóteles introduz sua grande reforma, que implica na superação total da ontologia eleática; o ser não tem apenas um, mas *múltiplos significados.* Tudo aquilo que não é puro *nada* encontra-se a pleno título na esfera do ser, seja uma realidade sensível, seja uma realidade inteligível. Mas a multiplicidade e variedade de significados do ser não comportam pura "homonímia", porque cada um e todos os significados do ser implicam "uma referência comum a uma unidade", ou seja, uma "referência à estrutural substância". Portanto, o ser é substância, alteração da substância ou atividade da substância ou, de qualquer modo, algo-que-reporta-à-substância.

Todavia, Aristóteles também procurou redigir um quadro que reunisse todos os significados possíveis do ser, distinguindo quatro grupos fundamentais de significados:

1) o ser como *categorias* (ou ser em si);
2) o ser como *ato* e *potência;*
3) o ser como *acidente;*
4) o ser como *verdadeiro* (e o não-ser como falso).

1) As *categorias* representam o grupo principal dos significados do ser e constituem as originárias "divisões do ser" ou, como também diz Aristóteles, os supremos "gêneros do ser". Eis o quadro das categorias:

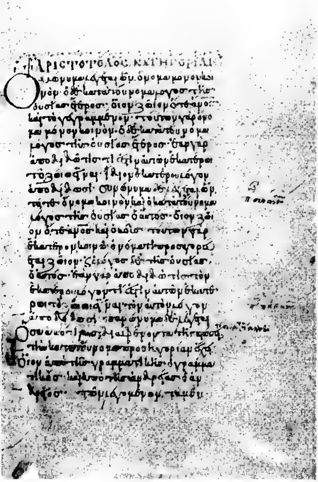
1. substância ou essência;
2. qualidade;
3. quantidade;
4. relação;
5. ação ou agir;
6. paixão ou sofrer;
7. onde ou lugar;
8. quando ou tempo;

(9). ter;
(10). jazer.

Pusemos as últimas duas entre parênteses porque Aristóteles fala pouquíssimas vezes delas (talvez tenha querido alcançar o número dez em homenagem à década pitagórica; mas, o mais das vezes, faz referência a oito categorias). Deve-se destacar que, embora se trate de significados originários, somente a primeira categoria tem subsistência autônoma, enquanto todas as outras pressupõem a primeira e baseiam-se no ser da primeira (a "qualidade" e a "quantidade" são sempre *de uma substância,* as "relações" são relações *entre substâncias* e assim por diante).

2) Também o segundo grupo de significados, ou seja, o do *ato* e da *potência,* é muito importante. Com efeito, eles são originários e, portanto, não podem ser definidos em referência a outra coisa, mas apenas em relação mútua um com o outro e ilustrados com exemplos. Há grande diferença entre o cego e quem tem olhos sadios, mas os mantém fechados: o primeiro não é "vidente"; o segundo é, mas "em potência" e não "em ato", pois só quando abre os olhos é vidente "em ato". Do mesmo modo, dizemos que a plantinha de trigo "é" trigo "em potência", ao passo que a espiga madura "é" trigo "em ato". Veremos como essa distinção desempenha papel essencial no sistema aristotélico, resolvendo várias aporias em diversos âmbitos. A potência e o ato (e esta é uma observação que se deve ter sempre em conta) se dão em todas as categorias (podem ser em potência ou em ato uma substância, uma qualidade etc.).

3) O *ser acidental* é o ser casual e fortuito (aquilo que "acontece de ser"). Trata-se de um modo de ser que não apenas depende de outro ser, como também não está



As Categorias *de Aristóteles em um códice do séc. IX (Milão, Biblioteca Ambrosiana).*

ligado a ele por nenhum vínculo essencial (por exemplo, é puro "acontecer" que eu esteja sentado, pálido etc., em dado momento). Portanto, é um tipo de ser que "não é sempre nem o mais das vezes", mas somente "às vezes", casualmente.

4) O *ser como verdadeiro* é aquele tipo de ser próprio da mente humana que pensa as coisas e sabe conjugá-las como elas estão conjugadas na realidade, ou separá-las como estão separadas na realidade. O ser, ou melhor, o não-ser como falso, é quando a mente conjuga aquilo que não está conjugado ou separa aquilo que não está separado na realidade.

Este último tipo de ser estuda-se na lógica. Do terceiro não existe ciência, porque a ciência não se volta para o fortuito, mas só para o necessário. A metafísica estuda sobretudo os primeiros dois grupos de significados. Mas, como todos os significados do ser giram em torno do significado central da substância, como vimos, é a metafísica que se deve ocupar sobretudo da substância: "Em verdade, aquilo que, desde os tempos antigos, como agora e sempre, constitui o eterno objeto de busca ou o eterno problema, 'o que é o ser?', equivale a indagar 'o que é a substância?' (...); por isso, também nós, principalmente, fundamental e unicamente, por assim dizer, devemos examinar o que é o ser entendido nesse significado."

4 A problemática a respeito da substância

Com base no que foi dito, pode-se muito bem compreender por que Aristóteles também define a metafísica simplesmente como "teoria da substância". E compreende-se também o motivo pelo qual a problemática da substância revela-se a mais complexa e espinhosa, precisamente pelo fato de ser a substância o eixo em torno do qual giram todos os significados do ser.

● **Acidente.** O termo tornou-se técnico com Aristóteles, que o definiu como aquilo que a uma coisa acontece de ser "não sempre nem no mais das vezes", ou seja, não estavelmente e, portanto, uma característica que não faz parte da essência da coisa. O ser acidental é, portanto, fortuito e casual. Conseqüentemente, acidente indica o significado mais fraco do ser, vizinho ao não ser (*prope nihil*, dirão os medievais). As causas do acidente não são cognoscíveis, enquanto são cognoscíveis somente as causas daquilo que existe sempre ou no mais das vezes, ou seja, determináveis e necessárias (enquanto as causas do acidente são indetermináveis, enquanto aleatórias). Mas nem por isso o acidente tem escasso valor do ponto de vista ontológico, porque, se não existisse o acidente, tudo seria necessário.

Aristóteles considera que os principais problemas relativos à substância são dois:

1) *Quais substâncias existem?* Existem apenas substâncias sensíveis (como sustentam alguns filósofos), ou também substâncias supra-sensíveis (como sustentam outros filósofos)?

2) O *que é a substância em geral*, ou seja, o que se deve entender quando se fala de substância em geral?

Em última análise, a questão a que se deve responder é a primeira; entretanto, é preciso começar respondendo à segunda questão porque "todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias" e porque é metodologicamente oportuno "começar por aquilo que *para nós* é mais evidente" (e que, portanto, todos admitem) para, depois, seguir rumo àquilo que para nós, homens, é menos evidente (mesmo que *em si e por si*, ou seja, por sua natureza, seja mais cognoscível).

O que é, então, a substância em geral?

1) Os Naturalistas apontam os *elementos materiais* como princípio substancial.

2) Os Platônicos indicam a *forma* como princípio substancial.

3) Para os homens comuns, no entanto, a substância pareceria ser *o indivíduo e a coisa concreta*, feitos a um só tempo de forma e matéria.

Quem tem razão? Segundo Aristóteles, ao mesmo tempo, todos e ninguém têm razão, no sentido de que, tomadas singularmente, essas respostas são parciais, ou seja, unilaterais; em seu conjunto, porém, nos dão a verdade.

1) A *matéria (hyle)* é, indubitavelmente, um princípio constitutivo das realidades sensíveis, porque funciona como "substrato" da forma (a madeira é substrato da forma do móvel, a argila da taça etc.). Se eliminássemos a matéria, eliminaríamos todas as coisas sensíveis. Em si, porém, a matéria é *potencialidade indeterminada*, podendo tornar-se algo de determinado somente se receber a determinação por meio de uma forma. Assim, só impropriamente a matéria é substância.

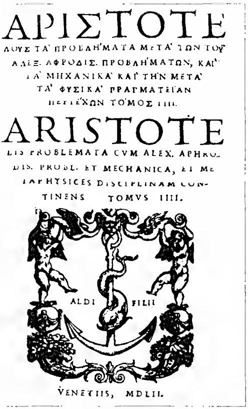
2) Já a *forma*, enquanto princípio que determina, concretiza e realiza a matéria, constitui aquilo "que é" cada coisa, a sua essência, sendo assim de fato substância (Aristóteles usa as expressões "o que é" e "o que era o ser", que os latinos traduziriam por *quod quid est, quod quid erat esse*, e sobretudo a palavra *eidos*, "forma"). Não se trata, porém, da forma como a entendia Platão (a forma hiperurânica transcendente), mas de uma forma que é como um constitutivo *intrínseco* da própria coisa (é forma-na-matéria).

3) Mas o *composto de matéria e forma*, que Aristóteles chama "sinolo" (que significa precisamente o conjunto ou o todo constituído de matéria e forma), também é de fato substância, porque reúne a "substancialidade" tanto do princípio material quanto do formal.

Sendo assim, alguns acreditaram poder concluir que "substância primeira" é precisamente o "sinolo" e o indivíduo, e que a forma é "substância segunda". Essas afirmações, porém, que podem ser lidas na obra *Categorias*, são contrariadas pela *Metafísica*, onde se lê expressamente: "Chamo de forma a essência de cada coisa *e a substância primeira.*"

De resto, o fato de que, em certos textos, Aristóteles parece considerar o indivíduo e o "sinolo" concreto como substância por excelência, ao passo que em outros textos parece considerar a forma como substância por excelência, constitui apenas aparentemente uma contradição. Com efeito, conforme o ponto de vista a partir do qual nos colocamos, devemos responder do primeiro ou do segundo modo. Do ponto de vista empírico e de constatação, é claro que o sinolo ou o indivíduo concreto parece ser substância por excelência. O mesmo já não acontece, porém, do ponto de vista estritamente teorético e metafísico: com efeito, a forma é princípio, causa e razão de ser, ou seja, fundamento. Em relação a ela, ao invés, o sinolo é principiado, causado e fundado. Ora, nesse sentido, a forma é substância por excelência e no mais alto grau. Em resumo, *quoad nos* (para nós), o concreto é substância por excelência; *em si e por natureza*, a forma é ao invés substância por excelência. Por outro lado, se o sinolo exaurisse o conceito de substância enquanto tal, nada que não fosse "sinolo" seria pensável como substância e, desse modo, tanto Deus como o imaterial e o supra-sensível em geral não poderiam ser substância e, conseqüentemente, a questão de sua existência estaria prejudicada desde o ponto de partida.

Para concluir, podemos dizer que, desse modo, o sentido do ser fica plenamente determinado. Em seu significado mais forte, o ser é a substância; a substância em um



Frontispício da edição veneziana (1552) das obras de Aristóteles.

sentido (impróprio) é matéria, em segundo sentido (mais próprio) é "sinolo" e em terceiro sentido (e por excelência) é forma; o ser, portanto, é a matéria; em grau mais elevado, o ser é o sinolo; e, no sentido mais forte, o ser é a forma. Desse modo, pode-se compreender por que Aristóteles chegou a chamar a forma até mesmo de "causa primeira do ser" (precisamente porque ela "informa" a matéria e funda o sinolo).

5 A substância, o ato, a potência

As doutrinas expostas devem ainda ser integradas com algumas explicitações relativas à potência e ao ato referidos à substância. A matéria é "potência", isto é, "potencialidade", no sentido de que é capacidade de assumir ou receber a forma: o bronze é potência da estátua porque é efetiva capacidade de receber e de assumir a forma da estátua; a madeira é potência dos vários objetos que se podem fazer com a madeira, porque é capacidade concreta de assumir as formas desses vários objetos. Já a forma se configura como "ato" ou "atuação" daquela capacidade. O composto ou sinolo de matéria e forma, se considerado como tal, será predominantemente ato; considerado em sua forma, será sem dúvida ato ou "enteléquia"; considerado em sua materialidade, será *misto de potência e ato*. Todas as coisas que têm matéria, portanto, como tais sempre possuem maior ou menor potencialidade. No entanto, como veremos, se forem seres imateriais, isto é, formas puras, serão atos puros, privados de potencialidade.

Como já acenamos, o ato também é chamado por Aristóteles de "enteléquia", que significa realização, perfeição em atuação ou atualizada. Portanto, enquanto essência e forma do corpo, a alma é ato e enteléquia do corpo (como veremos melhor mais adiante). E, em geral, todas as formas das substâncias sensíveis são ato e enteléquia. Deus, como veremos, é enteléquia pura (assim como também as outras Inteligências motrizes das esferas celestes).

Diz ainda Aristóteles que o ato tem absoluta "prioridade" e superioridade sobre a potência. Com efeito, só se pode conhecer a potência como tal referindo-a ao ato de que é potência. Além disso, o ato (que é forma) é condição, norma, fim e objetivo da potencialidade (a realização da potencialidade ocorre sempre por obra da forma). Por fim, o ato é superior à potência ontologicamente, porque é o modo de ser das substâncias eternas, como veremos.

6 A substância supra-sensível

Para completar o conhecimento do edifício metafísico aristotélico resta ainda examinar o procedimento através do qual Aristóteles demonstra a existência da *substância supra-sensível.*

As substâncias são as realidades primeiras, no sentido de que todos os outros modos dependem da substância, como vimos amplamente. Assim, se todas as substâncias fossem corruptíveis, não existiria absolutamente nada de incorruptível. Mas, diz

Ato (= *enérgheia, entelécheia*). É um termo originário que não pode ser definido, mas apenas intuído e ilustrado por meio de exemplos. Para Aristóteles é o ser na sua realização completa e na sua perfeição.
O ato é oposto à potência, que é o ser na sua capacidade de desenvolver-se (por exemplo, a planta é o ato da semente, enquanto a semente é a planta em potência).
Os dois conceitos, tomados juntos no seu nexo estrutural, explicam o movimento em todas as suas formas.
Para Aristóteles potência e ato não são eqüipolentes do ponto de vista ontológico, ou seja, no grau de ser, mas o ato goza de prioridade em relação à potência, da qual constitui a condição, o fim e a regra. O ato corresponde à forma, a potência à matéria.

Aristóteles, o tempo e o movimento são certamente incorruptíveis. O tempo não foi gerado nem se corromperá: com efeito, antes da geração do tempo, deveria ter havido um "antes", e depois da destruição do tempo deveria haver um "depois". Ora, "antes" e "depois" outra coisa não são do que tempo. Em outras palavras: o tempo é eterno. O mesmo raciocínio vale também para o movimento, porque, segundo Aristóteles, o tempo outra coisa não é do que uma determinação do movimento. Sendo assim, a eternidade do primeiro postula a eternidade também do segundo.

Mas a que condição pode subsistir um movimento (e um tempo) eterno? Com base nos princípios por ele estabelecidos estudando as condições do movimento na *Física*, o Estagirita responde: apenas se subsistir um Princípio primeiro que seja causa dele.

E como deve ser este Princípio para ser causa desse movimento eterno?

a) Em primeiro lugar, diz Aristóteles, o Princípio deve ser *eterno:* se o movimento é eterno, eterna deve ser sua causa.

b) Em segundo lugar, o Princípio deve ser *imóvel:* com efeito, só o imóvel é "causa absoluta" do móvel. Aristóteles demonstrou rigorosamente esse ponto na *Física*. Tudo aquilo que está em movimento é movido por outro; e se esse outro, por seu turno, também está em movimento, é movido por outro ainda. Por exemplo: uma pedra é movida por um bastão; o bastão, por seu turno, move-se impelido pela mão; a mão é movida pelo homem. Em suma, para explicar cada movimento, é preciso referir-se a um Princípio que, em si, não seja movido, pelo menos em relação àquilo que move. Com efeito, seria absurdo pensar que se pode remontar ao infinito, de motor em motor, porque seria impensável nesses casos um processo ao infinito. Ora, sendo assim, não apenas deve haver princípios ou motores relativamente imóveis, dos quais derivam os movimentos singulares, mas também, com tanto mais razão, deve haver um Princípio absolutamente primeiro e *absolutamente imóvel,* do qual deriva o movimento de todo o universo.

c) Em terceiro lugar, esse Princípio deve ser inteiramente *privado de potencialidade,* isto é, *ato puro.* Com efeito, se possuísse potencialidade, poderia também não mover em ato; mas isso é absolutamente absurdo, porque, nesse caso, não haveria um movimento eterno dos céus, isto é, um movimento sempre em ato.

Esse é o "Motor Imóvel", que outra coisa não é do que a substância supra-sensível que buscávamos.

Mas de que modo o Primeiro Motor pode *mover permanecendo absolutamente imóvel?* No âmbito das coisas que nós conhecemos existirá algo que saiba mover sem ele próprio se mover? Aristóteles responde apresentando como exemplos de coisas assim "o objeto do desejo e da inteligência". O objeto do desejo é aquilo que é belo e bom: o belo e o bom atraem a vontade do homem sem de algum modo se moverem; da mesma forma, o inteligível move a inteligência sem se mover. Analogamente, o Primeiro Motor "move como o objeto de amor atrai o amante" e, como tal, permanece absolutamente imóvel. Evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é causalidade do tipo "eficiente" (do tipo exercido pela mão que move um corpo, pelo escultor que modela o mármore ou pelo pai que gera o filho), sendo, mais propriamente, causalidade de tipo "final" (Deus atrai e, portanto, move, como "perfeição").

O mundo não teve um começo. Não houve um momento em que havia o caos (ou o não-cosmo), precisamente porque, se assim

fosse, contradiria o teorema da prioridade do ato sobre a potência: ou seja, primeiro haveria o caos, que é potência, para depois haver o mundo, que é ato. Mas isso é tanto mais absurdo quando se sabe que, sendo eterno, Deus sempre atraiu o universo como objeto de amor; portanto, o universo deve ter sido sempre tal como é. Texto 2

7 Problemas a respeito da substância supra-sensível

7.1 Natureza da substância supra-sensível

Esse Princípio do qual "dependem o céu e a natureza" é Vida. Mas que vida? Aquela que é mais excelente e perfeita de todas, aquela vida que só nos é possível por breve tempo: a vida do pensamento puro, a vida da atividade contemplativa. Eis a passagem estupenda em que Aristóteles descreve a natureza do Motor Imóvel: "De tal princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E o seu modo de viver é o mais excelente: é aquele modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E Ele está sempre nesse estado. Para nós, isso é impossível, mas para Ele não é impossível, porque o ato do seu viver é prazer. Também para nós são sumamente agradáveis a vigília, a sensação e o conhecimento, precisamente porque são ato e, em virtude disso, também esperanças e recordações. (...) Assim, se nessa feliz condição em que por vezes nos encontramos Deus se encontra perenemente, isso é maravilhoso; se Ele se encontra em uma condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele efetivamente se encontra nessa condição. Ele também é Vida, porque a atividade da inteligência é vida e Ele é precisamente essa atividade. E sua atividade, que subsiste por si mesma, é vida ótima e eterna. Com efeito, dizemos que Deus é vivente, eterno e ótimo, de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isso, portanto, é Deus."

Mas o que pensa Deus? Deus pensa o que é mais excelente. E a coisa mais excelente é o próprio Deus. Deus, portanto, pensa a si mesmo, é atividade contemplativa de si mesmo: "é pensamento de pensamento".

Deus, portanto, é eterno, imóvel, ato puro, privado de potencialidade e de matéria, vida espiritual e pensamento de pensamento. Sendo assim, obviamente, "não pode ter nenhuma grandeza", devendo ser "sem partes e indivisível". E também deve ser "impassível e inalterável".

7.2 O Motor Imóvel e as cinqüenta e cinco Inteligências a Ele hierarquicamente subordinadas

Essa substância é única ou haverá outras, afins a ela? Aristóteles não acreditava que, por si só, o Motor Imóvel bastasse para explicar o movimento de todas as esferas de que ele pensava que o céu fosse constituído. Uma só esfera move as estrelas fixas, que, de fato, têm um movimento regularíssimo. Mas, entre elas e a terra, existem outras 55 esferas, que se movem com movimentos diferentes, os quais, combinando-se de vários modos, deveriam explicar os movimentos dos astros. Essas esferas são movidas por Inteligências análogas ao Motor Imóvel, mas inferiores a Ele; aliás, uma sendo inferior à outra, assim como são hierarquicamente inferiores umas às outras as esferas que se encontram entre a esfera das estrelas fixas e a terra.

Será essa uma forma de politeísmo?

Para Aristóteles, assim como para Platão e, geralmente, para os gregos, o Divino designa ampla esfera, na qual, por razões diversas, têm lugar múltiplas e diferentes realidades. Já para os Naturalistas o Divino incluía estruturalmente muitos entes. E o mesmo vale para Platão. Analogamente, para Aristóteles, o Motor Imóvel é divino, como também são divinas as substâncias supra-sensíveis e imóveis motrizes dos céus, e também é divina a alma intelectiva dos homens; divino é tudo aquilo que é eterno e incorruptível.

Estabelecida essa premissa, devemos dizer que é inegável certa tentativa de unificação realizada por Aristóteles. Antes de mais nada, ele só chamou explicitamente o Primeiro Motor com o termo "Deus" em sentido forte, reafirmando sua unicidade e deduzindo dessa unicidade também a unicidade do mundo. O décimo segundo livro da *Metafísica* se conclui com a solene afir-

mação de que as coisas não querem ser malgovernadas por uma multiplicidade de princípios, afirmação que é inclusive selada pelo significativo verso de Homero: "Não é bom o governo de muitos; seja só um o comandante."

Em Aristóteles, portanto, há um monoteísmo mais "exigencial" do que efetivo. "Exigencial" porque ele procurou separar claramente o Primeiro Motor dos outros, colocando-o num plano inteiramente diverso, a ponto de poder legitimamente chamá-lo "único", e de sua unicidade deduzir a unicidade do mundo. Por outro lado, essa exigência realiza-se apenas em parte, porque as cinqüenta e cinco substâncias motrizes são igualmente substâncias eternas e imateriais, que não dependem do Primeiro Motor quanto ao ser. O Deus aristotélico não é criador das cinqüenta e cinco inteligências motrizes. E daí nascem todas as dificuldades sobre as quais raciocinamos. Ademais, o Estagirita deixou completamente inexplicada a precisa relação existente entre Deus e essas substâncias, bem como as esferas que elas movem. A Idade Média transformará essas substâncias nas célebres "inteligências angélicas" motrizes, mas, precisamente, só conseguirá operar essa transformação em virtude do conceito de criação.

7.3 As relações entre Deus e mundo

Deus pensa a si mesmo, mas não as realidades do mundo e os homens singulares, que são coisas imperfeitas e mutáveis. Para Aristóteles, com efeito, "é absurdo que a inteligência divina pense certas coisas"; "ela pensa aquilo que é mais divino e mais digno de honra, e o objeto do seu pensar é aquilo que não muda". Essa limitação do Deus aristotélico deriva do fato de que ele não criou o mundo, mas foi muito mais o mundo que, em certo sentido, se produziu tendendo para Deus, atraído pela perfeição.

Outra limitação do Deus aristotélico, que tem o mesmo fundamento da anterior, consiste no fato de que ele é objeto de amor, mas não ama (ou, quando muito, ama a si mesmo). Enquanto tais, os indivíduos não são de modo algum objeto do amor divino: Deus não se volta para os homens e menos ainda para cada homem individualmente. Cada um dos homens, assim como cada uma das coisas, tende de modos variados para Deus; mas Deus, como não pode conhecer, também não pode amar nenhum dos homens individualmente. Em outros termos: *Deus é só amado e não, também, amante; ele é só objeto e não, também, sujeito de amor.* Para Aristóteles, assim como para Platão, é impensável que Deus (o Absoluto) ame alguma coisa (algo que não seja ele), dado que o amor é sempre "tendência a possuir algo de que se está privado", e Deus não está privado de nada. (A dimensão do amor como dom gratuito de si era totalmente desconhecida para os gregos.) Além disso, Deus não pode amar porque é inteligência pura e, segundo Aristóteles, a inteligência pura é "impassível" e, como tal, não ama.

8 Relações entre Platão e Aristóteles a respeito do supra-sensível

Aristóteles criticou asperamente o mundo das Idéias platônicas com numerosos argumentos, demonstrando que, se elas fossem "separadas", ou seja, "transcendentes", como queria Platão, não poderiam ser causa da existência das coisas nem causa de sua cognoscibilidade. Para poder desenvolver esse papel, as Formas são introduzidas no mundo sensível, tornando-se imanentes. A doutrina do "sinolo" de matéria e forma constitui a proposta que Aristóteles apresenta como alternativa à proposta de Platão. Entretanto, ao fazê-lo, Aristóteles não pretendeu em absoluto negar que existem realidades supra-sensíveis, como já vimos amplamente, mas quis simplesmente negar que o supra-sensível fosse como Platão o pensava. O mundo do supra-sensível não é um mundo de "Inteligíveis", mas sim de "Inteligências", tendo no seu vértice a suprema das inteligências. As Idéias ou formas, por seu turno, são a trama inteligível *do sensível,* como vimos.

Nesse ponto, Aristóteles representa indubitável progresso em relação a Platão. Mas, no calor da polêmica, ele cindiu de modo muito claro a *Inteligência* e as *formas inteligíveis.* As várias formas pareceriam assim nascer como efeitos da atração

do mundo por parte de Deus e dos movimentos celestes produzidos por essa atração, mas não são "pensamentos de Deus". Passariam muitos séculos ainda antes que se conseguisse sintetizar a instância platônica com a aristotélica, fazendo do mundo das formas o "cosmo noético" presente no pensamento de Deus.



Particular de "A Escola de Atenas", de Raffaello. Platão, com a mão levantada e o indicador apontado para o céu, indica a descoberta da transcendência. Aristoteles, com a mão apontada para o mundo, indica a necessidade de "salvar os fenômenos". Notemos como ele olha Platão justamente ao indicar a sua instância de fundo. Os fenômenos sensíveis se "salvam" apenas se compreendermos o metassensível. Cada um dos dois filósofos tem na mão uma de suas obras mais significativas: Platão, o Timeu; *Aristóteles, a* Ética a Nicômaco.

ARISTÓTELES
AS DEFINIÇÕES DA METAFÍSICA

Ciência das causas
Material, formal, eficiente, final

Ciência do ser

O Ser se diz de muitos modos:
- acidente
- por si (= categorias)
  - qualidade
  - quantidade
  - relação
  - ação
  - substância
  - paixão
  - onde
  - quando
  - ter
  - jazer
- verdadeiro/falso
- potência/ato

Ciência da substância

► **Substância**
- é a principal das categorias
- à substância se referem todas as outras categorias e todos os significados do Ser

O que é a substância em geral?
- é matéria (impropriamente)
- é forma
- é união de matéria e forma (= sinolo)

Quais substâncias existem?
- Sensíveis corruptíveis: por exemplo, os entes do mundo sublunar
- Sensíveis incorruptíveis: corpos celestes do mundo supralunar (feitos de éter)
- Supra-sensíveis incorruptíveis: Inteligências divinas

Ciência de Deus

Substância supra-sensível (= Deus)
- a existência da substância supra-sensível se demonstra a partir do tempo e do movimento
- a causa do tempo e do movimento é o Motor Imóvel
- o Motor Imóvel é um motor que move o mundo por atração (é causa final)
- o mundo é atraído pelo Motor Imóvel porque é o ser mais perfeito: é, de fato, "Pensamento de Pensamento"
- enquanto é pensamento que pensa a si mesmo não tem matéria e é, portanto, puro ato
- além do Motor Imóvel, que move diretamente o primeiro céu, existem outras 55 Inteligências que movem os outros céus
- Deus não cria o mundo (que é eterno), mas move o mundo
- o Motor Imóvel tem supremacia hierárquica: as Inteligências divinas não são criadas por ele, mesmo que lhe sejam inferiores

etiologia | ontologia | teologia | ousiologia

III. A física e a matemática

• Diferentemente de Platão, que atribuía escassa cognoscibilidade à realidade em movimento, Aristóteles estudou de maneira sistemática sua natureza na *Física*, enfrentando com decisão e resolvendo a aporia eleática: o movimento não implica, como queria Parmênides, uma passagem do ser ao não-ser (e, portanto, não implica um absurdo que comporta sua negação), mas implica passagem de uma forma de ser para outra forma de ser, e justamente do ser em potência ao ser em ato.

A solução da aporia eleática → § 1-2

O movimento acontece segundo quatro categorias: conforme a substância toma o nome de *geração e corrupção*; conforme a qualidade toma o nome de *alteração*; conforme a quantidade toma o nome de *aumento/diminuição*; e, finalmente, conforme o lugar se chama *translação*.

• Em relação ao movimento Aristóteles apresentou também uma teoria do lugar e uma teoria do tempo. Quanto ao lugar, o Estagirita admitiu a existência de "lugares naturais" aos quais cada elemento espontaneamente tende (por exemplo, o fogo tende naturalmente para o alto). Definiu o tempo "o número do movimento conforme o antes e o depois".

O lugar, o tempo e o infinito → § 3

Na *Física* Aristóteles trata também do infinito, negando que ele possa existir em ato, enquanto é impensável a existência de um corpo infinito. O infinito existe apenas em potência: é a possibilidade de incrementar quanto se quiser, do ponto de vista conceitual, determinada realidade sem jamais chegar ao limite extremo. Um exemplo de tal infinito são os números, que podem aumentar sem limites, e o espaço que se pode dividir em grandezas, as quais, por mais que sejam pequenas, sempre são ulteriormente divisíveis.

• O movimento é uma característica da realidade sensível e, portanto, está estreitamente ligado à matéria da qual as realidades sensíveis são constituídas. Certas realidades sensíveis — as da nossa terra, ou, como diz Aristóteles, do mundo "sublunar" — estão sujeitas a toda forma de movimento, ou seja, a geração e corrupção, a alteração, a aumento e diminuição e movimento local, enquanto outras — as celestes, "supralunares" — se movem apenas segundo o lugar e em sentido circular. Isso depende do fato de que a matéria de que são constituídas as realidades terrestres e as celestes é diversa: os corpos terrestres são constituídos de quatro elementos (ar, água, terra e fogo), enquanto os corpos celestes são feitos de um quinto elemento, o éter, suscetível apenas de movimento local circular.

O éter → § 4

• Enquanto Platão entendia os entes matemáticos como subsistentes em si e por si, ou seja, como realidades substanciais separadas, Aristóteles os considerou como características das realidades sensíveis, separáveis com a mente. Os números e as figuras geométricas, portanto, existiriam em potência nas coisas (e portanto têm realidade própria), mas em ato subsistem apenas em nossa mente, por meio da operação da separação-abstração.

A matemática → § 5

Características da física aristotélica

Para Aristóteles, a segunda ciência teorética é a física ou "filosofia segunda", que tem por objeto de investigação a substância sensível (que é segunda em relação à substância supra-sensível, que é "primeira"), intrinsecamente caracterizada pelo movimento, assim como a metafísica tinha por objeto a substância imóvel. Na verdade, o leitor moderno pode ser induzido a engano pela palavra "física". Para nós, com efeito, a física se identifica com a ciência da natureza entendida no sentido de Galileu, ou seja, entendida quantitativamente. Para Aristóteles, porém, a física é a ciência das formas e das essências; comparada com a física moderna, a de Aristóteles, mais que ciência, revela-se uma ontologia ou metafísica do sensível.

Assim, não deve ser motivo de surpresa o fato de, nos livros da *Física*, se encontrar abundantes considerações de caráter metafísico, já que os âmbitos das duas ciências são estruturalmente intercomunicantes: o supra-sensível é causa e razão do sensível e no supra-sensível termina tanto a investigação metafísica quanto a própria investigação física (embora em sentido diverso). Ademais, o método de estudo aplicado às duas ciências também é idêntico ou, pelo menos, afim.

Teoria do movimento

Se a física é a teoria da substância em movimento, é evidente que a explicação do "movimento" constitui sua parte principal.

Já sabemos como o movimento tornou-se problema filosófico, depois de ter sido negado pelos Eleáticos como aparência ilusória. E também sabemos que os Pluralistas já o haviam recuperado e justificado em parte. Entretanto, ninguém, nem mesmo Platão, soube estabelecer quais eram a sua essência e o seu estatuto ontológico.

Os Eleáticos negaram o devir e o movimento porque, com base em suas teses de fundo, eles pressuporiam a existência de um não-ser, no sentido que examinamos. Aristóteles consegue solucionar a aporia do modo mais brilhante.

Sabemos (pela metafísica) que o ser tem muitos significados e que um grupo desses significados é dado pela dupla "ser como potência" e "ser como ato". Em relação ao ser-em-ato, o ser-em-potência pode considerar-se não-ser, mais precisamente, não-ser-em-ato. Está claro que se trata de um não-ser relativo, já que a potência é real, porque é *capacidade real* e *possibilidade efetiva* de chegar ao ato. Ora, o movimento ou a mutação em geral é precisamente a passagem do ser em potência para o ser em ato (o movimento é "o ato ou a transformação em ato daquilo que é potência enquanto tal", diz Aristóteles). Portanto, o movimento não pressupõe em absoluto o não-ser como nada, mas sim o não-ser como potência, que é uma forma de ser e, portanto, se desenvolve no âmbito do ser, sendo passagem de ser (potencial) para ser (atuado).

Mas Aristóteles aprofundou ainda mais a questão do movimento, conseguindo estabelecer quais são todas as possíveis formas de movimento e qual a sua estrutura ontológica.

Mais uma vez, remontemos à distinção originária dos diversos significados do ser. Como vimos, potência e ato dizem respeito às várias categorias e não só à primeira. Conseqüentemente, também o movimento, que é passagem da potência para o ato, diz respeito às várias categorias. Sendo assim, é possível deduzir do quadro das categorias as várias formas de mutação. Em especial, devemos considerar as categorias:

1) da substância; a mutação segundo a substância é "a geração e a corrupção";

2) da qualidade; a mutação segundo a qualidade é "a alteração";

3) da quantidade; a mutação segundo a quantidade é "o aumento e a diminuição";

4) do lugar; a mutação segundo o lugar é "a translação".

"Mutação" é termo genérico, que cabe bem para todas essas quatro formas; já "movimento" é termo que designa genericamente as últimas três, especificamente a última.

Em todas as suas formas, o devir pressupõe um substrato (que é, aliás, o ser potencial), que passa de um oposto a outro: na primeira forma, de um contraditório a outro e, nas outras três formas, de um contrário a outro. A geração é o assumir a forma por parte da matéria, a corrupção é o perder a forma; a alteração é mudança da

qualidade, ao passo que o aumento e a diminuição são uma passagem de pequeno a grande e vice-versa; o movimento local é passagem de um ponto para outro. Somente os compostos (os "sinolos") de matéria e forma podem sofrer mutação *porque só a matéria implica potencialidade:* a estrutura hilemórfica (feita de matéria e forma) da realidade sensível, que necessariamente implica em matéria e, portanto, em potencialidade, constitui assim a raiz de todo movimento.

O espaço, o tempo, o infinito

Os conceitos 1) de espaço e 2) de tempo estão relacionados com essa concepção de movimento.

1) Os objetos existem e se movem não no não-ser (que não existe), mas em um "onde", ou seja, em um lugar que, portanto, deve ser alguma coisa. Ademais, segundo Aristóteles, existe um "lugar natural" para o qual cada elemento parece tender por sua própria natureza: o fogo e o ar tendem para o "alto", a terra e a água para "baixo". Alto e baixo não são algo relativo, mas determinações "naturais".

O que é então o lugar? Aristóteles chegou a uma primeira caracterização distinguindo o lugar que é comum a muitas coisas do lugar que é próprio de cada objeto: "O lugar, por um lado, é o comum em que estão todos os corpos e, por outro lado, é o lugar particular em que, imediatamente, um corpo está (...) e, se o lugar é aquilo que imediatamente contém cada corpo, ele será, então, certo limite (...)." Posteriormente, Aristóteles precisa que "(...) o lugar é aquilo que contém aquele objeto de que é lugar e que não é nada da coisa mesma que ele contém". Unindo as duas caracterizações, temos que o lugar é "(...) o limite do corpo continente, enquanto é contíguo ao conteúdo".

Por fim, Aristóteles precisa ainda que o lugar não deve ser confundido com o recipiente, pois o primeiro é imóvel, ao passo que o segundo é móvel. Em certo sentido, se poderia dizer que o lugar é o recipiente imóvel, ao passo que o recipiente é um lugar móvel: "Assim como o vaso é um lugar transportável, o lugar é um vaso que não se pode transportar. Por isso, quando alguma coisa que está dentro de outra se move, transformando-se em coisa móvel, como um barquinho em um rio, ela se serve daquilo que a contém mais como um vaso do que como um lugar. O lugar, ao contrário, precisa ser imóvel; por isso, antes o rio inteiro é lugar, porque o inteiro é imóvel. Portanto, o lugar é o primeiro imóvel limite do continente." Essa é uma definição que ficou célebre e que os filósofos medievais fixaram na fórmula *terminus continentis immobilis primus*.

Assim, com base nessa concepção do espaço, o movimento geral do céu só será possível em sentido circular, ou seja, sobre si mesmo. O vácuo é impensável. Com efeito, se ele for entendido, como pretendiam os filósofos anteriores, como "lugar onde não há nada", estabelece-se uma contradição em termos em relação à definição de lugar dada acima.

2) E o que é o tempo, essa misteriosa realidade que parece continuamente nos fugir, visto que "algumas partes já foram, outras estão por ser, mas nenhuma é (...)"? Para resolver a questão, Aristóteles recorre ao "movimento" e à "alma".

O fato de que o tempo está estreitamente relacionado com o movimento decorre de que, quando não percebemos movimento e mutação, também não percebemos o tempo. Ora, a característica do movimento, em sentido geral, é a continuidade. Todavia, no "contínuo" distinguimos o "antes" e o "depois". E o tempo é estreitamente ligado a essas distinções de "antes" e "depois". Escreve Aristóteles: "Quando determinamos o tempo através da distinção do antes e do depois, também conhecemos o tempo. E então dizemos que o tempo cumpre o seu percurso, quando temos percepção do antes e do depois do movimento." Daí a célebre definição: "Tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois."

Ora, a percepção do antes e do depois e, portanto, do número do movimento, *pressupõe necessariamente a alma.*

Todavia, se a alma é o princípio espiritual numerante e, portanto, a condição da distinção entre o numerado e o número, então a alma torna-se *conditio sine qua non* do próprio tempo. Mas, se é verdade que, na natureza das coisas, somente a alma — ou o intelecto que está na alma — tem a capacidade de numerar, então "*se revela*

impossível a existência do tempo sem a existência da alma".

Trata-se de um pensamento, este, fortemente antecipador da perspectiva agostiniana e das concepções espiritualistas do tempo, mas que só recentemente recebeu a atenção que merecia.

Aristóteles nega que exista um infinito em ato. Quando fala de infinito, entende sobretudo "corpo" infinito. E os argumentos que apresenta contra a existência de infinito em ato são precisamente contra a existência de um corpo infinito. O infinito só existe como potência ou em potência. Infinito em potência, por exemplo, é o número, porque é possível acrescentar a qualquer número sempre outro número sem chegar ao limite extremo, além do qual não se possa mais andar. Também o espaço é infinito em potência, porque é *divisível ao infinito*, e o resultado da divisão é sempre uma grandeza que, como tal, é ulteriormente divisível. Por fim, o tempo também é infinito potencial, pois ele não pode existir todo junto ao mesmo tempo, mas se desenvolve e aumenta sem fim. Aristóteles nem mesmo longinquamente entreviu a idéia de que o infinito pudesse ser o imaterial, precisamente porque ele relacionava o infinito com a categoria da "quantidade", que só vale para o sensível. E isso explica também por que ele acabou por referendar definitivamente a idéia pitagórica de que o finito é perfeito e o infinito é imperfeito.

4 O éter ou "quintessência" e a divisão do mundo físico em mundo sublunar e mundo celeste

Aristóteles distinguiu a realidade sensível em duas esferas claramente diferenciadas entre si: de um lado, o mundo chamado "sublunar"; do outro, o mundo "supralunar" ou celeste.

O mundo sublunar caracteriza-se por todas as formas de mutação, entre as quais predominam a geração e a corrupção. Já os céus caracterizam-se unicamente pelo "movimento local", mais precisamente pelo "movimento circular". Nas esferas celestes e nos astros não pode haver lugar, nem geração e corrupção, nem alteração, nem aumento ou diminuição (em todas as épocas, os homens sempre viram os céus assim como nós os vemos: portanto, é a própria experiência que nos diz que eles nunca nasceram e, assim como nunca nasceram, são também indestrutíveis). A diferença entre mundo supralunar e sublunar está na matéria diferente de que são constituídos. A matéria de que se constitui o mundo sublunar é potência dos contrários, sendo dada pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), que Aristóteles, contra o eleata Empédocles, considera transformáveis um no outro, precisamente para fundamentar, bem mais profundamente do que Empédocles, a geração e a corrupção. Já a matéria de que são constituídos os céus é o "éter", que possui só a potência de passar de um ponto para outro, sendo portanto suscetível de receber apenas o movimento local. Ela também foi denominada "quintessência" ou "quinta substância", por se agregar aos outros quatro elementos (água, ar, terra e fogo). Mas, enquanto o movimento característico dos quatro elementos é retilíneo (os elementos pesados movem-se de cima para baixo, os elementos leves de baixo para cima), o movimento do éter é circular (portanto, o éter não é pesado nem leve). O éter é incriado, incorruptível, não sujeito a acréscimos e alterações nem a outras transformações implicadas nessas mutações. E, por esse motivo, já que são constituídos de éter, também os céus são incorruptíveis.

Essa doutrina de Aristóteles será depois acolhida também pelo pensamento medieval. Somente no início da era moderna cairá a distinção entre mundo sublunar e mundo supralunar, juntamente com o pressuposto em que se fundamentava. Como dissemos, a física aristotélica (e também grande parte da cosmologia) é, na verdade, uma metafísica do sensível. Assim, não é de surpreender o fato de que a *Física* esteja prenhe de considerações metafísicas, chegando até a culminar com a demonstração da existência de um Primeiro Motor imóvel: radicalmente convencido de que, "se não houvesse o eterno, não existiria tampouco o devir", o Estagirita também coroou suas investigações físicas demonstrando precisamente a existência desse princípio. E, mais uma vez, revela-se absolutamente determinante o êxito da "segunda navegação", bem como irreversíveis as aquisições do platonismo.

5 Matemática e natureza de seus objetos

Aristóteles não dedicou especial atenção às ciências matemáticas, uma vez que nutria por elas bem menor interesse que Platão, que fez da matemática quase uma via de acesso obrigatória para a metafísica das Idéias, e que chegou a inscrever no portão de sua Academia: "Quem não for geômetra, não entre." Entretanto, também neste campo o Estagirita soube dar sua contribuição peculiar e relevante ao determinar, pela primeira vez de modo correto, o estatuto ontológico dos objetos de que se ocupam as ciências matemáticas. Portanto, tal contribuição merece ser recordada de modo preciso.

Platão e muitos platônicos entendiam os números e objetos matemáticos em geral como "entidades ideais separadas das sensíveis". Outros platônicos procuraram suavizar essa dura concepção, imanizando os objetos matemáticos nas coisas sensíveis, embora mantendo firmemente a convicção de que se tratava de realidades inteligíveis distintas das sensíveis. Aristóteles refutou ambas as concepções, julgando-as uma mais absurda do que a outra e, portanto, absolutamente inaceitáveis. Ele ressalta o seguinte: podemos considerar as coisas sensíveis, prescindindo de todas as outras co-propriedades, somente como corpos tridimensionais; depois, prosseguindo o processo de abstração, podemos ainda considerar as coisas somente segundo duas dimensões, isto é, como superfícies, prescindindo de todo o resto; continuando, podemos considerar as coisas só como comprimento e depois como unidades indivisíveis, tendo porém posição no espaço, ou seja, só como pontos; por fim, também podemos considerar as coisas como unidades puras, ou seja, como entidades indivisíveis e sem posição espacial, isto é, como unidades numéricas.

Eis a solução aristotélica: os objetos matemáticos não são entidades reais, mas tampouco algo de irreal. Eles existem "potencialmente" nas coisas sensíveis, sendo que nossa razão os "separa" pela abstração. Assim, eles são entes de razão, que, "em ato", só existem em nossa mente, precisamente em virtude de nossa capacidade de abstração (ou seja, existem como "separados" somente na e pela mente), enquanto que, "em potência", existem nas coisas como sua propriedade intrínseca. Esta parcial redução dos entes matemáticos à dimensão mental salvou Aristóteles do matematismo em que caíram os discípulos imediatos de Platão, e em particular seu sucessor Espeusipo e, ao mesmo tempo, lhe permitiu desenvolver em sentido origial os ganhos da "segunda navegação", que constituem a parte mais significativa da filosofia do mestre.

ARISTÓTELES
A FÍSICA E O MOVIMENTO

A Física
(que inclui a psicologia)
trata da substância sensível
(animada e não)
afetada
pelo movimento

Movimento

O que é o movimento?

- É uma passagem da potência para o ato
- Requer uma causa eficiente que já esteja em ato (= prioridade do ato) e uma causa final
- Requer um substrato material: os entes sem matéria não se movem
- Os entes supralunares se movem apenas com movimento circular, porque são dotados de matéria especial: o éter

Quais movimentos existem?

- Segundo a substância (= geração/corrupção)
- Segundo a qualidade (alteração)
- Segundo a quantidade (aumento/diminuição)
- Segundo o lugar (translação)

Ao movimento estão ligados o *espaço*, o *lugar* e o *tempo*:

- o espaço é o "onde" em que os corpos se movem
- o lugar é aquilo que contém o corpo
- o tempo é a medida do movimento segundo o antes e o depois.
  O tempo requer uma alma que meça

IV. A psicologia

• A psicologia, que em Aristóteles é considerada parte integrante da física, estuda os seres físicos enquanto animados. E os seres animados são tais por causa de um princípio de vida, ou seja, de uma alma.

A alma é a "forma" (em sentido ontológico), a "enteléquia" (isto é, o ato, a perfeição) de um corpo. Todavia, os seres vivos não têm todos as mesmas funções e, portanto, terão princípios vitais (ou seja, almas) diferentes, conforme as funções específicas que lhes são próprias:

A alma e suas atividades → § 1

1) os vegetais, que podem apenas reproduzir-se e crescer, terão alma adequada a estas suas faculdades, ou seja, *alma vegetativa*;

2) os animais, que têm também percepção do mundo e capacidade de movimento, serão igualmente dotados de *alma sensitiva*;

3) finalmente, os homens que têm também a faculdade de raciocinar serão providos, além de alma vegetativa e de alma sensitiva, igualmente de *alma racional.*

As funções da alma vegetativa → § 2

• A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida, ou seja, o princípio que governa e regula as atividades biológicas. Ela preside à "reprodução", que é o escopo de toda forma de vida finita no tempo. Com efeito, toda forma de vida, mesmo a mais elementar, faz-se para a eternidade e não para a morte.

A alma sensitiva e a faculdade cognoscitiva a ela ligada → § 3

• A função capital da alma sensitiva é a sensação. O fenômeno da sensação é explicado por Aristóteles com os conceitos de potência e ato: nosso órgão de sentido tem a capacidade — isto é, a potência — de sentir, e esta capacidade de sentir torna-se sentir *em ato* quando entra em contato com o objeto sensível que tem capacidade ou potência de ser sentido. Mas o que se verifica efetivamente neste contato? Ocorre que o sentido assimila o sensível, e precisamente a forma dele.

O conhecimento inteligível → § 4

• Mais complexa é a gênese do conhecimento inteligível. Também este tipo de conhecimento consiste na assimilação de uma forma; mas, neste caso, trata-se não da forma sensível, mas da inteligível.

Mais uma vez Aristóteles, para explicar este tipo de conhecimento, serve-se dos conceitos de potência e de ato. De um lado, distingue uma potencialidade do intelecto (o assim chamado *intelecto passivo*) de conhecer as formas inteligíveis, e, do outro, uma potencialidade das formas inteligíveis que estão nas coisas a ser conhecidas. A tradução em ato dessa dupla potencialidade pressupõe um intelecto agente que atualiza a potencialidade do intelecto de captar a forma e fazer passar a forma contida na imagem da coisa em conceito atualmente captado e possuído.

Este *intelecto ativo* é comparado por Aristóteles à luz, a qual, de um lado, dá ao olho a faculdade de ver e, do outro, dá às cores a faculdade de serem vistas. Apenas este intelecto é separado da matéria, e é imortal.

A alma e sua tripartição

A física aristotélica não investiga somente o universo físico e sua estrutura, mas também os seres que estão no universo, tanto os seres inanimados e sem razão como os seres animados e dotados de razão (o homem). O Estagirita dedica atenção muito particular aos seres animados, elaborando grande quantidade de tratados, dentre os quais se destaca pela profundidade, originalidade e valor especulativo, o célebre tratado *Sobre a alma*, que examinaremos agora.

Os seres animados se diferenciam dos seres inanimados porque possuem um princípio que lhes dá a vida, e esse princípio é a alma. Mas o que é a alma? Para responder à questão, Aristóteles remete-se à sua concepção metafísica hilemórfica da realidade, segundo a qual todas as coisas em geral são *sinolo de matéria e forma*, onde *a matéria é potência* e *a forma é enteléquia* ou *ato*. Isso, naturalmente, vale também para os seres vivos. Ora, observa o Estagirita, os corpos vivos têm vida mas não são vida. Portanto, são como que o substrato material e potencial do qual a alma é "forma" e "ato". Temos assim a célebre definição de alma, que tanto êxito alcançou: "É necessário que a alma seja substância como forma de um corpo físico que tem vida em potência; mas a substância como forma é enteléquia (= ato); a alma, portanto, é enteléquia de tal corpo. (...) Portanto, a alma é enteléquia primeira de um corpo físico que tem a vida em potência."

Assim raciocina Aristóteles: visto que os fenômenos da vida pressupõem determinadas operações constantes claramente diferenciadas (a tal ponto que algumas delas podem subsistir em alguns seres sem que as outras estejam presentes), então também a alma, que é princípio de vida, deve ter capacidades, funções ou partes que presidem a essas operações e as regulam. Ora, os fenômenos e funções fundamentais da vida são:

a) de caráter vegetativo, como nascimento, nutrição, crescimento etc.;

b) de caráter sensitivo-motor, como sensação e movimento;

c) de caráter intelectivo, como conhecimento, deliberação e escolha.

Assim sendo, Aristóteles introduz a distinção entre:

a) "alma vegetativa";

b) "alma sensitiva";

c) "alma intelectiva" ou racional.

As plantas possuem só a alma vegetativa, os animais a vegetativa e a sensitiva, ao passo que os homens a vegetativa, a sensitiva e a racional. Para possuir a alma racional o homem deve possuir as outras duas; da mesma forma, para possuir a alma sensitiva o animal deve possuir a vegetativa; no entanto, é possível possuir a alma vegetativa sem possuir as almas sucessivas. No que se refere à alma intelectiva, porém, o discurso é bem diverso e complexo, como veremos.

A alma vegetativa e suas funções

A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida, ou seja, o princípio que governa e regula as atividades biológicas. Com seu conceito de alma, Aristóteles supera claramente a explicação dos processos vitais dada pelos Naturalistas. A causa do "acréscimo" não está no fogo nem no calor, nem na matéria em geral: quando muito, o fogo e o quente são concausas, mas não a verdadeira causa. Em todo processo de nutrição e acréscimo está presente como que uma norma que proporciona grandeza e acréscimo, que o fogo por si mesmo não pode produzir e que, portanto, seria inexplicável sem algo distinto do fogo — e essa norma é precisamente a alma. E, assim, também o fenômeno da "nutrição", conseqüentemente, deixa de ser explicado como jogo mecânico de relações entre elementos semelhantes (como sustentavam alguns) ou mesmo entre certos elementos contrários: a nutrição é assimilação do dessemelhante, tornada possível sempre pela alma, mediante o calor.

Por fim, a alma vegetativa preside a "reprodução", que é o objetivo de toda forma de vida finita no tempo. Com efeito, toda forma de vida, mesmo a mais elementar, é para a eternidade e não para a morte.

A alma sensitiva, o conhecimento sensível, a apetição e o movimento

Além das funções que examinamos, os animais possuem sensações, apetites e movimento. Portanto, é preciso admitir outro princípio para presidir essas funções.

E esse princípio é precisamente a alma sensitiva.

A primeira função da alma sensitiva é a sensação, que, em certo sentido, é a mais importante e certamente a mais característica dentre as funções acima distintas. Os antecessores explicaram a sensação como transformação, paixão ou alteração que o semelhante sofre por obra do semelhante (pode-se ver, por exemplo, Empédocles e Demócrito), outros como ação que o semelhante sofre por obra do dessemelhante. Aristóteles parte dessas tentativas, mas vai bem mais além. Mais uma vez, busca a chave para interpretar a sensação na doutrina metafísica da potência e do ato. Temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas sim *em potência,* isto é, *capazes* de receber sensações. Elas são como o combustível, que só queima em contato com o comburente. Assim, a faculdade sensitiva, de simples *capacidade de sentir,* torna-se *sentir em ato* quando em contato com o objeto sensível. Aristóteles explica mais precisamente: "A faculdade sensitiva é em potência aquilo que o sensível já é em ato (...). Assim, ela sofre a ação enquanto não é semelhante; mas, depois de sofrê-la, torna-se semelhante e é como o sensível."

Pode-se perguntar: mas o que significa dizer que a sensação é tornar-se semelhante ao sensível? Não se trata, evidentemente, de um processo de assimilação do tipo daquele que ocorre na nutrição. Com efeito, na assimilação que se dá na nutrição assimila-se também a matéria, ao passo que na sensação *é assimilada apenas a forma.*

O Estagirita examina então os cinco sentidos e os sensíveis que são próprios de cada um desses sentidos. Quando um sentido capta o sensível próprio, então a respectiva sensação é infalível. Além dos "sensíveis próprios" há também os "sensíveis comuns", como, por exemplo, o movimento, a quietude, a figura, a grandeza, que não são perceptíveis por nenhum dos cinco sentidos em particular, mas podem ser percebidos por todos. Assim, pode-se falar de um "sentido comum", que é como sentido não específico ou, melhor ainda, que é o sentido que atua de maneira não específica ao captar os sensíveis comuns. Ademais, indubitavelmente, também se pode falar de sentido comum a propósito do "sentir de sentir" ou do "perceber de perceber". Quando o sentido atua de modo específico, pode cair facilmente em erro.

Da sensação derivam a fantasia, que é produção de imagens, a memória, que é a sua conservação, e, por fim, a experiência, que nasce da acumulação de fatos mnemônicos.

As outras duas funções da alma sensitiva mencionadas inicialmente são o apetite e o movimento. O apetite nasce em conseqüência da sensação: "Todos os animais têm pelo menos um sentido, ou seja, o tato. Mas quem tem a sensação sente prazer e dor, agradável e doloroso. E quem os experimenta também tem desejo: com efeito, o desejo é apetite do agradável."

Por fim, o movimento dos seres vivos deriva do desejo: "O motor é único: a faculdade da apetência", mais precisamente o "desejo", que é "uma espécie de apetite". E o desejo é posto em movimento pelo objeto desejado, que o animal capta através de sensações ou do qual, de qualquer forma, tem representação sensível. Assim, o apetite e o movimento dependem estreitamente da sensação.

4 A alma intelectiva e o conhecimento racional

Da mesma forma que a sensibilidade não é redutível à simples vida vegetativa e ao princípio da nutrição, mas contém um *plus* que não pode ser explicado senão introduzindo-se o princípio ulterior da alma sensitiva, assim também o pensamento e as operações a ele ligadas, como a escolha racional, são irredutíveis à vida sensitiva e à sensibilidade, pois contêm um *plus* que só pode ser explicado introduzindo-se outro princípio: a alma racional. É dela que agora falaremos.

O ato intelectivo é análogo ao ato perceptivo, porque é um receber ou assimilar as "formas inteligíveis", da mesma forma que o ato perceptivo é um assimilar as "formas sensíveis", mas difere profundamente dele, visto que não se mistura ao corpo e ao corpóreo: "O órgão dos sentidos não subsiste sem o corpo, enquanto a inteligência subsiste por própria conta."

Assim como o conhecimento perceptivo, Aristóteles também explica o conhecimento intelectivo em função das categorias metafísicas de *potência* e *ato*. Por si mesma, a inteligência é capacidade e potência de

conhecer as formas puras; por seu turno, as formas estão contidas em potência nas sensações e nas imagens da fantasia; é necessário, portanto, algo que traduza *em ato* essa dupla potencialidade, de modo que o pensamento se concretize captando a forma em ato, e a forma contida na imagem torne-se conceito captado e possuído em ato. Desse modo, surgiu aquela distinção que se tornou fonte de inumeráveis problemas e discussões, tanto na Antiguidade como na Idade Média, entre "intelecto potencial" e "intelecto atual", ou, para usar a terminologia que se tornará técnica (mas que só está presente potencialmente em Aristóteles), entre intelecto possível e intelecto ativo. Leiamos a página que contém essa distinção, porque ela permanecerá durante séculos como constante ponto de referência: "Como em toda a natureza há algo que é matéria e que é próprio a cada gênero de coisas (e isso é aquilo que, em potência, é todas aquelas coisas) e algo distinto que é causa eficiente, enquanto as produz a todas, como faz, por exemplo, a arte com a matéria, é necessário que também na alma existam essas diferenciações. Assim, há um intelecto potencial, enquanto se torna todas as coisas, e há um intelecto agente, enquanto as produz a todas, que é como um estado semelhante à luz: com efeito, em certo sentido, também a luz torna as cores em potência cores em ato. E esse intelecto é separado, impassível, não misturado e intacto por sua essência: efetivamente, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria (...). Separado (da matéria), ele é somente aquilo que precisamente é, e somente ele é imortal e eterno (...)."

Aristóteles, portanto, diz expressamente que esse intelecto ativo está "na alma". Portanto, caem por terra as interpretações defendidas desde os mais antigos intérpretes de seu pensamento, no sentido de que o intelecto agente é Deus (ou, de qualquer forma, um Intelecto divino separado). É verdade que Aristóteles afirma que "o intelecto vem de fora e somente ele é divino", ao passo que as faculdades inferiores da alma já existem em potência no germe masculino e, através dele, passam para o novo organismo que se forma no seio materno. Mas também é verdade que, mesmo vindo "de fora", ele permanece "na alma" durante toda a vida do homem. A afirmação de que o intelecto "vem de fora" significa que ele é irredutível ao corpo por sua natureza intrínseca e que, portanto, é transcendente ao sensível. Significa que há em nós uma dimensão metaempírica, suprafísica e espiritual. E isso é o divino em nós.

Mas, embora não sendo Deus, o intelecto agente reflete as características do divino, sobretudo a sua absoluta impassibilidade.

Na *Metafísica*, depois de adquirido o conceito de Deus com as características que vimos, Aristóteles não conseguiu resolver as numerosas aporias que essa aquisição comportava. Assim, também dessa vez, adquirido o conceito do espiritual que está em nós, ele não conseguiu resolver as inúmeras aporias que daí derivam. Esse intelecto é individual? Como pode vir "de fora"? Que relação tem com nossa individualidade e nosso eu? E que relação tem com nosso comportamento moral? Está completamente subtraído a qualquer destino escatológico? E que sentido tem o seu sobreviver ao corpo?

Algumas dessas interrogações não foram sequer propostas por Aristóteles. Contudo, estariam destinadas a ficar estruturalmente sem resposta: para serem propostas na ordem-do-dia e, sobretudo, para serem adequadamente resolvidas, essas questões teriam exigido a aquisição do conceito de criação, o qual, como sabemos, é estranho não apenas a Aristóteles, mas também a todo o mundo grego. Texto 3

ARISTÓTELES

AS FACULDADES DA ALMA

Alma

vegetativa

preside
à reprodução
e ao crescimento

sensitiva

é sede da sensação:
é a capacidade de sentir
que se torna ato
quando entra em contato
com a forma sensível
das coisas

intelectiva

intelecto passivo

é o intelecto do homem
que tem capacidade e potência
de conhecer as formas
inteligíveis que estão
em potência nas coisas

intelecto ativo

põe em ato as formas inteligíveis
que estão em potência nas coisas
e as torna compreensíveis.
É semelhante à luz
que ativa a vista e reaviva as cores.
É imortal

V. As ciências práticas: a ética e a política

• Todas as ações humanas tendem a um fim, isto é, à realização de um bem específico; mas cada fim particular e cada bem específico estão em relação com um fim último e com um bem supremo, que é a felicidade.

A felicidade própria do homem → *§ 1*

O que é a felicidade? Para a maior parte dos homens é o prazer, ou a riqueza; para alguns é, ao invés, a honra e o sucesso. Mas estes presumidos "bens" têm todos um defeito, isto é, põem o homem em dependência daquilo de que dependem (os bens materiais, o público etc.), e, portanto, a felicidade ligada a tais coisas é totalmente precária e aleatória.

O homem, enquanto ser racional, tem como fim a realização desta sua natureza específica, e exatamente na realização desta sua natureza de ser racional consiste sua felicidade.

• No homem têm notável importância, além da razão, os apetites e os instintos ligados à alma sensitiva. Tais apetites e instintos se opõem em si à razão, mas podem ser regulados e dominados pela própria razão. A submissão da alma sensitiva à razão ocorre por meio das virtudes *éticas*, as quais não são mais que os modos pelos quais a razão instaura sua soberania sobre os instintos.

As virtudes éticas → *§ 2*

De fato, as virtudes éticas se traduzem em busca da "justa medida" entre o "excesso" e a "carência" nos impulsos e nas paixões. Esta busca e aquisição da justa medida por meio da repetição se traduz em um *habitus* e, portanto, constitui a personalidade moral do indivíduo. Aristóteles teoriza deste modo a máxima dos gregos: "Nada em demasia".

• Ao lado destas virtudes éticas, que estão ligadas à vida prática, existem virtudes — as assim chamadas *virtudes dianéticas* — que dirigem o homem para o conhecimento de verdades imutáveis e para o sumo Bem, tanto para aplicá-lo à vida concreta, e então se tem a *sabedoria*, quanto, também, para fim puramente contemplativo, e então se tem a *sapiência*.

Justamente na *contemplação* das realidades que estão acima do homem consistem a felicidade suprema e a tangência do homem com o divino.

Esta é uma doutrina que leva às extremas conseqüências uma das conotações essenciais da espiritualidade dos gregos.

As virtudes dianéticas da sabedoria e da sapiência → *§ 3*

• Aristóteles apresenta também análises detalhadas sobre a psicologia do ato moral, distinguindo:

1) a *deliberação*, que é o encontro dos meios que tornam possível a atuação de determinados fins;

2) a *escolha*, que é a decisão a tomar sobre os meios, ou seja, sobre quais meios se devem usar e sobre a sua colocação em ato;

Psicologia do ato moral → *§ 4*

3) finalmente, a *volição*, que é a escolha dos próprios fins, da qual depende propriamente a bondade ou a maldade do homem, conforme ele escolha os verdadeiros bens ou os bens aparentes e falazes.

• Aristóteles considera o homem não só como um "animal racional", mas também como "animal político" (um ser vivo não-político pode ser apenas um animal ou então um deus).

O homem é um "animal político" → § 5

Por homem "político" Aristóteles entende não todos os homens sem distinção, mas (ligado ao estado político-social da sua época) aquele que goza plenamente dos direitos políticos e exerce em parte maior ou menor a administração da Cidade.

Por conseguinte, os colonos que não gozam de tais privilégios e os operários e camponeses não são considerados homens-cidadãos propriamente ditos. Os escravos, que não gozam de qualquer direito, em certo sentido, não são considerados homens propriamente ditos, mas apenas instrumentos animados.

• Aristóteles formula um esquema orgânico das várias formas de constituições do Estado, fundando-se sobre dois pontos-chave:

As várias formas de constituições do Estado → § 6-7

1) a figura de quem exerce o poder (se "um só", "poucos", ou "muitos");

2) o modo com o qual quem exerce o poder o leva a efeito (em função do "bem comum", ou do "interesse privado").

Dessa forma, podem ser obtidas, combinando as duas perspectivas, as seguintes formas de governo: a "monarquia", a "aristocracia" e a "politía" (uma democracia ordenada pela lei), quando quem comanda age da melhor forma; a "tirania", a "oligarquia" e a "democracia" (= demagogia), quando quem exerce o poder é movido por interesses privados e não pelo bem comum.

1 O fim supremo do homem, ou seja, a felicidade

Depois das "ciências teoréticas", na sistematização do saber, vêm as "ciências práticas", que dizem respeito à conduta dos homens e ao fim que eles querem atingir, tanto considerados como indivíduos, quanto como parte de uma sociedade política. O estudo da conduta ou do fim do homem como indivíduo é a "ética"; o estudo da conduta e do fim do homem como parte de uma sociedade é a "política".

Todas as ações humanas tendem a "fins" que são "bens". O conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem subordinam-se a um "fim último", que é o "bem supremo", que todos os homens concordam em chamar de "felicidade".

Mas o que é a felicidade?

a) Para a maioria, é o prazer e o gozo. Mas uma vida gasta com o prazer é uma vida que torna "semelhantes aos escravos", e "digna dos animais".

b) Para alguns, a felicidade é a honra (para o homem antigo, a honra correspondia àquilo que é o sucesso para o homem de hoje). Mas a honra é algo extrínseco que, em grande parte, depende de quem a confere. E, de qualquer maneira, vale mais aquilo pelo qual se merece a honra do que a própria honra, que é resultado e conseqüência.

c) Para outros, a felicidade está em juntar riquezas. Mas esta, para Aristóteles, é a mais absurda das vidas, chegando mesmo a ser vida "contra a natureza", porque a riqueza é apenas meio para outras coisas, não podendo portanto valer como fim.

O bem supremo realizável pelo homem (e, portanto, a felicidade) consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. Assim, não pode consistir no simples viver como tal, porque até os seres vegetativos vivem; nem mesmo viver na vida sensitiva, que é comum também aos animais. Só resta, portanto, a atividade da razão. O homem que deseja viver bem deve viver, sempre, segundo a razão.

Como se vê, acolhe-se aqui plenamente o discurso socrático-platônico. Mais ain-

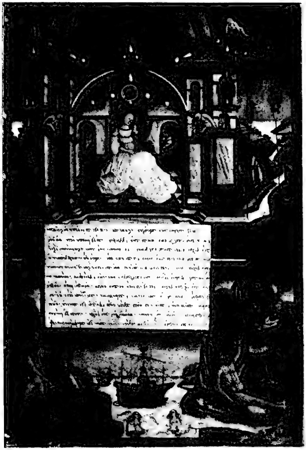
da, Aristóteles reafirma claramente que não apenas cada um de nós é alma, mas também é a parte mais elevada da alma: "se a alma racional é a parte dominante e melhor, pareceria que cada um de nós consiste precisamente nela. (...) Fica, pois, claro que cada um é sobretudo intelecto." Aristóteles proclama, portanto, os valores da alma como valores supremos, embora, com seu forte senso realista, reconheça a utilidade também dos bens materiais em quantidade necessária, já que eles, mesmo não estando em condições de dar a felicidade com sua presença, podem (em parte) comprometê-la com sua ausência.

2 As virtudes éticas como "meio justo" ou "meio-termo entre os extremos"

O homem é principalmente razão, mas não apenas razão. Com efeito, na alma "há algo de estranho à razão, que a ela se opõe e resiste", e que, no entanto, "participa da razão". Mais precisamente: "A parte vegetativa não participa em nada da razão, ao passo que a faculdade do desejo e, em geral, a do apetite, participa de alguma forma dela enquanto a escuta e obedece." Ora, o domínio dessa parte da alma e sua redução aos ditames da razão é a "virtude ética", a virtude do comportamento prático.

Esse tipo de virtude se adquire com a repetição de uma série de atos sucessivos, ou seja, com o hábito.

Assim, as virtudes tornam-se como que "hábitos", "estados" ou "modos de ser" que nós mesmos construímos segundo o modo indicado. Como são muitos os impulsos e tendências que a razão deve moderar, também são muitas as "virtudes éticas", mas todas têm uma característica essencial comum: os impulsos, as paixões e os sentimentos tendem ao *excesso* ou à *falta* (ao muito ou ao muito pouco); intervindo, a razão deve impor a "justa medida", que é o "caminho intermédio" ou "meio-termo" entre os dois excessos. A coragem, por exemplo, é o ca-



Frontispício da Ética de Aristóteles, em um manuscrito miniatural da época do Renascimento (Biblioteca Nacional de Turim).



minho intermédio entre a temeridade e a timidez, e a liberalidade é o justo meio entre a prodigalidade e a avareza.

É claro que o meio-termo não é uma espécie de mediocridade, mas sim "uma culminância", um valor, pois é *vitória da razão sobre os instintos*. Aqui, há quase que uma síntese de toda a sabedoria grega que encontrara expressão típica nos poetas gnômicos, nos Sete Sábios, que haviam identificado no "meio intermédio", no "nada em excesso" e na "justa medida" a regra suprema do agir, assim como há também a aquisição da lição pitagórica que identificava a perfeição no "limite", e ainda, por fim, há o aproveitamento do conceito de "justa medida", que desempenha papel tão importante em Platão.

Dentre todas as virtudes éticas, destaca-se a justiça, que é a "justa medida" segundo a qual se distribuem os bens, as vantagens, os ganhos e seus contrários. E, como bom grego, Aristóteles reafirma o mais elevado elogio à justiça: "Pensa-se que a justiça é a mais importante das virtudes, e que nem a estrela vespertina nem a estrela matutina sejam tão dignas de admiração quanto ela. E com o provérbio dizemos: 'Na justiça está compreendida toda vitude.'"

As virtudes dianéticas e a felicidade perfeita

A perfeição da alma racional como tal, ao contrário, é chamada por Aristóteles de virtude "dianética". E como a alma racional tem dois aspectos, conforme se volte para as coisas mutáveis da vida do homem ou para as realidades imutáveis e necessárias, ou seja, aos princípios e às verdades supremas, então duas também são, fundamentalmente, as virtudes dianéticas: a "sabedoria" (*phrónesis*) e a "sapiência" (*sophía*). A sabedoria consiste em dirigir bem a vida do homem, ou seja, em deliberar de modo correto acerca daquilo que é bem ou mal para o homem. Já a sapiência é o conhecimento daquelas realidades que estão acima do homem, ou seja, é a ciência teorética, e, de modo especial, a metafísica.



Precisamente no exercício desta última virtude, que constitui a perfeição da atividade contemplativa, o homem alcança a felicidade máxima, quase uma tangência com o divino.

Eis uma das passagens mais significativas de Aristóteles: "Desse modo, a atividade de Deus, que sobressai por beatitude, será contemplativa e, conseqüentemente, a atividade humana mais afim será a que produz a maior felicidade. Uma prova, de resto, está no fato de que todos os outros animais não participam da felicidade, porque são completamente privados de tal faculdade. Para os deuses, com efeito, toda a vida é bem-aventurada, ao passo que, para os homens, só o é à medida que lhes cabe certa semelhança com aquele tipo de atividade: ao contrário, nenhum outro animal é feliz, porque não participa de modo algum da contemplação. Conseqüentemente, o quanto se estender a contemplação, tanto se estenderá a felicidade (...)."

Essa é a formulação mais típica daquele ideal que os antigos filósofos da natureza procuraram realizar em sua vida, que Sócrates já começara a explicitar do ponto de vista conceitual e que Platão já havia teorizado. Mas em Aristóteles aparece a tematização da tangência da vida contemplativa com a vida divina, que faltava em Platão, porque o conceito de Deus como Mente suprema, Pensamento de pensamento, só aparece com Aristóteles. Texto 4

4 Alusões sobre a psicologia do ato moral

Aristóteles teve ainda o mérito de haver tentado superar o intelectualismo socrático. Como bom realista que era, percebeu perfeitamente que uma coisa é "conhecer o bem" e outra é "fazer e realizar o bem". E, conseqüentemente, procurou determinar os processos psíquicos pressupostos pelo ato moral.

Ele chamou a atenção sobretudo para o ato da "escolha" *(prohaíresis),* que vinculou estreitamente ao ato de "deliberação". Quando queremos alcançar determinados fins, nós estabelecemos, mediante a "deliberação", quais e quantos são os meios que colocaremos em ação para chegar àqueles fins, dos mais remotos aos mais próximos. A "escolha" opera sobre estes últimos, transformando-os em ato. Assim, para Aristóteles, a "escolha" diz respeito apenas aos "meios", não aos fins; portanto, nos torna responsáveis, mas não necessariamente bons (ou maus). Com efeito, ser "bom" depende dos *fins* e, para Aristóteles, os fins não são objeto de "escolha", mas sim de "volição". Mas a vontade quer sempre e só o bem, ou melhor, aquilo que "aparece nas vestes de bem". Desse modo, para ser bom, é preciso querer o "bem verdadeiro e não aparente"; mas só o homem virtuoso, ou seja, o homem bom, sabe reconhecer o verdadeiro bem. Como se vê, gira-se num círculo que, de resto, é interessantíssimo. Aquilo que Aristóteles busca, mas ainda não consegue encontrar, é o "livre-arbítrio". E suas análises sobre a questão são interessantíssimas precisamente por isso, ainda que aporéticas. Aristóteles compreendeu e afirmou que "o homem virtuoso vê o verdadeiro em toda coisa, considerando que é norma e medida de toda coisa". Mas não explicou como e por que o homem se torna virtuoso. Assim, não é de surpreender o fato de que Aristóteles chegue a sustentar que, uma vez que o homem se torna vicioso, não pode mais deixar de sê-lo, embora, na origem, fosse possível não se tornar vicioso. Somos obrigados, porém, a reconhecer que não apenas Aristóteles, mas também nenhum outro filósofo grego conseguiu resolver essas aporias, pois só com o pensamento cristão é que o Ocidente iria descobrir os conceitos de vontade e de livre-arbítrio.

5 A Cidade e o cidadão

O bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da Cidade, mas este "é mais belo e mais divino" porque se amplia da dimensão do privado para a dimensão do social, para a qual o homem grego era particularmente sensível, porquanto concebia o indivíduo em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo. Aristóteles, aliás, dá a esse modo de pensar dos gregos uma expressão paradigmática, definindo o próprio homem como "animal político" (ou seja, não simplesmente como animal que vive em sociedade, mas como animal que vive em sociedade politicamente organizada). Com efeito, pode não formar parte de


GLI OTTO LI
BRI DELLA REPVBLICA,
CHE CHIAMONO
POLITICA
DI ARISTOTILE.
Nuouamente tradotti di Greco in uulgare Italiano.
PER ANTONIO BRVCIOLI.

IN VENETIA NEL MDXLVII.

A edição original da Política *na versão italiana de Antonio Brucioli (Veneza, 1547).*

uma comunidade ou de uma cidade apenas quem é autárquico e não tem necessidade de nada, mas tal indivíduo pode apenas ser "ou uma fera ou um Deus".

Entretanto, Aristóteles não considera "cidadãos" todos aqueles que vivem em uma Cidade e sem os quais a Cidade não poderia existir. Para ser cidadão é preciso participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das Assembléias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça. Conseqüentemente, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser "cidadãos". E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque falta-lhes o "tempo livre" necessário para participar da administração da coisa pública. Desse modo, os cidadãos revelam-se de número muito limitado, ao passo que todos os outros acabam, de alguma forma, sendo meios que servem para satisfazer as necessidades dos primeiros. Nessa questão, as estruturas sociopolíticas do momento histórico condicionam o pensamento aristotélico a ponto de levá-lo à teorização da escravidão. Para ele, o escravo é como que "um instrumento que precede e condiciona os outros instrumentos", servindo para a produção de objetos e bens de uso, além dos serviços. E o escravo é tal "por natureza".

E como os escravos eram freqüentemente prisioneiros de guerra, Aristóteles sentiu necessidade de estabelecer também que os escravos não deveriam resultar de guerras dos gregos contra os gregos, mas sim das guerras dos gregos contra os bárbaros, dado que estes são inferiores "por natureza". É o velho preconceito racial dos gregos que Aristóteles reafirma, pagando também neste caso pesado tributo à sua própria época e sem perceber que ia contra os princípios da própria filosofia, que se prestavam a desdobramentos em direção oposta.

6 O Estado e suas formas

O Estado pode ter diferentes formas, ou seja, diferentes constituições. A constituição é "a estrutura que dá ordem à Cidade, estabelecendo o funcionamento de todos os cargos, sobretudo da autoridade soberana". Ora, como o poder soberano pode ser exercido:

1) por um só homem;
2) por poucos homens;
3) pela maior parte;

e, além do mais, como quem governa pode governar:

a) segundo o bem comum;
b) no seu interesse privado;

então são possíveis três formas de governo correto e três de governo corrupto:

1*a*) monarquia; 2*a*) aristocracia; 3*a*) *politía;*

1*b*) tirania; 2*b*) oligarquia; 3*b*) democracia.

Aristóteles entende por "democracia" um governo que, desleixando o bem comum, visa a favorecer *de maneira indébita* os interesses dos mais pobres e, portanto, entende "democracia" no sentido de "demagogia". Ele precisa que o erro em que recai essa forma de governo demagógico consiste em considerar que, como todos são iguais na liberdade, todos também podem e devem ser iguais *também em todo o resto.*

Aristóteles afirma que, em abstrato, são melhores as primeiras duas formas de governo, mas, realisticamente, considera que, no

As formas possíveis do Estado segundo Aristóteles. O esquema das possíveis formas de governo, que encontramos na *Política* de Aristóteles, deriva do platônico e pode ser representado como segue:

Tipo de governo	*Caso se governe em vista do bem público*	*Caso se governe em vista do interesse próprio*
governo de um só	monarquia	tirania
governo de poucos	aristocracia	oligarquia
governo de muitos	politía	democracia

A *politía*, na verdade, tem uma posição um pouco excêntrica em relação ao esquema, sendo, propriamente, uma espécie de "média" entre a oligarquia e a democracia.

concreto, dado que os homens são como são, a forma melhor é a *politía*, que é substancialmente uma constituição que valoriza o segmento médio. Com efeito, a *politía* é praticamente caminho intermediário entre a oligarquia e a democracia ou, se assim se preferir, uma democracia temperada pela oligarquia, assumindo-lhe os méritos e evitando-lhe os defeitos.

7 O Estado ideal

Como o fim do Estado é moral, é evidente que aquilo a que ele deve visar é o incremento dos bens da alma, ou seja, o incremento da virtude. Com efeito, escreve Aristóteles, "podemos dizer que feliz e florescente é a Cidade virtuosa. É impossível que tenha êxitos felizes quem não cumpre boas ações e nenhuma boa ação, nem de um indivíduo, nem de uma Cidade, pode realizar-se sem virtude e bom senso. O valor, a justiça e o bom senso de uma Cidade têm a mesma potência e forma cuja presença em um cidadão privado faz com que ele seja considerado justo, ajuizado e sábio."

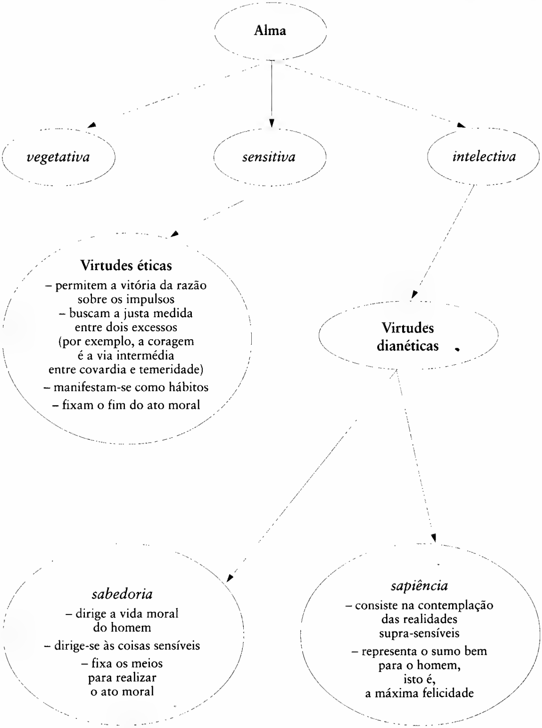
Aqui, de fato, reafirma-se o grande princípio platônico da correspondência entre o Estado e a alma do cidadão singular.

Para Aristóteles, a Cidade perfeita deveria sê-lo à medida do homem: nem demais populosa, nem muito pouco. Também o território deveria ter características análogas: grande o bastante para satisfazer as necessidades sem produzir o supérfluo. As qualidades que os cidadãos deveriam ter são as características próprias dos gregos: um caminho intermédio, ou melhor, uma síntese das características dos povos nórdicos e dos povos orientais. Os cidadãos (que, como sabemos, são aqueles que governam diretamente) serão guerreiros quando jovens, depois conselheiros e, quando velhos, sacerdotes. Desse modo, serão adequadamente desfrutados, na justa medida, a força que há nos jovens e o bom senso que há nos velhos. Por fim, como a felicidade da Cidade depende da felicidade dos cidadãos singulares, seria necessário tornar cada cidadão o mais possível virtuoso, mediante adequada educação.

Viver em paz e fazer as coisas belas (contemplar) é o ideal supremo a que deve visar o Estado.

Portanto, diz Aristóteles, é preciso fazer guerra apenas tendo como finalidade a paz, trabalhar para poder libertar-se das necessidades do trabalho, fazer as coisas necessárias e úteis para poder ganhar o livre repouso, e enfim fazer as coisas belas, isto é, contemplar. Texto 5

ARISTÓTELES
A ÉTICA



VI. A lógica, a retórica e a poética

• A lógica, que Aristóteles chamava de *analítica*, não entra no esquema geral das ciências.

Ela constitui, com efeito, uma propedêutica a todas as ciências (e, portanto, liga-se, ao mesmo tempo, com a teorética, com a prática e com a poiética). A lógica mostra como procede o pensamento, sobre a base de quais elementos e segundo qual estrutura.

A lógica em relação às outras ciências → § 1

• Os elementos primeiros do pensamento são as categorias: isso significa que, se decompusermos uma proposição simples (por exemplo, "Sócrates corre") obteremos elementos (por exemplo, "Sócrates" e "corre"), de qualquer modo reportáveis a uma das categorias (por exemplo, "Sócrates" à categoria da substância, e "corre" à categoria do agir).

As categorias → § 2

As categorias são, portanto, os gêneros supremos (além do ser, como vimos na metafísica) também do raciocínio e justamente por isso são também chamadas de "predicados".

• Das categorias não é possível fornecer uma definição. Com efeito, para definir um conceito é preciso o gênero próximo (por exemplo, no caso do homem, "animal") e a diferença específica, a diferença que distingue a espécie do objeto em questão em relação a todas as outras (por exemplo, no caso do homem, "racional": daqui a definição do homem, como "animal racional"). Ora, no caso das categorias não existe um gênero mais amplo que as possa incluir, porquanto são os gêneros mais universais. Conseqüentemente, é impossível defini-las.

A definição → § 3

Indefiníveis são também os indivíduos, por sua particularidade: destes é possível apenas a percepção.

Ao contrário, perfeitamente definíveis são todas as noções que estão em vários níveis entre a universalidade das categorias e a particularidade dos indivíduos.

• Verdade ou falsidade se têm não nas definições, mas no "julgamento", e na sua enunciação, ou seja, na "proposição". Na proposição se colocam nexos precisos (afirmativos ou negativos) entre um predicado e um sujeito: ora, se tais nexos correspondem aos nexos que existem na realidade, ter-se-á um julgamento verdadeiro (e, portanto, a proposição verdadeira); caso contrário, falso.

O julgamento e a proposição → § 4

• O raciocínio verdadeiro e próprio, porém, não consiste no julgamento apenas, mas em uma seqüência de julgamentos oportunamente ligados. A conexão rigorosa e perfeita dos julgamentos constitui o silogismo.

O silogismo (por ex.: "se todos os homens são mortais / e se Sócrates é um homem / então Sócrates é mortal") liga três proposições, das quais as duas primeiras são chamadas de premissas, e a terceira de conclusão.

A dobradiça do julgamento é o termo médio (no exemplo: "homem"), que é o que não aparece na conclusão.

O silogismo, como forma perfeita do raciocínio → § 5

Da posição do termo médio nas premissas Aristóteles deduz as várias formas de silogismo.

• Além destas diferenças técnicas, há também vários modos de considerar o silogismo. Com efeito, posso considerá-lo apenas de um ponto de vista formal (ou

Os vários modos e os vários tipos de silogismo → § 5

seja, na sua coerência formal), sem ocupar-me do conteúdo; ou posso prestar atenção ao conteúdo de verdade de suas premissas, e então terei o silogismo científico ou demonstrativo; ou ainda, posso contentar-me com premissas não verdadeiras mas verossímeis e prováveis, e então terei o silogismo dialético, Finalmente, poderei voltar minha atenção — mas para refutá-los e para defender-me deles — aos silogismos falsos (= paralogismos), que na aparência parecem verdadeiros, mas que se fundam sobre premissas ambíguas e enganadoras. Neste caso temos silogismos erísticos.

• Principalmente o segundo tipo de silogismo (o científico) é importante, porque a ciência se fundamenta sobre ele.

O silogismo científico e suas bases veritativas → § 6-7

Todavia, poderíamos perguntar: quem garante a verdade das premissas no silogismo científico?

Não pode ser outro silogismo, porque, de outro modo, procederíamos ao infinito; deverá, portanto, ser uma forma de conhecimento imediato como a "intuição" (por exemplo, a captação imediata dos princípios primeiros), ou então a "indução" (o processo que leva do particular ao universal).

• Para que uma ciência se constitua no seu conjunto, não bastam sequer apenas os silogismos científicos, mas são necessárias outras condições:

As características da ciência e o papel fundamental do princípio de não-contradição → § 8

1) a assunção da existência do âmbito sobre o qual versa a pesquisa (por exemplo, na aritmética será a esfera dos números);

2) a definição de alguns termos operativos (por exemplo, na matemática, os pares e os díspares);

3) alguns axiomas, ou seja, proposições verdadeiras de verdade intuitiva. Alguns destes são universais, como o princípio de não-contradição ("não se pode dizer e negar ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto um mesmo caráter de uma mesma coisa"), que vale para todas as ciências, enquanto é pressuposto por todo tipo de demonstração. Este princípio não pode ser contradito, porque, para negá-lo, seríamos compelidos a dele fazer uso, isto é, a afirmá-lo: nisto, justamente, está sua firmeza, necessidade e universalidade.

A retórica e o silogismo dialético → § 9-10

• O silogismo dialético, que se baseia na opinião, serve para fundar a retórica. A arte retórica propõe-se a descobrir quais são os meios e os modos de convencer. Ela, para atingir esta finalidade, utiliza dois instrumentos: um é o *entimema*, que consiste em um silogismo dialético abreviado; e o outro é o *exemplo*, o qual tem a vantagem de tornar evidente de modo imediato qualquer raciocínio.

• Aristóteles, diferentemente de Platão, não condenou a arte pelo seu caráter ilusório, e até lhe atribuiu valor catártico (purificatório). A arte – sustenta o Estagirita – é, sim, mimese da realidade, mas não imitação passiva e mecânica, e sim imitação criativa que reproduz as coisas segundo a dimensão do possível e do universal. O aspecto catártico consiste no fato de que ela liberta das paixões, ou que as sublima no prazer estético.

A poética e a função catártica da arte → § 11

1 A lógica ou "analítica"

A "lógica" não tem lugar no esquema em base ao qual o Estagirita subdividiu e sistematizou as ciências, porque considera a forma que deve ter qualquer tipo de discurso que pretenda demonstrar algo e, em geral, que queira ser probante. A lógica mostra como procede o pensamento quando pensa, qual é a estrutura do raciocínio, quais são seus elementos, como é possível apre-

sentar demonstrações, que tipos e modos de demonstração existem, de que é possível fornecer demonstrações e quando.

O termo *organon*, portanto, que significa "instrumento", introduzido por Alexandre de Afrodísia para designar a lógica em seu conjunto (e posteriormente utilizado também como título para o conjunto de todos os escritos aristotélicos relativos à lógica), define bem o conceito e o fim da lógica aristotélica, que pretende precisamente fornecer os instrumentos mentais necessários para enfrentar qualquer tipo de investigação.

Entretanto, deve-se observar ainda que o termo "lógica" não foi usado por Aristóteles para designar aquilo que nós hoje entendemos por ele. Ele remonta à época de Cícero (e talvez seja de gênese estóica), mas, provavelmente, só se consolidou com Alexandre de Afrodísia. O Estagirita denominava a lógica com o termo "analítica" (e *Analíticos* são intitulados os escritos fundamentais do *Organon)*. A analítica (do grego *análysis*, que significa "resolução") explica o método pelo qual, partindo de dada conclusão, nós a resolvemos precisamente nos elementos dos quais deriva, isto é, nas premissas e nos elementos de que brota, e assim a fundamentamos e justificamos.

2 As categorias ou "predicamentos"

O tratado sobre as categorias estuda aquilo que pode ser considerado o elemento mais simples da lógica. Se tomarmos formulações como o "homem corre" ou então "o homem vence" e lhes rompermos o nexo, isto é, desligarmos o sujeito do predicado, obteremos "palavras sem conexão", ou seja, fora de qualquer laço com a formulação, como "homem", "corre", "vence" (ou seja, termos não combinados que, combinando-se, dão origem à proposição).

Ora, diz Aristóteles, "das coisas ditas sem nenhuma conexão, cada qual significa a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, o onde, o quando, o estar em uma posição, o ter, o fazer ou o sofrer". Como se vê, trata-se das categorias, que já conhecemos pela *Metafísica*.

Do ponto de vista metafísico, as categorias representam os significados fundamentais do ser, do ponto de vista lógico elas devem ser (conseqüentemente) os "gêneros supremos" aos quais deve-se reportar qualquer termo da proposição. Tomemos a formulação "Sócrates corre" e vamos decompô-la: obteremos "Sócrates", que entra na categoria de substância, e "corre", que se enquadra na categoria do "fazer". Assim, se digo "Sócrates está agora no Liceu" e decomponho a formulação, "no Liceu" será redutível à categoria do "onde", ao passo que "agora" será redutível à categoria do "quando" e assim por diante.

O termo "categoria" foi traduzido por Boécio como "predicamento", mas a tradução só expressa parcialmente o sentido do termo grego e, não sendo inteiramente adequada, dá origem a numerosas dificuldades, em grande parte elimináveis quando se mantém o original. Com efeito, a primeira categoria desempenha sempre o papel de sujeito e só impropriamente funciona como predi-

Categoria. No significado comum do vocábulo grego significava "acusação", "imputação". Não tem um correspondente em línguas modernas, e por isso se preferiu, em geral, não traduzir mas transliterar o termo original. Aristóteles foi o criador do conceito filosófico expresso com este termo. Trata-se de conceito muito importante, que tem três valências precisas estreitamente ligadas entre si.
1) Em sentido ontológico, significa as divisões originárias ou "figuras do ser", ou seja, *aquilo em que o ser originariamente se distingue*, tendo no vértice a substância, da qual dependem qualidade, quantidade, e as outras sete categorias.
2) Em sentido lógico significa os *predicados supremos*, que exprimem as correspondentes figuras do ser.
3) As categorias têm também um sentido gramatical enquanto exprimem *as partes originárias das proposições*: a substância se exprime no *sujeito*, quantidade e qualidade se exprimem com *adjetivos*, onde e quando em *advérbios de tempo e de lugar*, as categorias do agir e sofrer se exprimem nos *verbos ativos e passivos*.
Trata-se de um dos conceitos que tiveram maior influência na história do pensamento ocidental, também em tempos modernos, sobretudo de Kant em diante.

cado, como quando digo "Sócrates é um homem" (isto é, Sócrates é uma substância); já as outras funcionam como predicado (ou, se quisermos, são as figuras supremas de todos os possíveis predicados, os gêneros supremos dos predicados). E, naturalmente, como a primeira categoria constitui o ser sobre o qual se apóia o ser das outras, a primeira categoria será o sujeito e as outras categorias não poderão deixar de se referir a esse sujeito e, portanto, só elas poderão ser verdadeiros predicados.

Quando nos detemos nos termos da formulação, isolados e tomados cada qual em si mesmo, não temos nem verdade nem falsidade: a verdade (ou falsidade) não está nunca nos termos tomados singularmente, mas somente no juízo que os conecta e na formulação que expressa tal conexão.

3 A definição

Naturalmente, como as categorias não são simplesmente os termos que derivam da decomposição da formulação, mas sim os gêneros aos quais eles são redutíveis ou sob os quais recaem, então as categorias são algo de primário e não ulteriormente redutível. Assim, não são definíveis, precisamente porque não existe algo mais geral a que possamos recorrer para determiná-las.

Com isso, tocamos na questão da definição, que Aristóteles não trata nas *Categorias,* mas sim nos *Analíticos segundos* e em outros escritos. Entretanto, como a definição diz respeito aos termos e aos conceitos, é bom falar dela neste ponto.

Dissemos que as categorias são indefiníveis porque são os gêneros supremos. Os indivíduos também são indefiníveis, embora por razões opostas, por serem particulares, colocando-se como que nas antípodas das categorias: deles, só é possível a percepção. Mas, entre as categorias e os indivíduos, há toda uma gama de noções e conceitos, que vão do mais geral ao menos geral: são aqueles que normalmente constituem os termos dos juízos e das proposições que formulamos (o nome indicador do indivíduo só pode aparecer como sujeito). Com efeito, é precisamente através da definição *(horismós)* que conhecemos todos esses termos que estão entre a universalidade das categorias e a particularidade dos indivíduos.

O que significa "definir"? Significa não tanto explicar o significado de uma palavra, mas muito mais determinar o que é o objeto que a palavra indica. Por isso, explica-se a formulação que Aristóteles dá da definição como "o discurso que expressa a essência", "o discurso que expressa a natureza das coisas" ou "o discurso que expressa a substância das coisas". E, diz Aristóteles, para se poder definir alguma coisa necessita-se do "gênero" e da "diferença" ou, como com fórmula clássica foi expresso o pensamento aristotélico, o "gênero próximo" e a "diferença específica". Se quisermos saber o que quer dizer "homem", devemos, através da análise, identificar o "gênero próximo" em que ele se inclui, que não é o de "vivente" (pois também as plantas são viventes), mas o de "animal" (pois o animal, além da vida vegetativa, tem também a vida sensitiva); depois, devemos analisar as "diferenças" que determinam o gênero animal até encontrarmos a "diferença última" distintiva do homem, que é "racional". O homem, portanto, é "animal (gênero próximo) racional (diferença específica)". A essência das coisas dá-se pela diferença última que caracteriza o gênero.

Naturalmente, para a definição dos conceitos isoladamente, vale o que se disse a propósito das categorias: uma definição pode ser válida ou não válida, mas nunca verdadeira ou falsa, porque verdadeiro e falso implicam sempre união ou separação de conceitos e isso só acontece no juízo e na formulação da proposição, de que devemos falar agora.

4 Os juízos e as proposições

Quando unimos os termos entre si, afirmando ou negando algo de alguma outra coisa, temos então o "juízo". O juízo, portanto, é o ato com que afirmamos ou negamos um conceito em relação a outro conceito. E a expressão lógica do juízo é a "enunciação" ou "proposição".

O juízo e a proposição constituem a forma mais elementar de conhecimento, a forma que nos dá a conhecer diretamente um nexo entre um predicado e um sujeito. O verdadeiro e o falso, portanto, nascem com o juízo, isto é, com a afirmação e com a negação: temos o verdadeiro quando, com o juízo, conjugamos aquilo que realmente é conjugado (ou se separa o que é realmente

separado); já o falso temos quando, ao contrário, com o juízo, conjugamos aquilo que não é conjugado (ou separamos aquilo que não é separado). A enunciação ou proposição que expressa o juízo, portanto, expressa sempre afirmação ou negação, sendo assim verdadeira ou falsa. (Note-se que uma frase qualquer não é proposição que interessa à lógica: todas as frases que expressam súplicas, invocações, exclamações e semelhantes saem do âmbito da lógica, entrando no terreno do discurso de tipo retórico ou poético; só se inclui na lógica o discurso apofântico ou declaratório.)

No âmbito dos juízos e das proposições, Aristóteles realiza depois uma série de distinções, dividindo-os em afirmativos e negativos, universais, singulares e particulares. E estuda também as "modalidades" segundo as quais conjugamos o predicado ao sujeito (segundo simples assertiva, segundo a possibilidade ou então segundo a necessidade: A é B, A é possível que seja B, A é necessário que seja B).

5 O silogismo em geral e sua estrutura

Quando nós afirmamos ou negamos alguma coisa de alguma outra coisa, isto é, quando julgamos ou formulamos proposições, ainda não estamos raciocinando. E, obviamente, também não estamos raciocinando quando formulamos uma série de juízos e relacionamos uma série de proposições desconexas entre si. Entretanto, estamos raciocinando quando passamos de juízo para juízo, de proposições para proposições, que tenham determinados nexos entre si e, de alguma forma, sejam umas causas de outras, umas antecedentes e outras conseqüentes. Se não houver esse nexo e essa conseqüencialidade, não haverá raciocínio. O silogismo é precisamente o raciocínio perfeito, isto é, aquele raciocínio em que a conclusão a que se chega é efetivamente a conseqüência que brota, necessariamente, do antecedente.

Geralmente, em um raciocínio perfeito deve haver três proposições, das quais duas funcionam como antecedentes, sendo assim chamadas de premissas, e a terceira é a conseqüente, isto é, a conclusão que brota das premissas. No silogismo, sempre estão em jogo *três* termos, dos quais um funciona como dobradiça que une os outros dois. Vejamos o exemplo clássico de silogismo:

1) Se todos os *homens* são mortais,
2) e se Sócrates é *homem*,
3) então Sócrates é mortal.

Como se vê, o fato de Sócrates ser mortal é uma conseqüência que brota necessariamente do fato de se ter estabelecido que todo homem é mortal e que Sócrates, precisamente, é um homem. Portanto, "homem" é o termo sobre o qual se alavanca a conclusão. A primeira das proposições do silogismo chama-se premissa maior, a segunda premissa menor e a terceira conclusão. Os dois termos que são unidos na conclusão se chamam, o primeiro (que é o sujeito, Sócrates), "extremo menor", o segundo (que é o predicado, "mortal"), "extremo maior". E, como esses termos são unidos entre si através de outro termo, que dissemos funcionar como dobradiça, esse então chama-se "termo médio", ou seja, o termo que opera a "mediação".

Todavia, Aristóteles não somente estabeleceu o que é silogismo: ele também fez uma série de complexas distinções das possíveis diversas "figuras" dos silogismos e dos vários "modos" válidos de cada figura.

As diversas figuras *(schémata)* do silogismo são determinadas pelas diferentes posições que o termo médio pode ocupar em relação aos extremos nas premissas. E como o termo médio

a) pode ser sujeito na premissa maior e predicado na menor,

b) ou então pode ser predicado tanto na premissa maior como na menor,

c) ou ainda pode ser também sujeito em todas as premissas,

então são três as figuras possíveis do silogismo (no interior das quais se dão, posteriormente, várias combinações possíveis, conforme as premissas do silogismo sejam universais ou particulares, afirmativas ou negativas).

O exemplo que demos acima é da primeira figura, que, segundo Aristóteles, é a figura mais perfeita, porque é a mais natural, enquanto manifesta o processo de mediação do modo mais claro. Por fim, Aristóteles estudou o silogismo modal, que é o silogismo que considera a "modalidade" das premissas, de que já falamos no item anterior.

6 O silogismo científico ou "demonstração"

O silogismo enquanto tal mostra qual é a própria essência do raciocinar, isto é, qual

a estrutura da inferência e, portanto, prescinde do conteúdo de verdade das premissas (e, conseqüentemente, das conclusões). Já o silogismo "científico" ou "demonstrativo" se diferencia do silogismo em geral precisamente porque, além da correção formal da inferência, também diz respeito ao valor de verdade das premissas (e das conseqüências). As premissas do silogismo científico devem ser verdadeiras, pelas razões apresentadas; além disso, devem ser "primeiras", ou seja, não tendo necessidade, por seu turno, de ulteriores demonstrações, mais conhecidas e anteriores, isto é, devem ser, por si mesmas, inteligíveis, claras e mais universais do que as conclusões, porque devem conter a sua razão.

E assim chegamos a um ponto delicadíssimo da doutrina aristotélica da ciência: como conhecemos as premissas? Certamente não através de novos silogismos, porque, desse modo, se caminharia para o infinito. Portanto, é por outro caminho. Que caminho é esse?

7 O conhecimento imediato: indução e intuição

O silogismo é um processo substancialmente dedutivo, porquanto extrai verdades particulares de verdades universais. Mas como são colhidas as verdades universais? Aristóteles nos fala de *a*) "indução" e de *b*) "intuição" como de processos em certo sentido opostos ao processo silogístico, mas que, de qualquer forma, o próprio silogismo pressupõe.

a) A *indução* é o procedimento pelo qual do particular se extrai o universal. Apesar de, nos *Analíticos*, Aristóteles tentar mostrar que a própria indução pode ser tratada silogisticamente, essa tentativa permanece inteiramente isolada. E ele reconhece, ao contrário, habitualmente, que a indução não é um raciocínio, mas sim um "ser conduzido" do particular ao universal por uma espécie de visão imediata ou de intuição, que a experiência torna possível. Em essência, a indução é o processo abstrativo.

b) A *intuição*, ao contrário, é a captação pura dos princípios primeiros por parte do intelecto. Assim, também Aristóteles (como Platão já havia feito, embora de modo diverso) admite uma intuição intelectiva; com efeito, a possibilidade do saber "mediato" pressupõe estruturalmente um saber "imediato".

8 Os princípios da demonstração e o princípio de não-contradição

As premissas e os princípios da demonstração são captados por indução ou por intuição. A esse propósito deve-se notar que, antes de mais nada, cada ciência assume premissas e princípios próprios, isto é, premissas e princípios que só a ela são peculiares.

Em primeiro lugar, assume a existência do âmbito, ou melhor (em termos lógicos), a existência do sujeito em torno do qual verterão todas as suas determinações, que Aristóteles chama de gênero-sujeito. Por exemplo: a aritmética assume a existência da unidade e do número, a geometria a existência da grandeza espacial e assim por diante. E cada ciência caracteriza o seu sujeito pelo caminho da definição.

Em segundo lugar, cada ciência trata de definir o significado de uma série de termos que lhe pertencem (a aritmética, por exemplo, define o significado de pares, ímpares etc.; a geometria define o significado de comensurável, incomensurável etc.), mas não assume sua existência e sim a demonstra, provando precisamente que se trata de características que competem ao seu objeto.

Em terceiro lugar, para poder fazer isso, as ciências devem usar de certos "axiomas", ou seja, de proposições verdadeiras de verdade intuitiva, e são esses os princípios pelos quais acontece a demonstração. Um exem-

Indução. É o processo que permite remontar do particular ao universal. Opõe-se à dedução e à demonstração – em particular à silogística – que move em sentido oposto do universal ao particular. Está, porém, estreitamente ligada à própria dedução, porque esta não poderia existir sem aquela.
Eis uma passagem significativa de Aristóteles: "Aprendemos ou por indução ou por demonstração. A demonstração procede dos universais, enquanto a indução procede dos particulares. Mas não é possível considerar os universais a não ser por indução".

plo de axioma é o seguinte: "Se de iguais tiram-se iguais, restam iguais."

Entre os axiomas, há alguns que são "comuns" a várias ciências (como o axioma citado), outros a todas as ciências, sem exceção, como o princípio da não-contradição ("não se podem negar e afirmar dois predicados contraditórios do mesmo sujeito no mesmo tempo e na mesma relação") ou o do terceiro excluído ("não é possível haver um termo médio entre dois contraditórios"). São os famosos princípios que podem ser chamados transcendentais, isto é, válidos para qualquer forma de pensar enquanto tal (porque válidos para todo ente enquanto tal), sabidos por si mesmos e, portanto, primários. Eles são as condições incondicionadas de toda demonstração e, obviamente, são indemonstráveis, porque toda forma de demonstração os pressupõe. No quarto livro da *Metafísica*, Aristóteles mostrou que é possível uma espécie de prova dialética por "refutação" (*élenchos*) desses princípios supremos. E a refutação consiste em mostrar como todo aquele que negar esses princípios será obrigado a usá-los precisamente para negá-los. Quem diz, por exemplo, que "o princípio da não-contradição não vale", se quiser que essa assertiva tenha sentido, deve excluir a assertiva a esse contraditório, isto é, deve aplicar o princípio da não-contradição exatamente no momento em que o nega. E assim são todas as verdades últimas: para negá-las, somos obrigados a fazer uso delas e, portanto, a reafirmá-las.

9 O silogismo dialético e o silogismo erístico

Tem-se silogismo científico só quando as premissas são verdadeiras e têm as características que acima examinamos.

Quando, ao invés de verdadeiras, as premissas são simplesmente prováveis, isto é, fundadas na opinião, então se terá o silogismo dialético, que Aristóteles estuda nos *Tópicos*. Segundo Aristóteles, o silogismo dialético serve para nos tornar capazes de discutir e, particularmente, quando discutimos com pessoas comuns ou mesmo doutas, serve para identificar os seus pontos de partida e o que concorda ou não com eles em suas conclusões, não partindo de pontos de vista estranhos a eles, mas precisamente do seu ponto de vista. Ensina-nos, portanto, a discutir com outros, fornecendo-nos os instrumentos para nos colocar em sintonia com eles. Ademais, para a ciência, serve não apenas para debater corretamente os prós e contras de várias questões, mas também para determinar os princípios primeiros, que, como sabemos, sendo indedutíveis silogisticamente, só podem ser colhidos indutiva ou intuitivamente.

Por fim, além de derivar de premissas fundadas na opinião, um silogismo pode derivar de premissas que parecem fundadas na opinião (mas que, na realidade, não o são). Temos então o silogismo erístico.

Também ocorre o caso de certos silogismos que só o são na aparência: parecem concluir, mas, na realidade, só concluem por causa de algum erro. Temos então os paralogismos, ou seja, raciocínios errados. Os *Elencos sofísticos* ou *Refutações sofísticas* estudam exatamente as refutações (*élenchos* quer dizer "refutação") sofísticas, ou seja, falazes. A refutação correta é um silogismo cuja conclusão contradiz a conclusão do adversário. As refutações dos Sofistas, ao contrário (e, em geral, as suas argumentações), eram tais que pareciam corretas, mas, na realidade, não o eram, valendo-se de uma série de truques para enganar os inexperientes.

10 A retórica

Assim como Platão, Aristóteles tinha a firme convicção, em primeiro lugar, de que a retórica não tem a função de ensinar e treinar acerca da verdade ou de valores particulares. Com efeito, essa função é própria da filosofia, por um lado, e das ciências e artes particulares, por outro. O objetivo da retórica é, ao contrário, o de "persuadir" ou, mais exatamente, o de descobrir quais são os modos e meios para persuadir.

A retórica, portanto, é uma espécie de "metodologia do persuadir", uma arte que analisa e define os procedimentos com que o homem procura convencer os outros homens e identifica suas estruturas fundamentais. Assim, sob o aspecto formal, a retórica apresenta analogias com a lógica, que estuda as estruturas do pensar e do raciocinar e, particularmente, apresenta analogias com a parte da lógica que Aristóteles chama de "dialética". Efetivamente, como vimos, a

dialética estuda as estruturas do pensar e do raciocinar que movem não com base em elementos fundados cientificamente, mas sim em elementos fundados na opinião, ou seja, os elementos que se apresentam como aceitáveis para todos ou para a grande maioria dos homens. Analogamente, a retórica estuda os procedimentos com os quais os homens aconselham, acusam, se defendem e elogiam (estas, com efeito, são todas atividades específicas do persuadir), em geral não se movendo a partir de conhecimentos científicos, mas de opiniões prováveis.

As argumentações que a retórica fornece, portanto, não deverão partir das premissas originárias de que parte a demonstração científica, mas das convicções comumente admitidas das quais parte também a dialética. Ademais, em sua demonstração, a retórica não apresenta as várias passagens, através das quais o ouvinte comum se perderia, mas extrai a conclusão rapidamente das premissas, deixando subjacente a mediação lógica, pelas razões apresentadas. Esse tipo de raciocínio retórico denomina-se "entimema". Portanto, o entimema é um silogismo que parte de premissas prováveis (de convicções comuns e não de princípios primeiros), sendo conciso e não desenvolvido nas várias passagens. Além do entimema, a retórica se vale também do "exemplo", que não implica mediação lógica de qualquer gênero, mas torna imediata e intuitivamente evidente aquilo que se quer provar. Assim como o entimema retórico corresponde ao silogismo dialético, também o exemplo retórico corresponde à indução lógica, enquanto desenvolve função perfeitamente análoga.

11 A poética

Qual a natureza do fato e do discurso poético, e a que visa? São dois os conceitos sobre os quais devemos concentrar a atenção para poder compreender a resposta dada por nosso filósofo à questão: 1) o conceito de "mimese" e 2) o conceito de "catarse".

1) Platão havia censurado fortemente a arte, precisamente porque é mimese, isto é, imitação de coisas fenomênicas, que, como sabemos, são por seu turno imitações dos eternos paradigmas das Idéias, de modo que a arte torna-se cópia de cópia, aparência de aparência, extenuando o verdadeiro a ponto de fazê-lo desaparecer. Aristóteles se opõe claramente a esse modo de conceber a arte, interpretando a "mimese artística" segundo uma perspectiva oposta, a ponto de fazer dela uma atividade que, longe de reproduzir passivamente a aparência das coisas, quase *recria as coisas segundo nova dimensão.*

A dimensão segundo a qual a arte "imita" é a dimensão do "possível" e do "verossímil". E é precisamente essa dimensão que "universaliza" os conteúdos da arte, elevando-os a nível "universal" (evidentemente, não "universais" lógicos, mas simbólicos e fantásticos, como se dirá mais tarde).

2) Enquanto a natureza da arte consiste na imitação do real segundo *a dimensão do possível*, sua finalidade consiste na "purificação das paixões". E Aristóteles o diz fazendo referência explícita à tragédia, "que, por meio da piedade e do terror, acaba por efetuar a purificação de tais paixões". Mas ele desenvolve um conceito análogo também em referência ao efeito da música.

O que significa, portanto, *purificação das paixões?*

Alguns acharam que Aristóteles falasse de purificação "das" paixões em sentido moral, quase como que uma sublimação das paixões obtida por meio da eliminação daquilo que elas têm de inferior. Outros, porém, entenderam a "catarse" das paixões no sentido de remoção ou eliminação temporária das paixões, em sentido quase fisiológico, e portanto no sentido de libertação "em relação às" paixões.

Pelos poucos textos que chegaram até nós, temos claramente que a catarse poética não é certamente purificação de caráter moral (já que é expressamente distinta dela); parece que, embora com oscilações e incertezas, Aristóteles entrevia naquela agradável libertação operada pela arte algo de análogo àquilo que hoje chamamos "prazer estético".

Platão condenara a arte, entre outros motivos, também pelo fato de ela desencadear sentimentos e emoções, reduzindo o elemento racional que os domina. Aristóteles subverte exatamente a interpretação platônica: a arte não nos carrega de emotividade, e sim nos descarrega; além disso, o tipo de emoção que ela nos proporciona (que é de natureza inteiramente particular) não apenas não nos prejudica, mas até nos recupera. Texto 6

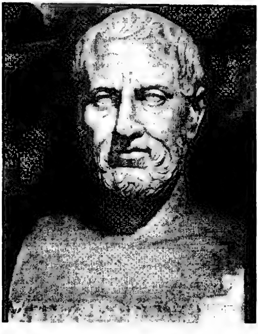
VII. A rápida decadência do Perípato depois da morte de Aristóteles

• Com o sucessor Teofrasto, a Escola de Aristóteles (o Perípato) assumiu uma orientação principalmente científica e descurou os temas mais propriamente metafísicos, também pelo fato de que as obras de escola do fundador, por uma série de circunstâncias, acabaram na Ásia Menor, e por decênios foram subtraídas ao conhecimento e meditação públicas.

O Perípato depois de Aristóteles
→ § 1

1 O Perípato depois de Aristóteles

Foi bastante infeliz a sorte que coube a Aristóteles em sua Escola durante toda a época helenística até os limiares da época cristã. Seu maior discípulo, colaborador e sucessor imediato, Teofrasto (que, em 323/322 a.C., sucedeu Aristóteles no cargo de escolarca do Perípato, que manteve até 288/284 a.C.), embora certamente estivesse à altura pela vastidão de seu conhecimento e pela originalidade de sua investigação no âmbito das ciências, não se mostrou à altura para compreender e, portanto, fazer os outros compreenderem o aspecto mais profundamente filosófico de Aristóteles. E ainda menos capazes de entender Aristóteles mostraram-se seus outros discípulos, que rapidamente recuaram para posições materialistas de tipo pré-socrático, enquanto o sucessor de Teofrasto, Estratão de Lâmpsaco (que dirigiu o Perípato de 288/284 a 274/270 a.C.), marca o mais clamoroso ponto de ruptura com o aristotelismo.



Teofrasto, sucessor de Aristóteles (dirigiu o Perípato de 323/322 a 288/284 a.C.), e fundador da pesquisa botânica.

Todavia, para além desse esquecimento ou dessa não intelecção do mestre, que se verifica nos discípulos e que, como vimos, tem paralelo preciso na história da Academia platônica, há outro fato que explica a má sorte de Aristóteles.

Ao morrer, Teofrasto deixou os prédios do Perípato à Escola, mas legou a Neleu de Scepsi a biblioteca que continha todas as obras não publicadas de Aristóteles. Ora, como sabemos, Neleu levou a biblioteca para a Ásia Menor e, ao morrer, deixou-a para seus herdeiros. Estes esconderam os preciosos manuscritos em uma cantina, para evitar que caíssem nas mãos dos reis Atalidas, que trabalhavam na constituição da biblioteca de Pérgamo. Assim, os escritos permaneceram ocultos até que um bibliófilo chamado Apelicão os comprou, levando-os novamente para Atenas. Pouco depois da morte de Apelicão, eles foram confiscados por Sila (86 a.C.) e levados para Roma, onde foram confiados ao gramático Tirânion para transcrição. Entretanto, uma edição sistemática só foi feita por Andrônico de Rodes (décimo sucessor de Aristóteles), na segunda metade do séc. I a.C. Mas desse assunto deveremos tratar mais adiante.

Portanto, da morte de Teofrasto em diante, o Perípato privou-se precisamente daquilo que se pode considerar o instrumento mais importante de uma Escola filosófica. Em especial, privou-se exatamente da produção aristotélica que continha a mensagem mais profunda e original do Estagirita, que consistia nas anotações e no material das lições (os chamados escritos "esotéricos"). É bem verdade que, como ressaltaram alguns, certamente foram feitas algumas reproduções desses escritos e que, portanto, alguma cópia ficou no Perípato, tornando assim um tanto romanceado o relato que nos foi legado por Estrabão. E também é verdade que o estudo atento dos antigos catálogos das obras de Aristóteles que chegaram até nós permite concluir que continuaram em circulação outras cópias dos esotéricos de Aristóteles, além das que foram levadas para a Ásia Menor. Entretanto, seja qual for a verdade a esse respeito, restam dois fatos incontestáveis: o Perípato mostrou durante longo tempo ignorar a maior parte dos escritos esotéricos e eles só retornaram à cena depois da edição feita por Andrônico. Assim, se o Perípato permaneceu de posse de alguma obra esotérica de Aristóteles depois de Teofrasto, o fato é que, por mais de dois séculos e meio, ninguém teve mais condições de fazer com que aquelas obras falassem. Desse modo, a época helenística leu predominantemente, aliás, quase exclusivamente, e com interesse sempre menor, as obras exotéricas, as únicas que Aristóteles publicara, e que careciam precisamente daquela força e daquela profundidade teorética que caracterizavam as obras esotéricas.

Assim, o Perípato não esteve em condições de exercer influência filosófica de relevo e suas discussões foram bem pouco além dos muros da escola. O alimento espiritual da nova época provinha já de outras Escolas: do movimento cínico, do Jardim de Epicuro, da Estoá de Zenão e do movimento cético de Pirro.

ARISTÓTELES

QUADRO RECAPITULATIVO SOBRE A LÓGICA

Categorias (Aristóteles delas trata nas *Categorias*)
São: substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, onde, quando, ter, jazer.
Representam os significados supremos do ser ao qual todo termo de qualquer proposição pode se reduzir; p. ex.: "Sócrates (= substância) corre (= agir)".
Não são nem verdadeiras nem falsas. São indefiníveis porque demasiado universais.

Definições (Aristóteles delas trata nos *Analíticos segundos*)
A definição de um termo se obtém com o gênero próximo e a diferença específica: p. ex.: "O homem é um animal (= gênero próximo) racional (= diferença específica)". As definições são válidas ou não válidas.

Juízos (Aristóteles dele trata no *De interpretatione*)
Os termos se unem em um juízo que é o ato com o qual se afirma ou se nega algo de alguma outra coisa. O juízo é verdadeiro se no discurso se reúne alguma coisa que na realidade está reunida; é falso em caso contrário. Nem todos juízos, porém, são parte da lógica, mas apenas os que pretendem afirmar ou negar alguma coisa (= juízos apofáticos)

Silogismo (Aristóteles dele trata sobretudo nos *Analíticos*)
A união de três juízos forma um silogismo. P. ex.:

"Se todos os homens são mortais
e se Sócrates é um homem
então Sócrates é mortal".

A primeira proposição é a premissa maior, a segunda é a premissa menor, a terceira é a conclusão. "Homem" é o termo médio.

Existem vários tipos de silogismo:

formal	científico	dialético	erístico
(*Analíticos primeiros*)	(*Analíticos segundos*)	(*Tópicos*)	(*Elencos sofistas*)
não se ocupa do conteúdo, mas apenas da forma (= coerência) do silogismo	tem as premissas verdadeiras. Chama-se também demonstração	tem as premissas prováveis. A *retórica* se baseia sobre estes silogismos	tem as premissas falsas, mas que parecem verdadeiras. Estuda-se para poder refutá-lo

Existem vários modos de silogismo que dependem da posição do termo médio.

Indução e intuição
Quem garante a verdade das premissas do silogismo?
A *indução*, que é o procedimento através do qual do particular se chega ao universal,
e a *intuição* que é a captação pura e direta dos princípios primeiros.

Axiomas e princípios
São proposições verdadeiras de verdade intuitiva (p. ex.: se de iguais se tiram iguais, permanecem iguais). Toda ciência tem seus próprios, mas alguns valem para mais ciências e um – ainda que em diferentes versões – para todas. É o *princípio de não-contradição*.

Princípio de não-contradição
Não se pode afirmar ou negar do mesmo sujeito no mesmo tempo e na mesma relação dois predicados contraditórios. O princípio de não-contradição não pode ser demonstrado porque está no fundamento de toda demonstração, mas pode ser provado por via de refutação, mostrando que também quem o nega, para negá-lo, deve dele fazer uso.

ARISTÓTELES

1 A metafísica como conhecimento teórico no mais alto grau

A Metafísica foi a mais imponente obra de Aristóteles, junto com as obras lógicas e as éticas.

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes classes:

1) as ciências teoréticas;

2) as ciências práticas;

3) as ciências poiéticas, *ou produtivas.*

As primeiras buscam o saber em si mesmo, ou seja, com o único escopo de conhecer a verdade. As segundas buscam, ao contrário, o saber com o fim de alcançar por meio dele a perfeição moral. As terceiras perseguem o saber com o escopo de produzir determinados objetos.

As ciências que Aristóteles considera de longe mais altas pela dignidade e pelo valor são as teoréticas, que incluem a metafísica, a física e a matemática. E a metafísica, por sua vez, é superior às outras duas ciências teoréticas e, portanto, a todas as ciências, porque apresenta uma visão do real em sentido global.

Leiamos as páginas com as quais se abre a Metafísica.

Todos os homens por natureza tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações: com efeito, eles amam as sensações por si mesmas, ainda que de forma independente de sua utilidade, e, mais do que todas, amam a sensação da vista. Com efeito, não apenas com os fins da ação, mas também sem ter alguma intenção de agir, preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a vista nos faz conhecer mais do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas.

Os animais são naturalmente providos de sensação; mas, em alguns, da sensação não nasce a memória; em outros, ao contrário, nasce. Por tal motivo estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender em relação aos que não têm capacidade de recordar. São inteligentes, mas sem capacidade de aprender, todos os animais que não têm faculdade de ouvir os sons (por exemplo, a abelha e todo outro gênero de animais deste tipo); aprendem, ao invés, todos os que, além da memória, possuem também o sentido da audição.

Portanto, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com lembranças, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive, ao invés, também de arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória: com efeito, muitas lembranças do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência, depois, parece ser um tanto semelhante à ciência e à arte: com efeito, os homens adquirem ciência e arte pela experiência. A experiência, com efeito, [...] produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso. A arte gera-se quando, por muitas observações de experiência, se forma um julgamento geral e único, referível a todos os casos semelhantes.

Por exemplo, julgar que a Callias, sofredor de determinada doença, certo remédio ajudou, e que este ajudou também Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, julgar que a todos estes indivíduos, reduzidos a unidades segundo a espécie, sofredores de certa doença, certo remédio ajudou (por exemplo aos fleumáticos ou aos biliosos ou aos febricitantes), é próprio da arte.

Pois bem, para os fins da atividade prática, a experiência não parece diferir em nada da arte; ao contrário, os empíricos saem-se até melhor do que aqueles que possuem a teoria sem a prática. E a razão está no seguinte: a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais; ora, todas as ações e as produções se referem ao particular: com efeito, o médico não cura o homem a não ser por acidente, mas cura Callias ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo que leva um nome como estes, ao qual, justamente, acontece ser homem. Portanto, se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal mas não conhece o particular que nele está contido, mais vezes errará a cura, porque aquilo a que se dirige a cura é, justamente, o indivíduo particular.

Todavia, consideramos que o saber e o entender sejam próprios mais da arte do que da experiência, e julgamos aqueles que possuem a arte mais sábios do que aqueles que possuem apenas a experiência, enquanto estamos convictos de que a sabedoria, em cada um dos homens, corresponda ao seu grau de conhecer. E isto, porque os primeiros sabem a

causa, enquanto os outros dela não sabem. Os empíricos sabem o puro dado de fato, mas não o porquê dele; os outros, ao contrário, conhecem o porquê e a causa.

Por isso consideramos que os que têm a direção nas artes particulares são mais dignos de honra e possuem maior conhecimento e são mais sábios do que os trabalhadores braçais, pois conhecem as causas das coisas que são feitas; os trabalhadores braçais, ao contrário, agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns seres inanimados, por exemplo, assim como o fogo queima: cada um desses seres inanimados age por certo impulso natural, enquanto os trabalhadores braçais agem por hábito. Por isso consideramos os primeiros como mais sábios, não porque capazes de fazer, mas porque possuem um saber conceitual e porque conhecem as causas.

Em geral, o caráter que distingue quem sabe em relação a quem não sabe é o ser capaz de ensinar; por isso consideramos que a arte é sobretudo ciência e não a experiência; com efeito, aqueles que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os empíricos não são capazes disso.

Além disso, pensamos que nenhuma das sensações seja sabedoria: com efeito, se também as sensações são, por excelência, os instrumentos de conhecimento dos particulares, elas não nos dizem, porém, o porquê de nada: não dizem, por exemplo, porque o fogo é quente, mas apenas marcam o fato de que ele é quente.

É lógico, portanto, que quem descobriu em primeiro lugar uma arte qualquer, superando os conhecimentos sensíveis comuns, tenha sido objeto de admiração por parte dos homens, justamente enquanto sábio e superior aos outros, e não apenas pela utilidade de alguma de suas descobertas. E é lógico também que, tendo sido descobertas numerosas artes, umas dirigidas às necessidades da vida e as outras ao bem-estar, tenham sido sempre julgados mais sábios os descobridores destas do que os descobridores daquelas, pela razão que seus conhecimentos não eram dirigidos ao útil. Daí que, quando já haviam-se constituído todas as artes deste tipo, passou-se à descoberta das ciências que não são dirigidas nem ao prazer nem às necessidades da vida, e isso ocorreu primeiro nos lugares em que os homens estavam livres de ocupações práticas. Por isso as artes matemáticas se constituíram pela primeira vez no Egito: com efeito, lá concedia-se esta liberdade à casta dos sacerdotes.

Aristóteles, *Metafísica*.

Existência e natureza de Deus

O coração da Metafísica aristotélica é o problema do divino. Aristóteles oferece uma das primeiras demonstrações racionais da existência de Deus, que teve muito sucesso em todos os tempos. Recordemos brevemente os pontos-chave da demonstração da existência de Deus e da sua natureza.

Toda forma de movimento explica-se com um princípio motor, que é justamente sua causa. A forma de movimento mais perfeita é a dos céus, que é um movimento contínuo e eterno. Mas, como todo outro movimento, ele deve ter um princípio que por sua vez não é movido, o qual, para produzir movimento eterno, deve ser eterno, e, para produzir movimento sempre contínuo, deve estar sempre em ato. Portanto, deve haver um motor primeiro eterno, ato puro, sem matéria e sem potencialidade. E, enquanto tal, ele move como objeto de amor, ou seja, como fim supremo. E este é justamente Deus, que é vida pura, vida de inteligência que pensa a si mesma. Deus é suma beleza, sumo bem.

Uma vez que é possível que as coisas estejam deste modo — e se assim não fosse todas as coisas deveriam derivar da noite, da mistura e do não-ser —, estas dificuldades poderão ser resolvidas.

Existe algo que sempre se move com movimento contínuo, e este é o movimento circular (e isso é evidente não só com o raciocínio mas também como dado de fato); de modo que, o primeiro céu deve ser eterno. Portanto, há também algo que move. E, uma vez que isso que é movido e move é um termo intermédio, deve existir, como conseqüência, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E deste modo movem o objeto do desejo e da inteligência: movem sem ser movidos. Ora, o objeto primeiro do desejo e o objeto primeiro da inteligência coincidem: com efeito, o objeto do desejo é aquilo que aparece a nós belo e o objeto primeiro da vontade racional é aquilo que é objetivamente belo, e desejamos algo porque o cremos belo, e não, vice-versa, o cremos belo porque o desejamos; com efeito, é o pensamento o princípio da vontade racional. E o intelecto é movido pelo inteligível, e a série positiva dos opostos é por si mesma inteligível; e nesta série a substância tem o primeiro lugar, e, ulteriormente, no âmbito da substân-

cia, tem o primeiro lugar a substância que é simples e está em ato (o uno e o simples não são a mesma coisa: a unidade significa uma medida e, ao contrário, a simplicidade significa o modo de ser da coisa); ora, também o belo e aquilo que é por si desejável estão na mesma série, e o que vem primeiro na série é sempre o ótimo ou aquilo que equivale ao ótimo.

Que, depois, o fim se encontre entre os seres imóveis, demonstra-o a distinção (de seus significados); fim significa: (*a*) alguma coisa em vantagem da qual e (*b*) o próprio escopo de alguma coisa; no segundo destes significados o fim pode encontrar-se entre os seres imóveis, no primeiro significado não.

Portanto, o primeiro motor move como objeto de amor, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas.

Ora, se alguma coisa se move, pode também ser diferente de como é. Portanto, o primeiro movimento de translação, mesmo que esteja em ato, pode todavia ser diverso de como é, ao menos enquanto é movimento; evidentemente diferente segundo o lugar, mesmo se não conforme a substância. Mas, uma vez que existe algo que move sendo, ele mesmo, imóvel e em ato, não pode ser de modo diverso de como é em nenhum sentido. O movimento de translação, com efeito, é a primeira forma de maturação, e a primeira forma de translação é a circular: e tal é o movimento que o primeiro motor produz. Portanto, este é um ser que existe por necessidade; e, enquanto existe por necessidade, existe como bem, e deste modo é Princípio. (Com efeito, o "necessário" tem os seguintes significados: (*a*) aquilo que se faz por constrição contra a inclinação, (*b*) aquilo sem o qual não existe o bem, e, por fim, (*c*) aquilo que pode absolutamente ser diverso de como é).

De tal Princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é aquele modo de viver que é concedido a nós apenas por breve tempo. E naquele estado Ele é sempre. Para nós isso é impossível, mas para Ele não é impossível, pois o ato do seu viver é prazer. E também para nós, vigília, sensação e conhecimento são agradáveis em sumo grau, exatamente porque são ato, e, em virtude disso, também esperanças e recordações.

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto aquilo que é por si mais excelente, e o pensamento que é tal em máximo grau tem por objeto aquilo que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: com efeito, ela se torna inteligível intuindo e pensando a si, de modo que inteligência e inteligível coincidem. A inteligência é, com efeito, aquilo que é capaz de captar o inteligível e a substância, e está em ato quando os possui. Portanto, mais ainda que tal capacidade, é esta posse aquilo que a inteligência tem de divino; e a atividade contemplativa é aquilo que existe de mais agradável e de mais excelente.

Se, portanto, nesta feliz condição em que nos encontramos às vezes, Deus se encontra perenemente, é maravilhoso; e se Ele se encontra em uma condição superior, é ainda mais maravilhoso. E nesta condição Ele efetivamente se encontra. E Ele é também Vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é justamente essa atividade. E a atividade dele, que subsiste por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: este é, portanto, Deus.

Aristóteles, *Metafísica*.

A alma

A alma *foi certamente uma das mais influentes obras de Aristóteles. Hegel, referindo-se à problemática do espírito objetivo, fazia até este julgamento: "O tratado* A alma *de Aristóteles é ainda sempre a melhor e talvez única obra, de interesse especulativo, sobre tal objeto".*

Desde sempre esta obra suscitou problemas também de caráter interpretativo, em particular no que se refere à questão da imortalidade da alma. Já no âmbito dos Aristotélicos surgiu a interpretação segundo a qual Aristóteles não falaria de imortalidade pessoal, com toda uma série de discussões ligadas, e com as relativas conseqüências. Ainda Martinho Lutero escrevia a este propósito: "Deus nos enviou nele [Aristóteles] *uma praga para nos punir de nossos pecados. Com efeito, aquele desgraçado ensina, no seu melhor escrito,* De anima, *que a alma morre com o corpo, embora muitos com palavras inúteis tenham querido salvá-lo".*

Na realidade a tese de Aristóteles é que não toda alma é imortal: não são imortais a alma vegetativa e a alma sensitiva, que não possuem existência a não ser em conexão com a matéria, enquanto é imortal a alma intelectiva.

Uma vez que as páginas mais famosas são sobretudo as que se referem à alma racional, citaremos todas aquelas páginas célebres.

1. A alma racional e suas funções essenciais

O ato intelectivo é em certo sentido análogo ao ato perceptivo sensível. Como o ato da percepção sensível é assimilação da forma sensível, o ato do conhecimento racional é assimilação das formas inteligíveis.

Além disso, assim como o conhecimento sensível implica passagem da potência ao ato, o mesmo acontece no conhecimento racional.

A inteligência é por si capacidade ou potência de conhecimento das formas puras inteligíveis; por sua vez, as formas inteligíveis estão contidas em potência nas sensíveis e nas percepções sensíveis.

Como se realiza a passagem dessas potencialidades para a atualidade do verdadeiro e próprio conhecimento intelectivo? Aristóteles procurou resolver o problema distinguindo um intelecto potencial de um intelecto atual, ou intelecto agente, que, como a luz faz ver em ato as coisas visíveis, nos faz captar em ato os inteligíveis.

Este intelecto atual Aristóteles nos diz expressamente que está "na alma" (não pode, portanto, identificar-se com um intelecto único divino transcendente). Provém, todavia, no homem (em cada homem) "de fora", no sentido de que não é material, mas espiritual: é o divino em nós. E este justamente (não as outras duas formas de alma) é imortal.

Em relação à parte da alma com que ela conhece e pensa (seja esta parte separável, seja não separável segundo a grandeza, mas apenas logicamente), devemos procurar qual seja sua característica específica e de que modo o pensamento se produz. Ora, se o pensar é análogo ao perceber, consistirá em um sofrer a ação do inteligível ou em alguma outra coisa semelhante. Esta parte da alma deve, portanto, ser impassível, mas receptiva da forma, e deve estar em potência tal qual é a forma, mas não idêntica a ela; na mesma relação em que a faculdade sensitiva se encontra em relação aos objetos sensíveis, o intelecto se encontra em relação aos inteligíveis.

É necessário, portanto, uma vez que o intelecto pensa todas as coisas, que seja não misturado, como diz Anaxágoras, e isso para que domine, ou seja, para que conheça (a intrusão, com efeito, de algo de estranho o obstaculiza e interfere nele). Por conseguinte, sua natureza não é mais que esta: de estar em potência. Portanto, o assim chamado intelecto, que pertence à alma (chamo de intelecto aquilo com que a alma pensa e aprende), não é em ato nenhum dos entes, antes de pensá-los. Por isso não é razoável admitir que esteja misturado ao corpo, porque assumiria dada qualidade, e seria frio ou quente, e também teria um órgão como a faculdade sensitiva, enquanto não tem nenhum. Portanto, exprimem-se bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas, embora isso não seja a alma inteira, mas a intelectiva, e ela não é em ato, mas em potência as formas. Que depois a impassibilidade da faculdade sensitiva e a da faculdade intelectiva não sejam a mesma torna-se evidente, caso consideremos os órgãos sensores e o senso. Com efeito, o senso não está em grau de perceber depois da ação de um sensível demasiado intenso; por exemplo, não pode ouvir o som depois de ter percebido sons demasiado fortes, nem pode ver ou odorar depois de ter percebido cores ou odores demasiado intensos. Ao contrário, o intelecto, quando pensou algo muito inteligível, não é menos, mas, talvez, mais capaz de pensar os inteligíveis inferiores, uma vez que a faculdade sensitiva não é independente do corpo, enquanto o intelecto é separado. Quando depois o intelecto se tornou cada um de seus objetos, no sentido em que se diz "sábio" quem o é em ato (e isso acontece quando pode exercer por si o próprio conhecimento), também então está em certo modo em potência, mas não como antes de ter aprendido ou encontrado; e então pode pensar a si mesmo.

Uma vez que são diversas a grandeza e a essência da grandeza, como a água e a essência da água (e isso vale para muitos outros casos, embora não para todos, uma vez que em alguns elas se identificam), o sujeito julga a essência da carne e a carne ou com algo de diverso ou com algo que se encontra em uma condição diversa. Com efeito, a carne não existe sem a matéria, mas, como o nariz achatado, é determinada forma em determinada matéria. Portanto, com a faculdade sensitiva o sujeito distingue o quente, o frio e as outras qualidades das quais a carne constitui dada proporção; e com outra faculdade — ou separada daquela ou em relação com ela à maneira como a linha interrompida está para si mesma, quando é estendida — distingue a essência da carne. Além disso, no caso dos entes obtidos por abstração, a forma reta é análoga à forma chata (porque é unidade no contínuo), enquanto sua essência, se a essência da reta é diversa da reta, é algo de diferente e poderia ser a díade. O sujeito por isso distingue tal essência

ou com algo de diverso ou com algo que se encontra em uma condição diversa. Em geral, portanto, como os objetos são separados da matéria, assim vem a encontrar-se o intelecto.

Poderíamos levantar uma questão: se o intelecto é simples e impassível, e não tem nada em comum com qualquer coisa, como afirma Anaxágoras, de que modo pensará, se o pensar é uma espécie de sofrer? (De fato, é enquanto dois entes têm algo em comum, que um parece agir e o outro sofrer). Além disso o intelecto é ele mesmo inteligível? De fato ou também os outros seres serão dotados de intelecto, se o intelecto não é inteligível mediante alguma outra coisa e se o inteligível é algo especificamente único; ou o intelecto terá misturado em si algo que o torna inteligível como o são os outros seres. Ora, em relação ao sofrer em virtude de um elemento em comum discutiu-se anteriormente, e isso permite afirmar que o intelecto é de certo modo potencialmente os inteligíveis, mas em ato não é nenhum deles antes de pensá-los. Dizemos "potencialmente" do mesmo modo que uma tabuinha para escrever, sobre a qual não haja atualmente nada de escrito. É precisamente este o caso do intelecto. Além disso, ele próprio é inteligível como o são os objetos inteligíveis. De fato, no caso dos objetos sem matéria, o sujeito pensante e o objeto pensado são a mesma coisa, pois a ciência teórica e seu objeto se identificam (do fato de que não se pense sempre, deveremos procurar a causa). Ao invés, nos objetos que têm matéria cada um dos inteligíveis está potencialmente presente. Por conseguinte, os entes materiais não serão dotados de intelecto (uma vez que o intelecto é a faculdade de conhecer tais entes sem sua matéria), enquanto ele possuirá o inteligível.

Aristóteles, *A alma*.

2. A imortalidade da alma racional

Uma vez que em toda a natureza existe algo que é matéria e que é próprio de cada gênero de coisas (e isto é o que está em potência em todas as coisas) e alguma outra coisa que é causa eficiente, enquanto produz a todas, como o faz, por exemplo, a arte com a matéria, é necessário que também na alma existam tais diferenciações. E há, portanto, um intelecto potencial enquanto se torna todas as coisas e há um intelecto agente, enquanto produz todas, que é como um estado semelhante à luz: com efeito, também a luz em certo sentido torna as cores em potência cores em ato. E este intelecto é separado, impassível e não misturado e intacto por sua essência: com efeito, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria [...]. Separado [da matéria], ele é somente aquilo que justamente é, e apenas este é imortal e eterno [...].

Mas o intelecto parece estar em nós como uma realidade substancial e não se corromper. Com efeito, caso se corrompesse, deveria corromper-se pelo enfraquecimento da velhice. Ora, ocorre ao invés aquilo que sucede aos órgãos sensoriais: se um velho recebesse um olho adequado, veria do mesmo modo que um jovem. Portanto, a velhice não é devida a uma afecção que a alma sofre, mas ao sujeito em que a alma se encontra, como acontece nos estados de embriaguez e nas doenças. A atividade do pensar e do especular se enfraquece quando outra parte dentro do corpo se desgasta, mas ela é por si impassível (*apathes*). O raciocinar, o amar e o odiar não são afecções do intelecto, mas do sujeito que possui o intelecto, justamente enquanto possui o intelecto. Por isso, uma vez que este sujeito tenha perecido, não recorda e não ama: com efeito, recordar e amar não são próprios do intelecto mas do composto que pereceu e o intelecto é certamente algo de mais divino e impassível.

Não há dúvida, portanto, que a alma não é separável do corpo, ou ao menos não o são algumas partes suas, se ela é por sua natureza divisível: com efeito, a *enteléquia* de algumas partes dela são a *enteléquia* das partes correspondentes do corpo. Mas nada impede que ao menos algumas outras partes sejam separáveis, pelo motivo de não serem *enteléquias* de algum corpo.

No que se refere ao intelecto e à faculdade especulativa, nada, em certo sentido, é claro: parece, porém, que se trata de um gênero de alma diverso e que ele apenas possa ser separado do corpo como o eterno do corruptível. Ao contrário, as outras partes da alma é claro [...] que não são separáveis.

Se, portanto, sobrar algo também depois [da corrupção], é problema a ser examinado. Para alguns seres nada o impede: por exemplo, para a alma, não toda a alma, mas apenas a intelectiva; inteira seria impossível.

Aristóteles, *A alma*.

A ética

A Ética a Nicômaco *constitui uma das outras grandes obras filosóficas de Aristóteles que se impôs como ponto de referência impres-*

cindível para qualquer pessoa que trate desta problemática de modo sistemático.

O bem supremo para o homem, afirma Aristóteles, concordando com a convicção de todos os pensadores gregos em geral, é a felicidade. Esta, porém, não consiste, como comumente se diz, nas riquezas ou nos prazeres ou nas honras, e sim na virtude (no sentido da helênica areté), ou seja, na explicação e atuação das peculiaridades do homem, ou seja, em uma vida segundo a razão e na atividade da alma segundo a razão.

A este respeito, Aristóteles distingue as "virtudes éticas" e as "virtudes dianéticas", as primeiras referindo-se às partes irracionais da alma, as segundas, ao contrário, à parte racional.

As virtudes éticas consistem em encontrar e adquirir o meio justo entre os excessos e as faltas aos quais nos levariam os apetites e as paixões nas nossas ações. E este "mediedade" do meio justo, longe de ser uma forma de "mediocridade", representa o ápice, ou seja, a imposição do valor da razão sobre a irracionalidade. A coragem, por exemplo, é o meio termo entre a temeridade e a vileza; a liberalidade é o meio-termo entre a prodigalidade e a avareza, e assim por diante.

As virtudes dianéticas consistem na atuação da razão considerada em si mesma. E, uma vez que a razão pode ser aplicada a coisas mutáveis e a coisas imutáveis, será preciso distinguir duas formas diferentes de virtude teorética: a sabedoria, que consiste na direção reta da vida do homem por parte da razão e que indica os meios mais idôneos para alcançar os fins verdadeiros e supremos; a sapiência, que consiste no desdobramento da razão na captação das verdades supremas.

A felicidade mais alta se realiza justamente por meio das virtudes dianéticas, e, em particular, mediante a sapiência, na contemplação da verdade.

1. As virtudes éticas

Não é suficiente ter dito seu gênero, que é um hábito; devemos dizer sua espécie, qual hábito seja. É preciso portanto dizer que toda virtude aperfeiçoa o ser em que é virtude e a operação que daí procede. Assim, a virtude do olho torna excelente o olho e sua operação: é, com efeito, pela virtude do olho que vemos bem. Da mesma forma, a virtude do cavalo o torna galhardo e bravo para correr, levar o cavaleiro e resistir aos inimigos. E se é assim em todas as coisas, também a virtude do homem será um hábito graças ao qual o homem torna-se bom, e torna-se valente no fazer sua obra de homem. Como isto poderá ser já o dissemos, mas se tornará ainda mais manifesto se examinarmos qual é a natureza da virtude humana.

Em toda coisa contínua e divisível se verifica o mais, o menos e o igual, tanto considerando-os em relação à coisa, como em relação a nós. O igual está quase no meio, entre o excesso e a falta. Digo meio em relação à coisa aquilo que dista igualmente de um e do outro dos extremos: ele é um e o mesmo para todos. Digo meio em relação a nós aquilo que não é nem superabundante nem deficiente: ele não é um nem o mesmo para todos. Por exemplo, se o dez é demasiado e o dois é pouco, o seis deverá ser assumido como o meio em relação à coisa, uma vez que de tanto supera o dois quanto é superado pelo dez. Este é o meio segundo a proporção aritmética. O meio em relação a nós não deve ser tomado do mesmo modo. Com efeito, se o destruir dez minas é demasiado e duas é pouco, nem por isso o professor de ginástica prescreverá destruir seis minas: pode acontecer, de fato, que também seis minas seja demasiado ou pouco demais para quem deve tomá-las. Seriam poucas para Milão, demasiado para um principiante. A mesma coisa deve ser dita sobre a corrida e sobre a luta. Este é o modo com o qual quem tem ciência evita o demasiado e o pouco; ele procura e escolhe o meio não em relação à coisa, mas em relação a si mesmo. Se, portanto, toda ciência de tal modo cumpre bem sua obra olhando o meio e a ele dirigindo suas obras (de onde se costuma dizer que quando a obra é perfeita não há nada a acrescentar e nada a tirar, persuadidos de que o excesso e a falta arruínam a perfeição; a mediedade, ao contrário, a conserva): e se os bons artífices, como dizemos, olhando para isso realizam sua obra, e se a virtude, não menos que a natureza, é mais exata e melhor que toda arte, também a virtude deverá, portanto, tender ao meio.

Digo a virtude ética, que versa a respeito das paixões e das ações, onde justamente se verificam excesso e falta e meio: assim, por exemplo, no temer, no ousar, no desejar, no inflamar-se, no comover-se, e, geralmente, no gozar e no sentir dor, há um muito e um pouco, e ambos não são bons. Mas, ter essas paixões quando é conveniente, e naquilo que convém, e para quem, e para o fim e no modo conveniente, nisto se assenta a mediedade e a excelência que são próprias da virtude. Da mesma forma, também nas ações se verificam o

excesso, a falta e o meio. A virtude, portanto, versa a respeito das paixões e das ações, nas quais o excesso é um erro e a falta é censurada; o meio, ao contrário, é louvado, e nele está a retidão: duas coisas próprias da virtude. A virtude é, portanto, uma mediedade, uma vez que dirige sua meta ao meio.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco.*

2. As virtudes dianéticas

Pois bem, comumente se diz que é próprio do sábio ser capaz de bem deliberar sobre aquilo que é bom e vantajoso para ele, mas não de um ponto de vista parcial, como, por exemplo, para a saúde ou para a força, mas sobre aquilo que é bom e útil para uma vida feliz em sentido global. [...]

Como conclusão, temos que a sabedoria é uma disposição verdadeira, razoável, disposição para a ação que tem por objeto aquilo que é bem e aquilo que é mal para o homem [...].

Uma vez, pois, que as partes racionais da alma são duas, a sabedoria será a virtude de uma das duas, a opinativa: com efeito, tanto a opinião como a sabedoria se referem às coisas que podem ser de outra forma. Além disso, a sabedoria não é apenas uma disposição razoável: prova disso é que de semelhante disposição pode haver esquecimento; da sabedoria, ao contrário, não.

É claro, portanto, que a sapiência é a mais perfeita das ciências. Por conseguinte, é preciso que o sapiente conheça não só aquilo que deriva dos princípios, mas também que capte o verdadeiro no que se refere aos próprios princípios. Pode-se dizer, portanto, que a sapiência seja, ao mesmo tempo, intelecto e ciência, porquanto é ciência, com fundamento, das mais sublimes realidades. É absurdo, com efeito, pensar que a política e a sabedoria sejam a forma mais alta de conhecimento, se é fato que o homem não é a realidade de maior valor no universo.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco.*

3. Felicidade e fim supremo do homem

É evidente que, se verificarmos a variação das sortes, freqüentemente deveremos dizer que um mesmo indivíduo é ora feliz, ora infeliz, representando-o como um camaleão e como algo sobre bases instáveis. Então, talvez a verificação da variação das sortes é algo nada sensato: a felicidade e a infelicidade não estão nelas, mas muito mais elas estão a serviço da vida humana daquele modo que dissemos. Para a felicidade, ao contrário, são decisivas as atividades conforme a virtude, e para a infelicidade as atividades contrárias.

Nossa sentença recebe confirmação daquilo que aqui se discute. Com efeito, para nenhuma das obras humanas se encontra tanta estabilidade como para as atividades segundo a virtude: elas parecem ser até mais estáveis que as ciências. E, entre elas, as que são mais honráveis são também mais estáveis, uma vez que nelas sobretudo e ininterruptamente as pessoas felizes transcorrem sua vida. E a razão disso parece ser a de que delas não há esquecimento. Encontrar-se-á, portanto, o que se procura, no homem feliz, e ele será tal por toda a vida. Sempre ele, ou mais que qualquer outro, dirigirá a obra e a mente para aquilo que é conforme à virtude, e suportará muito bem os golpes da sorte, com dignidade em tudo e por tudo, se ele de fato for bom e íntegro, sem qualquer censura.

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, é lógico que o seja segundo a mais excelente virtude, que é a da parte melhor da alma. Seja ela o intelecto ou qualquer outra coisa, que por natureza parece ter o comando e a direção e ter noção das coisas belas e divinas, e seja uma coisa divina ou o que de mais divino há em nós, sua atividade, segundo a virtude que lhe é própria, constituirá a felicidade perfeita. Que tal atividade seja a contemplativa já o dissemos; e isso está de acordo tanto com as coisas anteriormente ditas, como com a verdade.

Tal atividade é a mais excelente, pois o intelecto é a mais excelente das coisas que existem em nós, e entre os objetos conhecidos os mais excelentes são aqueles em torno dos quais versa o intelecto. E é também a atividade mais contínua; podemos, com efeito, permanecer na contemplação de modo mais contínuo que em qualquer outra atividade. Consideremos, além disso, que à felicidade deve estar unido o prazer, e convenhamos que entre as atividades conformes à virtude deva ser agradabilíssima a que é conforme à sapiência: a filosofia, na verdade, traz consigo, como parece, prazeres admiráveis pela pureza e estabilidade; e é lógico que este modo de viver, mais que àqueles que ainda buscam, deve ser doce para aqueles que já sabem. Também aquela qualidade que denominamos auto-suficiência se encontra sobretudo na atividade contemplativa. Das coisas necessárias para viver têm necessidade tanto o sapiente, como o justo e os outros; todavia, uma vez que delas estejam providos de modo suficiente, o justo tem necessidade, além disso, de pessoas e de coisas com as quais exercitará a justiça; e, da mesma forma, o temperante, o forte e cada um

dos outros. O sapiente, também estando a sós, está em grau de exercitar sua atividade contemplativa, e tanto mais quanto mais é sapiente. Seria talvez melhor se tivesse colaboradores, mas também a sós é plenamente suficiente para si mesmo. Pareceria também que apenas a contemplação seja amada em si mesma, pois nada provém dela exceto o contemplar, enquanto das atividades práticas extraímos sempre, mais ou menos, alguma vantagem além da própria atividade.

Parece, além disso, que a felicidade consiste na tranqüilidade: com efeito, livramo-nos das obrigações para poder ficar tranqüilos, e fazemos a guerra para depois gozar a paz. A atividade própria das virtudes éticas desenvolve-se nas obrigações do Estado e da guerra; mas as ações que a elas se referem não concordam com a tranqüilidade, sobretudo as da guerra. Depois, ninguém escolhe fazer guerra por fazer guerra, nem se prepara para isso; e pareceria até sanguinário alguém que tornasse inimigos os amigos, para fazer surgir batalhas e morticínios. Também a atividade do homem de Estado é sem tranqüilidade, pois além das obrigações próprias da política, empenha-se em procurar poder e honras ou também, para si e para os cidadãos, a felicidade que é diferente da política e que, evidentemente, também nós buscamos como algo diverso da política.

Se, portanto, entre as ações conformes à virtude, as políticas e as guerreiras excelem em beleza e em grandeza, mas são sem tranqüilidade e são buscadas não em si mesmas mas por alguma outra coisa, e se, ao contrário, a atividade do intelecto, que é a contemplação, se mostra superior por valor e não visa a nenhum fim fora de si própria e tem seu prazer próprio que faz crescer a atividade e é auto-suficiente e sem nenhuma inquietude e, no que depende do homem, contínua, e todas as outras qualidades que se atribuem ao homem feliz parecem estar unidas com tal atividade, então ela seria justamente a perfeita felicidade do homem, caso alcance perfeita duração de vida. Nada de imperfeito pode, com efeito, ser admitido naquilo que pertence à felicidade.

4. O ideal do homem é viver na dimensão do divino

Todavia, uma vida de tal espécie seria superior à natureza humana; pois não mais como homem lhe será possível viver assim, mas apenas enquanto nele existe algo de divino. E o quanto tal coisa excele o composto humano, de tal forma excele também sua atividade sobre as atividades conformes a qualquer outra virtude. Se, portanto, o intelecto é algo de divino em confronto com o homem, também a vida segundo o intelecto será vida divina em confronto com a vida humana. Não convém, portanto, seguir a exortação daqueles que dizem que deve atender a coisas humanas quem tem natureza humana e a coisas mortais quem é mortal. Ao contrário: convém, o quanto possível, tornar-se imortal e fazer de tudo para viver segundo a parte que em nós é a mais excelente: mesmo que pequena por dimensão, ultrapassa enormemente todas as outras por potência e por dignidade. E se ela é de fato a parte soberana e melhor, poder-se-ia também dizer que cada um se identifica com ela. De modo que seria absurdo que alguém escolhesse não a vida que lhe é própria, mas outra qualquer.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco.*

A política

A Política foi uma das obras mais lidas e mais apreciadas em todos os tempos. Ela se afasta notavelmente da República *de Platão, que tem um caráter idealista extremo e que, em certos aspectos, revela-se utópica, e se avizinha mais ao espírito do* Político *e das* Leis *que, em certa medida, levam em conta as instâncias realistas.*

Em primeiro lugar, devemos salientar a grandiosa representação do homem como "animal político"; o homem não é autárquico e por isso tem necessidade de relação com outros e de entrar em comunidade. Da relação de homem e mulher que leva à família (em cujo núcleo segundo a concepção grega entrava também o escravo) passa-se à comunidade da aldeia, e da comunidade das aldeias se chega à Cidade (ao Estado).

O Estado, que é último cronologicamente, é, ao contrário, primeiro ontologicamente, porque é como o "todo" do qual as aldeias e a família são as partes, e é justamente o "todo" (e apenas o "todo") que dá sentido às partes.

Leiamos esta página, muito bela.

Destas duas comunidades [marido-mulher e senhor-escravo] surge antes de tudo a família, assim como disse justamente Hesíodo, poetando:

em primeiro lugar a casa, a mulher e o boi que ara[1]

porque o bôi, junto aos pobres, substitui o servo. A comunidade que se constitui para a vida de todos os dias é por natureza a família, cujos membros Caronda chama de comensais, Epimênides de Creta companheiros de mesa ou companheiros de lar. A primeira comunidade, que deriva da união de mais famílias voltadas à satisfação de uma necessidade não estritamente diária, é a aldeia. Aliás, poder-se-ia dizer que a aldeia é por natureza uma colônia da casa, cujos componentes alguns chamam de irmãos de leite, e filhos e filhos de filhos. Por isso, primeiro as cidades eram dirigidas por reis, como agora o são ainda os povos que provêm de núcleos dirigidos por reis, porque toda casa é o reino do mais velho; e também as colônias de casas, que a estas são afins, têm o mesmo regime. E é isso que diz Homero:

cada um reina sobre os filhos e sobre as mulheres;[2]

e, com efeito, as famílias habitavam separadamente, como era costume dos antigos. E por essa razão, ou seja, porque os próprios povos, alguns ainda hoje, os outros antigamente, tinham um rei e porque os homens moldam não apenas as aparências dos deuses, mas também seu modo de vida, tomando a si mesmos como modelo, diz-se que os deuses têm um rei. A comunidade perfeita de mais aldeias constitui doravante a cidade, que alcançou aquilo que se chama de nível da auto-suficiência e que surge para tornar possível a vida e subsiste para produzir as condições de uma boa existência. Por isso cada cidade é uma instituição natural, caso o sejam também os tipos de comunidade que a precedem, enquanto ela é seu fim e a natureza de uma coisa é seu fim; ou seja, dizemos que a natureza de cada coisa é aquilo que ela é quando foi concluída sua geração, como sucede com o homem, o cavalo, a casa. Ora, o escopo e o fim são aquilo que há de melhor; e a auto-suficiência é um fim e o que há de melhor. Disso, portanto, é claro que a cidade pertence aos produtos naturais, que o homem é um animal que por natureza deve viver em uma cidade e que quem não vive em uma cidade, pela sua própria natureza e não por acaso, ou é um ser inferior ou é mais que um homem: é o caso de quem Homero chama com desprezo:

sem pátria, sem leis, sem lar.[3]

E quem é tal por natureza é também desejoso de guerra, pois não tem ligações e é como peça de jogo colocada ao acaso. Por isso é claro que o homem é animal mais sociável que qualquer abelha e qualquer outro animal que viva em rebanho. Com efeito, conforme o que sustentamos, a natureza nada faz em vão e o homem é o único animal que tem a fala: a voz é simples sinal de prazer e de dor e por isso a têm também os outros animais, à medida que a natureza deles alcança ter e significar aos outros a sensação do prazer e da dor. Ao passo que a palavra serve para indicar o útil e o danoso e por isso também o justo e o injusto: e isto é próprio do homem em relação aos outros animais, pois ele é o único que tem noção do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras virtudes: a comunidade de homens constitui a família e a cidade. E na ordem natural a cidade precede a família e cada um de nós. Com efeito, o todo precede necessariamente a parte, porque tirando o todo não haverá mais nem pé nem mão, a não ser por homonímia, que se tem, por exemplo, quando se fala de mão de pedra; esta, porém, na realidade é mão morta. Mas todas as coisas são definidas pela função que realizam e por sua potência, de modo que não possuindo mais nem uma nem a outra, não poderão mais ser ditas as mesmas de antes, a não ser por homonímia. É claro, portanto, que a cidade é por natureza, e que é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado em si, não é auto-suficiente, estará em relação ao todo na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso, quem não pode entrar para fazer parte de uma comunidade ou quem não necessita de nada, bastando a si mesmo, não é parte de uma cidade, mas ou um bicho ou um deus.

Aristóteles, *Política*, I, 2.

A poética

A Poética, embora tenha chegado incompleta até nós, foi uma das obras de Aristóteles que exerceu maior influência também nos tempos modernos. Na realidade, o Estagirita revaloriza a arte, e em larga medida a resgata da condenação feita por Platão, tanto em nível metafísico, como em nível gnosiológico e moral.

Platão dizia que a arte é uma imitação da realidade que, por sua vez, é imitação do mundo ideal e, portanto, imitação que afas-

[1] Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, v. 405.
[2] Homero, *Odisséia*, livro IX, v. 114.
[3] Homero, *Ilíada*, livro IX, v. 63.

ta da realidade suprema em duplo nível. Portanto, também do ponto de vista cognoscitivo, permanece aquém da verdade. E do ponto de vista moral a arte deve ser julgada negativamente, porque se dirige às partes inferiores da alma.

Também para Aristóteles a arte é imitação, mas não em sentido passivo, e sim em sentido criativo, pois representa não coisas acontecidas como faz, por exemplo, a história, mas em certo sentido transfigurando-as poeticamente, ou seja, apresentando-as como "possíveis" em base às leis "da verossimilhança e da necessidade". Os personagens particulares, nesta dimensão, tornam-se quase universais, não em sentido lógico, mas em sentido fantástico-poético, como imagens emblemáticas de caracteres e de comportamentos.

Platão, além disso, tinha ligado a beleza, entendida como idéia inteligível em parte também visível — enquanto sua essência, que é ordem, proporção e harmonia, é captada também sensivelmente —, não com a arte, mas com o amor, que se acende com a beleza e com ela se alimenta. Aristóteles liga ao contrário a beleza também com a arte, e afirma justamente que a obra de arte enquanto tal apresenta seu objeto segundo justa proporção, ordem e harmonia e, portanto, na dimensão da beleza.

Finalmente, salientemos que, em oposição a Platão, o qual afirmava que a arte provocasse no espírito humano sentimentos e emoções que fogem ao controle da razão, Aristóteles afirma que a arte, exatamente mediante as emoções que suscita, provoca uma "catarse" e nos liberta em uma dimensão estética das paixões de fundo.

As passagens que transcrevemos ilustram, na ordem, estes conceitos-chave.

1. A arte poética como representação das coisas segundo verossimilhança e possibilidade e em sentido universal

Do que dissemos torna-se manifesto também o seguinte: que a tarefa do poeta é de dizer não as coisas acontecidas mas as que poderiam acontecer, e as coisas possíveis segundo a verossimilhança e a necessidade. E, com efeito, o historiador e o poeta não diferem pelo fato de dizer um em prosa e o outro em versos (uma vez que a obra de Heródoto, se fosse posta em versos, nem por isso seria menos história, em versos, do que o seja sem versos), mas diferem nisto, que um diz as coisas ocorridas e o outro as que poderiam ocorrer. E, por isso, a poesia é coisa mais nobre e mais filosófica que a história, porque a poesia trata mais do universal, enquanto a história do particular. O universal, depois, é isto: quais espécies de coisas a qual espécie de pessoa ocorra dizer ou fazer conforme a verossimilhança ou necessidade, o que é visado pela poesia, embora usando nomes próprios, enquanto, ao contrário, é particular o que Alcibíades fez ou o que sofreu.

Na comédia isto já se tornou evidente, uma vez que depois de ter composto o relato por meio de fatos verossímeis, colocam nomes ao acaso, e não fazem poesia em torno do particular como os iambógrafos. Na tragédia, ao contrário, eles se atêm a nomes existentes e a causa disso é que é crível aquilo que é possível, e enquanto para as coisas que não aconteceram não confiamos ainda que sejam possíveis, é claro que são possíveis as que aconteceram; e, com efeito, não teriam acontecido se tivessem sido impossíveis. Apesar disso, também em algumas tragédias um ou dois são nomes conhecidos enquanto os outros são inventados, e em outras de conhecidos não há nenhum [...], uma vez que nisto tanto os fatos como os nomes são igualmente inventados e, apesar disso, a tragédia agrada. Portanto, não é verdade que se deve procurar ater-se aos mitos tradicionais, de que as tragédias costumam tratar. E, com efeito, buscar isso seria ridículo, visto que as coisas conhecidas o são somente a poucos, e todavia agradam a todos.

É, portanto, claro, por tudo o que dissemos, que o poeta deve ser feitor sobretudo de relatos e não de metros, enquanto é poeta em relação à imitação e ele imita as ações. Se, portanto, suceder que ele faça poesia sobre coisas acontecidas, nem por isso é menos poeta, uma vez que nada impede que algumas das coisas acontecidas sejam tais quais é verossímil que acontecessem, e nesta medida será o feitor delas.

Aristóteles, *Poética*, 9.

2. Características da tragédia e natureza da beleza

Após ter definido estas coisas, digamos qual deva ser a composição dos fatos, uma vez que esta é a primeira e mais importante parte da tragédia.

Foi por nós convencionado que a tragédia é imitação de uma ação realizada e que constitui um todo que tenha certa grandeza, uma vez que pode haver também um todo que não tem nenhuma grandeza. Mas o todo é aquilo

que tem princípio, meio e fim. Princípio é aquilo que não deve por necessidade existir depois de outro, enquanto depois dele por sua natureza alguma outra coisa existe ou nasce; fim, ao contrário, é aquilo que por sua natureza está depois de outro ou por necessidade ou pelo mais, enquanto depois dele não há nada; meio, por sua vez, é aquilo que é ele mesmo depois de outro e depois dele há outro. E, portanto, os relatos bem compostos não devem nem começar onde bem se entende nem terminar onde bem se entende, mas valer-se das formas agora indicadas.

Ainda, o que é belo, seja um animal seja qualquer outra coisa constituída de partes, deve ter não apenas estas partes ordenadas em seu lugar, mas também uma grandeza que não seja casual; o belo está, com efeito, na grandeza e na disposição ordenada das partes e, por isso, não poderia ser belo nem um animal pequeníssimo (porque a visão se confunde, atuando-se em um tempo quase imperceptível), nem um grandíssimo (porque a visão não se atua de uma vez e para quem olha vêm a faltar da visão a unidade e a totalidade) como se, por exemplo, fosse um animal de dez mil estádios. De modo que, assim como para os corpos inanimados e para os animais deve haver de fato uma grandeza, mas que seja fácil de abarcar-se com o olhar, também para os relatos deve haver uma grandeza, mas que seja fácil de abarcar-se com a memória.

Mas a questão do limite do comprimento, quando este for referido aos espetáculos dramáticos e à sensibilidade dos expectadores, não pertence à arte; se, com efeito, fosse preciso representar cem tragédias, deveríamos recorrer à clepsidra, como justamente dizem que por vezes em alguma ocasião se tenha feito. Quanto ao limite, ao contrário, segundo a própria natureza da coisa, o relato, em relação à grandeza, é tanto mais belo quanto mais é longo, com a condição, porém, que apareça claro no conjunto. Contudo, para definir a coisa em geral, a grandeza em que, desenvolvendo-se em sucessão os eventos conforme a verossimilhança ou necessidade, aconteça de passar da infelicidade para a felicidade ou da felicidade para a infelicidade, está o limite justo da grandeza.

Aristóteles, *Poética*, 7.

Uma vez que o bem e o belo são diversos (o primeiro, com efeito, encontra-se sempre nas ações, enquanto o segundo está também nos entes imóveis), erram os que afirmam que as ciências matemáticas nada dizem a respeito do belo e do bem. Com efeito, as matemáticas falam do bem e do belo e os fazem conhecer em sumo grau: com efeito, se é fato que não os mencionam explicitamente, elas todavia fazem conhecer seus efeitos e razões e, portanto, não se pode dizer que não falem deles. As formas supremas do belo são: a ordem, a simetria e a definição, e as matemáticas as fazem conhecer mais que todas as outras ciências. E uma vez que estas formas — ou seja, a ordem e a definição — são manifestamente causa de muitas coisas, é evidente que as matemáticas falam de algum modo também deste tipo de causa que, justamente enquanto belo, é causa.

Aristóteles, *Metafísica*, XII, 3.

3. A "catarse" estética produzida pela tragédia e pela música

Da arte imitativa em hexâmetros e da comédia falaremos mais tarde. Falemos, ao invés, da tragédia, recolhendo de tudo o que dissemos a definição da essência que daí resulta. A tragédia é, portanto, imitação de uma ação nobre e completa, cheia de grandeza, em uma linguagem ilustrada de modo especificamente diverso para cada uma das partes, de pessoas que agem e não por meio de narração, a qual, pela piedade e pelo terror, acaba por efetuar a purificação de tais paixões.

Aristóteles, *Poética*, 6.

AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DA ERA HELENÍSTICA

- Cinismo
- Epicurismo
- Estoicismo
- Ceticismo
- Ecletismo
- O grande florescimento das ciências particulares

"É vão o discurso do filósofo que não cure algum mal do espírito humano."

Epicuro

A passagem da era clássica para a era helenística

• A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) para o Oriente e as sucessivas conquistas territoriais, com a formação de um império vastíssimo e a teorização de uma monarquia universal divina, tiveram como efeito imediato o de colocar em gravíssima crise a *Pólis* (a Cidade-Estado). Não se tratou apenas de revolução política, mas também e sobretudo de revolução espiritual e cultural, a partir do momento que na dimensão política (isto é, na vida dentro da *Pólis*) se reconheciam todos os grandes filósofos gregos, os quais justamente sobre este fundamento construíram seus sistemas morais e sua antropologia.

O desmoronamento da Pólis → § 1

• O ideal da *Pólis*, portanto, é substituído pelo ideal "cosmopolita" (o mundo inteiro é uma *Pólis*), e o homem-citadino é substituído pelo homem-indivíduo; a contraposição grego-bárbaro em larga medida é superada pela concepção do homem em uma dimensão de igualitarismo universal.

O ideal cosmopolita → § 2-4

• Compreendemos então por que todas as filosofias até então elaboradas — com exceção da socrática — arriscaram tornar-se desatualizadas e superadas pelos tempos. Surgiu assim fortemente a exigência de novas filosofias mais eficazes do ponto de vista prático, que ajudassem a enfrentar os novos acontecimentos e a inversão dos antigos valores aos quais estavam estreitamente ligadas. De tal modo, a cultura helênica, difundindo-se em vários lugares, tornou-se cultura helenística, e o centro da cultura passou de Atenas para Alexandria. Como expressões das novas exigências impuseram-se de modo particular a filosofia cínica, a epicurista, a estóica e a cética, enquanto o Platonismo e o Aristotelismo caíram em grande medida no esquecimento.

Da cultura helênica à cultura helenística → § 5

As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno

São poucos os eventos históricos que, por sua relevância e suas conseqüências, assinalam de modo emblemático o fim de uma época e o início de outra. A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) é um desses eventos, aliás, um dos mais significativos, não só pelas conseqüências políticas que provocou, mas por toda uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram reviravolta radical no espírito do mundo grego, o qual marcou o fim da época clássica e o início de nova era.

A conseqüência política mais importante produzida pela revolução de Alexandre foi o desmoronamento da importância sociopolítica da *Pólis*. Já Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, ao realizar seu projeto de predomínio macedônio sobre a Grécia, embora respeitando formalmente as Cidades, começou a minar sua liberdade.



Alexandre Magno (356-323 a.C.)
foi o criador do Helenismo.
A estátua é conservada em Paris, no Louvre.

Mas Alexandre, com seu projeto de uma monarquia divina universal, que deveria reunir não só as diversas Cidades, mas também países e raças diversos, vibrou um golpe mortal na antiga concepção da Cidade-Estado. Alexandre não conseguiu realizar esse projeto por causa de sua morte precoce, ocorrida em 323 a.C., e talvez também porque os tempos ainda não estavam maduros para tal projeto. Todavia, depois de 323 a.C., formaram-se os novos reinos no Egito, Síria, Macedônia e Pérgamo. Os novos monarcas concentraram o poder em suas mãos e as Cidades-Estado, perdendo pouco a pouco sua liberdade e sua autonomia, deixaram de fazer história como no passado.

Encontravam-se assim destruídos aqueles valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica, que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua *República*, e Aristóteles, na sua *Política*, não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da *Pólis* não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito. Como conseqüência, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, essas obras perdiam seu significado e vitalidade, aparecendo imprevistamente em dissonância com os tempos e colocando-se em perspectiva superada.

2 Difusão do ideal cosmopolita

Ao declínio da *Pólis* não corresponde o nascimento de organismos políticos dotados de nova força moral e capazes de acender novos ideais. As monarquias helenísticas, nascidas da dissolução do império de Alexandre, ao qual nos referimos, foram organismos instáveis. Entretanto, não o foram de tal forma a provocar reação dos cidadãos nem de constituir ponto de referência para a vida moral. De "cidadão", no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se "súdito". A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer. As novas "habilidades" que contam não são mais as antigas "virtudes civis", mas são determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, elas perdem o antigo conteúdo ético para adquirir conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce o homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar.

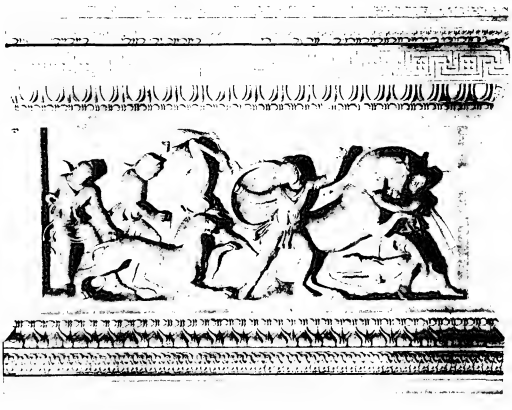
Em 146 a.C., a Grécia perde totalmente a liberdade, tornando-se província romana. O que Alexandre sonhou, os romanos o realizaram de outra forma. E assim o pensamento grego, não vendo uma alternativa positiva à *Pólis,* refugiou-se no ideal do "cosmopolitismo", considerando o mundo inteiro uma cidade, a ponto de incluir nessa cosmópolis não só os homens mas também os deuses. Desse modo, dissolve-se a antiga equação entre homem e cidadão e o

homem é obrigado a buscar sua nova identidade.

3 A descoberta do indivíduo

Esta nova identidade é a do "indivíduo". Na era helenística o homem começa a descobrir-se nessa nova dimensão: "A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura da época de Alexandre forjou, depois, indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os liames e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou por poucos, permitem sempre mais a cada um forjar a seu modo a própria vida e a própria fisionomia moral; e, mesmo nas cidades onde perduram as antigas ordenações, como em Atenas (ao menos formalmente), a antiga vida cívica, agora degradada, parece apenas sobreviver a si mesma, lânguida, intimidada, entre veleidades de reações reprimidas e sem profundo consentimento dos espíritos. O indivíduo está doravante livre diante de si mesmo" (E. Bignone). E, como é óbvio, na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos excessos do individualismo e do egoísmo. Mas a revolução tinha tal importância que não era fácil mover-se com equilíbrio na nova direção.

Como conseqüência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre "ética" e "política". A ética clássica, até Aristóteles, baseava-se no pressuposto da identidade entre homem e cidadão; por isso, baseava-se na política e até subordinava-se a ela. Pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade. As tentações e as concessões egoístas que assinalamos são precisamente a exasperação dessa descoberta.



O sarcófago de Alexandre (Museu Arqueológico de Istambul).

4 O desmoronamento dos preconceitos racistas entre Gregos e Bárbaros

Os Gregos consideravam os Bárbaros "por natureza" incapazes de cultura e de atividade livre e, em conseqüência, "escravos por natureza". Até Aristóteles, como vimos, teorizou na *Política* essa convicção. Alexandre, ao contrário, tentou, não sem sucesso, a empresa gigantesca da assimilação dos Bárbaros vencidos e de sua equiparação aos Gregos. Instruiu milhares de jovens Bárbaros com base nos cânones da cultura grega e fê-los prepararem-se na arte da guerra com técnica grega (331 a.C.). Ordenou, ademais, que soldados e oficiais macedônios desposassem mulheres persas (324 a.C.).

Também o preconceito da escravidão viu-se contestado por filósofos, pelo menos em teoria. Epicuro não só tratará familiarmente os escravos como também os desejará participantes do seu ensinamento. Os Estóicos ensinarão que a verdadeira escravidão é a da ignorância e que à liberdade do saber podem aceder, quer o escravo, quer o seu senhor, e a história do Estoicismo terminará de modo emblemático com as duas grandes figuras de Epicteto e de Marco Aurélio, um escravo liberto e outro imperador.

5 Da cultura "helênica" à cultura "helenística"

A cultura "helênica", com sua difusão entre os vários povos e raças, torna-se "helenística". Essa difusão comportou, fatalmente, perda de profundidade e pureza. Entrando em contato com tradições e crenças diversas, a cultura helênica devia fatalmente assimilar alguns de seus elementos. Fez-se sentir a influência do Oriente. E os novos centros de cultura, tais como Pérgamo, Rodes e sobretudo Alexandria, com a fundação da Biblioteca e do Museu, graças aos Ptolomeus, acabaram por ofuscar a própria Atenas. Se Atenas conseguiu permanecer a capital do pensamento filosófico, Alexandria tornou-se inicialmente o centro no qual floresceram as ciências particulares e, quase no fim da época helenística, e principalmente na época imperial, também o centro da filosofia.

Também de Roma, vencedora militar e politicamente, mas que a Hélade culturalmente conquistou para si, vieram estímulos novos, adequados ao realismo latino, que contribuíram de modo relevante para criar e difundir o fenômeno do ecletismo, do qual falaremos adiante. Os mais ecléticos dos filósofos foram os que tiveram contato mais intenso com os romanos, e o mais eclético de todos foi Cícero.

Compreende-se assim que o pensamento helenístico tenha se concentrado sobretudo nos problemas morais, que se impõem a todos os homens. E ao propor os grandes problemas da vida e algumas soluções para os mesmos, os filósofos dessa época criaram algo de verdadeiramente grandioso e excepcional. O cinismo, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo propuseram, modelos de vida nos quais os homens continuaram a se inspirar ainda durante outro meio milênio e que, ademais, tornaram-se paradigmas espirituais.

● **Sábio.** No período helenístico a figura do sábio constitui uma das fortes idéias sintéticas que dão tom a determinada temperatura cultural. Com efeito, sobretudo para os Estóicos, o sábio representa a encarnação da arte perfeita de viver — isto é, da filosofia —, em formas idealizadas e quase míticas.
Embora cada Escola helenística carregasse o termo com conotações próprias, o denominador comum para todas foi o da superioridade do sábio em relação às coisas e aos acontecimentos, que, graças à sua virtude, ele pode perfeitamente dominar.

O florescimento do Cinismo em era helenística

I. Diógenes de Sinope

• Embora fundado por Antístenes depois da morte de Sócrates, o Cinismo encontrou uma espécie de refundação com Diógenes de Sinope, que o levou a grande sucesso. Diógenes imprimiu ao movimento uma clara orientação anticulturalista, no sentido de que declarou completamente inútil a pesquisa filosófica abstrata e teórica para fins de alcançar a felicidade. Eram necessários, sobretudo, o exemplo e a ação. Por isso, o ensinamento de Diógenes se concentrou sobre uma vida vivida fora de qualquer convenção e reduzindo as necessidades ao essencial.

O Cinismo como movimento anticulturalista
→ § 1-3

• O ideal foi o da autarquia, do bastar a si mesmo, e do tornar-se independentes dos outros. Ou seja, a vida cínica se concretizava em conduta inteiramente livre, em que sem remoras, mas freqüentemente também sem regras, se exercia o direito de palavra (*parrhesía*) e de ação (*anáideia*), muitas vezes com função provocatória. Para alcançar tal objetivo era preciso ter total desprezo pelo prazer e libertar-se dele, e até atuar uma revalorização radical do exercício e da fadiga, capazes de temperar o espírito e torná-lo independente das necessidades supérfluas.

O ideal da autarquia
→ § 4-5

1 A radicalização do Cinismo

O fundador do Cinismo do ponto de vista da doutrina (ou, pelo menos, de suas teses capitais) foi Antístenes, como já sabemos. Mas coube a Diógenes de Sinope a ventura de tornar-se o principal expoente e quase o símbolo desse movimento. Diógenes foi contemporâneo (mais velho) de Alexandre. Um testemunho antigo registra ademais que ele "morreu em Corinto no mesmo dia em que Alexandre morreu na Babilônia".

Diógenes não só levou às últimas conseqüências as instâncias levantadas por Antístenes, mas também soube torná-las substância de vida com rigor e coerência tão radicais que, por séculos inteiros, foram considerados verdadeiramente extraordinários. Diógenes rompeu a imagem clássica do homem grego. E a nova que propôs logo foi considerada um paradigma: com efeito, a primeira parte da época helenística e depois ainda a época imperial reconheceram nela a expressão de uma parte essencial de suas próprias exigências de fundo.

O programa do nosso filósofo se expressa inteiramente na célebre frase "procuro o homem", que, como se relata, ele pronunciava caminhando com a lanterna acesa em pleno dia, nos lugares mais apinhados. Com evidente e provocante ironia, queria significar exatamente o seguinte: busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda exterioridade, de todas



Este baixo-relevo retrata Diógenes, o Cínico, que escolhera como casa um barril. O cão em cima do barril é o símbolo do Cinismo. O personagem à direita é Alexandre Magno. Conta-se que certo dia, enquanto Diógenes tomava sol, aproximou-se Alexandre (que era seu grande admirador) e lhe perguntou: "Pede-me o que quiseres, e eu te darei". Diógenes lhe respondeu: "Não me faças sombra; devolve meu sol". A resposta é emblemática, resumindo o sentimento de uma época. O baixo-relevo se encontra em Roma, na Villa Albani.

as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna, sabe reencontrar sua genuína natureza, sabe viver conforme essa natureza e, assim, sabe ser feliz.

É nesse contexto que se incluem suas afirmações sobre a inutilidade das matemáticas, da física, da astronomia, da música e o absurdo das construções metafísicas, substituindo a mediação conceitual pelo comportamento, o exemplo e a ação. Com Diógenes, de fato, o Cinismo torna-se a mais "anticultural" das filosofias que a Grécia e o Ocidente conheceram.

2 O modo de viver do Cínico

E ainda nesse contexto estão incluídas suas conclusões extremistas, que o levavam a proclamar como necessidades verdadeiramente essenciais do homem as necessidades elementares de sua animalidade. Teofrasto narra que Diógenes "viu, uma vez, um rato correr daqui para lá, sem objetivo (não buscava lugar para dormir, nem tinha medo das trevas, nem desejava algo daquilo que comumente se considera desejável) e assim cogitou um remédio para suas dificuldades". Logo, é um animal que dita ao Cínico o modo de viver: um viver sem meta (sem as metas que a sociedade propõe como necessárias), sem necessidade de casa nem de moradia fixa e sem o conforto das comodidades oferecidas pelo progresso.

E eis como Diógenes, segundo testemunhos antigos, pôs em prática essas teorias: "Diógenes foi o primeiro a dobrar o manto por necessidade também de dormir dentro dele, e levava um bornal no qual recolhia comidas; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para todos os usos, para fazer refeições, para dormir ou para conversar. E costumava dizer que também os atenienses haviam providenciado para ele um lugar onde pudesse morar: indicava o pórtico de Zeus e a sala das procissões (...). Uma vez, ordenou a alguém que lhe providenciasse uma casinha; e como este demorava, Diógenes escolheu como habitação um barril que estava na rua, como ele próprio o atesta..." Também a representação de Diógenes no barril tornou-se um símbolo do pouco que é suficiente para viver. **Texto 1**

3 Liberdade de palavra e de vida, exercício e fadiga

Esse modo de viver, para Diógenes, coincide com a "liberdade": quanto mais se eliminam as necessidades supérfluas, mais se é livre. Mas os Cínicos insistiram sobre a liberdade, em todos os sentidos, até os extremos do paroxismo. Na "liberdade de palavra" (*parrhesía*), tocaram os limites da desfaçatez e da arrogância, até mesmo em relação aos poderosos. Lançaram-se à "liberdade de ação" (*anáideia*) até a licencio-

sidade. Com efeito, embora com essa *anáideia* Diógenes fundamentalmente tenha pretendido demonstrar a "não naturalidade" dos costumes gregos, nem sempre ele manteve a medida, caindo em excessos que bem explicam a carga de significado negativo com que o termo "cínico" passou à história e que ainda hoje mantém.

Diógenes resumia o método que pode conduzir à liberdade e à virtude nos dois conceitos essenciais de "exercício" e "fadiga", que consistiam numa prática de vida capaz de temperar o físico e o espírito nas fadigas impostas pela natureza e, ao mesmo tempo, capaz de habituar o homem ao domínio dos prazeres e até a desprezá-los. Texto 2

4 Desprezo do prazer e autarquia

Esse "desprezo do prazer", já pregado por Antístenes, é fundamental na vida do Cínico, já que o prazer não só debilita o físico e o espírito, mas põe em perigo a liberdade, tornando o homem escravo, de vários modos, das coisas e dos homens aos quais os prazeres estão ligados. Até o matrimônio era contestado pelos Cínicos, que o substituíam pela "convivência concorde entre homem e mulher". E, naturalmente, a Cidade era contestada: o Cínico proclamava-se "cidadão do mundo".

A "autarquia", ou seja, o bastar-se a si mesmo, a apatia e a indiferença diante de tudo eram os pontos de chegada da vida cínica. O episódio seguinte, tornado famoso e, além disso, marco simbólico, define o espírito do Cinismo talvez melhor do que qualquer outro. Certa vez, quando Diógenes tomava sol, aproximou-se o grande Alexandre, o homem mais poderoso da terra, que lhe disse: "Pede-me o que quiseres"; ao que Diógenes respondeu: "Devolve-te do meu sol". Diógenes não sabia o que fazer com o enorme poder de Alexandre; bastava-lhe, para estar contente, o sol, que é a coisa mais natural, à disposição de todos, ou melhor, bastava-lhe a profunda convicção da inutilidade de tal poder, já que a felicidade vem de dentro e não de fora do homem. Texto 3

5 O "Cínico" e o "cão"

Talvez Diógenes tenha sido o primeiro a adotar o termo "cão" para se autodefinir, vangloriando-se desse epíteto, que os outros lhe atribuíam por desprezo, e explicando que se chamava "cão" pelo seguinte motivo: "Faço festa aos que me dão alguma coisa, lato contra os que nada me dão e mordo os celerados."

Diógenes foi porta-voz de muitas instâncias da era helenística, mesmo que de modo unilateral. Os próprios contemporâneos já o entendiam assim, erguendo-lhe uma coluna encimada por um cão de mármore de Paros, com a inscrição: "Até o bronze cede ao tempo e envelhece, mas tua glória, Diógenes, permanecerá intacta eternamente porque só tu ensinaste aos mortais a doutrina de que a vida basta-se a si mesma, e mostraste o caminho mais fácil para viver." Texto 4



Figura de Diógenes de um esboço para "A Escola de Atenas", de Raffaello.

II. Crates e outros cínicos da época helenística

Expoentes do Cinismo → § 1

• Depois de Diógenes, o Cinismo manteve a linha anticulturalista e anti-social que o mestre lhe havia imposto. Crates, em particular, procurou realizar uma vida matrimonial de tipo cínico, fora de qualquer convenção.

O Cinismo encontrou sua expressão literária na diatribe, a qual pode ser considerada uma evolução em sentido popular do diálogo socrático.

1 Outras figuras significativas do Cinismo helenístico

Crates foi discípulo de Diógenes e uma das figuras mais significativas da história do Cinismo. Viveu provavelmente por volta do início do séc. III a.C. Difundiu o conceito de que as riquezas e a fama, longe de serem bens e valores, para o sábio são males. E ainda afirmou que seus contrários, "pobreza" e "obscuridade", são bens.

O cínico deve ser *apólide,* porque a *Pólis* é expugnável e não o refúgio do sábio. A Alexandre, que lhe perguntava se queria que a sua cidade natal fosse reconstruída, Crates respondeu: "E para que serviria? Talvez outro Alexandre a destruirá." E, numa obra, escreveu: "Minha pátria não tem só uma torre nem um só teto; mas onde é possível viver bem, em qualquer ponto de todo o universo, lá está minha cidade, lá está minha casa."

Crates casou-se, mas com uma mulher (chamada Hiparquia) que abraçara o Cinismo, e com ela viveu a "vida cínica". A completa ruptura com a sociedade demonstra-se também no relato segundo o qual teria "casado a filha experimentalmente, por trinta dias".

No séc. III a.C. tivemos notícia de certo número de Cínicos, como Bíon de Boristene, Menipo de Gadara, Teles e Menedemo. A Bíon parece que se deva atribuir a codificação da "diatribe", forma literária que terá larga repercussão. A diatribe é um breve diálogo de caráter popular com conteúdo ético, escrita freqüentemente com linguagem mordaz. Trata-se, substancialmente, do diálogo socrático cinicizado. As composições de Menipo tornaram-se modelos literários. Luciano inspirar-se-á nelas; a própria sátira latina de Lucílio e Horácio inspirar-se-á na característica de fundo dos escritos dos Cínicos, os quais, precisamente, "ridendo castigant mores" ("rindo, criticam os costumes").

Diógenes

1 Os comportamentos de Diógenes e seu significado emblemático

Os modos com que Diógenes se vestiu e se comportou na era helenística e imperial tornaram-se verdadeiramente emblemáticos.

Todavia, o que ainda hoje permanece significativo é seu vaguear de dia com a lanterna acesa, pronunciando a frase: "Procuro o homem". Com evidente e provocativa ironia, ele queria comunicar esta mensagem: procuro o homem que vive a vida na sua mais autêntica essência, ou seja, o homem que, para além de todas as exterioridades e convenções sociais, e para além do próprio capricho do destino e da sorte, sabe viver segundo a natureza, que exige pouquíssimo, e sabe ser feliz.

Chegando em Atenas [Diógenes] deparou com Antístenes. Uma vez que este, não querendo acolher ninguém como aluno, o rejeitava, ele, perseverando assiduamente, conseguiu vencer. E uma vez que Antístenes estendeu o bastão contra ele, Diógenes ofereceu-lhe a cabeça, acrescentando: "Pode golpear, pois não encontrarás um bastão tão duro que possa me fazer desistir de obter que me digas algo, como a mim parece que devas". A partir daí tornou-se seu ouvinte e, desterrado como era, passou a ter um teor de vida modesto.

Teofrasto, em seu *Megárico*, conta que certa vez Diógenes viu um rato correr de cá e de lá, sem meta (não procurava um lugar para dormir nem tinha medo das trevas nem desejava qualquer coisa considerada desejável) e, assim, descobriu o remédio para suas dificuldades. Segundo alguns, foi o primeiro a dobrar o manto pela necessidade também de dormir dentro dele, e carregava um bornal para a comida; servia-se indiferentemente de todo lugar para qualquer uso, para comer ou para dormir ou para conversar. E costumava dizer que também os atenienses lhe haviam providenciado onde pudesse morar: indicava o pórtico de Zeus e a Sala das procissões. [...]

Certa vez tinha pedido a alguém que lhe providenciasse uma casinha; como o outro demorava, ele escolheu como habitação um tonel que estava [na localidade do] Metroo, conforme ele próprio atesta nas *Epístolas*. No verão rolava sobre a areia ardente, no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve, querendo de todo modo fortalecer-se para as dificuldades. [...]

Durante o dia vagueava com a lanterna acesa, dizendo: "Procuro o homem".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*.

2 Exaltação do exercício e da fadiga

A vida do Cínico, para Diógenes, se baseava sobre o exercício e sobre a fadiga, considerados como instrumentos necessários para viver felizes, para saber dominar todos os prazeres e para alcançar a plena liberdade.

Um tipo de vida como este levava o homem, por fora de todo vínculo social, a considerar-se cidadão do mundo inteiro, em uma dimensão cosmopolita.

Dizia que o exercício é duplo: espiritual e físico. Na prática constante do exercício físico formam-se pensamentos que tornam mais rápida a atuação da virtude. O exercício físico se integra e se realiza com o exercício espiritual. A boa condição física e a força são os elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Suportava provas para demonstrar que o exercício físico contribui para a conquista da virtude. Observava que tanto os humildes artesãos como os grandes artistas tinham adquirido notável habilidade pelo constante exercício da sua arte, e que os auletes[1] e os atletas deviam sua superioridade a um assíduo e trabalhoso empenho. E se estes tivessem transferido seu empenho também para a alma, teriam conseguido resultados úteis e concretos.

Sustentava por isso que nada se pode obter na vida sem exercício; aliás, o exercício é

[1] Tocadores de *aulós*, instrumento característico de lingüeta com dois canudos.

o artífice de qualquer sucesso. Eliminados, portanto, os esforços inúteis, o homem que escolhe as fadigas requeridas pela natureza vive feliz; a ininteligência dos esforços necessários é a causa da infelicidade humana. O próprio desprezo pelo prazer para quem esteja a isso habituado é algo dulcíssimo. E assim como os que estão habituados a viver nos prazeres passam de má vontade para um teor de vida contrário, também aqueles que se exercitam de modo contrário, com maior desenvoltura desprezam os mesmos prazeres. Estes eram seus preceitos e a eles conformou sua vida. Falsificou realmente a moeda corrente, porque dava menor valor às prescrições das leis do que às da natureza. Modelo de sua vida, dizia, foi Héracles, que nada antepôs à liberdade.

Interrogado sobre sua pátria, respondeu: "Cidadão do mundo".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos.*

3 Diógenes em confronto com Alexandre Magno

Muito significativas são as relações de Diógenes (ou que, em todo caso, a antiguidade lhe atribuiu) com Alexandre Magno. Especialmente interessantes são os confrontos entre este, protagonista histórico da era helenística, e Diógenes que por muitos aspectos é sua antítese: trata-se de confrontos entre duas figuras, entre duas mensagens, que, justamente por ser antitéticas, são expressão de dois pólos espirituais da época.

Citamos duas belas passagens, uma de Diógenes Laércio e uma de Plutarco, que estão entre as mais significativas.

Certo dia Diógenes estava tomando sol no Craneu, quando Alexandre chegou inesperadamente e lhe disse: "Pede-me o que quiseres". Diógenes lhe respondeu: "Não me faças sombra. Devolve meu sol".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos.*

É característica típica da alma do filósofo amar a sabedoria e os homens sábios: justamente esta foi uma característica de Alexandre, mais que de qualquer outro rei. Quais tenham sido suas relações com Aristóteles já foi dito. Além disso, numerosos autores atestam o que segue: honrou mais do que todos os seus amigos o músico Anaxarco; na primeira vez que se encontrou com Pirro de Élida, deu-lhe dez mil moedas de ouro; a Xenócrates, parente de Platão, mandou cinqüenta talentos; escolheu Onesícrito, discípulo de Diógenes, como comandante de sua armada.

Quando discutiu com Diógenes nas proximidades de Corinto, espantou-se e ficou tão maravilhado pela vida e pela posição assumida por este homem, a ponto de, freqüentemente, lembrando-se dele, dizer: "Se não fosse Alexandre, eu queria ser Diógenes". O que significa: "Se eu não tivesse feito filosofia por meio das obras, ter-me-ia dedicado aos raciocínios". Alexandre não disse: "Se eu não fosse rico ou Argeades"; com efeito, não pôs a fortuna acima da sabedoria e a púrpura real e a coroa acima do bornal e do manto desgastado, mas disse: "Se não fosse Alexandre, eu seria Diógenes"; o que significa: "Se eu não me tivesse proposto reunir entre si os bárbaros e os gregos, percorrendo todos os continentes para levá-los à civilização, e alcançar os confins extremos da terra e do mar, reunindo a Macedônia com o Oceano para lançar as sementes da Grécia e difundir entre todos os povos justiça e paz, não estaria em ócio no luxo, mas imitaria a simplicidade de Diógenes".

Plutarco,
Sobre a fortuna ou virtude de Alexandre.

4 Diógenes e o símbolo do "cão"

Eis algumas afirmações que Diógenes fez a propósito de chamar a si mesmo de "cão".

Ele se definia um cão daqueles universalmente elogiados, mas, acrescentava, nenhum dos que o elogiavam ousava sair com ele para caçar.

A certo homem que se vangloriava de vencer os homens nas corridas píticas,[1] replicou: "Eu venço homens; tu, escravos".

Interrogado sobre de que raça canina fosse, respondeu: "Quando tenho fome, um maltês; quando estou saciado, um molosso; aquelas espécies que as pessoas mais elogiam, mas com as quais entretanto não têm coragem de sair para caçar por temor de fadiga. Assim, não podeis conviver comigo, porque tendes medo de sofrer".

Alexandre certa vez o encontrou e lhe disse: "Eu sou Alexandre, o grande rei". Diógenes, por sua vez: "E eu sou Diógenes, o cão".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos.*

[1] São jogos que se celebravam a cada quatro anos em Delfos, em honra de Apolo Pítico.

Epicuro e a fundação do "Jardim"

I. O "Jardim" de Epicuro e suas novas finalidades

• **Epicuro de Samos, que fundou sua Escola em Atenas em 307/306 a.C., retomou de Leucipo e Demócrito a teoria atomista, de Sócrates o conceito de filosofia como arte de viver, e dos Cirenaicos a estreita relação entre felicidade e prazer, mas entendendo esta relação de maneira inteiramente diversa.**

Epicuro: os fundamentos de sua filosofia → § 1

Epicuro dividiu sua filosofia (finalizando as primeiras duas partes com a terceira), conforme a tripartição de Xenócrates, em:

1) lógica (chamada "cânon");
2) física;
3) ética.

1 Os Epicuristas e a paz do espírito

A primeira das grandes Escolas helenísticas, em ordem cronológica, foi a de Epicuro, que surgiu em Atenas por volta do fim do séc. IV a.C. (provavelmente em 307/306 a.C.). Epicuro nascera em Samos em 341 a.C. e já havia ensinado em Cólofon, Mitilene e Lâmpsaco. A transferência da Escola para Atenas constituiu verdadeiro e preciso ato de desafio de Epicuro em relação à Academia e ao Perípato, o início de uma revolução espiritual. Epicuro compreendera que tinha algo de novo a dizer, algo que em si mesmo tinha futuro, ao passo que as Escolas de Platão e Aristóteles, agora, possuíam apenas quase que só o passado: um passado que, embora próximo cronologicamente, tornara-se de repente espiritualmente remoto em relação aos novos eventos. De resto, os próprios sucessores de Platão e Aristóteles, como já vimos, estavam deturpando, no interior de suas Escolas, a mensagem dos fundadores.

O próprio lugar escolhido por Epicuro para sua Escola é a expressão da novidade revolucionária do seu pensamento: não uma palestra, símbolo da Grécia clássica, mas um prédio com jardim (que era mais um horto), nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida pública citadina e próximo do silêncio do campo, aquele silêncio e aquele campo que não diziam nada para as filosofias clássicas, mas que se revestiam de grande importância para a nova sensibilidade helenística. Por isso, o nome "Jardim" (que, em grego, se diz *Képos)* passou a indicar a Escola, e as expressões "os do Jardim" e "filósofos do Jardim" tornaram-se sinônimos dos seguidores de Epicuro, os Epicuristas. Da riquíssima produção de Epicuro chegaram a nós integralmente as *Cartas* endereçadas a Heródoto, a Pítocles, a Meneceu (que são tratados resumidos), duas coleções de *Máximas* e vários fragmentos.

A palavra que vinha do Jardim pode ser resumida em poucas proposições gerais:

a) a realidade é perfeitamente penetrável e cognoscível pela inteligência do homem;

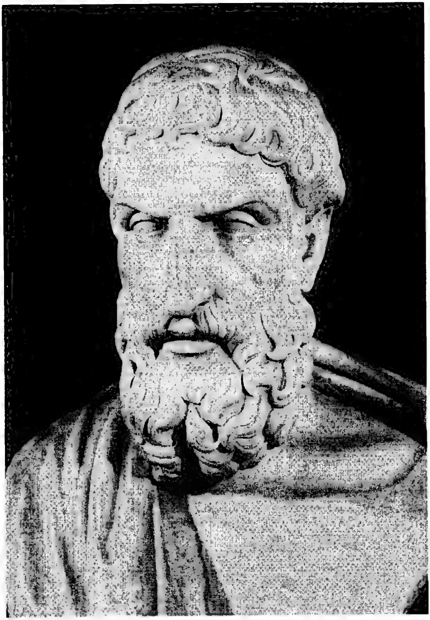
b) nas dimensões do real existe espaço para a felicidade do homem;

c) a felicidade é falta de dor e de perturbação;

d) para atingir essa felicidade e essa paz, o homem só precisa de si mesmo;

e) não lhe servem, portanto, a Cidade, as instituições, a nobreza, as riquezas, todas as coisas e nem mesmo os deuses: o homem é perfeitamente "autárquico".

É claro que, no contexto desta mensagem, todos os homens são iguais, porque todos aspiram à paz de espírito, todos têm direito a ela e todos podem atingi-la, se quiserem. Por conseguinte, o Jardim quer abrir suas portas para todos: nobres e não-nobres, livres e não-livres, homens e mulheres, e até para prostitutas em busca de redenção.



Epicuro (341-271/270 a.C.) é o fundador do "Jardim", uma das maiores escolas filosóficas da era helenística e da filosofia grega em geral.

II. O "cânon" epicurista

• Para Epicuro o conhecimento se fundamenta sobre a sensação, sobre a prolepse e sobre os sentimentos de dor e de prazer. A sensação nasce do impacto de fluxos de átomos, provenientes dos objetos (chamados de "simulacros") sobre nossos sentidos, os quais, nesta relação, têm um papel passivo e mecânico, de modo que a marca do mundo externo (ou pelo menos dos eflúvios) registrada pelos sentidos é perfeitamente correspondente ao original, tanto que Epicuro pode afirmar que a sensação é sempre verdadeira e objetiva.

A sensação é sempre verdadeira → § 1

• Tais sensações, por repetir-se inumeráveis vezes e mantendo-se na alma, dão lugar a imagens apagadas, que, por sua menor nitidez, podem se adaptar a múltiplos objetos do mesmo gênero, e, portanto, antecipar as características das coisas antes que estas se apresentem (por isso são chamadas *prolepses*, isto é, antecipações), ou representá-las em sua ausência (são o correspondente sensista do conceito).

As prolepses, ou antecipações → § 2

• Os sentimentos de *dor* e de *prazer* nascem da ressonância interna das sensações, ou seja, do efeito que elas produzem sobre nós, e servem de fundamento para a ética, enquanto constituem os critérios para discriminar o bem do mal.

Os sentimentos de dor e de prazer → § 3

• O homem pode também construir, por via de mediação, partindo das prolepses, dos julgamentos. Temos assim a *opinião*.

Neste caso, porém, falta a garantia da evidência e, por isso, é preciso um *critério* de avaliação.

Portanto, nem todas as opiniões resultam verdadeiras, mas apenas as que são confirmadas pela sensação ou não desmentidas por ela.

A opinião e seu critério de verdade → § 4-5

1 As sensações na origem do conhecimento

Epicuro adota substancialmente a tripartição de Xenócrates da filosofia em "lógica", "física" e "ética". A primeira deve elaborar os cânones segundo os quais reconhecemos a verdade; a segunda estuda a constituição do real; a terceira, o fim do homem (a felicidade) e os meios para alcançá-la. A primeira e a segunda são elaboradas apenas em função da terceira.

Platão afirmara que a sensação confunde a alma e desvia do ser. Epicuro inverte precisamente essa posição, afirmando que, ao contrário, a sensação e somente ela "colhe o ser" de modo infalível. Nenhuma sensação jamais pode falhar. Os argumentos que Epicuro apresentava para provar a veracidade absoluta de *todas* as sensações são os seguintes:

1) Em primeiro lugar, a sensação é uma "afecção" e, portanto, passiva; como tal, é produzida por alguma coisa da qual é o efeito correspondente e adequado.

2) Em segundo lugar, a sensação é objetiva e verdadeira, porque é produzida e garantida pela própria estrutura atômica da realidade (da qual falaremos adiante). De todas as coisas emanam complexos de átomos, que constituem "imagens" ou "simulacros", e as sensações são exatamente produzidas pela penetração, em nós, de tais simulacros.

3) Finalmente, a sensação é a-racional e, portanto, incapaz de retirar ou acrescentar a si mesma alguma coisa e, por isso, é objetiva.

2 As prolepses como representações mentais

Como segundo "critério" de verdade, Epicuro punha as "prolepses", "antecipações" ou "pré-noções", que são as repre-

sentações mentais das coisas, as quais não são senão "memória daquilo que freqüentemente mostrou-se a partir do exterior". Portanto, a experiência deixa na mente uma "impressão" das sensações passadas e essa "impressão" permite-nos conhecer antecipadamente as características das coisas correspondentes, mesmo sem tê-las atualmente presentes diante de nós.

Estas prolepses assumem, pois, a função dos conceitos, mas sua validade depende direta e exclusivamente da ligação que têm com a sensação. Os "nomes" são expressões "naturais" dessas prolepses, e portanto constituem também eles uma natural — isto é, não convencional — manifestação da ação originária das coisas sobre nós.

3 Os sentimentos de dor e de prazer

Como terceiro critério de verdade, Epicuro pôs os sentimentos de "prazer" e de "dor". As afecções do prazer e da dor são objetivas pelas mesmas razões que o são todas as sensações (podem ser consideradas, com efeito, como ressonância interior da sensação). Têm, todavia, importância inteiramente particular porque, além de critério para distinguir o verdadeiro do falso, o ser do não-ser, como todas as outras sensações, constituem o *critério axiológico para distinguir o "bem" do "mal"*, constituindo assim o critério de escolha ou de não escolha, ou seja, a regra de nosso agir.

4 Evidência e opinião

Sensações, prolepses e sentimentos de prazer e de dor têm característica comum que garante seu valor de verdade, e esta consiste na *evidência imediata*. Portanto, até que nos quedamos na evidência e acolhemos como verdadeiro o que é evidente, não podemos errar, porque a evidência se dá sempre a partir da ação direta que as coisas exercem sobre nosso espírito.

"Evidente" em sentido estrito é, então, só aquilo que é imediato, como as sensações, as antecipações e os sentimentos. Mas, uma vez que o raciocínio não pode parar no imediato, sendo operação de *mediação*, assim nasce a opinião e, com ela, a possibilidade do erro. Portanto, enquanto as sensações, as prolepses e os sentimentos são sempre verdadeiros e não têm necessidade de qualquer critério extrínseco de verificação e convalidação, as opiniões poderão ser ora verdadeiras, ora falsas. Por isso, Epicuro procurou determinar os critérios em base aos quais podemos distinguir as opiniões verdadeiras das falsas.

São verdadeiras as opiniões que:

a) "recebem testemunho comprobatório", isto é, confirmação por parte da experiência e da evidência;

b) "não recebem testemunho contrário", ou seja, não recebem desmentido da experiência e da evidência.

Por sua vez, são falsas as opiniões que:

a) "recebem testemunho contrário", ou seja, são desmentidas pela experiência e pela evidência;

b) "não recebem testemunho probante", ou seja, não recebem confirmação da experiência e da evidência.

5 Limites e aporias do cânon epicurista

Há tempo os estudiosos relevaram que, a partir da afirmação de que todas as sensações são verdadeiras, pode-se deduzir tanto o objetivismo absoluto, como faz Epicuro, quanto o subjetivismo absoluto, como fazia Protágoras.

O objetivismo, com efeito, derivaria do fato de ter posto na sensação um critério firme e absoluto para nele fundar qualquer opinião e, por conseguinte, qualquer raciocínio. O relativismo proviria, ao contrário, do fato de que a sensação não se refere diretamente à realidade em si, mas aos simulacros — isto é, ao fluxo de átomos —, que podem ser diversos conforme as condições externas ou a condição do sujeito. Desse modo, cada um pode ter sensações diversas, ainda que em presença do mesmo objeto, e, portanto, caímos assim no relativismo.

A verdade é que tanto a física como a ética epicurista, em cada caso, vão muito além daquilo que o cânon, por causa de seus limites estruturais, por si permitiria.

III. A física epicurista

•Para fundamentar uma "ontologia materialista", Epicuro tomou dos Atomistas o conceito de átomo e a idéia de que não existe geração do nada nem aniquilamento, mas que o todo (a totalidade dos átomos, que para o materialista Epicuro esgota a totalidade do ser) se mantém idêntico. O cosmo, portanto, que é infinito, é composto de "corpos" e de vazio, e os corpos são ou simples (justamente os átomos) ou compostos (toda a realidade).

A física como "ontologia materialista" → § 1-2

•Todavia, o modo com que Epicuro concebia os átomos não era perfeitamente idêntico àquele que era concebido pelos antigos Atomistas: estes os individuavam graças à figura, à ordem e à posição; Epicuro, ao contrário, os caracterizava através da figura, do peso e da grandeza. Além disso, Epicuro considera os átomos como realidades compostas de partes praticamente não divisíveis (átomo significa justamente "indivisível"), mas idealmente distinguíveis. Essas partes são chamadas *mínimas*; e o mínimo constitui a unidade de medida absoluta de todas as coisas. Outra diferença importante refere-se ao seu movimento, que para Epicuro é de queda do alto para baixo.

As diferenças com o antigo Atomismo → § 3

•Epicuro, contudo, foi forçado a introduzir um desvio (ou declinação, *clinámen*) da linha de queda dos átomos — porque, de outro modo, eles jamais ter-se-iam encontrado, caindo em linha reta —, da qual em última análise depende seu impacto e a formação do mundo e de todas as coisas.

Do que, porém, deriva este desvio da vertical? Epicuro sustenta que não há nenhuma causa e que vem do nada.

O clinámen ou "declinação dos átomos" → § 4

•O mundo que deriva do encontro dos átomos é infinito (os átomos, com efeito, são infinitos de número), tanto no espaço como no tempo (se regenera infinitas vezes).

Também a alma (distinta em racional e irracional) é um agregado de átomos; trata-se, porém, de átomos diferentes dos outros.

E ainda átomos de caráter especial são os que constituem os deuses, de cuja existência Epicuro se mostra absolutamente certo. Os deuses de Epicuro têm numerosas características em comum com os deuses da religião tradicional, exceto por um detalhe: não se ocupam de modo nenhum do mundo e dos homens, e vivem uma vida absolutamente feliz e beata.

O mundo, a alma e os deuses → § 5-6

1 Escopo e raízes da física epicurista

Por que é necessário elaborar uma física ou ciência da natureza, da realidade em seu conjunto? Epicuro responde: a física deve ser feita para dar fundamento à ética.

A "física" de Epicuro é uma ontologia, uma visão geral da realidade em sua totalidade e em seus princípios últimos. Epicuro, na verdade, não sabe criar nova ontologia: para expressar a própria visão materialista da realidade de modo positivo (ou seja, não negando simplesmente a tese platônico-aristotélica), remete a conceitos e figuras teoréticas já elaboradas no âmbito da filosofia pré-socrática.

Entre todas as perspectivas pré-socráticas, era quase inevitável que Epicuro escolhesse a dos Atomistas, exatamente porque essa, depois da "segunda navegação" platônica, revelava-se a mais materialista de todas. Mas o Atomismo, como vimos, é uma

resposta precisa às aporias levantadas pelo Eleatismo, uma tentativa de mediar as instâncias opostas do *logos* eleático por um lado, e da experiência, por outro. Grande parte da lógica eleática passa pela lógica do Atomismo (Leucipo, o primeiro atomista, foi discípulo de Melissos e, em geral, o Atomismo, entre as propostas pluralistas, foi a mais rigorosamente eleática). Em conseqüência, era inevitável que também estivesse presente em Epicuro.

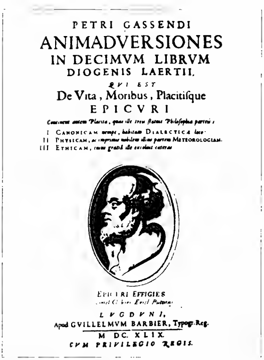
2 Os fundamentos da física epicurista

Os fundamentos da física epicurista podem ser enucleados e formulados como segue:

a) "Nada nasce do não-ser", porque, de outro modo, tudo poderia absurdamente gerar-se de qualquer coisa sem necessidade de nenhum sêmen gerador; e nenhuma coisa "se dissolve no nada", porque, de outro modo, neste momento, tudo pereceria e nada mais existiria. E dado que nada nasce e nada perece, assim o todo, isto é, a realidade em sua totalidade, sempre foi como é agora e sempre será assim; com efeito, além do todo, não existe nada em que ele possa ser mudado, nem existe nada do qual possa provir.

b) Esse "todo", ou seja, a totalidade da realidade, é determinado por dois componentes essenciais: os *corpos* e o *vazio*. A existência dos corpos prova-se pelos próprios sentidos, enquanto a existência do espaço e do vazio infere-se do fato de que existe movimento. Com efeito, para que exista movimento, é necessário que exista um espaço vazio no qual os corpos possam se deslocar. O vazio não é absoluto não-ser, mas exatamente "espaço" ou, como diz Epicuro, "natureza intangível". Além dos corpos e do vazio *tertium non datur*, porque não seria pensável nada que exista por si mesmo e não seja afecção dos corpos.

c) Tal como é concebida por Epicuro, a realidade é infinita. Em primeiro lugar, é infinita como totalidade. Mas é evidente que, para que tudo possa ser infinito, cada um dos seus princípios constitutivos também deve ser infinito: infinita deverá ser a multidão dos corpos e infinita a extensão do vazio (se a multidão dos corpos fosse finita,



Este perfil de Epicuro aparece na Vida de Epicuro *publicada pelo filósofo Gassendi que, como veremos no vol. II, na metade do Seiscentos se tornará promotor de uma reedição da filosofia epicurista.*

eles se perderiam no vazio infinito e, se o vazio fosse finito, não poderia acolher corpos infinitos). O conceito de infinito volta, portanto, a se impor, contra as concepções platônicas e aristotélicas.

d) Alguns "corpos" são compostos; outros, ao contrário, são simples e absolutamente indivisíveis (átomos). A admissão de átomos torna-se necessária porque, do contrário, seria preciso admitir uma divisibilidade dos corpos ao infinito, ***a qual, no limite, conduziria à dissolução das coisas no não-ser, o que, como sabemos, é absurdo.***

3 Diferenças entre o Atomismo de Epicuro e o de Demócrito

A concepção do átomo de Epicuro difere da dos antigos atomistas (Leucipo e Demócrito) em três pontos fundamentais.

1) Os antigos Atomistas indicavam como características essenciais do átomo a "figura", a "ordem" e a "posição". Epicuro, por sua vez, indica como características essenciais a "figura", o "peso" e a "grandeza". As formas diferentes dos átomos (que não são somente formas regulares de caráter geométrico, mas formas de toda espécie e tipo, sendo em todo caso sempre e só formas quantitativas diferentes e não qualitativamente diversas, como as formas platônicas e aristotélicas, dado que os átomos são todos de idêntica natureza) resultam necessárias para explicar as diversas qualidades fenomênicas das coisas que nos aparecem. O mesmo vale também para a grandeza dos átomos (o peso, porém, como veremos melhor adiante, é necessário para explicar o movimento dos átomos). As formas atômicas devem ser diversas e numerosíssimas, mas não *infinitas* (para ser infinitas, deveriam poder variar sua grandeza ao infinito; mas, então, tornar-se-iam visíveis, o que não acontece), ao passo que o número dos átomos em geral é infinito.

2) Uma segunda diferença consiste na introdução da teoria dos "mínimos". Segundo Epicuro, todos os átomos, dos maiores aos menores, são física e ontologicamente indivisíveis; todavia, o fato mesmo de serem "corpos" dotados de figura e, conseqüentemente, de extensão e grandezas diversas (embora no âmbito dos dois limites que assinalamos), implica que eles teriam *partes*. (Se assim não fosse, não existiria qualquer sentido em falar de átomos pequenos e de átomos grandes.) Obviamente, trata-se de "partes" não separáveis ontologicamente, mas apenas lógica e idealmente distinguíveis, porque o átomo é estruturalmente indivisível. E mesmo a grandeza dessas "partes" do átomo, deverá se deter em um limite que Epicuro chama exatamente de "mínimo" e que, *como tal, constitui a unidade da medida*. Epicuro — note-se — fala dos "mínimos" não só referindo-se aos átomos, mas também ao espaço (ao vazio), ao tempo, ao movimento e à "declinação" dos átomos (de que falaremos adiante). Em todos os casos, os "mínimos" constituem a unidade de medida analógica.

3) A terceira diferença diz respeito à concepção do movimento originário dos átomos. Epicuro entende este movimento não como aquele voltejar em todas as direções do qual falavam os antigos Atomistas, *mas como um movimento de queda para baixo no espaço infinito, devido ao peso dos átomos, com um movimento tão veloz quanto o pensamento e igual para todos os átomos, sejam eles pesados ou leves*. Mas como então os átomos não caem segundo linhas paralelas, ao infinito, sem nunca se tocar? Para resolver a dificuldade, Epicuro introduz a *teoria da "declinação" dos átomos* (*clinâmen*), segundo a qual os átomos podem desviar-se a qualquer momento do tempo e em qualquer ponto do espaço num intervalo mínimo da linha reta e, assim, encontrar outros átomos.

4 A teoria da "declinação" dos átomos

A teoria da "declinação" dos átomos (*clinâmen*) foi introduzida não só por razões físicas, mas também e sobretudo por *razões éticas*. Com efeito, no sistema do antigo Atomismo tudo ocorre por necessidade: o fado e o destino são soberanos absolutos; mas, num mundo no qual predomina o destino não há lugar para a liberdade humana e, em conseqüência, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe e, portanto, também não há lugar para a vida do sábio. Eis pois o que Epicuro escreve, opondo-se à necessidade dominante no sistema dos antigos Atomistas: "Na

Declinação (*clinâmen*) ou desvio. Trata-se de um conceito que exprime uma das mais significativas novidades na revisão do antigo Atomismo feita pelos Epicuristas. Representa o deslocamento mínimo e casual da linha de queda (do alto para baixo) dos átomos, graças ao qual os átomos podem se encontrar e assim formar o cosmo. Este conceito tem grande importância também no plano moral, enquanto permite certa liberdade, que em um sistema totalmente vinculado pela absoluta necessidade resultaria de outro modo impossível.

verdade, seria melhor acreditar nos mitos sobre os deuses do que tornar-se escravo do fado que os Físicos pregam: aquele mito, com efeito, oferece uma esperança, com a possibilidade de aplacar os deuses com honras, enquanto no fado existe apenas uma necessidade implacável." Como os antigos já observavam, a "declinação" dos átomos contradiz as premissas do sistema, porque é gerada sem causa a partir do "não-ser"; o que é tanto mais grave quando se sabe que Epicuro repisa energicamente que "do nada, nada procede". Por outro lado, estas aporias estão entre as coisas que melhor nos ajudam a compreender a complexidade do pensamento de Epicuro e sua verdadeira estatura.

5 A infinidade dos mundos

Dos infinitos princípios atômicos derivam mundos infinitos. Alguns são iguais ou análogos ao nosso, outros muito diversos.

É pois de se notar que todos esses mundos infinitos nascem e se dissolvem, alguns mais rapidamente, outros mais lentamente, na duração do tempo.

De modo que os mundos não são apenas *infinitos na infinitude do espaço*, num dado momento do tempo, mas também são *infinitos na infinita sucessão temporal*. Embora em cada instante existam mundos que nascem e mundos que morrem, Epicuro bem pode afirmar que "o todo não muda". Com efeito, não só os elementos constitutivos do universo permanecem perenemente como são, mas também todas as suas possíveis combinações permanecem sempre em ato, exatamente por causa da infinitude do universo, que dá sempre lugar à concretização de todas as possibilidades.

Na raiz dessa constituição de infinitos universos não está, portanto, nenhuma Inteligência, nenhum projeto e nenhuma finalidade; também não está a necessidade, mas, como vimos, está o *clinámen* e, logo, o casual e o fortuito. É Epicuro e não Demócrito o filósofo que verdadeiramente "põe o mundo ao acaso".

6 A alma e os deuses e sua derivação dos átomos

A alma, como todas as outras coisas, é um agregado de átomos. Agregado formado em parte de átomos ígneos, aeriformes e ventosos, que constituem a parte irracional e alógica da alma, e em parte por átomos que são "diversos" dos outros e que não têm nome específico, constituindo a parte racional. Portanto, como todos os outros agregados, a alma não é eterna, mas mortal. Essa é uma conseqüência que decorre necessariamente das premissas materialistas do sistema.

Epicuro não nutre nenhuma dúvida sobre a existência dos deuses. Entretanto, nega que eles se ocupem com os homens ou com o mundo. Vivem em bem-aventurança nos "intermundos", ou seja, nos espaços existentes entre mundo e mundo; são numerosíssimos, falam uma língua semelhante à grega (a língua dos sábios) e transcorrem a vida na alegria, alimentada por sua sabedoria e por sua própria companhia. Epicuro chegava a apresentar argumentos para demonstrar a existência dos deuses:

1) temos deles um conhecimento evidente e, conseqüentemente, incontestável;

2) tal conhecimento é possuído não só por alguns, mas por todos os homens de todos os tempos e lugares;

3) o conhecimento que temos deles, assim como nossos outros conhecimentos, não podem ser produzidos senão por "simulacros" ou "eflúvios" que provêm deles, sendo, em conseqüência, conhecimento objetivo.

É muito importante destacar o fato de que, da mesma forma que sublinha a "diversidade" dos átomos que constituem a alma racional em relação a todos os outros átomos, Epicuro também admite que a conformação dos deuses "não é corpo, mas 'quase corpo', não é alma, mas 'quase alma' ".

Seria o caso de destacar que, aqui, esse "quase" arruína todo o raciocínio filosófico e põe irreparavelmente a nu a insuficiência do materialismo atomístico, revelando inexoravelmente a incapacidade estrutural do Atomismo de explicar os deuses, assim como de explicar a unidade da consciência que existe em nós, justamente como o *clinámen* se revela estruturalmente insuficiente para explicar a liberdade.

EPICURO
A LÓGICA OU "CÂNON"

Sensação
Nasce como marca dos simulacros das coisas sobre os sentidos: é mecânica, a-racional e, portanto, objetiva e sempre verdadeira

Sentimentos
(dor, prazer)
São a ressonância interior das sensações. Sobre eles *se funda a moral*

Prolepses
São representações mentais das coisas que nascem das marcas de repetidas sensações de tipo análogo sobre a mente. Correspondem aos conceitos

nomes
referem-se naturalmente (isto é, de modo não convencional) às prolepses

opiniões
formam-se a partir das prolepses. Podem ser erradas. Avaliam-se sobre a base da sensação

A FÍSICA: A PRIMEIRA FORMA DE MATERIALISMO

TUDO é composto por

Vazio
– é natureza intangível
– permite o movimento

Corpos

corpos simples ou *Átomos*
- são caracterizados por figura, peso, grandeza e, portanto, não têm qualidades (cores, odores etc.)
- são infinitos em número (mas não em tipo) e formam infinitos mundos que se reformam infinitas vezes
- por agregação e desagregação causam o nascimento e a morte dos corpos
- são dotados de um movimento de queda do alto para baixo, com um mínimo desvio (= *declinação*); por causa deste se desencontram e geram casualmente o mundo
- enquanto corpos são idealmente distinguíveis em partes chamadas "mínimos"
- formam os eflúvios que se desprendem das coisas e dão lugar à sensação

corpos compostos
- nascem da agregação dos átomos
- tudo o que existe é formado por átomos e, portanto, é corpo: também a alma e os deuses, que são formados por átomos "especiais"

IV. A ética epicurista

• Para Epicuro o verdadeiro bem é o prazer; mas seu hedonismo tem um caráter todo particular. Esta tese que faz coincidir o bem do homem com o prazer já fora formulada pelos Cirenaicos, que, porém, reduziam o prazer a um doce movimento, negando que a ausência de dor fosse prazer. Epicuro, ao contrário, identificou expressamente o máximo prazer com a ausência de dor. E, sempre tomando distância dos Cirenaicos, considera os prazeres (e as dores) da alma superiores aos do corpo. Com efeito, a alma sofre também por causa das experiências passadas e por causa das futuras, enquanto o corpo sofre apenas por aquelas presentes. A ausência da dor, tanto em relação à alma (*ataraxía*) como em relação ao corpo (*aponía*), é considerada como sumo prazer, porque é o único que não pode crescer ulteriormente e, portanto, não pode nos deixar insatisfeitos.

O sumo bem e a ausência de dor → § 1

• Para poder alcançar a *ataraxía*, Epicuro distinguiu acuradamente os vários tipos de prazeres: os naturais e necessários (comer o suficiente para matar a fome, beber o suficiente para matar a sede etc.), os naturais e não necessários (comer alimentos refinados, beber bebidas refinadas etc.), e, por fim, os não naturais e não necessários (os prazeres ligados à riqueza, às honras, ao poder). Portanto, apenas os primeiros devem sempre ser buscados, porque são os únicos que encontram em si um limite preciso; os segundos, podemos no-los conceder apenas de vez em quando; os últimos, que nos tornam insaciáveis, nunca.

A hierarquia dos prazeres → § 2

• E o que dizer do mal físico, do moral e da morte? Não são eles obstáculos insuperáveis que se opõem à felicidade do homem? A resposta de Epicuro é um não categórico. Com efeito, o mal físico ou é facilmente suportável, ou, se é insuportável, dura pouco e leva à morte. E a morte não é um mal: quando existimos, ela não existe, e quando ela existe, nós não existimos. Com a morte vamos para o nada. No que se refere aos males da alma, a filosofia está em grau de curá-los e de nos libertar completamente deles.

O mal não é obstáculo para alcançar a felicidade → § 3

• Para realizar seu ideal de vida, o homem deve fechar-se em si, e permanecer distante da multidão e dos encargos políticos, que só trazem perturbação e fastio. A única ligação com os outros a ser cultivada deve ser a amizade, que nasce certamente pela busca do útil ou para ter determinadas vantagens, mas depois, uma vez nascida, torna-se ela própria fonte autônoma de prazer.

O ideal da vida do filósofo → § 4-5

• Epicuro forneceu uma síntese de sua mensagem no assim chamado quadrifármaco, ou seja, no quádruplo remédio para os males do mundo:
1) são vãos os temores dos deuses e do além;
2) é absurdo o medo da morte;
3) o prazer, quando for entendido de modo justo, está à disposição de todos;
4) o mal ou é de breve duração ou é facilmente suportável.

Aplicando estas regras, o homem pode assumir a atitude de absoluta imperturbabilidade que distingue o sábio e que lhe concede felicidade intangível, análoga à divina: com exceção da eternidade — diz Epicuro —, Zeus não possui nada mais que o sábio.

O quadrifármaco → § 6

• O Epicurismo não sofreu uma evolução particular no seu interior. Teve florescimento notável também em ambiente romano, por obra de Filodemo de Gadara (sécs. II-I a.C.), e, em particular, encontrou excepcional intérprete em Tito Lucrécio Caro (séc. I a.C.), que expressou seus dogmas em versos, em um extraordinário poema filosófico que não tem equivalente, admiravelmente transformando a linguagem do *logos* filosófico na fântastica linguagem da arte.

Evolução do Epicurismo
→ § 7

1 O hedonismo epicurista

Se a essência do homem é *material*, também necessariamente será *material* o *seu bem específico*, aquele bem que, concretizado e realizado, torna o homem feliz. E este bem é a natureza, considerada na sua imediaticidade, que nos diz sem meias palavras, como já vimos: o bem é o prazer.

Essa conclusão já fora tirada pelos Cirenaicos. Mas Epicuro reforma radicalmente seu hedonismo. Com efeito, os Cirenaicos sustentavam que o prazer é "movimento suave", enquanto que a dor é "movimento violento"; e negavam que o estado de quietude intermediário, ou seja, a ausência de dor, fosse prazer. Epicuro não só admite esse tipo de prazer na quietude ("catastemático"), mas dá-lhe a máxima importância, considerando-o o limite supremo, o cume do prazer. Ademais, enquanto os Cirenaicos consideravam os prazeres e dores físicos superiores aos psíquicos, Epicuro sustenta exatamente o oposto. Como fino indagador da realidade do homem, Epicuro compreendera perfeitamente que mais do que os gozos ou sofrimentos do corpo, que são circunscritos no tempo, contam as ressonâncias interiores e os movimentos da psique, que os acompanham e duram bem mais.

Para Epicuro, portanto, o verdadeiro prazer consiste na "ausência de dor no corpo" *(aponía)* e na "ausência de perturbação da alma" (*ataraxía*). Eis as afirmações do filósofo: "Assim, quando dizemos que o prazer é um bem, não aludimos, de modo algum, aos prazeres dos dissipados, que consistem em torpezas, como crêem alguns que ignoram nosso ensinamento ou o interpretam mal; aludimos, ao contrário, à ausência de dor no corpo e à ausência de perturbação na alma. Portanto, nem libações e festas ininterruptas, nem gozar com crianças e mulheres, nem comer peixes e tudo o mais que uma mesa rica pode oferecer são fonte de vida feliz, mas sim o sóbrio raciocinar, que perscruta a fundo as causas de todo ato de escolha e de recusa, e que expulsa as falsas opiniões por via das quais grande perturbação se apossa da alma."

Sendo assim, a regra da vida moral não é o prazer como tal, mas a razão que julga e discrimina, ou seja, a sabedoria prática que, entre os prazeres, escolhe aqueles que não comportam em si dor e perturbação, descartando aqueles que dão gozo momentâneo, mas trazem consigo dores e perturbações subseqüentes.

Hedonismo. É a doutrina que encontra no prazer o sumo bem e na busca do prazer o fim da vida do homem. Doutrina hedonista é a dos Cirenaicos, que, todavia, embora pregando a busca do prazer do momento e até a superioridade dos prazeres do corpo sobre os da alma, condenam os excessos e consideram indispensável manter um domínio de si ao experimentar os prazeres. Muito mais refinado é o hedonismo dos Epicuristas. De fato, Epicuro julga de modo positivo somente os prazeres naturais e necessários, experimentados com grande medida. O prazer supremo, para Epicuro, consiste na ausência de dor (cf. *aponía*) tanto física como espiritual.
Na linguagem comum, geralmente erramos quando chamamos de "epicurista" o hedonista desenfreado: este corresponde exatamente ao contrário do que o Epicuro histórico prega.

2 Os diversos tipos de prazeres

Para garantir o alcance da *aponía* e da *ataraxía*, Epicuro distinguiu:

1) prazeres naturais e necessários;

2) prazeres naturais mas *não* necessários;

3) prazeres *não* naturais e *não* necessários.

Estabeleceu depois que atingimos o objetivo desejado satisfazendo sempre o primeiro tipo de prazeres, limitando-nos em relação ao segundo tipo e fugindo do terceiro. Nesse terreno, Epicuro manifesta uma posição que não seria exagero chamar de "ascética", pelas razões seguintes:

1) Entre os prazeres do primeiro grupo, isto é, os naturais e necessários, ele põe unicamente os prazeres que estão estreitamente ligados à conservação da vida do indivíduo: estes seriam os únicos verdadeiramente válidos, porque subtraem a dor do corpo, como, por exemplo, comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, repousar quando se está cansado e assim por diante. Ao mesmo tempo, exclui deste grupo o desejo e o prazer do amor, porque são fonte de perturbação.

2) Entre os prazeres do segundo grupo, ao contrário, põe todos os desejos e prazeres que constituem as variações supérfluas dos prazeres naturais: comer bem, beber bebidas refinadas, vestir-se com apuro e assim por diante.

3) Por fim, entre os prazeres do terceiro grupo, não naturais e não necessários, Epicuro coloca os prazeres "vãos", isto é, nascidos das "vãs opiniões dos homens", que são todos os prazeres ligados ao desejo de riqueza, poder, honras e semelhantes.

1) Os desejos e prazeres do primeiro grupo são os únicos que devem ser sempre e habitualmente satisfeitos, porque têm por natureza um preciso "limite", que consiste na eliminação da dor: obtida a eliminação da dor, o prazer não cresce ulteriormente.

2) Os desejos e prazeres do segundo grupo já não têm mais aquele "limite", porque não subtraem a dor do corpo, mas variam somente no grau do prazer e podem provocar notável dano.

3) Os prazeres do terceiro grupo não tolhem a dor corpórea e, por acréscimo, produzem sempre perturbação na alma.

Refreemos pois nossos desejos, reduzamo-los ao primeiro núcleo essencial e teremos copiosa riqueza e felicidade, porque, para nos propiciar aqueles prazeres, bastamo-nos a nós mesmos, e neste bastar-se-a-si-mesmo (*autarquia*) é que está a maior riqueza e felicidade.

Aponía. Significa "ausência de dor", ou seja, não sofrer dores tanto no corpo como na alma.
Em Epicuro coincide com o prazer em repouso (catastemático), que se opõe ao prazer em movimento, ao qual sempre está ligada a perturbação e, portanto, a dor.
A aponía coincide com o sumo prazer, que consiste justamente na total ausência de dor. De fato, apenas o prazer catastemático, como ausência de qualquer forma de dor, tem caráter de estabilidade e não pode sofrer nem incremento nem diminuição, e, portanto, jamais nos deixa insatisfeitos.

3 O mal e a morte na ótica epicurista

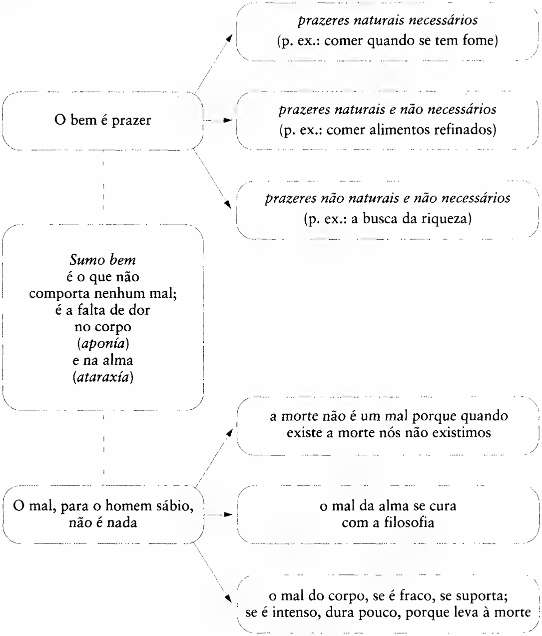
O que devemos fazer quando somos atingidos pelos males físicos não desejados? Epicuro responde: se é leve, o mal físico é suportável, nunca sendo tal que ofusque a alegria do espírito; se é agudo, passa logo; se é agudíssimo, conduz logo à morte, a qual, em todo caso, como veremos, é um estado de absoluta insensibilidade.

E os males da alma? A respeito destes não é o caso de nos alongarmos, porque são apenas produtos de opiniões falazes e dos erros da mente. E toda a filosofia de Epicuro se apresenta como o mais eficaz remédio e o mais seguro antídoto contra eles.

E a morte? A morte é um mal só para quem nutre falsas opiniões sobre ela. Como o homem é um "composto alma" em um "composto corpo", a morte não é senão a dissolução desses compostos, na qual os átomos se espraiam por toda parte, a consciência e a sensibilidade cessam totalmente e, assim, só restam do homem ruínas que se dispersam, isto é, nada. A morte, portanto, não é pavorosa em si mesma, porque,

com sua vinda, não sentimos mais nada; nem pelo seu "depois", exatamente porque não resta nada de nós, dissolvendo-se totalmente nossa alma, assim como nosso corpo; nem, enfim, a morte tolhe nada da vida que tenhamos vivido, porque a eternidade não é necessária para a absoluta perfeição do prazer.

EPICURO
A ÉTICA



4 Desvalorização epicurista da vida política

A vida política, para o fundador do "Jardim", é substancialmente não-natural. Por conseguinte, ela comporta continuamente dores e perturbações, compromete a *aponía* e a *ataraxía* e, portanto, compromete a felicidade. Com efeito, os prazeres da vida política, a que muitos se propõem, são puras ilusões: da vida política os homens esperam poder, fama e riqueza, que são, como sabemos, desejos e prazeres nem naturais nem necessários, sendo portanto vazias e enganosas miragens. Assim, é compreensível o convite de Epicuro: "Livremo-nos de uma vez do cárcere das ocupações cotidianas e da política." A vida pública não enriquece o homem, mas o dispersa e o dissipa. Por isso é que Epicuro se apartava e vivia separado da multidão: "Retira-te para dentro de ti mesmo, sobretudo quando és constrangido a estar entre a multidão."

"Vive oculto", soa o célebre mandamento epicurista.

Somente nesse entrar em si e permanecer em si é que podem ser encontradas a tranqüilidade, a paz da alma e a *ataraxía*. Para Epicuro, o bem supremo não está nas coroas dos reis e dos poderosos da terra, mas na ataraxía: "A coroa da ataraxía é incomparavelmente superior à coroa dos grandes impérios."

Com base nessas premissas, é claro que Epicuro devia dar do direito, da lei e da justiça uma interpretação em nítida antítese tanto em relação à opinião clássica dos gregos como em relação às teses filosóficas de Platão e Aristóteles. Direito, lei e justiça só têm sentido e valor quando e à medida que são ligados ao "útil"; seu fundamento objetivo não é senão a utilidade. Assim o Estado, de realidade moral dotada de valor absoluto que fora no passado, torna-se instituição relativa, nascida de simples contrato tendo em vista o útil; do mesmo modo, de fonte e coroamento dos supremos valores morais torna-se simples meio de tutela dos valores vitais; por fim, torna-se condição necessária para a vida moral, mas não condição suficiente. A justiça torna-se um valor relativo, subordinado ao útil.

5 Exaltação epicurista da amizade

O desmoronamento do mundo ideal platônico não poderia ser mais radical e a ruptura com o sentimento da vida classicamente grego não poderia ser mais decisiva: o homem deixou de ser homem-cidadão para tornar-se puro homem-indivíduo.

O único liame admitido como verdadeiramente factível entre esses indivíduos é a "amizade", laço livre que reúne juntos aqueles que sentem, pensam e vivem de modo idêntico. Na amizade, nada é imposto de fora e de modo não-natural; sendo assim, nada viola a intimidade do indivíduo. No amigo, o epicurista vê outro si mesmo.

A amizade não é mais que o útil, mas o útil sublimado. Com efeito, primeiro se busca a amizade para conseguir determinadas "vantagens" estranhas a ela; depois, uma vez nascida, a amizade torna-se, ela mesma, fonte de prazer e, conseqüentemente, um fim.

Epicuro, portanto, pode afirmar o que segue: "De todas as coisas que a sabedoria busca, em vista de uma vida feliz, o maior bem é a conquista da amizade". "A amizade anda pela terra anunciando a todos que devemos acordar para dar alegria uns aos outros".

6 O quadrifármaco e o ideal do sábio

Epicuro forneceu pois aos homens um quádruplo remédio da seguinte forma. Mostrou:

1) que são vãos os temores em relação aos deuses e ao além;

2) que o pavor em relação à morte é absurdo, pois ela não é nada;

3) que o prazer, quando o entendemos corretamente, está à disposição de todos;

4) finalmente, que o mal dura pouco ou é facilmente suportável.

O homem que souber aplicar esse quádruplo remédio em si mesmo poderá adquirir a paz de espírito e a felicidade, que nada e ninguém poderão atingir. Tornando-se assim totalmente senhor de si, o sábio nada

mais tem a temer, nem mesmo os mais atrozes males e sequer as torturas: "O sábio será feliz mesmo entre os tormentos."

Evidentemente, dizer que o sábio pode ser feliz mesmo sob as mais atrozes torturas é um modo paradoxal de dizer que o sábio é absolutamente "imperturbável", e o próprio Epicuro deu demonstração disso quando, por entre os espasmos do mal que o levava à morte, escrevendo a um amigo o último adeus, proclamava que a vida é doce e feliz.

E assim, fortalecido por sua "ataraxía", Epicuro capacita-se para afirmar que o sábio pode competir, em felicidade, até com os deuses: exceto a eternidade, Zeus não possui nada a mais que o sábio.

Para os homens de seu tempo, atormentados pelo pavor e pela angústia do viver, Epicuro indicava novo caminho para o reencontro da felicidade, e pregava uma palavra que era como que um desafio à sorte e à fatalidade. Mostrava que a felicidade pode vir de dentro de nós, apesar de como as coisas estejam fora de nós, porque o verdadeiro bem, à medida que vivemos e enquanto vivemos, está sempre e somente em nós: o verdadeiro bem é a vida, e para mantê-la basta pouquíssimo, e esse pouquíssimo está à disposição de todos, de cada homem; e tudo o mais é vaidade.

Sócrates e Epicuro são os paradigmas de duas grandes "fés" e, aliás, de duas religiões leigas: a fé e a religião da "justiça", a fé e a religião da "vida". 1

7 Destino do Epicurismo e Lucrécio

Epicuro não só propôs, mas impôs essa doutrina aos seus seguidores com férrea disciplina, a ponto de no "Jardim" não haver lugar para conflitos de idéias e desenvolvimentos doutrinários de relevo, pelo menos sobre questões de fundo. Os estudiosos se sucederam em Atenas, da morte de Epicuro (271/270 a.C.) até a primeira metade do séc. I a.C. Sabe-se que, na segunda metade desse século, o terreno no qual surgira a Escola de Epicuro fora vendido e que, portanto, o "Jardim" já estava morto em Atenas.

Mas a palavra de Epicuro encontraria uma segunda pátria na Itália. No séc. I a.C., por obra de Filodemo de Gadara (nascido por volta de fins do séc. II a.C. e morto entre 40 e 30 a.C.), constituiu-se um círculo de Epicuristas, de caráter aristocrático, que teve sua sede em uma vila de Herculano, de propriedade de Calpúrnio Pisão, notável e influente político (foi cônsul em 58 a.C.) e grande mecenas. As escavações realizadas em Herculano levaram à redescoberta dos restos da vila e da biblioteca, constituída por escritos de Epicuristas e do próprio Filodemo.

Mas a contribuição mais significativa para o Epicurismo veio de Tito Lucrécio Caro, que constitui um *unicum* na história da filosofia de todos os tempos. Nasceu no início do séc. I a.C., morreu por volta de meados desse século. O seu *De rerum natura*, que canta em versos admiráveis o pensamento de Epicuro, constitui o maior poema filosófico de todos os tempos.

Quanto à doutrina, Lucrécio repete fielmente Epicuro. Sua inovação consiste na poesia, ou seja, no modo como soube expor a mensagem que vinha do "Jardim". "Para libertar os homens, Lucrécio compreendeu que não se tratava de obter, nos momentos de fria reflexão, sua adesão a alguma verdade de ordem intelectual, mas que era preciso tornar essas verdades, como diria Pascal, compreensíveis ao coração" (P. Boyancé). Com efeito, confrontando as passagens do poema lucreciano com as correspondentes passagens de Epicuro, podemos concluir que a diferença é quase sempre esta: o filósofo fala com a linguagem do *logos*, ao passo que o poeta acrescenta os tons persuasivos do sentimento e da intuição fantástica; em suma, é a magia da arte. Uma só diferença subsiste, de resto, entre Epicuro e Lucrécio: o primeiro soube aplacar suas angústias, até existencialmente; Lucrécio, ao contrário, foi vítima delas, suicidando-se aos quarenta e quatro anos.

O Epicurismo sobreviverá também na era imperial, mas sem inovações. O documento mais significativo que atesta a vitalidade do Epicurismo é um grandioso livro mural que Diógenes de Enoanda (na Ásia Menor) mandou esculpir no séc. II d.C. No século seguinte o Epicurismo se extinguiu. 2

EPICURO

1 A filosofia como arte do viver

A Carta a Meneceu é o mais belo e mais tocante escrito de Epicuro que nos foi conservado.

Após dizer que sempre é tempo de filosofar, porque ao filosofar se encontra a felicidade, Epicuro relembra suas idéias fundamentais sobre os deuses e sobre a morte.

Seguem-se, depois de algumas indicações sobre o modo de entender a vida e o futuro, a concepção sobre o modo em que devem ser entendidos os prazeres, as dores e os desejos e como o homem deve comportar-se em relação a eles.

Conclui a carta um chamado à responsabilidade do homem e a exaltação do sábio que é como um deus entre os homens.

1. Sempre é tempo de filosofar, sejamos velhos ou jovens

Epicuro saúda Meneceu.

Quem é jovem não espere para fazer filosofia; quem é velho não se canse disso. Com efeito, ninguém é imaturo ou superado em relação à saúde da alma. Quem diz que ainda não é hora de fazer filosofia, ou que a hora já passou; parece-se com quem diz, em relação à felicidade, que ainda não é o momento dela, ou que ele já passou. Por isso, tanto o jovem como o velho devem fazer filosofia; um para que, embora envelhecendo, permaneça sempre jovem de bens por causa do passado, o outro para que se sinta jovem e velho ao mesmo tempo, para que não tema o futuro. É preciso, portanto, ocupar-se de tudo o que leva à felicidade, se é fato que quando ela está conosco possuímos tudo, e que, quando não está conosco, fazemos de tudo para obtê-la.

2. Os deuses existem e são imortais e felizes

Pratica e medita aquilo que te ensinei continuamente, convicto de que se trata do abecê para uma vida feliz. Em primeiro lugar, considera que a divindade é um vivente incorruptível e feliz, como a noção comum do divino costuma aceitar, e não lhe atribuas qualquer coisa estranha à imortalidade ou de pouca consonância com a felicidade. Em relação à divindade, pensa tudo o que serve para preservar sua felicidade unida com a imortalidade. Os deuses existem de fato e o conhecimento que deles se tem é evidente. Eles, porém, não são como a maioria os crê, pois não continuam coerentemente a considerá-los como os concebem. Ímpio não é quem nega os deuses como a maioria os quer, e sim aquele que atribui aos deuses as opiniões que deles tem a maioria. Com efeito, as opiniões da maioria sobre os deuses não são prolepses, mas enganosas hipolepses.[1] Daqui se segue que dos deuses se fazem derivar para os homens as razões de todo maior dano e de todo bem; os deuses, com efeito, entregues continuamente às suas virtudes, são queridos por todos os seus semelhantes, mas rejeitam como estranho tudo o que não é semelhante a eles.

3. O que é a morte para o homem

Habitua-te a considerar que a morte é nada para nós, do momento que todo bem e todo mal residem na sensação, e a morte é privação de sensação. Por isso, a noção correta de que a morte é nada para nós, torna alegre o fato de que a vida seja concluída com a morte, não lhe concedendo um tempo infinito, e sim lhe subtraindo o desejo da imortalidade. Não há nada de terrível na vida para quem tenha compreendido bem que não há nada de terrível no fato de não viver mais. Por isso, é tolo quem diz temer a morte, não porque trará dor ao momento em que ela se apresentar a nós, mas porque nos faz sofrer na sua espera; com efeito, tolamente pode causar sofrimento na espera, aquilo que não faz sofrer com sua presença.

Portanto, o mal que mais nos atemoriza, ou seja, a morte, é nada para nós, a partir do momento que, quando vivemos, a morte não existe, e quando, ao contrário, existe a morte, nós não existimos mais. A morte, portanto, não nos concerne, nem quando estamos vivos, nem quando estamos mortos, porque para os vivos ela não existe, e os mortos, ao contrário, não existem mais. Os outros, por outro lado, fogem às vezes da morte como do pior dos males, outras vezes a [procuram] como alívio [das desgraças] da vida. [O sábio, ao invés, nem rejeita a vida], nem teme o não viver mais; com efeito, a vida não lhe é molesta, e também não crê que a morte seja um mal. Assim como para o

[1] Conceito inadequado, fundado sobre a opinião corrente.

alimento, ele não se serve dele em abundância, mas escolhe o melhor; também não procura gozar o tempo mais longo, mas o melhor.

4. Indicações sobre o modo de entender a vida e o futuro

E quem exorta o jovem a viver bem, e o velho a concluir bem a sua história mortal é um tolo, não só por tudo o que é digno de ser aceito da vida, mas também porque uma só é a reta preparação para bem viver e para bem morrer. Ainda pior é o que diz: "[...] não nascer é ótimo, mas, se nascidos, passar o mais depressa possível pelas portas do Hades".[2]

Se tal pessoa está mesmo convencida do que diz, por que não morre imediatamente? É seu direito legítimo fazê-lo, se de fato está convicto disto; ao contrário, se quer brincar, age como tolo em coisas que não comportam brincadeira. É preciso lembrar que o futuro não é inteiramente [nosso], nem inteiramente não nosso, para não esperar que absolutamente tenha de se realizar, nem desesperar-se, como se absolutamente não tenha de se realizar.

5. Como é preciso julgar os prazeres e as dores

É necessário depois pensar por analogia que alguns desejos são naturais, outros vãos; entre os naturais, alguns são necessários, outros são simplesmente naturais. Depois, dos necessários alguns são tais em relação à felicidade, outros são assim em relação ao bem-estar físico, outros ainda em relação à própria vida. Com efeito, uma sólida noção de desejo sabe guiar cada escolha e cada rejeição para a saúde do corpo e para a ataraxia da alma, uma vez que justamente este é o fim da vida feliz. Com efeito, justamente com este escopo fazemos de tudo, a fim de não experimentar nem sofrimento nem perturbação. Uma vez que isto se verifique em nós, toda tempestade da alma se aplaca, porque o ser humano não sabe que outra coisa desejar, que lhe falte, nem que outra coisa pedir para tornar pleno o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer, quando sofremos pela sua falta, [quando, ao contrário, não sofremos], então não temos nenhuma necessidade de prazer.

Por estes motivos, dizemos que o prazer é princípio e termo último de uma vida feliz. Com efeito, sabemos que o prazer é o bem primeiro e conatural a nós, a partir do prazer permitimos toda escolha e toda rejeição, e ao prazer nos reportamos para avaliar todo bem com a sensação assumida como norma. E a partir do momento que este é o bem primeiro e conatural a nós, justamente por isto não aceitamos todo prazer, mas dá-se o caso de que descuramos muitos deles, quando disso provém um incômodo maior; e assim consideramos que muitas dores são preferíveis aos prazeres, no caso que um prazer maior nos toque depois de ter resistido longamente ao sofrimento. Todos os prazeres, portanto, porque têm uma natureza congênita a nós, são um bem, todavia, nem todos devem ser aceitos. Da mesma forma, toda dor é um mal, porém, nem todas são de tal gênero que delas devamos fugir sempre. É preciso julgar tudo isso em base ao cálculo e a uma visão geral da utilidade e do dano. Com efeito, podemos experimentar que o bem, por certo tempo, é mal, e, vice-versa, que o mal pode ser um bem.

6. A independência em relação aos desejos

Também consideramos um grande bem a independência em relação aos desejos, não com o escopo de gozar apenas de pouco, mas porque se não temos o muito, possa bastar-nos o pouco, corretamente convictos de que melhor goza da abundância quem menos sente a sua necessidade, que tudo o que é requerido por natureza é facilmente obtenível, e tudo o que, ao contrário, é vão, dificilmente se adquire, que os alimentos frugais produzem prazer idêntico ao de uma mesa farta, quando elimina-se a dor da necessidade, e que pão e água oferecem o máximo dos prazeres, quando deles se serve quem deles tem necessidade.

7. Como devemos entender o prazer e a sua ligação com a virtude

Portanto, o hábito de um alimento simples e de modo nenhum refinado, de um lado confere saúde, do outro torna o homem ágil nas ocupações necessárias da vida, e se nós nos aproximamos, de vez em quando, a um teor de vida suntuoso, dispõe-nos melhor em relação a ele, e tira-nos o medo do destino. Por conseguinte, quando dizemos que o prazer é o fim último, não pretendemos falar dos prazeres dos dissolutos e nem dos que consistem na crápula, como pensam aqueles que não conhecem, não partilham ou mal entendem nossos princípios, e sim, ao contrário, pretendemos falar da falta de dor no corpo e da falta de perturbação na alma. Com efeito, não são os simpósios ou os banquetes contínuos, o aproveitar de jovenzinhos e mulheres, ou o peixe e tudo o que pode oferecer farta mesa que levam a uma existên-

[2]Teognides (séc. VI a.C.).

cia feliz, e sim a límpida capacidade de raciocínio, que esteja consciente de cada aceitação e de cada rejeição, e elimine a vacuidade das opiniões, pelas quais o pior das perturbações surpreende a alma.

De tudo isso, princípio e bem supremo é a prudência que, justamente por isso, constitui algo de ainda mais valioso do que a filosofia. Dela se originam todas as outras virtudes, e ela ensina como não é possível uma vida feliz sem que seja sábia, bela e justa [e também que seja sábia, bela e justa] sem que seja feliz. As virtudes, com efeito, são conaturais à vida feliz, que, por sua vez, não é separável das virtudes.

8. A causa do bem e do mal está no próprio homem

Por outro lado, a quem consideras melhor do que aquele que tem idéias santas sobre os deuses, que não tem medo algum da morte, que conhece a fundo o fim natural, que tenha consciência firme que é fácil realizar e prático alcançar o limite extremo do bem, enquanto o limite extremo do mal tem tempo e penas breves? Ou de quem proclama que [o destino], por alguns considerado senhor absoluto de tudo [...]? [...] em parte acontecem por necessidade [...], em parte, ao contrário, pelo capricho da sorte, outras ainda estão em nosso poder, porque se constata que a necessidade é irresponsável, a sorte é instável, ao passo que aquilo que está em nós é livre e, por isso, ligado a zombaria e a elogio. Na realidade, era melhor ater-se ao mito que circunda os deuses, em vez de servir o destino dos físicos. Com efeito, o primeiro subentende a esperança de aplacar os deuses, honrando-os; o segundo, ao contrário, conserva toda a implacabilidade do necessário. [O sábio] não crê que a sorte seja um deus, como a maioria pensa (com efeito, nada é realizado desordenadamente pela divindade), e nem que ela seja uma causa vaga; com efeito, o sábio [não] pensa que bem e mal, no que se refere à vida, sejam concedidos aos homens pela fortuna, e que todavia o início de grandes bens e de grandes males se encontre sob a influência dela. Ele pensa finalmente que é melhor ser desafortunados com um pouco de sabedoria, ao invés de afortunados sem qualquer sabedoria, porque nas coisas humanas é melhor que uma reta decisão [não] seja coroada pela fortuna, em vez de [uma decisão errada] o ser.

Rumina contigo mesmo, dia e noite, estas argumentações e outras ainda semelhantes a elas, discute também com quem está próximo de tuas posições.

Epicuro, *Cartas e máximas.*

LUCRÉCIO

2 O *De rerum natura*

O sistema de Epicuro não foi modificado em sua substância pelos numerosos seguidores, mas foi sempre considerado como verdade imodificável, completa em si e definitiva; Lucrécio, todavia, o repensou e reviveu em dimensão poética, e as novidades que ele traz estão justamente nesta dimensão, ou seja, na magia da arte, que se acrescenta à filosofia e a transfigura, fazendo-a penetrar na mente, mas também no coração.

Algumas diferenças que os estudiosos encontraram entre o pensamento de Epicuro e o de Lucrécio são, na maioria, inconsistentes, se consideradas na óptica que indicamos. Lucrécio, com efeito, tem uma visão pessimista da natureza, no sentido de que o mundo parece não feito para nós, tanta é nele a dor. Mas os grandes e numerosos afãs que nos circundam podem ser superados com a razão humana, porque o conhecimento do verdadeiro e a luz da razão nos indicam a via justa do viver.

Leremos, em seguida, passagens em que o sentimento poético de Lucrécio vive o senso do infinito que nos circunda, e nas quais ressoam acentos que trazem à mente aqueles desfalecimentos no infinito, de sabor quase leopardiano.

Além disso, citaremos passagens em que o senso de melancolia, que havia também em Epicuro, mas muito contido e superado pela razão, em Lucrécio se torna proeminente e amplifica-se-o em dimensão poética. Em particular, notaremos a grande piedade pelo homem, sobretudo pelo homem não-sábio que não conhece a verdade de Epicuro, que arrasta uma vida inútil, vivendo no afã e no fastio, para se perder no nada. Para Lucrécio, aqueles que ignoram a sabedoria epicurista são condenados, que vivem já na terra o seu inferno, sem perceber, e sem esperança.

1. Superação do mal por meio da luz da razão

Poderei não saber do mundo as origens,
mas, pelos sinais do céu e de muitas coisas criadas,
estou certo de que o mundo não é feito para nós,

porque ele é fonte de tanto mal.
No espaço que cobre o impulso terrestre
grande parte têm os montes
ávidos, as selvas gratas às feras, os rochedos,
os pântanos acinzentados de lagos
e os mares que tornam longínquas as terras;
aqui a aridez deserta, acolá o gelo perene
nos tolhem a extensão do solo:
e o pouco que sobra de terra mais dócil,
se a força do homem, para permanecer vivo,
não preme com suor a pá, se enche de mato.
E nós fecundamos as glebas com o arado,
tornamos grandes as plantas
porque sozinhas não cresceriam.
Mas, enquanto os campos frondejam
e as árvores e ervas respiram, com assíduo
cuidado educadas, chega sobre as obras humanas
a chuva improvisa e a geada ou a chama
quente demais do sol: ou então
desce para arrancá-las o sopro do furacão.
E a natureza em todo lugar,
pela terra e nos fundos
do mar que sustenta as estirpes das feras,
impele sobre nós os sopros malignos
das estações:
e a morte circula, inesperada.
E o menino, como náufrago lançado à margem
pelas ondas enfurecidas,
jaz nu por terra, sem poder falar,
precisando de ajuda;
e quando pelo grito materno
a natureza o jogou lá, na luz,
chora e torna lúgubre o dia de lamentos:
presságio do mal que lhe resta viver.
Ao invés, os animais, os rebanhos, as feras
crescem variadas,
nem de brinquedos têm necessidade,
nem de amas com brandas e ternas vozes,
nem de vestes que mudam ao mudar o tempo,
nem de armas, nem de muralhas
para se defenderem:
pois tudo para eles produz a terra
generosa, tudo para eles provê a natureza.
Ora, se isto é um remédio ridículo[1]
e os terrores humanos e os afãs seguidores
não temem o som das armas nem guerras,
que se misturam audazes entre os reis
e os poderosos,
nem o fulgor do ouro os fascina ou a púrpura,
por que duvidar que apenas o poder
da razão esteja em grau de abatê-los?
Tanto mais que a vida está envolta em trevas.
E como os meninos vêem de noite, aterrados,
no vazio da sombra, fantasmas de gélidas asas
e imaginam outros em caminho pelo ar,
também na luz tremem os homens
por coisas mais exíguas que as sombras.
Nem servem
os raios do sol desfazendo as trevas
e este terror do ânimo, mas apenas
o estudo do verdadeiro,
mas apenas a luz da razão.

[1] O remédio ridículo ao qual Lucrécio se refere consiste nas ilusões dos homens que buscam o poder, a riqueza e coisas semelhantes.

2. Sentimento de desfalecimento no infinito

O todo existente não está de modo nenhum
terminado: se assim fosse teria um extremo;
mas é claro que jamais de uma coisa
pode haver extremo se outra coisa não existe
que marque seu confim: de modo
que se veja o ponto para além do qual
termine a visão dela.
E como admitimos que nada existe
para além do todo,
ao todo falta o extremo e o fim;
nem importa em que ponto te encontras do todo:
porque um ponto qualquer tem diante de si
o infinito.
Tu pensa o espaço como um momento acabado:
se alguém se lançar lá embaixo
em direção às últimas praias do mundo
e atirar uma flecha veloz, o que
te agradaria esperar? que o dardo
lançado com força atinja a meta
e voe para longe ou que possa
algo pará-lo e impedi-lo?
Obrigado estás a aceitar
uma destas duas coisas; todavia
tanto uma como a outra te impedem
qualquer caminho
e te forçam a admitir
que o todo se estende, infinito:
pois, mesmo que algo impeça
o vôo do dardo de atingir a meta,
mesmo que o vôo prossiga fora,
ele certamente não partiu de um termo último.
Se quiseres continuar eu te sigo
aonde quer que ponhas o extremo limite e saber,
desejarei a sorte daquele dardo.
Não terás um limite para parar
e aberta sempre terás a fuga.
em busca de novos limites.
Eis: uma coisa limita a outra ao olhar
de modo que todo limite
marca as formas do mundo:
o ar é confim de uma colina, o monte do ar;
a terra é termo do mar, o mar da terra.
Não há nada que o todo feche em um círculo
por fora.
Se todo o espaço do mundo
fosse fechado por limites certos e acabado,
já descido ao fundo estaria o amontoado

da matéria por causa do peso, e sob
a abóbada do céu mais nada viveria
e nem céu nem sol de fato existiriam:
pois acumulada estaria por tempo
infinito no baixo a matéria inerte.
Mas agora, como é natural,
os germes dos corpos
jamais têm descanso, porque não existe
um fundo onde possam cair e parar;
e sempre com movimento contínuo acorrem átomos
para formar as coisas, de todos os lados
e também de baixo, velozes, do infinito.
Tal é portanto a natureza do vazio, assim do espaço
é fundo o abismo que nem sequer o raio
poderá jamais percorrê-lo inteiro
nem abreviar de um só ponto o seu caminho,
nem mesmo se o foco luzente durasse
o curso perene do tempo,
tão grande é o espaço aberto às coisas
por todos os lados, livre e inesgotável vazio.
A própria natureza, aliás, provê
que o mundo não tenha limites: obriga
os corpos a ficarem envoltos pelo vazio
e o vazio pelos corpos: de modo que por esta
alternância de vazio e matéria,
por estas duas coisas seja o todo infinito:
e mesmo que uma não fosse limite para a outra,
a outra sozinha seria infinita.

3. Os mundos infinitos nos espaços infinitos

Se fora destes amplos muros do mundo
se estende o espaço
a mente quer alçar-se para ver
e naquele vazio o meu ânimo peregrinar.
Ao meu redor não tenho limite nenhum:
é imensa a natureza do vazio,
é indubitável esta profundidade luminosa.
Aqui onde em longo vazio suspensos voam átomos
não há lugar para crer que apenas a terra
e apenas estes arcos celestes se tenham formado:
além de nós não tem repouso a matéria criadora.
E tanto mais se penso que o mundo terrestre
a natureza o fez por acaso,
que os átomos se chocaram por acaso
e depois de muita e vã violência
finalmente conseguiram se estreitar
e lançar nos úteros do vazio o exórdio
do universo.
Existem alhures, dispersos,
outras massas de átomos
como esta que o éter cobre
com ciumenta vigilância.
Não é maravilha que onde
a matéria está ordenada, onde o espaço
está aberto
aí novas coisas se formem.
Se tal é o número dos núcleos criadores
que toda a era dos vivos não basta para contá-los,
se a própria força permanece podendo
os mesmos elementos reunir em todo lugar
do modo como os reuniu aqui, é certo
que alhures existem outras terras
e outros mares,
existem outras formas de animais e de homens.
No conjunto de todas as coisas
não pode existir apenas uma que, sozinha,
tenha sido gerada,
que não seja parte de uma espécie
e de uma ordem: como para as feras dos montes,
como para esta prole dos homens,
para as mudas famílias dos peixes,
para os corpos dos pássaros no vento.
Destas comparações tu vês
que não são únicas as coisas que existem:
não é único o céu nem o sol nem o mar;
mas são infinitos em número,
justamente porque está fixado
no fundo de todo ser um limite,
justamente porque tudo é formado para a morte.
E para todos os espaços
é o mesmo como aqui para as coisas terrenas.

4. O homem que não conhece o verdadeiro vive na angústia e sobre a terra está como nos infernos

Se os homens, assim como sentem o peso que os cansa,
ao menos pudessem de tanto mal descobrir a causa teriam quem sabe vida melhor.
E assim os vemos
incertos, sem saber o que querem:
vemo-los procurar inquietos outros lugares,
um lugar diferente do costumeiro
onde possam depor aquele peso:
este, enjoado de seus aposentos, sai
de seu rico palácio e para aí retorna: viu
que fora não há nada melhor;
este outro impele os cavalos
para a casa campestre,
açoita-os apressado
como para apagar dos tetos
as chamas, e já à porta boceja:
pega no sono e o pesado afã interrompe,
ou volta para a cidade e as costumeiras
estradas revê.
Cada um desejaria separar-se de si
e fugir para longe,
mas não consegue; ao contrário,
sempre mais a si mesmo
constrangido se apega
e ao mesmo tempo se odeia:
doente, não sabe como o mal lhe acontece,
não vê a causa do mal.

Lucrécio, *De rerum natura*.

O Estoicismo

I. Gênese e desenvolvimentos da Estoá

Origens e periodização do Estoicismo → § 1

• A filosofia estóica formou-se principalmente pela ação de três filósofos que, um depois do outro, deram cada um a própria original e conspícua contribuição às doutrinas da Escola, chamada Estoá (termo que significa "pórtico", lugar em que os filósofos se encontravam).

O primeiro deles foi Zenão de Cício (que chegou em Atenas em 312/311 a.C.), o segundo foi Cleanto de Assos (que dirigiu a Escola entre 262 e 232 aproximadamente), e o terceiro, ao qual se deve a sistematização definitiva da doutrina, foi Crisipo de Sôli (que foi escolarca de 232 até quase o fim do século).

Os estudiosos dividem a história da Estoá em três períodos:

- a Antiga Estoá de Zenão, Cleanto e Crisipo;

- a Média Estoá de Panécio e Possidônio;

- a Nova Estoá de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

1 Do "Jardim" à "Estoá"

No fim do séc. IV a.C., pouco mais de um lustro da fundação do "Jardim", nascia em Atenas outra Escola, destinada a tornar-se a mais famosa da época helenística. Seu fundador foi um jovem de raça semítica, Zenão, nascido em Cício, na ilha de Chipre, por volta de 333/332 a.C., e que se transferiu para Atenas em 312/311 a.C., atraído pela filosofia. Zenão teve primeiro relações com Crates, o Cínico, e com Estilpão Megárico. Ouviu também Xenócrates e Pólemon.



Busto atribuído a Zenão de Cício (que viveu a cavalo entre o séc. IV e o III a.C.), fundador da Escola que mantinha aulas na Estoá (= pórtico), de onde derivou o nome de Estoicismo para designar a Escola e seu pensamento. Este busto conserva-se em Nápoles, no Museu Arqueológico Nacional.

Releu os antigos Físicos e fez seus principalmente alguns conceitos de Heráclito, como veremos. Mas o acontecimento que mais o influenciou talvez tenha sido a fundação do "Jardim". Como Epicuro, ele renegava a metafísica e toda forma de transcendência. Como Epicuro, concebia a filosofia no sentido de "arte de viver", ignorada pelas outras escolas ou então só imperfeitamente realizada por elas. Mas, embora compartilhasse o conceito epicurista de filosofia, bem como seu modo de propor os problemas, Zenão não aceitava sua solução para esses problemas, tornando-se severo adversário dos dogmas do "Jardim". Repugnavam-lhe profundamente as duas idéias básicas do sistema, quer dizer, a redução do mundo e do homem a mero agrupamento de átomos e a identificação do bem do homem com o prazer, bem como suas conseqüências e corolários. Não é de surpreender, portanto, que encontremos em Zenão e em seus seguidores a clara inversão de uma série de teses epicuristas. Todavia, não devemos esquecer que as duas Escolas tinham os mesmos objetivos e a mesma fé materialista e que, portanto, trata-se de duas filosofias que se movem no mesmo plano de negação da transcendência e não de duas filosofias que se movem em planos opostos.

Zenão não era cidadão ateniense e, como tal, não tinha direito de adquirir um edifício; por isso, ministrava suas aulas em um pórtico, que fora pintado pelo pintor Polignoto. Em grego, "pórtico" diz-se *stoá*. Por essa razão, a nova Escola teve o nome de "Estoá" ou "Pórtico" e seus seguidores foram chamados "os da Estoá", "os do Pórtico", ou simplesmente "Estóicos".

No Pórtico de Zenão, diversamente do Jardim de Epicuro, admitia-se a discussão crítica em torno dos dogmas do fundador da Escola, fazendo com que tais dogmas ficassem sujeitos a aprofundamento, revisões e reformulação.

Em conseqüência, enquanto a filosofia de Epicuro não sofria modificações relevantes, sendo na prática somente ou preponderantemente repetida e glosada, e permanecendo assim substancialmente imutável, a filosofia de Zenão sofreu inovações até notáveis, apresentando uma evolução bastante considerável.

Os estudiosos hoje têm bem claro que é necessário distinguir três períodos na história da Estoá:

1) O período da "Antiga Estoá", que vai de fins do séc. IV a todo o séc. III a.C., no qual a filosofia do Pórtico foi pouco a pouco desenvolvida e sistematizada na obra da tríade da Escola: o próprio Zenão, Cleanto de Assos (que dirigiu a Escola de 262 a 232 a.C., aproximadamente) e, principalmente, Crisipo de Sôli (que dirigiu a Escola de 232 a.C. até o último lustro do séc. III a.C.). Foi principalmente este último, talvez de origem semítica que, com mais de setecentos livros (infelizmente perdidos), fixou de modo definitivo a doutrina do primeiro estágio da Escola.

2) O período assim chamado da "Média Estoá", que se desenvolve entre o II e o I séc. a.C. e que se caracteriza por infiltrações ecléticas na doutrina originária.

3) O período da Estoá romana ou da "Nova Estoá", que se situa já na era cristã, no qual a doutrina faz-se essencialmente meditação moral e assume fortes tons religiosos, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos.

O pensamento dos primeiros representantes da velha Estoá é dificilmente diferenciável, porque todos os textos se perderam e, além disso, aqueles que recuperavam as doutrinas estóicas através de testemunhos indiretos atinham-se às inumeráveis obras de Crisipo, que, elaboradas com dialética e habilidade refinadas, obscureceram toda a produção dos outros pensadores da Estoá, até fazê-la quase desaparecer. Além disso, foi Crisipo quem derrotou as tendências heterodoxas da Escola, que se haviam verificado com Aristão de Quios e com Erilo de Cartago, desencadeando verdadeiros cismas. Por isso, a exposição da doutrina da velha Estoá é sobretudo uma exposição da doutrina na formulação que recebeu de Crisipo. Também são escassos os testemunhos precisos sobre os pensadores da Média Estoá Panécio e Possidônio, mas os dois pensadores são nitidamente diferenciáveis. Já no que se refere ao estoicismo romano, possuímos obras completas, numerosas e ricas.

Vamos começar ilustrando as teses capitais da doutrina da Estoá antiga.

II. A lógica da antiga Estoá

• A Estoá, aceitando a tripartição da filosofia em lógica, física e ética, atribui à lógica a tarefa de fornecer o critério de verdade sobre o qual fundar a ética. Como os Epicuristas, os Estóicos tomaram os movimentos da sensação, entendida como impressão dos objetos externos sobre os sentidos. Nos confrontos de cada representação a razão (*logos*) do homem exprime seu acordo ou sua rejeição. Apenas quando recebeu nosso acordo a representação se torna "compreensiva" ou "cataléptica". Se uma representação recebe a aprovação — isto é, supera o exame do *logos* — torna-se "representação cataléptica", e pode entrar de fato no processo do conhecimento. Se não recebe a aprovação, deve ser descartada.

O conhecimento e o papel central do logos → § 1

• A seguir, a representação cataléptica torna-se intelecção e conceito, ou seja, torna-se universal, e sobre os universais se fundamenta o raciocínio verdadeiro e próprio, que para os Estóicos — como para Aristóteles, embora de modos diversos — encontra no silogismo sua forma perfeita.

Os Estóicos admitiram também a existência de "prolepses", ou seja, de noções inatas, inerentes à natureza do homem. Por conseguinte, tiveram de enfrentar o problema do universal.

Os conceitos e as "prolepses" → § 2

1 A "representação cataléptica"

Tanto Zenão quanto a Estoá aceitam a tripartição da filosofia estabelecida pela Academia (que fora substancialmente acolhida por Epicuro, como já vimos), inclusive acentuando-a e não se cansando de forjar novas imagens para ilustrar do modo mais eficaz a relação existente entre as três partes. A filosofia em seu conjunto é comparada por eles a um pomar, no qual a lógica corresponde ao muro circundante, que delimita o âmbito do pomar e que cumpre ao mesmo tempo o papel de baluarte de defesa; as árvores representam a física, porque são como que a estrutura fundamental, ou seja, aquilo sem o que não existiria o pomar; finalmente, os frutos, que são aquilo a que todo o plantio visa, representam a ética.

Assim como os Epicuristas, os Estóicos atribuíam primariamente à lógica a tarefa de fornecer um critério de verdade. E, como os Epicuristas, indicavam a base do conhecimento na *sensação*, que é uma *impressão* provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais, a qual se transmite à alma e nela se imprime, gerando a *representação*.

Porém, segundo os Estóicos, a representação da verdade não implica só um "sentir", mas postula ademais um "assentir", *um consentir ou aprovar proveniente do* logos *que está em nossa alma.* A impressão não depende de nós, mas da ação que os objetos exercitam sobre nossos sentidos; nós não somos livres de acolher essa ação ou de nos subtrair a ela, mas estamos livres para tomar posição diante das impressões e representações que se formulam em nós, dando-lhes o assentimento (*synkatáthesis*) de nosso *logos* ou recusando dar-lhes nosso assentimento. Só quando existe o assentimento é que temos a "apreensão" (*katálepsis*). E a representação que recebeu nosso assentimento é "representação compreensiva ou cataléptica", constituindo o único critério ou garantia de verdade.

2 As "prolepses"

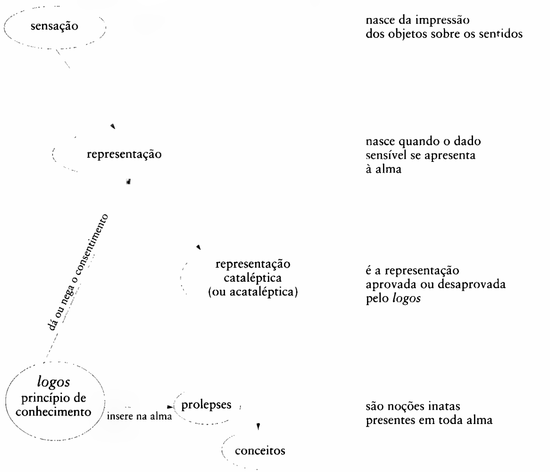
Em substância, para os Estóicos, a verdade própria da representação cataléptica deve-se ao fato de que esta é uma ação e uma modificação material e "corpórea" que as coisas produzem sobre nossa alma, provocando resposta igualmente material e "corpórea" por parte da nossa alma. Por

razões que esclareceremos melhor adiante, *a própria verdade, segundo os Estóicos, é algo de material, "é um corpo"*.

Contudo, os Estóicos admitiram que passamos da representação cataléptica à intelecção e ao conceito. Admitiam, ademais, "noções ou prolepses inatas na natureza humana". E, em conseqüência, obrigaram-se a dar conta da natureza dos universais. O ser, para os Estóicos, é sempre e somente "corpo" e, ademais, individual; portanto, o universal não pode ser corpo, é um incorpóreo, não no sentido positivo platônico, mas no sentido negativo de "realidade empobrecida de ser", uma espécie de ser ligado somente à atividade do pensamento.

Os Estóicos afastaram-se notavelmente de Aristóteles, apoiando-se na proposição como elemento-base da lógica (lógica proposicional) e privilegiando os silogismos hipotéticos e disjuntivos, sobre os quais Aristóteles não havia teorizado. Mas esta parte da lógica estóica, hoje grandemente revalorizada, permanece à margem do sistema. A "representação cataléptica" continuou sendo o verdadeiro ponto de referência para a Estoá, em virtude das razões expostas.

OS ESTÓICOS
A LÓGICA



III. A Física da antiga Estoá

• O ser, dizem os Estóicos, se identifica com o "corpo", razão pela qual tudo o que existe — também os vícios, o bem e as virtudes — são "corpos". E todo corpo é formado pela ação de uma causa ativa com uma causa passiva, isto é, pela ação da razão (*logos*) sobre a matéria, produzindo entes de caráter "hilemórfico", isto é, feitos de matéria e forma. A forma de cada objeto seria, portanto, o resultado da ação de uma única força racional que dá forma (definição) a um substrato indefinido.

O materialismo e corporeísmo dos Estóicos → § 1

• Esta força racional identifica-se com a natureza (*physis*), e, portanto, com o princípio divino, e em sentido mais específico com o fogo ou sopro (*pneuma*) afogueado que penetra toda a realidade, aquece-a e — segundo as concepções científicas da época, que viam no calor o princípio vital — lhe dá vida. Aparece, portanto, evidente que para os Estóicos o cosmo é como um imenso organismo vivo, em que tudo é vida (= *hilozoísmo*).

O pneuma e a concepção hilozoísta do mundo → § 1

• Todavia, neste ponto surgem dois problemas:

1) Como é possível que o fogo-natureza-Deus, que, como sabemos, é corpóreo e material, penetre o cosmo que é também material? É acaso possível que os corpos se penetrem mutuamente?

2) Como pode o *logos*-fogo, que é único, produzir infinidade de formas?

• Para resolver o primeiro problema os Estóicos introduziram o princípio da infinita divisibilidade dos corpos e, portanto, admitiram a possibilidade de que as partes de um corpo penetrem completamente entre as partes de outro (princípio da "mistura total dos corpos").

O princípio da mistura total dos corpos → § 1

• Para responder ao segundo problema eles representaram o *logos* como "semente de todas as coisas", ou seja, como semente capaz de gerar muitas outras sementes (= *razões seminais*): com efeito, como a semente que é única consegue produzir a infinita variedade das frondes, dos ramos, das flores e dos frutos de uma árvore, do mesmo modo o único *logos* produz a infinita variedade das formas presentes no mundo.

O logos como razão seminal → § 2

• Se todas as formas derivam de única semente, elas têm reciprocamente uma relação orgânica, isto é, "simpatizam" entre si, de modo que cada parte do cosmo está em conexão com todas as outras (princípio da "simpatia cósmica").

O princípio da "simpatia cósmica" → § 2

• Os Estóicos, além disso, não hesitaram em chamar de Deus esta *razão* (*logos*) inerente ao mundo, pelo fato de que ela efetivamente atende as funções de Deus. De um lado, dá forma às coisas; do outro, move-as e as dispõe racionalmente. Deste modo, eles formularam a primeira concepção explícita e sistemática do panteísmo, isto é, da doutrina que identifica o cosmo com Deus.

A primeira forma sistemática de panteísmo → § 3

• A presença do Deus-*logos* na realidade implica que tudo seja por ele dirigido de modo infalível, isto é, que tudo seja endereçado ao melhor fim (o *logos* não pode errar): neste sentido, o finalismo universal se traduz em uma forma de providência geral. Mas esta forma de "providência" coincide com o destino inelutável, que não é mais do que aquilo que se segue à ordem necessária de todas as coisas devida ao *logos*.

Providência, necessidade e destino
→ § 4

• Aqui, porém, surge um problema: se a razão imanente implica necessidade imanente, então, também o homem continua implicado nesta necessidade. O que será, portanto, da sua livre vontade? A vontade do homem — observam os Estóicos — não é livre, ou seja, ela encontra obstáculos que impedem sua realização, apenas quando se opõe ao destino (= ao *logos*); ao contrário, quando o atende e quer aquilo que o destino quer, então não só não encontra impedimentos, mas tem efeito seguro. A verdadeira liberdade, portanto, estaria em uniformizar-se ao *logos*: querer o que o Destino quer.

A liberdade humana
→ § 5

• A idéia de que o mundo seja formado de fogo implica que nele se manifestem, embora em tempos diversos, os dois aspectos típicos da atividade do fogo, isto é, o vivificante (lembremo-nos da relação fogo-calor-vida, mais vezes salientado) e o destrutivo. Assim, enquanto prevalece o primeiro aspecto o cosmo vive, quando prevalece o segundo ele se consuma em total combustão.

A conflagração cósmica
→ § 6

• Todavia, desta conflagração o mundo renascerá (*palingênese*), e renascerá igual, porque a lei que o dirige é sempre a mesma, justamente a do *logos*: e também os eventos da história se repetirão idênticos até a sucessiva conflagração; e assim por diante.

A palingênese
→ § 6

• O *logos* que penetra o universo se manifesta, em particular medida, na alma humana que é fogo ou pneuma — uma parte do fogo ou pneuma cósmico — e é dividida em oito partes: os cinco sentidos, uma parte destinada à fonação, uma à reprodução, e a parte racional chamada de "hegemônico", ou seja, que domina as outras.

A alma humana
→ § 7

1 O materialismo monista dos Estóicos

A física da antiga Estoá é uma forma (talvez a primeira forma) de materialismo monista e panteísta.

O ser, dizem os Estóicos, é só aquilo que tem a capacidade de agir e sofrer. Mas este é apenas o corpo: "ser e corpo são idênticos"; é, portanto, sua conclusão. Corpóreas são também as virtudes e corpóreos os vícios, o bem, a verdade.

Esse materialismo, em vez de tomar a forma do mecanicismo pluralista atomista, como nos Epicuristas, configura-se em sentido hilemórfico, hilozoísta e monista.

Os Estóicos falam, na verdade, de *dois* princípios do universo, um "passivo" e um "ativo", mas identificam o primeiro com a matéria e o segundo com a forma (ou melhor, com o princípio informante) e sustentam que um é inseparável do outro. A forma, além disso, segundo eles, é a Razão divina, o *Logos*, Deus.

Compreende-se bem, deste modo, que os Estóicos pudessem identificar seu Deus-*Physis-Logos* com o "fogo artífice", com o "raio que tudo governa", de Heráclito, ou ainda com o *pneuma*, que é "sopro ardente", ou seja, ar dotado de calor. O fogo, com

efeito, é o princípio que tudo transforma e tudo penetra; o calor é o princípio *sine qua non* (imprescindível) de todo nascimento, crescimento e, em geral, de toda forma de vida.

Para o Estoicismo, a penetração de Deus (que é corpóreo) através da matéria e de toda a realidade (que também é corpórea) é possível por causa do dogma da "mistura total dos corpos". Recusando a teoria dos átomos dos Epicuristas, os Estóicos admitem a divisibilidade dos corpos ao infinito e, assim, a possibilidade de que as partes dos corpos possam se unir intimamente entre si, de modo que dois corpos possam, perfeitamente, fundir-se num só. É evidente que essa tese comporta a afirmação da "penetrabilidade dos corpos", aliás coincide com ela. Por mais aporética que seja, essa tese, em todo caso, é requerida pela forma do materialismo monista adotado pela Estoá.

2 A doutrina das razões seminais

O monismo da Estoá compreende-se ainda melhor se considerarmos a doutrina das assim chamadas "razões seminais". O mundo e as coisas do mundo nascem da única matéria-substrato qualificado, pouco a pouco, pelo *logos* imanente que é, este também, uno, mas capaz de diferenciar-se nas infinitas coisas. O *logos* é como *o sêmen de todas as coisas, é como um sêmen que contém muitos sêmens* (os *logoi spermatikói*), que os latinos traduziriam com a expressão *rationes seminales* (razões seminais). Uma fonte antiga diz: "Os Estóicos afirmam que Deus é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo e que inclui em si *todas as razões seminais,* segundo as quais as coisas são geradas segundo o fado. Deus é [...] a *razão seminal* do cosmo."

As Idéias ou Formas platônicas e as formas aristotélicas são assim assumidas no único *logos,* que se manifesta em infinitos *sêmens criativos, forças* ou *potências germinativas* que operam no interior da matéria, imanentes à estrutura da matéria a ponto de serem inteiramente inseparáveis dela. O universo inteiro é assim como que um único grande organismo, no qual o todo e as partes se harmonizam e "simpatizam", ou seja, sentem em correspondência uma com a outra e em correspondência com o todo (doutrina da "simpatia" universal).

3 O panteísmo estóico

Dado que o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria e como não existe matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmo. Dizem as fontes antigas: "Zenão indica o cosmo inteiro e o céu como substância de Deus." Ou ainda: "Chamam de Deus o cosmo inteiro e as suas partes".

O ser de Deus é uno com o ser do mundo, a ponto de tudo (o mundo e as suas partes) ser Deus. Essa é a primeira concepção explícita e temática de panteísmo da antiguidade (a dos Pré-socráticos era somente uma forma de panteísmo *implícito* e *inconsciente;* só depois da distinção dos planos da realidade em Platão e da negação crítica dessa distinção se torna possível um panteísmo consciente de si mesmo).



[illegible]

4 Finalismo e Providência segundo os Estóicos

Contra o mecanicismo dos Epicuristas, os Estóicos defendem uma rigorosa concepção finalística. Com efeito, se todas as coisas sem exceção são produzidas pelo princípio divino imanente, que é *Logos*, inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como a razão quer que seja, e como ela não pode deixar de querer que seja, tudo é como deve ser e como é bom que seja, e o conjunto de todas as coisas é perfeito; não existe obstáculo ontológico à obra do Artífice imanente, dado que a própria matéria é veículo de Deus; assim, tudo o que existe tem seu significado preciso e é feito do melhor dos modos possíveis; o todo, em si, é perfeito; as coisas singulares, consideradas em si imperfeitas, têm sua perfeição no quadro do todo.

Estreitamente ligada a essa concepção encontra-se a noção de "Providência" *(Prónoia)*. A Providência estóica, tenha-se presente, nada tem a ver com a Providência de um Deus pessoal. É o finalismo universal que faz com que cada coisa (mesmo a menor das coisas) seja feita como é bom e como é melhor que seja. É uma Providência imanente e não transcendente, que coincide com o Artífice imanente, com a Alma do mundo.

5 "Fado" ou "Destino" e liberdade do sábio

Desse modo, a Providência imanente dos Estóicos, vista por outra perspectiva, revela-se como "Fado" e como "Destino" *(Heimarméne)*, ou seja, como Necessidade inelutável. Os Estóicos entendiam esse Fado como a série irreversível das causas, como a "ordem natural e necessária de todas as coisas", como a indissolúvel trama que liga todos os seres, como o *logos* segundo o qual as coisas acontecidas aconteceram: "aquelas que acontecem, acontecem; e aquelas que acontecerão, acontecerão." E posto que tudo depende do *logos* imanente, *tudo é necessário* (assim como tudo é providencial, do modo como vimos), mesmo o acontecimento mais insignificante. Estamos diante do oposto da visão epicurista, que, com a "declinação dos átomos", ao contrário, pusera todas as coisas ao sabor do acaso e do fortuito.

Mas, no contexto desse fatalismo, como se salva a liberdade do homem? A verdadeira liberdade do sábio consiste em conformar a própria vontade à do Destino, consiste em querer, com o Fado, aquilo que o Fado quer. Isso é "liberdade", enquanto *aceitação racional do Fado,* que é racionalidade. Com efeito, o Destino é o *Logos;* por isso, querer os quereres do Destino é querer os quereres do *Logos*. Liberdade, pois, é pôr a vida em total sintonia com o *Logos*. Por isso Cleanto escrevia:

> "Guia-me, ó Júpiter, e tu, Destino, ao fim, seja qual for, que vos praza assinalar-me. Seguirei imediatamente, pois se me atraso, por ser vil, mesmo assim deverei alcançar-vos".

Eis uma bela passagem, referida por fonte antiga, que exemplifica muito bem o conceito expresso acima: "Os Estóicos também afirmaram com certeza que todas as coisas ocorrem por fado, servindo-se do seguinte exemplo: um cão que está amarrado a um carro, se quiser segui-lo, é puxado e o segue, fazendo necessariamente aquilo que também faz por sua vontade; se, ao contrário, não quiser segui-lo, será obrigado, de toda forma, a fazê-lo. A mesma coisa na verdade ocorre com os homens. Mesmo que não queiram seguir [o Destino], serão em todo caso obrigados a chegar ao que foi estabelecido pelo fado." Sêneca dirá, traduzindo um verso de Cleanto com sentença lapidar: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" ("O destino guia quem o aceita, e arrasta quem o rejeita").

6 A concepção estóica da conflagração universal e da palingênese

Mas há ainda um ponto essencial a ser ilustrado no que se refere à cosmologia dos Estóicos. Como os Pré-socráticos, os Estóicos propuseram um mundo gerado e, em conseqüência, corruptível (aquilo que nasce deve, em certo momento, morrer). De resto, era a própria experiência que lhes dizia que, como existe um fogo que cria, existe também um fogo ou um aspecto do fogo que queima, incinera e destrói. No entanto, era impensável que as coisas singulares do mundo fos-

Conflagração cósmica (*ekpyrosis*). Para os Estóicos é a combustão geral na qual, ciclicamente, no grande ano em que se conclui o ciclo de desenvolvimento do cosmo, o fogo consuma e reabsorve em si toda a realidade. Não, porém, de modo definitivo, porque dessa condição o mundo se regenera e volta a desenvolver-se em formas sempre idênticas (palingênese).

Apocatástase. O termo significa "reconstituição" e nos Estóicos tem significado técnico; indica o princípio segundo o qual todo o mundo em períodos regulares se reforma de modo sempre idêntico, depois de ser destruído pelo fogo (cf. acima, *conflagração cósmica*). Por meio da apocatástase o mundo se reconstitui sempre do mesmo modo, não só em geral mas também nos mínimos particulares, pois é sempre animado pelo mesmo *logos*.

sem sujeitas à corrupção mas não o mundo que é constituído por elas.

Assim, a *conclusão* era obrigatória: o fogo alternadamente cria e destrói; em conseqüência, no fatídico final dos tempos haverá a "conflagração universal", uma combustão geral do cosmo (*ekpyrosis*), que será ao mesmo tempo a purificação do universo, passando a haver somente fogo. À destruição do mundo se seguirá um "renascimento" (*palingênese*), pelo qual "tudo renascerá de novo exatamente como antes" (*apocatástase*), então renascerá o cosmo, esse mesmo cosmo que continuará pela eternidade a ser destruído e depois reproduzido, não só na estrutura geral, mas também nos acontecimentos particulares (uma espécie de eterno retorno), e renascerá cada homem sobre a terra, e será como foi na vida anterior, até nas mínimas particularidades. De resto, idêntico é o *logos*-fogo, idêntico é o sêmen, idênticas são as razões seminais, idênticas são as leis em sua explicação, idênticas são as concatenações das causas segundo as quais as razões seminais se desenvolvem em geral e em particular.

7 O homem, a alma e sua sorte

Como vimos, o homem ocupa posição predominante no âmbito do mundo. Esse privilégio, em última análise, deriva do fato de que, mais do que qualquer outro ser, o homem participa do *logos* divino. Com efeito, o homem constitui-se de corpo e alma, a qual é um fragmento da Alma cósmica; é, pois, um fragmento de Deus, já que a Alma universal, como sabemos, é Deus. Naturalmente, a alma é corpórea, ou seja, fogo ou pneuma.

A alma permeia o organismo físico inteiro, vivificando-o; o fato de ela ser material não é impedimento para isso, pois, como sabemos, os Estóicos admitem a penetrabilidade dos corpos. Exatamente por permear todo o organismo humano e presidir às suas funções essenciais, a alma é dividida em oito partes pelos Estóicos: uma, central, chamada "hegemônica", isto é, a parte que dirige, coincidindo essencialmente com a razão; cinco partes constituindo os cinco sentidos; a parte que preside à formação; finalmente, a que preside à geração. Além das oito "partes", os Estóicos distinguiram, numa mesma parte, diferentes "funções": assim, a parte hegemônica ou parte principal da alma tem em si as capacidades de perceber, concordar, apetecer e raciocinar.

A alma sobrevive à morte do corpo, ao menos por certo período; segundo alguns Estóicos, as almas dos sábios sobrevivem até a próxima conflagração.

III. A ética da antiga Estoá

O princípio da oikéiosis → § 1

• Todos os seres vivos são dotados de um princípio de conservação (chamado *oikéiosis*), que instintivamente os leva a evitar aquilo que os prejudica e a buscar aquilo que os beneficia, que acresce seu ser: em uma palavra, o bem de um ser é aquilo que lhe é benéfico, e o mal é o que danifica.

Por conseguinte, todo ser vivo pode e deve viver segundo a natureza, segundo a sua natureza. Ora, a natureza do homem é racional e a sua essência é a razão. Assim, para o homem atuar o princípio de conservação deve buscar as coisas e apenas as coisas que incrementam sua razão e fugir das que o prejudicam.

Bens, males e "indiferentes" → § 2

• As realidades que correspondem a estas características são a virtude e o vício: portanto, apenas a virtude é "bem" e só o vício é "mal". E todas as outras condições que concernem à natureza física do homem (por exemplo: a saúde, a doença, a riqueza, a fama, a morte etc.), como deverão ser julgadas? Conforme as premissas, a conclusão que daí deriva é a seguinte: não são nem bens nem males, mas moralmente "indiferentes".

Os indiferentes que devem ser "rejeitados" e os "preferíveis" → § 3

• Esta solução era demasiadamente rigorosa e drástica e, portanto, pouco praticável. Por tal motivo, foi posteriormente mitigada. Os Estóicos chegaram a admitir que também para a componente física devia existir uma *oikéiosis* específica, que permitiria distinguir as coisas que prejudicam o corpo das que o beneficiam, atribuindo às primeiras o caráter de "indiferentes que devem ser rejeitadas" e às segundas de "indiferentes preferíveis". Todavia, enquanto os bens e os males têm valor absoluto, os preferíveis são preferíveis apenas em relação aos rejeitáveis e vice-versa: a saúde é preferível à doença, mas nem por isso é em si um bem em sentido absoluto.

As ações "perfeitas" e os deveres → § 4

• Os Estóicos elaboraram também um quadro das ações, distinguindo as "ações retas" (ou moralmente perfeitas) e as "ações convenientes" ou "deveres". A diferença entre os dois tipos depende não da natureza da ação (uma mesma ação pode ser tanto dever como ação correta), mas sobretudo da intenção de quem a realiza: se quem a realiza está em sintonia com o *logos* e, portanto, é um sábio, suas ações serão sempre ações corretas; se, ao contrário, age sem esta consciência, suas ações, embora formalmente conformes à natureza, são deveres. Disso derivam duas conseqüências significativas: de um lado, que quem não é sábio, faça o que fizer, jamais realizará uma ação correta; do outro, que quem é sábio, qualquer coisa queira ou faça, realizará sempre ações corretas, justamente porque sua vontade quer aquilo que o *logos* quer.

O homem como "animal comunitário" → § 5-6

• Os Estóicos consideravam que a *oikéiosis* não era um fato apenas individual, mas devia estender-se à família e à toda a humanidade, de modo a definir o homem "animal comunitário" (isto é, participante da comunidade humana), e não mais, como queria Aristóteles, "animal político" (isto é, inserido na *Pólis*).

Esta mudança de perspectiva favoreceu a difusão de ideais de igualitarismo e de aversão à escravidão (todos os homens participam do *logos* e, portanto, todos os homens são iguais, e ninguém é por natureza escravo).

• Não se deve pensar que o sábio prove um "sentimento" de simpatia ou solidariedade com os outros homens: com efeito, os sentimentos de misericórdia, de participação humana, de amor são entendidos como "paixões" e, portanto, como vícios da alma. O ideal do sábio é a "impassibilidade" (*apatía*), pela qual não se trata apenas de moderar as paixões, mas de eliminá-las inteiramente, nem mesmo senti-las. E isso se compreende bem, se considerarmos que as paixões são a fonte do mal e do vício e se configuram como erros do *logos*. É claro, portanto, que os erros não podem ser moderados ou atenuados, mas devem ser cancelados.

As paixões e a apatia do sábio → § 7

1 O viver segundo a natureza

A parte mais significativa e mais viva da filosofia do Pórtico, contudo, não é sua original e audaz física, e sim a ética: com efeito, foi com sua mensagem ética que os Estóicos, durante meio milênio, souberam dizer aos homens uma palavra verdadeiramente eficaz, que foi sentida como particularmente iluminadora acerca do sentido da vida.

Também para os Estóicos, como para os Epicuristas, o escopo do viver é a obtenção da felicidade. E a felicidade se persegue vivendo "segundo a natureza".

Se observarmos o ser vivente, em geral constatamos que ele se caracteriza pela constante tendência de *conservar a si mesmo, de "apropriar-se" do próprio ser e de tudo quanto é capaz de conservá-lo, de evitar aquilo que lhe é contrário e de "conciliar-se" consigo mesmo e com as coisas que são conformes à própria essência.* Essa característica fundamental dos seres é indicada pelos Estóicos com o termo *oikéiosis* (= apropriação, atração = *conciliatio).* Da *oikéiosis* é que se deve deduzir o princípio da ética.

Nas plantas e nos vegetais em geral essa tendência é inconsciente; nos animais, consigna-se a um preciso *instinto* ou *impulso primigênio;* já no homem esse impulso é especificado ulteriormente e sustentado pela intervenção da *razão.* Viver "conforme a natureza" significa, pois, viver realizando plenamente essa apropriação ou conciliação do próprio ser e daquilo que o conserva e ativa. Em particular, posto que o homem não é simplesmente ser vivente mas é ser racional, o viver segundo a natureza será um *viver "conciliando-se" com o próprio ser racional, conservando-o e atualizando-o plenamente.*

2 Conceitos de bem e de mal

O fundamento da ética epicurista, desse modo, é marcado por tais conceitos da *oikéiosis* e do instinto originário: com efeito, considerados à luz destes novos parâmetros, prazer e dor tornam-se não um *prius* (prioridade) mas um *posterius* (elemento secundário), isto é, algo que vem depois e como conseqüência, quando a natureza já buscou e encontrou aquilo que a conserva e realiza. E posto que o instinto de conservação e a tendência ao incremento do ser são primeiros e originários, então *"bem" é aquilo que conserva e incrementa nosso ser e, ao contrário, "mal" é aquilo que o danifica e o diminui.* Ao primeiro instinto está pois estruturalmente ligada a tendência a avaliar, no sentido de que todas as coisas são reguladas pelo instinto primeiro: à medida que se mostrem benévolas ou malévolas, as coisas serão consideradas "bem" ou "mal". O *bem é, portanto, o vantajoso e o útil; mal é o nocivo.* Mas atenção: como os Estóicos insistem em diferenciar o homem de todos os outros seres, mostrando que ele está determinado não só pela sua natureza puramente animal, mas sobretudo pela natureza racional, isto é, pelo privilegiado manifestar-se do *logos* nele, então o princípio da valorização acima estabelecido assume duas valências diferentes, conforme se refira à

physis racional ou biológica; uma coisa, de fato, é o que promove a conservação e o incremento da vida animal; outra é o que promove a conservação e o incremento da vida da razão e do *logos*.

Pois bem, segundo os Estóicos, *o bem moral é exatamente aquilo que incrementa o logos, e o mal é aquilo que lhe causa dano. O verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude; o verdadeiro mal é só o vício.*

3 Os "indiferentes"

Como considerar então aquilo que é útil ao corpo e à nossa natureza biológica? E como denominaremos o contrário disso? A tendência de fundo do Estoicismo é a de negar a todas estas coisas o qualificativo de "bem" e de "mal", exatamente porque, como se viu, bem e mal são somente aquilo que é útil e aquilo que é nocivo ao *logos*, portanto, só o bem e o mal morais. Por isso, todas as coisas que são relativas ao corpo, quer sejam nocivas, quer não, são consideradas "indiferentes" (*adiáphora*) ou, mais exatamente, "moralmente indiferentes". Entre as coisas moralmente indiferentes colocam-se conseqüentemente quer as coisas física e biologicamente positivas, como vida, saúde, beleza, riqueza etc., quer as física e biologicamente negativas, como morte, doença, brutalidade, pobreza, ser escravo ou imperador etc.

Esta nítida separação, operada entre *bens e males*, por um lado, e *indiferentes*, por outro, é indubitavelmente um dos traços mais característicos da ética estóica, que já na antiguidade foi objeto de enorme espanto e de vivazes concordâncias e discordâncias, suscitando múltiplas discussões entre os adversários e às vezes entre os próprios seguidores da filosofia do Pórtico. *Com efeito, com essa radical cisão os Estóicos podiam pôr o homem ao abrigo dos males da época em que viviam: todos os males derivados do desmoronamento da antiga* pólis *e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais, que se seguiram a tal desmoronamento, eram simplesmente negados como males e confinados entre os "indiferentes".*

Esse era um modo bastante audaz de dar nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e só do interior do próprio eu e não do exterior, convencendo-o, assim, de que a felicidade podia ser perfeitamente conseguida de modo absolutamente independente dos eventos externos, e que se podia ser feliz até em meio aos tormentos físicos, como também Epicuro dizia.

A lei geral da *oikéiosis*, ou seja, o princípio da conservação de si mesmo, implicava que se devia reconhecer como positivo tudo o que conserva e incrementa o próprio ser, mesmo em simples nível físico e biológico. Assim, não só para os animais, mas também para os homens, se devia reconhecer como positivo tudo o que está em conformidade com a natureza física e que garante, conserva e incrementa a vida, como, por exemplo, a saúde, a força, o vigor do corpo e dos membros, e assim por diante. Os Estóicos chamaram esse *positivo segundo a natureza* de "valor" ou "estima", enquanto o oposto negativo foi chamado de "falta de valor" ou "falta de estima".

Portanto, os "intermediários" que estão entre os bens e males deixam de ser de todo "indiferentes", ou melhor, embora permanecendo *moralmente indiferentes*, tornam-se, do ponto de vista físico, "valores" e "desvalores". Daí decorre, em conseqüência, que, da parte da nossa natureza animal, os primeiros serão objeto de "preferência"; os segundos, ao contrário, serão objeto de "aversão". E nasce assim uma segunda distinção, estreitamente dependente da primeira: os indiferentes "preferidos" e os indiferentes "não preferidos" ou "recusados".

Essas distinções correspondiam não só a uma exigência de atenuar realisticamente a demasiado nítida dicotomia entre "*bens e males*" e "*indiferentes*", em si paradoxal, mas encontravam nos pressupostos do sistema uma justificativa ainda maior que a referida dicotomia, pelas razões já ilustradas. Por isso, é compreensível que a tentativa de Aristão e de Erilo, de defender a absoluta *adiaphoría* ou "indiferença" das coisas que não são nem bens nem males, tenha encontrado tão nítida oposição em Crisipo, que defendeu a posição de Zenão e a consagrou definitivamente.

4 As "ações perfeitas" e os "deveres"

As ações humanas cumpridas em tudo e por tudo segundo o *logos* chamam-se "ações moralmente perfeitas"; as contrárias

são "ações viciosas ou erros morais". Mas, entre as primeiras e as segundas há todo um feixe de ações relacionadas com os "indiferentes". Quando essas ações forem cumpridas "conforme à natureza", ou seja, de modo racionalmente correto, terão plena justificação moral, chamando-se assim "ações convenientes" ou "deveres". A maior parte dos homens, que é incapaz de ações "moralmente perfeitas" (porque, para cumpri-las, é necessário adquirir a ciência perfeita do filósofo, já que a virtude, como aperfeiçoamento da racionalidade humana, só pode ser ciência, como queria Sócrates), é, no entanto, capaz de "ações convenientes", ou seja, é capaz de cumprir "deveres". O que as leis mandam (as quais, para os Estóicos, longe de serem convenções, são expressões da Lei eterna que provém do *Logos eterno*) são "deveres" que, no sábio, graças à perfeita disposição de seu espírito, tornam-se verdadeiras e exatas ações morais perfeitas, enquanto que, no homem comum, permanecem só no plano de "ações convenientes".

Esse conceito de *kathékon* é substancialmente criação estóica. Os romanos, que o traduziram pelo termo "officium", com sua sensibilidade prático-jurídica, contribuíram para talhar mais nitidamente os contornos desta noção moral que nós, modernos, chamamos de "dever". Mas o certo é que Zenão e a Estoá, com a elaboração do conceito de *kathékon,* deram à história espiritual do Ocidente uma contribuição de grande relevo: com efeito, embora modulado de várias maneiras, o conceito de "dever" se manteve como verdadeira e própria categoria do pensamento moral ocidental. Mas os Estóicos também apresentaram novidades no que diz respeito à interpretação do viver social.

Instinto, instinto primário (*oikéiosis*). Corresponde àquilo que hoje chamamos de instinto de conservação, mas nos Estóicos tem aplicação mais vasta e acentuada valência moral. O ser vivo deve buscar aquilo que favorece seu ser, e deve evitar aquilo que o danifica. Como, no caso particular do homem, o verdadeiro ser consiste na razão (= *logos*), caberá ao homem buscar as coisas que aumentam sua racionalidade — e estas serão os bens — e evitar aquelas que a danificam — e estas serão os males.

5 O homem como "animal comunitário"

O homem é impulsionado pela natureza a conservar o próprio ser e amar a si mesmo. Mas esse instinto primordial não está orientado somente para a conservação do indivíduo: o homem estende imediatamente a *oikéiosis* a seus filhos e parentes e mediatamente a todos os seus semelhantes. Em suma: é a natureza que, como impõe o amar a si mesmo, impõe também amar aos que geramos e aqueles que nos geraram; e é a natureza que impulsiona o indivíduo a unir-se aos outros e também a ser útil aos outros.

De ser que vive encerrado em sua individualidade, como queria Epicuro, o homem torna-se "animal comunitário". E a nova fórmula demonstra que não se trata de simples retomada do pensamento aristotélico, que definia o homem como "animal político": o homem, mais ainda do que ser feito para associar-se em uma *Pólis* — de onde deriva justamente o termo "político" —, é feito para consorciar-se com todos os homens. Nessa base, os Estóicos só podiam ser fatores de um ideal fortemente cosmopolita.

6 Superação do conceito de escravidão

Com base em seu conceito de *physis* e de *logos*, os Estóicos, mais do que os outros filósofos, também souberam pôr em crise mitos antigos da nobreza de sangue e da superioridade da raça, bem como a instituição da escravidão. A nobreza é chamada cinicamente de "escória e raspa da igualdade"; todos os povos são declarados capazes de alcançar a virtude; o homem é proclamado estruturalmente livre: com efeito, "nenhum homem é, por natureza, escravo". Os novos conceitos de nobreza, de liberdade e de escravidão ligam-se à sabedoria e à igno-

rância: o verdadeiro homem livre é o sábio, o verdadeiro escravo é o tolo.

Dessa forma, os pressupostos da política aristotélica são completamente quebrados: pelo menos no plano do pensamento, o *logos* restabeleceu a igualdade fundamental e estrutural entre os homens.

7 A concepção estóica da "apatia"

Um último ponto a considerar: a célebre doutrina da "apatia". As paixões, das quais depende a infelicidade do homem, são, para os Estóicos, erros da razão ou, de qualquer modo, conseqüências deles. Enquanto tais, ou seja, enquanto erros do *logos*, é claro que não tem sentido, para os Estóicos, "moderar" ou "circunscrever" as paixões: como já dizia Zenão, elas devem ser destruídas, extirpadas e erradicadas totalmente. Cuidando do seu *logos* e fazendo-o ser o mais possível reto, o sábio não deixará sequer nascerem as paixões em seu coração, ou as aniquilará ao nascerem. Essa é a célebre "apatia" estóica, ou seja, o tolhimento e a ausência de toda paixão, que é sempre e só perturbação do espírito. *A felicidade, pois, é apatia, impassibilidade.*

A apatia que envolve o estóico é extrema, acabando por se tornar verdadeiramente enregelante e até desumana. Com efeito, considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o Estóico deve extirpá-las de si, como se lê neste testemunho: "A misericórdia é parte dos defeitos e vícios da alma: misericordioso é o homem estulto e leviano. (...) O sábio não se comove em favor de quem quer que seja; não condena ninguém por uma culpa cometida. Não é próprio do homem forte deixar-se vencer pelas imprecações e afastar-se da justa severidade."

A ajuda que o estóico dará aos outros homens não poderá, assim, revestir-se de compaixão, mas será asséptica, longe de qualquer "simpatia" humana, exatamente como o frio *logos* está distante do calor do sentimento. Assim, o sábio mover-se-á entre os seus semelhantes em atitude de total distanciamento, seja quando fizer política, seja quando se casar, seja quando cuidar dos filhos, seja quando contrair amizades, acabando assim por tornar-se estranho à própria vida; com efeito, o estóico não é um entusiasta da vida, nem um amante dela, como o epicurista.

Enquanto Epicuro apreciava até os últimos instantes da vida e os gozava, feliz, embora entre os tormentos da doença, Zenão, numa atitude paradigmática, após uma queda na qual divisou um sinal do Destino, atirou-se, quase feliz por terminar a vida, aos braços da morte, gritando: "Venho, por que me chamas?" Textos 1 2 3

OS ESTÓICOS

A FÍSICA: A PRIMEIRA FORMA DE PANTEÍSMO

logos
princípio
cósmico

matéria
mundo
logos

princípio
passivo

- tanto o *logos* como a matéria são corpos, embora possam perfeitamente compenetrar-se pelo princípio da *total mistura*
- como o *logos* (razão) é imanente no cosmo, tudo é racional, e existe uma Providência inelutável (= *fado*)

princípio ativo
= Deus
= natureza
= semente de outras sementes
= pneuma afogueado
= *fogo*

como o fogo é tanto princípio de vida (enquanto calor vital) como de destruição, o mundo nasce ciclicamente (*palingênese*), morre ciclicamente (por conflagração cósmica) e se reproduz sempre de modo igual (*apocatástase*)

A ÉTICA

Instinto primigênio
bem é o que incrementa nosso ser,
mal é o que danifica

- o instinto primeiro não se refere apenas ao indivíduo, mas também à família, à sociedade e a todo o gênero humano. O homem torna-se assim *animal comunitário*, e todos os homens são iguais
- as *ações perfeitas* se verificam quando o instinto primeiro aplica-se ao *logos* que está em nós. Quando, ao invés, se aplica aos indiferentes (riqueza/pobreza, saúde/doença) verificam-se os deveres

quando se aplica
ao *logos*
determina

indiferentes

quando se aplica
ao *corpo*
determina

preferidos

rejeitados

bens
Bem em sentido pleno é apenas a *virtude*, isto é, o conhecimento.
Mal é apenas o *vício*, isto é, a ignorância

males
O mal nasce das paixões, enquanto ofuscam o *logos* que está em nós.
As paixões são erros ou fruto de erro e, portanto, devem ser canceladas e não moderadas.
O ideal ético dos Estóicos é, portanto, a *apatia*

V. O Médio-estoicismo

• O Médio-estoicismo (desenvolvido nos sécs. II-I a.C.) teve como representantes Panécio de Rodes e Possidônio de Apaméia que, embora deixando intactos os fundamentos da doutrina, corrigiram alguns pontos dela, em uma perspectiva eclética.

O Médio-estoicismo de Panécio e de Possidônio → § 1-2

Em particular, Panécio deu grande desenvolvimento à doutrina dos "deveres" e Possidônio — que era também grande pesquisador — empenhou-se em colocar a filosofia estóica a par do progresso científico de seus tempos.

1 Panécio

Panécio (nascido em Rodes por volta de 185 a.C. e morto no início do séc. I a.C.) tornou-se chefe da Estoá em 129 a.C.

Teve o mérito de reconduzir a Escola ao antigo esplendor, embora ao preço de alguns compromissos com os Ecléticos. Modificou alguns pontos da psicologia e recuperou alguns aspectos da física (abandonou a idéia da conflagração cósmica e abraçou a idéia da eternidade do mundo). Mas, principalmente, mitigou a aspereza da ética, sustentando que a virtude sozinha não é suficiente para a felicidade, sendo preciso ainda boa saúde, meios econômicos e força. Valorizou os "deveres", dedicando a eles toda sua atenção. Por fim, repudiou a apatia.

A importância de Panécio está principalmente na valorização dos "deveres". Sua obra *Sobre os deveres* influenciou Cícero, inspirando-lhe o conceito de "officium", conquista definitiva do pensamento moral.

2 Possidônio

Possidônio (nascido em Apaméia entre 140 e 130 a.C. e morto pouco depois de 51 a.C.) prosseguiu na nova linha que o mestre Panécio imprimira à Estoá. Possidônio abriu o Pórtico às influências platônicas e também aristotélicas, não hesitando em corrigir Crisipo com Platão, embora mantendo substancialmente firme a visão de fundo da Estoá.

Mais do que pelas tentativas de correção dos dogmas da Estoá (das quais, por outro lado, estamos escassamente informados, pois só possuímos fragmentos delas), Possidônio se distinguiu por seus formidáveis conhecimentos científicos. Provavelmente seu maior mérito consiste, como destacaram pesquisas recentes, em ter procurado atualizar a doutrina estóica em relação ao progresso que as ciências alcançaram depois da fundação do Pórtico. É todavia certo que, pela vastidão dos conhecimentos e variedade do saber, Possidônio foi a mente mais universal que a Grécia teve depois de Aristóteles.

Esta passagem de Cícero dá uma idéia da estatura de Possidônio: "Também eu vi Possidônio muitas vezes pessoalmente, mas quero narrar aquilo que Pompeu contava sobre ele. Pompeu voltava da Síria. Chegando a Rodes, quis ouvir Possidônio. Disseram-lhe que estava muito doente — tivera violenta crise de artrite —, mas Pompeu quis ver de qualquer jeito o grande filósofo. Quando chegou até ele, saudou-o, elogiou-o e disse-lhe que lamentava não poder ouvi-lo. Então Possidônio respondeu: 'Não, não: não permitirei nunca que, por culpa de uma dor física, um homem como você tenha vindo até aqui para nada'. E assim, Possidônio, deitado na cama, como narra Pompeu, discutiu com profundidade e eloqüência exatamente a tese de que não há nenhum bem fora do bem moral. E, nos momentos em que a dor era mais intensa, repetia: 'No entanto não vencerás, dor! És incômoda, sim, mas nunca admitirei que és um mal.' "

A antiga doutrina do Pórtico, segundo a qual a dor física não é um verdadeiro "mal", encontra neste testemunho uma esplêndida confirmação.

ZENÃO DE CÍCIO

1 O Estoicismo

O Estoicismo foi a corrente espiritual mais notável e influente da era helenística. Sobretudo no campo da ética constituiu ponto de referência também na sucessiva época imperial, até para os Platônicos e para os primeiros pensadores cristãos. Aliás, o sentimento moral de fundo e a grande força de ânimo que inspirava se tornaram paradigmas de vida moral adotados também na linguagem comum, que justamente usa o termo "estóico" para indicar um homem que tem grande força de ânimo e conspícua capacidade de enfrentar as adversidades.

Zenão, que é o fundador da escola, já devia ter traçado as linhas de base do sistema, que depois Crisipo desenvolveu em todas as suas implicações e conseqüências. O primeiro instinto não é de fato o prazer e a dor, como queriam os Epicuristas, e sim a tendência de todo ser de conservar a si mesmo e de apropriar-se de tudo o que é apto justamente a conservá-lo, e a conciliar-se portanto consigo mesmo. O termo técnico usado pelos Estóicos para indicar este conceito é oikéiosis, *que significa apropriação, conciliação (em latim* conciliatio*).*

O homem, em particular, para além e mais que à conservação e ao incremento do próprio ser animal, tende a apropriar-se e a incrementar a própria racionalidade (porque é justamente a razão que o distingue de todas as coisas), escolhendo aquilo que serve à racionalidade e fugindo daquilo que com ela contrasta.

Com base nesse princípio, "bem" vem a ser aquilo que conserva e incrementa o nosso ser, e "mal" aquilo que o danifica e o depaupera. Mas o ponto sobre o qual todos os Estóicos insistiram é este: verdadeiros "bens" e verdadeiros "males" são apenas aqueles que se referem ao nosso ser racional e não ao nosso ser físico. *Todas as coisas que se referem ao nosso ser físico devem ser consideradas moralmente "indiferentes".*

1. O princípio da conciliação e da conservação do ser

O animal, já ao nascer, se afina consigo mesmo para a conservação do próprio estado e para gostar de tudo o que ajuda a conservá-lo, como também para fugir da destruição e de tudo o que pareça capaz de destruí-lo. A prova disso está no fato de que, ainda antes de ter alguma percepção de prazer ou de dor, os filhotes procuram as coisas saudáveis e fogem das contrárias. O que não aconteceria, caso não gostassem do próprio estado e não temessem a destruição. E, por outro lado, não poderiam desejar coisa alguma, caso não tivessem o senso de si mesmos e por isso gostassem de si.

Zenão, fr. 24, por Cícero, *Sobre os fins*, III, 16.

2. Conseqüências morais que derivam do princípio

O homem se concilia antes de tudo às coisas conformes a sua natureza: e, posto o princípio de acolher aquilo que é conforme à natureza e rejeitar aquilo que lhe é contrário, surge o primeiro dever de conservar-se na constituição natural e ater-se a tudo aquilo que favorece a ela, rejeitando aquilo que lhe é adverso. Uma vez encontrado este procedimento de escolha e de rejeição, imediatamente depois vem o hábito obrigatório de escolher a cada momento atendo-se, constantemente e até ao último, à natureza; e aqui começamos a encontrar e sentir a idéia daquilo que poderá ser chamado de sumo bem.

Depois, quando adquire a capacidade de entender e vê a ordem, e, por assim dizer, a concórdia sobre as ações a realizar, atribui a este conhecimento um valor muito maior que a todas as coisas antes amadas, e, por meio de conhecimento e de razão, se convence que aí repousa aquele sumo bem que é fim para si mesmo. Aquele sumo bem é reposto na *homologia*, isto é, na coerência de toda a vida; e a ele se reportam todas as ações virtuosas e a própria virtude. Reconhecendo este sumo bem, ele se torna o único e unicamente desejável; e os bens naturais que serviram para alcançar este ponto, não são desejáveis de fato por si mesmos.

Zenão, fr. 25, por Cícero, *Sobre os fins*, III, 20-21.

3. O fim supremo para o homem: viver segundo a natureza

Definição do fim (*telos*) segundo Zenão: "viver de modo coerente"; o que significa viver em conformidade com uma razão única e con-

corde, ao passo que aqueles que vivem de modo contraditório são infelizes.

Dizemos fim (*telos*) um bem perfeito, como dizemos que é fim a coerência; mas dizemos fim também o escopo, como dizemos que é um fim o viver coerentemente e também dizemos fim o último dos bens desejáveis, ao qual todos os outros se reportam.

Fim é a felicidade, para a qual toda coisa se faz, onde ela se faz, sim, mas não para um escopo estranho a ela: e consiste em viver virtuosamente, em viver coerentemente, e ainda, que é afinal uma coisa só: viver segundo a natureza.

Zenão, fr. 26-28.

4. A virtude como "bem", o vício como "mal" e a felicidade

A virtude é uma disposição coerente, e devemos procurá-la por si mesma, não por algum temor ou por alguma esperança de coisas externas; e nela consiste a felicidade, pois a alma foi feita para a coerência de toda a vida.

O sumo bem consiste em viver de modo conforme à natureza; isso é, afinal, o mesmo que viver virtuosamente, uma vez que a própria natureza nos guia para a virtude.

O bem último consiste na vida virtuosa, derivada da uniformização com a natureza.

Mal é apenas o vício. Mal é apenas a idiotice.

Zenão, fr. 29-32.

5. As coisas que estão no meio, entre o bem e o mal, são moralmente "indiferentes"

Todas as outras coisas que estão no meio, entre o verdadeiro bem e o verdadeiro mal, não são nem bens, nem males; todavia, algumas são conformes à natureza, outras não, e também aqui há vários graus intermediários.

As coisas conformes à natureza devem ser tomadas e levadas em alguma consideração; as contrárias à natureza devem ser rejeitadas e desprezadas; as intermediárias são indiferentes.

Os entes dividem-se em bons, maus e indiferentes. Bons (ou bens) são os seguintes: inteligência, temperança, justiça, fortaleza e tudo aquilo que é virtude ou participa da virtude. Maus (ou males) são os seguintes: idiotice, dissolução, injustiça, vileza e tudo aquilo que é vício ou participa do vício. Indiferentes são: a vida e a morte, a celebridade e a obscuridade, a dor e o prazer, a riqueza e a pobreza, a doença e a boa saúde, e coisas semelhantes a estas.

Zenão, fr. 38-39.

Para não cair em conseqüências paradoxais e em si absurdas, os Estóicos (com exceção de poucos extremistas) distinguiram os "indiferentes" morais em coisas que do ponto de vista físico e biológico podem ter "valor" ou "desvalor", e em coisas que podem ser completamente neutras, conforme tragam vantagens ou desvantagens físico-biológicas, ou então não sejam nem uma nem outra coisa. As coisas que têm valor físico-biológico são ditas "promovidas" ou "preferidas", as que têm desvalor são ditas "removidas" ou "rejeitadas"; as neutras são reconhecidas como completamente indiferentes.

"Viver segundo a natureza", que é o princípio fundamental da ética estóica, significa portanto viver segundo a razão, atuando por conseguinte o verdadeiro bem. É justamente a isso se reduzem a virtude e a vida virtuosa conduzida pelo sábio. Mas, uma vez que isso representa a perfeita atuação da natureza humana racional, nela consiste a verdadeira felicidade, que é a plena e a perfeita realização da natureza humana.

O conceito de dever é, portanto, uma criação tipicamente estóica. Os romanos (com Cícero na frente), com sua sensibilidade prática, contribuíram de modo claro para ressaltar esta figura ético-jurídica, passada pela Idade Média à era moderna, e tornada na esfera ética um conceito teórico essencial e basilar.

Leiamos os fragmentos atribuíveis a Zenão que ilustram todos estes conceitos que expusemos.

6. As coisas "indiferentes" podem ter valor ou desvalor e, portanto, ser "promovidas" ou "removidas"

Entre as coisas indiferentes algumas têm em si algum motivo de serem escolhidas, outras de serem rejeitadas, outras não têm motivo algum em um ou no outro sentido.

Têm motivo de serem escolhidas, e serão chamadas de *promovidas*, as coisas suscetíveis de estima considerável, em relação a outras, segundo um critério de prelação; têm motivo de serem rejeitadas, e serão chamadas de *removidas*, as coisas sujeitas a desestima.

O termo *promovido* não pode ser aplicado aos bens que atingem o máximo da estima; ele representa quase que um segundo grau, que de certo modo confina com o bem. Tam-

bém em um governo o promovido ou prelado não é o rei, mas alguém da sua corte, isto é, aqueles que vêm depois dele.

Promovidas são aquelas tais coisas não como elementos ou coeficientes da felicidade, mas enquanto é necessário escolhê-las preferentemente às removidas.

Exemplos de coisas promovidas são:

no campo espiritual: o engenho, a arte, o proveito etc.;

no campo físico: a vida, a saúde, a robustez, a boa compleição, a integridade dos membros, a beleza;

no mundo externo: a riqueza, a fama, a nobreza etc.

Exemplos de coisas removidas:

no campo espiritual: a obtusidade, a rudez etc.;

no campo físico: a morte, a enfermidade, a fraqueza, a má constituição, a mutilação, a fealdade etc.;

no mundo externo: a pobreza, a obscuridade, a vulgaridade etc.

Zenão, fr. 41.

7. Ação virtuosa e perfeita, ação viciosa e ações convenientes

Conveniente (*kathékon*) é aquilo que, quando realizado na ação, pode ser plenamente justificado diante da razão. Exemplo: a coerência na vida, um princípio natural que se estende também às plantas e aos animais, que vemos desenvolver-se e agir de modo conforme à própria natureza. Este mesmo princípio, aplicado ao animal racional, dá a fórmula "coerência na vida". O *kathékon* é, portanto, um ato inerente às instituições conformes à natureza.

Entre a ação virtuosa (*katórthoma*) e ação viciosa (*hamartema*) encontram lugar o conveniente e o inconveniente. Apenas a ação virtuosa é bem, e apenas o seu contrário é mal; o conveniente e seu contrário são coisas indiferentes.

Mitigando seu princípio severo, Zenão admite entre o sumo bem e o mal extremo coisas indiferentes, porém mais ou menos aceitáveis; e, assim, entre a ação perfeita e o erro colocou vários graus de coisas convenientes e deveres intermediários.

Em relação às riquezas, tudo o mais é indiferente, exceto o modo de usá-las como homem honesto. O sábio renuncia a buscar a riqueza, assim como não se propõe de fugir dela, mas preferentemente prescreve o uso de uma comodidade modesta e não excessiva. A disposição do ânimo para as coisas que não são nem belas nem feias deve estar livre de temores e de fanatismos: as conformes à natureza se usam de modo comum; as outras não devem causar medo: é preciso se abster delas não por temor, mas por clara razão.

Zenão, fr. 1-4.

CLEANTO

2 Hino a Zeus

Os Estóicos, como os Epicuristas, rejeitaram a concepção platônica da realidade incorpórea, e sustentaram que tudo o que existe é corpóreo. Por isso o Deus estóico foi feito coincidir com a natureza, e por conseguinte foi identificado com o princípio agente intrínseco à matéria, que é forma de todas as coisas. Naturalmente, interpretado deste modo, o Deus estóico não pode ser pessoal, e, por conseguinte, a prece não teria um sentido preciso. Todavia, já no âmbito da primeira Estoá, com Cleanto se manifestou vivo senso religioso, como demonstra este Hino a Zeus, *no qual a racionalidade impessoal do universo se colore com tintas pessoais.*

Ó glorioso mais que qualquer outro, ó suma
potência eterna, Deus dos muitos nomes,
Júpiter, guia e senhor da natureza,
que com lei reges o universo,
salve! Pois a ti dirigir a saudação
é direito de cada um de nós, mortais:
somos de tua estirpe, e a palavra
temos como reflexo de tua mente,
únicos entre todos os seres animados
que sobre nossa terra têm vida e movimento.
A ti do meu lábio, portanto, elève-se
o hino, e que eu sempre cante o teu poder!
A ti todo o admirável universo,
que gira sempre ao redor desta terra,
obedece, por ti guiar se deixa
e do teu comando faz o seu querer:
tal instrumento, nas invictas mãos,
tens de teu poder o raio forcado,
todo de fogo sempre aceso e vivo,
sob cujos golpes toda a natureza
realiza suas obras uma a uma.

E com ele diriges a razão
comum, que em todos penetra,
tocando igualmente o grande
e os menores lumes;
e por isso, Senhor, tu, assim tão grande,
tens o alto senhorio em todo tempo.
Sobre a terra nenhuma obra se realiza,
Deus, sem ti; nem para a sagrada esfera
do amplo céu, nem entre os abismos marinhos;
exceto as que espíritos perversos
fazem, seguindo seus conselhos idiotas.
Mas até mesmo os excessos nivelar sabes,
dar ordem à desordem; são caras
a ti as criaturas inimigas de ti:
o todo, junto, em harmonia, Senhor,
tu reuniste, o bem, o mal, de modo
que uma razão, única de todos,
se desenvolve e vive para a eternidade.
E eis que dela partem, fugindo,
aqueles mortais de alma corrompida,
míseros, que ainda vão em todo tempo
procurando adquirir seu bem,
mas não vêem a lei universal
de Deus, e não ouvem mais sua voz;
pois, se a seguissem com bom senso,
poderiam gozar a mais bela vida.
Mas por si cada um ora este procura,
ora aquele desastre, na sua idiotice:
um para adquirir fama, em ásperas corridas
de ambiciosos cuidados é todo preso;
outro ao ganho dirige seus pensamentos
sem moderação e sem qualquer decoro;
outro ainda busca uma vida inútil,
e para gozar todo prazer carnal,
ora levado a uma coisa, ora a outra,
insaciado e sempre insatisfeito,
no entanto faz com todo empenho e cuidado
que tudo aconteça contra seu desejo.
Mas tu, dispensador de todos os bens,
senhor dos nimbos e do luminoso raio
do erro desvias os homens todos,
e a ignorância que a sofrer os leva,
ó Pai, tu da alma afugentas
cada um, e fazes que cada um alcance
o teu pensamento,
sobre o qual apoiando reges
com a justiça o universo inteiro;
de modo que,
de tal honra por ti dignificados,
nós te prestamos por nossa vez honra,
celebrando com hinos sem fim
as tuas obras,
assim como convém ao mortal.
Não há mais alto valor
tanto para os homens como para os deuses
que, com hinos, louvar como se deve
a comum lei que governa o mundo.

Cleanto, Hino a Zeus.

CRISIPO

3 O sábio

Se Zenão foi o fundador da Estoá, Crisipo foi seu sistematizador, enquanto escreveu uma quantidade de obras verdadeiramente imponente, que tiveram importância excepcional.

Dele escolhemos as passagens em que se exalta o "sábio" que encarna a vida estóica. Recordamos que a figura do sábio era o paradigma vivo de vida e, portanto, um ponto de referência essencial. Certamente os Estóicos davam à figura emblemática do "sábio" um valor quase mítico. Todavia, estavam firmemente convencidos (apenas Sêneca manifestou alguma dúvida a propósito) da perfeita possibilidade de realizar o modelo. *O sábio pode atuar a virtude do homem (e, portanto, ser feliz) também entre tormentos. Isto é afirmado também pelos Epicuristas, mas com (parcial) incoerência com o fundamento de seu sistema, que punha o bem no prazer (ainda que racionalmente entendido) e o mal na dor; os Estóicos, porém, que separavam claramente o bem e o mal dos prazeres e das dores, pondo estas últimas entre os "indiferentes", acabavam sendo muito mais coerentes. Tornou-se bastante famoso o episódio narrado por Cícero, do qual foi protagonista o estóico Possidônio (que viveu entre os sécs. II e I a.C.). Quando o grande Pompeu foi procurá-lo, enquanto estava gravemente doente, com fortíssimas dores de artrite, manteve discussão e fez palestra entre as dores, exclamando: "No entanto não conseguirás, dor! És coisa grave, sim, mas jamais admitirei que seja um mal". O mal é apenas o moral, não o físico. No bem moral que atua e na paz interior que alcança, o "sábio", conforme os Estóicos, se assemelha a Zeus.*

1. A figura do sábio

E o sábio, servindo-se nas coisas por ele feitas da experiência da vida, faz tudo bem, de forma prudente, moderada e conforme as outras virtudes; o idiota, ao contrário, de modo mau. E o sábio é grande, firme, alto, forte.

Grande, enquanto pode conseguir as coisas que escolhe e se propõe; firme, enquanto cresceu em todas as partes; alto, enquanto participa da altura que cabe a um homem egrégio e sábio; forte, enquanto é provido da força que lhe toca, tornando-se invicto e invencível. Por isso também não é forçado por alguém nem constrange ninguém, não é impedido nem impede, não sofre violência de ninguém nem ele próprio com ela ameaça alguém, não é senhor de ninguém nem tem senhores, não faz mal a ninguém nem ele próprio é disso alvo, não cai nos males nem neles faz alguém cair, não é enganado nem engana outros, não mente, nem se esconde de nada, nem lhe foge qualquer coisa, nem absolutamente admite a mentira; é feliz em máximo grau, afortunado, rico, piedoso, caro a deus, digno de honra, e além disso régio, condutor hábil, homem político, hábil administrador, homem de negócios. Os idiotas têm tudo aquilo que é contrário a estas coisas.

O sábio faz tudo bem; e, com efeito, serve-se continuamente, sabiamente, fortemente, convenientemente e ordenadamente das experiências da vida. O idiota, ao contrário, por ser inexperiente no reto julgamento e agindo segundo a disposição que tem, faz mal qualquer coisa, pois é muito instável e sujeito a arrependimento em todas as coisas. O arrependimento é dor pelas coisas feitas como se fossem malfeitas, funesta paixão da alma e causa de dissensões. Com efeito, aquele que se arrepende enquanto sofre por aquilo que aconteceu, ira-se contra si mesmo como se fosse a causa disso.

Crisipo, fr. 567.

2. O sábio é imune à dor, que é uma perturbação da alma

Quem é forte é, ao mesmo tempo, confiante, e quem é confiante certamente não teme; com efeito, o ser confiante não está de acordo com o temer. Mas quem é tomado pela dor é, ao mesmo tempo, tomado pelo temor; com efeito, nós tememos como dominantes e inevitáveis as coisas por cuja presença nos atemorizamos. Assim a dor está em contraste com a fortaleza. É verossímil, portanto, que quem está sujeito à dor, está ao mesmo tempo sujeito ao temor, ao aviltamento e ao abatimento do ânimo. Acontece que aquele mesmo ao qual ocorrem tais coisas, torne-se delas escravo e, na ocasião, se confesse vencido. Quem sofre isso deve também sofrer a timidez e a indolência. Estas coisas, porém, não sucedem ao homem forte; portanto, nem a dor. Mas ninguém é sapiente se não for forte: ao sábio, portanto, não caberá a dor.

Além disso, quem é forte é, necessariamente, magnânimo; (quem é magnânimo) é invicto; quem é invicto despreza as coisas terrenas e julga que estejam a ele sujeitas; mas ninguém pode desprezar aquelas coisas pelas quais depois pode ser tomado pela dor; do que se deduz que o homem forte jamais é atingido pela dor; mas todos os sapientes são fortes; a dor, portanto, jamais atinge o sapiente.

E como um olho perturbado não está em boa condição para realizar sua tarefa, e as partes restantes e todo o corpo, quando se afastam de seu estado natural, faltam ao seu dever e à sua tarefa, também a alma perturbada não está em grau de desenvolver sua tarefa. A tarefa da alma é servir-se bem da razão, e a alma do sapiente está sempre em condição de servir-se otimamente da razão; ela, portanto, jamais é perturbada. Mas a dor é perturbação da alma; o sábio, portanto, estará sempre dela privado.

Crisipo, fr. 570.

3. O sábio vive uma vida feliz

Se a alma for sábia e a mente tiver bom senso e estiverem aptas a realizar retamente as próprias coisas e as dos outros, é necessário que vivam felizes, sendo obedientes às leis, tendo destino feliz e sendo caros aos deuses. Com efeito, não é verossímil que os prudentes não sejam experientes sobre as ações humanas, nem que os que conhecem as coisas humanas não conheçam as divinas, nem que os experientes sobre coisas divinas não sejam piedosos, nem que os piedosos não sejam caros ao deus; nem serão diferentes os que forem caros ao deus e os felizes.

Nem os homens imprudentes são diferentes daqueles que ignoram aquilo que lhes cabe; nem aqueles que não conhecem suas coisas conhecem as coisas divinas; nem aqueles que têm idéias idiotas sobre as coisas divinas são não ímpios. Nem é possível que sejam caros ao deus os ímpios, nem que os não caros ao deus não sejam infelizes.

Crisipo, fr. 584.

4. O sábio pode ser feliz também nas desventuras

Aprovo os sentimentos fortes e generosos dos Estóicos, que dizem que as coisas externas não são impedimento para a felicidade, mas que o sábio é feliz, mesmo que o toro de Falárides o esteja queimando.

Os idiotas não participam de nenhum bem, pois o bem é virtude ou aquilo que participa de virtudes; as coisas que provêm dos bens, que são aquelas das quais se tem necessidade, sendo vantajosas, cabem apenas aos sábios, assim como as coisas que provêm dos males, que são aquelas das quais não se tem necessidade, cabem apenas aos viciosos. São, com efeito, coisas nocivas. E por isso todos os sábios são estranhos ao dano em ambos os sentidos; não são capazes de causar dano, nem de sofrer dano, enquanto os idiotas estão em situação contrária.

Crisipo, fr. 586.

5. O sábio possui todos os bens

A quem é sábio cabe absolutamente todo bem, aos idiotas todo mal. Não é preciso crer que eles assim digam que, se existem bens, eles cabem aos bons, e igualmente também para os males. Digam, sim, que uns têm tantos bens que nada lhes falta porque têm vida perfeita e feliz, os outros tantos males porque têm vida imperfeita e infeliz.

(Enumerando os paradoxos sobre o sapiente) diremos justamente que tudo pertence a ele, que sozinho sabe fazer uso de tudo, justamente será também chamado belo (os delineamentos da alma são, com efeito, mais belos que os do corpo), justamente o único livre e não submisso, justamente invicto, porque mesmo que se acorrente seu corpo, todavia não se poderá acorrentar sua alma.

Não se pense, porém, que agora emparelhemos a beleza física à graça de que falamos, que consiste na simetria das partes e em um aspecto decoroso, como se encontra também nas meretrizes, que todavia jamais direi que são belas, mas, ao contrário, torpes; este atributo é, com efeito, conveniente a elas, uma vez que assim como no espelho aparecem as características do corpo, também no rosto e no semblante as da alma. [...]

Crisipo, fr. 586-589, 591-593 e 598.

Capítulo décimo segundo

O Ceticismo e o Ecletismo

I. A posição de Pirro de Élida

• Pirro de Élida (365/360 – 275/270 a.C.), que não nos deixou escritos, é o iniciador do Ceticismo. Sobre ele influiu o encontro, depois de Alexandre Magno, com os Gimnosofistas, especialmente Calano, que ateou fogo em si mesmo diante do exército macedônio sem emitir um só lamento.

Pirro (365/360 – 275/270) → § 1

• Segundo Pirro as coisas são em si indiferenciadas, incomensuráveis e indiscrimináveis, ou seja, não têm em si uma essência estável, e por isso seu ser se reduz a puras aparências. Seu caráter de provisoriedade e de inconsistência emerge sobretudo quando as comparamos com a natureza do divino, que é absolutamente estável e sempre igual.

A natureza indiferenciada das coisas → § 2-3

• Se as coisas assim se apresentam, os sentidos e a razão não estão em grau de discriminar a verdade e a falsidade. Portanto, o homem deve permanecer *sem opinião* e abster-se de qualquer julgamento definitivo. Por conseguinte, não tem sentido agitar-se por nenhum acontecimento, dado, justamente, que este é pura aparência.

A atitude que o sábio deverá assumir é a da *afasia*, ou seja, calar e jamais expressar qualquer julgamento definitivo, e assim atingirá a *ataraxia* ou imperturbabilidade (não se deixará perturbar por nada). Pondo-se à parte de tudo aquilo que pode perturbá-lo ou tocá-lo, o sábio poderá viver a vida "mais igual" e, portanto, viver feliz.

O modo com que o sábio alcança a afasia e a ataraxia → § 4-5

• O sucesso de Pirro foi notável, e isso mostra como seu modo de ver estava em sintonia com o da sua época. Entre seus discípulos dintinguiu-se Tímon, pelo qual foram fixados por escrito os pontos-chave do seu pensamento.

Tímon e os seguidores de Pirro → § 6

1 A figura de Pirro

Antes ainda que Epicuro e Zenão fundassem suas Escolas, Pirro, da cidade de Élida, a partir de 323 a.C. (ou pouco depois), difundia seu novo verbo "cético", dando início a um movimento de pensamento destinado a ter notável desenvolvimento no mundo antigo e também destinado, como o Jardim e a Estoá, a criar novo modo de pensar e nova atitude espiritual, que permaneceriam como pontos de referência fixos na história das idéias do Ocidente.

Pirro nasceu em Élida entre 365 e 360 a.C. Juntamente com Anaxarco de Abdera, um filósofo seguidor do Atomismo, participou da expedição de Alexandre ao Oriente (334-323 a.C.), um acontecimento que deveria incidir profundamente em seu espírito, demonstrando-lhe como podia ser imprevistamente destruído tudo o que até então era considerado indestrutível e como diversas convicções arraigadas dos gregos eram infundadas. No Oriente, Pirro encontrou os Gimnosofistas, espécie de sábios da Índia, com os quais aprendeu que tudo é vaidade (um destes Gimnosofistas, chamado Calano, matou-se voluntariamente, jogando-se entre as chamas e suportando impassível os espasmos das queimaduras). Por volta de 324-323 a.C., Pirro retornou a Élida, onde viveu e ensinou, sem nada escrever. Morreu entre 275 e 270 a.C.

Pirro não fundou uma Escola propriamente dita. Seus discípulos ligaram-se a ele fora dos esquemas tradicionais. Mais do que verdadeiros discípulos, eram apreciadores, admiradores e imitadores, homens que buscavam no mestre sobretudo um novo *modelo de vida*, um *paradigma existencial* ao qual se referir constantemente, uma prova segura de que, apesar dos trágicos eventos que convulsionavam os tempos e malgrado o desmoronamento do antigo quadro de valores ético-políticos, a felicidade e a paz de espírito ainda podiam ser alcançadas, quando se considerava até mesmo impossível construir e propor novo quadro de valores.

2 Os fundamentos da mensagem de Pirro

Nisso consiste a novidade que distingue a mensagem de Pirro, não apenas, obviamente, da dos filósofos anteriores, que buscavam a solução de outros problemas, mas também da dos filósofos de sua época, dos fundadores do Jardim e do Pórtico, que buscavam a solução do mesmo problema de fundo, ou seja, o problema da vida: consiste, precisamente, na convicção de que é possível viver "com arte" uma vida feliz, *ainda que sem a verdade e sem os valores, ao menos como eles foram concebidos e venerados no passado.*

Como Pirro chegou a essa convicção, tão atípica em relação ao racionalismo característico dos gregos? E como pôde deduzir uma "regra de vida" e construir uma "sabedoria", renunciando ao ser e à verdade e declarando que todas as coisas são aparências vãs?

A resposta de Pirro está contida num testemunho precioso do peripatético Arístocles, que o extraiu das obras de Tímon, discípulo imediato de Pirro: "Pirro de Élida (...) não deixou nada escrito, mas seu discípulo Tímon afirma que aquele que quer ser feliz deve atentar para estas três coisas: 1) em primeiro lugar, como são as coisas, por natureza; 2) em segundo lugar, qual deve ser nossa disposição em relação a elas; 3) finalmente, o que nos ocorrerá, se nos comportarmos assim. Tímon diz que Pirro mostra que as coisas: 1) são igualmente sem diferença, sem estabilidade, indiscriminadas; logo, nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas; 2) não é pois necessário ter fé nelas, mas sim permanecer sem opiniões, sem inclinações, sem agitação, dizendo a respeito de tudo: 'é não mais do que não é', 'é e não é', ou 'nem é, nem não é'; 3) aos que se encontrarem nessa disposição, Tímon diz que em primeiro lugar virá a apatia, depois a imperturbabilidade."

3 Todas as coisas são sem diferença

Dos três pilares do Pirronismo, fixados na passagem lida acima, o mais importante é o primeiro.

Segundo Pirro *as próprias coisas são, em si e por si, indiferenciadas, sem medida e indiscriminadas*, e justamente "em conseqüência disso" sentidos e opiniões não podem nem dizer o verdadeiro nem dizer o falso. Em outras palavras, são as coisas que, sendo feitas assim, tornam os sentidos e a razão incapazes de verdade e de falsidade.

Pirro, portanto, negou o ser e os princípios do ser, e resolveu tudo na "aparência".

Esse "fenômeno" ("aparência"), como podemos ver, transformou-se, nos Céticos posteriores, no fenômeno entendido como aparência de algo que está além do aparecer (ou seja, de uma "coisa em si"). Dessa transformação foram extraídas numerosas deduções que, na verdade, não parecem estar presentes em Pirro.

A posição de Pirro é mais complexa, como se vê em outro fragmento de Tímon, que pôs nos lábios de Pirro estas palavras:

"Ora, direi, como a mim parece ser
uma palavra de verdade, tendo um reto cânone,
que eterna é a natureza do divino e do bem,
dos quais deriva para o homem a vida mais igual."

As coisas, segundo nosso filósofo, resultam ser mera aparência, não mais em função do pressuposto dualista da existência de "coisas *em si*" e, como tais, inacessíveis e de um seu "puro aparecer *a nós*", e sim em função da contraposição com a "natureza do divino e do bem". Medido com o metro dessa "natureza do divino e do bem", tudo parece irreal para Pirro e, como tal, é "vivido" por ele também praticamente.

Se assim é, não podemos negar a existência de um substrato quase religioso que inspira o Ceticismo pirroniano. O abismo que ele cava entre a única "natureza do divino e do bem" e todas as outras coisas implica uma visão quase mística das coisas e uma valorização da vida que é de extremo rigor, precisamente porque não concede às coisas do mundo nenhum significado autônomo, porquanto concede realidade ao divino e ao bem.

Cícero jamais considerou Pirro como cético, e sim como moralista que professava uma doutrina extremista, segundo a qual a "virtude" era o único "bem", em relação ao qual tudo o mais não merecia ser buscado. A ligação precisa e sistemática de Pirro com o ceticismo ocorre apenas com Enesídemo, do qual falaremos mais adiante.

4 O permanecer sem opiniões e indiferentes

Se as coisas são "indiferentes", "sem medida" e "indiscerníveis" e se, em conseqüência, os sentidos e a razão não podem dizer nem o verdadeiro nem o falso, a única atitude correta que o homem pode ter é a de não dar nenhuma confiança, nem aos sentidos nem à razão, mas permanecer "*sem opinião*", ou seja, *abster-se de julgar* (o opinar é sempre um julgar) e, em conseqüência, permanecer "*sem nenhuma inclinação*" (não se inclinar mais em direção a uma coisa do que em direção a outra), e permanecer "*sem agitação*", ou seja, não se deixar perturbar por algo, isto é, "*permanecer indiferentes*".

Esta "abstenção de juízo" se expressa posteriormente com o termo *epoché*, que é de derivação estóica, mas exprime o mesmo conceito.

5 A "afasia" e a falta de perturbações

Muitas vezes, na *Metafísica*, Aristóteles repisa o conceito de que quem nega o princípio supremo do ser, para ser coerente com essa negação, deveria calar e não expressar absolutamente nada. E tal é precisamente a conclusão a que Pirro chega, proclamando a "afasia".

E a *afasia* comporta a *ataraxia* e a *imperturbabilidade*, ou seja, a ausência de perturbação, a quietude interior, "a vida mais igual".

Pirro foi famoso por ter dado provas, em muitos casos, de tal ausência de perturbação e de total indiferença. Narra-se que duas vezes mostrou pouca imperturbabilidade. Numa delas, agitou-se pelo ataque de um cão enraivecido. A quem o reprovou por não ter sabido mostrar e manter a *imperturbabilidade*, respondeu que "era difícil despojar completamente o homem".

Nessa resposta, indubitavelmente, está contida a marca do filosofar pirroniano.

Esse "despojar completamente o homem" não tem como fim a anulação total do homem, ou seja, o não-ser absoluto, mas, ao contrário, coincide com a realização da "natureza do divino e do bem, da qual deriva, para o homem, a vida mais igual", ou seja, a realização daquela vida que não sente o peso das coisas, as quais, em relação

Afasia. Significa, literalmente, falta de palavra. Do ponto de vista filosófico indica a atitude do não-dizer-nada de definitivo e com valor de verdade. Para os Céticos esta atitude se impõe como necessária, porque a natureza indeterminada das coisas não permite exprimir-se sobre elas de maneira veritativa e, portanto, é preciso renunciar tanto a afirmar como a negar qualquer coisa.

àquela natureza, são apenas aparências indiferentes, sem medida e indiscriminadas. Texto 1

6. Tímon de Fliunte e os seguidores de Pirro

O sucesso alcançado por Pirro é bastante significativo: com efeito, ele demonstra que não nos encontramos diante de um caso esporádico nem de um sentir estranho à sua época, devido às influências do Oriente, mas que, ao contrário, *encontramo-nos diante de um homem que foi essencialmente considerado como modelo e até como intérprete dos ideais da sua época.* Muitos dos traços do sábio estóico refletem os traços do sábio cético; o próprio Epicuro admirava o modo de viver de Pirro e freqüentemente pedia a Nausífanes notícias dele. Em sua pátria, Pirro foi estimado e honrado a ponto "de ser eleito sumo sacerdote", e Tímon chegou a cantá-lo como "semelhante a um Deus".

O discípulo mais significativo de Pirro foi Tímon de Fliunte (nascido entre 325 e 320 a.C. e morto entre 235 a 230 a.C.).

A importância de Tímon reside em ter posto por escrito as doutrinas do mestre, em tê-las sistematizado e em ter tentado pô-las em confronto com as dos outros filósofos, lançando-as assim em circulação. Se Tímon não houvesse existido, a história do ceticismo provavelmente não teria sido a que foi e o patrimônio pirroniano talvez tivesse sido em grande parte dispersado.

Segundo algumas fontes, com Tímon a Escola acaba e silencia até o séc. I a.C. Outras fontes, ao contrário, dão uma lista de nomes que atestariam a continuidade da Escola até Sexto Empírico e Saturnino, que foram os últimos céticos da antiguidade. Mas, mesmo que tenha sido assim, os representantes da Escola, depois de Tímon e Enesídemo, permaneceram apenas como nomes vazios, privados de significado. Com Enesídemo inaugura-se, na realidade, uma nova fase do Ceticismo, da qual falaremos no próximo capítulo.

O CETICISMO DE PIRRO

As coisas em si são indiferenciadas, incomensuráveis, indiscriminadas.
Não existe verdade certa.
Segue-se que o homem deve permanecer

sem inclinação, indiferente
porque não existe nada que seja digno de interesse e de temor

sem opinião
ou seja, deve abster-se do julgamento, porque não existem as condições para formular julgamentos verdadeiros

sem exprimir julgamentos
(= *afasia*)
porque seriam imediatamente desmentidos pelos fatos

O ideal é a "vida mais igual" (= *ataraxía*), semelhante à de Deus

II. O Ceticismo e o Ecletismo na Academia platônica

• O Ceticismo entrou também na Academia, com Arcesilau de Pitane (315-240 a.C. aproximadamente). Ele interpretou e desenvolveu em sentido cético algumas afinidades entre a ironia socrática e a doutrina de Pirro.

Objetivo polêmico de Arcesilau foi sobretudo a filosofia estóica, e particularmente o conceito de "representação cataléptica", que, como vimos, é o fulcro da lógica estóica. Arcesilau negava que na representação pudessem existir os elementos necessários para garantir além de qualquer dúvida sua verdade, e afirmava, portanto, que se devia suspender o assentimento.

Arcesilau → § 1

• O acadêmico Carnéades (aproximadamente 219-129 a.C.) introduziu o conceito de "provável", seguindo este raciocínio: as coisas são em si incompreensíveis, mas, devendo tomar posição diante delas, nós as julgamos limitando-nos ao provável.

Carnéades → § 2

• Depois de Carnéades a Academia assumiu, com Fílon de Larissa, uma posição eclética, ou seja, julgou oportuno acolher contributos de outras escolas filosóficas, tentando sua mediação. Por conseguinte, afastou-se da linha cética que fora introduzida na Academia.

Fílon introduziu novo conceito de "probabilidade", que podemos chamar de "positiva". Enquanto para Carnéades as coisas são incompreensíveis e nós as declaramos prováveis (probabilidade negativa), para Fílon as coisas são "compreensíveis" e, portanto, a verdade existe; somos nós que não conseguimos captá-la de modo adequado e, portanto, devemos contentar-nos com um saber provável.

A Academia eclética → § 3

• O sucessor de Fílon, Antíoco de Ascalon (falecido pouco depois de 69 a.C.), rompeu definitivamente as pontes com o Ceticismo e declarou a verdade não só "existente", mas também "cognoscível". Procurou mediar de modo eclético contributos de Aristóteles, de Platão e em particular dos Estóicos.

Antíoco de Ascalon → § 4

• Um ecletismo moderadamente ceticizante foi defendido também por Cícero (106-43 a.C.), o qual, embora não tivesse excelsa vocação filosófica, foi todavia a mais sólida ponte através da qual a filosofia grega entrou no mundo romano.

Cícero → § 5

1 A Academia cética de Arcesilau

O Ceticismo não se exaure com o círculo de pensadores vinculados a Pirro: enquanto Tímon fixava e desenvolvia em seus escritos as linhas mestras do Pirronismo, na Academia platônica Arcesilau (nascido em Pitane mais ou menos em 315 a.C. e morto aproximadamente em 240 a.C.) inaugurava nova fase da Escola, assumindo posições em certos aspectos próximas às de Tímon e Pirro.

Em especial, Arcesilau contrapôs uma crítica acerba ao critério estóico da verdade, que os filósofos do Pórtico identificavam, como sabemos, com a "representação cataléptica".

O eixo de sua crítica consistia em negar a possibilidade de um acordo fundado sobre a verdade e a certeza.

Então, das duas, uma: ou o sábio estóico deverá contentar-se com opiniões, ou então, se isso for inaceitável para o sábio, ele deverá suspender o acordo, ser "acataléptico".

A "suspensão de juízo", que os Estóicos recomendavam só nos casos de falta de evidência, é assim generalizada por Arcesilau, uma vez estabelecido que "nunca existe evidência absoluta".

Para viver praticamente, uma vez que falta um critério absoluto de verdade, bastará a "razoabilidade", à qual, de fato, todos os homens sábios se atêm, e que, portanto, demonstra-se suficiente.

2 O Ceticismo acadêmico de Carnéades

Durante cerca de meio século a Academia moveu-se lentamente ao longo do caminho aberto por Arcesilau, até que novo impulso lhe foi dado por Carnéades (nascido em Cirene aproximadamente em 214 a.C. e morto em 129 a.C.), homem dotado de notável empenho e de excepcional capacidade dialética, unida a uma habilidade retórica extraordinária. Carnéades também não escreveu nada, confiando seu magistério inteiramente à palavra.

Segundo Carnéades, não existe nenhum critério de verdade em geral e, faltando um critério absoluto da verdade, desaparece também toda possibilidade de encontrar qualquer verdade particular.

Mas nem por isto desaparece também a necessidade da ação. É exatamente para resolver o problema da vida que Carnéades cogita sua célebre doutrina do "provável".

A doutrina do "provável" de Carnéades, mais que como profissão de dogmatismo mitigado, deve-se entender como argumentação dialética voltada para derrubar o dogmatismo extremo dos Estóicos. Em outros termos, Carnéades teria procurado mostrar que, como não existe critério absoluto de verdade, o sábio estóico (assim como todos os outros homens comuns) regulava-se segundo o *critério do "provável"*.

Eis o seu raciocínio. Se não existe representação abrangente, tudo é incompreensível (acataléptico) e a conseqüente posição a assumir é: a) ou a *epoché*, isto é, a suspensão do acordo e do juízo, ou então b) o assentimento dado àquilo que é *em si* objetivamente incompreensível, mas que *para nós* pode aparecer como "provável". Se, teoricamente, a primeira posição é a correta, ao contrário, é a segunda que praticamente nós, como homens, somos obrigados a abraçar para viver.

3 Fílon de Larissa

A partir do séc. II a.C., faz-se sempre mais forte, até tornar-se dominante no séc. I a.C. e também mais tarde, a tendência ao "ecletismo" (termo derivado do grego *ekléghein*, que significa "escolher e reunir, tomando de várias partes"), que visava a reunir e fundir o melhor (ou o que era considerado tal) das várias Escolas.

As causas que produziram esse fenômeno foram: a exaustão da vitalidade das Escolas singulares, o difundido probabilismo da Academia, a influência do espírito prático romano e a valorização do senso comum.

O Ecletismo foi introduzido oficialmente na Academia (a Escola que, mais de todas as outras, o acolheu e divulgou) por Fílon de Larissa (que se tornou chefe da Escola por volta de 110 a.C.). A novidade de Fílon, introduzida por volta de 87 a.C. através de dois livros escritos em Roma, deveria indubitavelmente ser a que Sexto Empírico assinala na seguinte passagem: "Fílon afirma que, quanto ao critério estóico, isto é, à representação cataléptica, as coisas são incompreensíveis; *mas, quanto à natureza das próprias coisas, compreensíveis*".

A passagem, na interpretação de Cícero, diria isto: o critério de verdade estóico (a representação compreensiva) não é sustentável; e, posto que não é sustentável o critério estóico, que é o mais refinado, nenhum critério se sustenta; isto não implica, todavia, que as coisas sejam "objetivamente incompreensíveis"; elas são, simplesmente, "incompreendidas por nós". Com esta afirmação, Fílon se coloca fora do Ceticismo. Com efeito, dizer que as coisas "são compreensíveis quanto à sua natureza" significa fazer uma afirmação cuja pretensa intencionalidade ontológica é "dogmática", segundo os cânones céticos. Significa, de fato, admitir uma verdade ontológica, mesmo negando a possibilidade do seu correspondente lógico e gnosiológico. O cético não

pode dizer "a verdade existe, eu é que não a conheço", mas só pode dizer: "não sei se a verdade existe; sou eu, em todo caso, quem não a conhece".

Eis, então, a posição de Fílon, que Cícero faz sua: não é necessário suprimir totalmente a verdade, mas é necessário admitir a distinção entre verdadeiro e falso; todavia, não temos um critério que nos leve a esta verdade e, portanto, à certeza, mas temos somente aparências, que conduzem à *probabilidade*. Não chegamos à percepção certa da verdade objetiva, mas nos avizinhamos dela com a *evidência do provável*.

Nasce assim novo conceito de "provável", que não é mais o irônico-dialético, com o qual Carnéades refutava os Estóicos, porque este vem carregado de valência decisivamente positiva, que deriva da admissão da existência da verdade.

Carnéades nega as duas proposições estóicas: *a*) o verdadeiro existe, *b*) existe um critério para colher o verdadeiro; Fílon nega somente a segunda. Mas a admissão da primeira muda o sentido da negação da segunda e, principalmente, modifica a valência do "provável" que, posto ao lado de uma verdade objetiva, torna-se de qualquer modo seu *reflexo positivo*.

4 A consolidação do Ecletismo com Antíoco de Ascalon

Antíoco, que foi discípulo de Fílon (nasce por volta do início dos anos vinte do séc. II a.C. e morre depois de 69 a.C.), separou-se do Ceticismo carneadiano antes do mestre e, com suas críticas, induziu o mestre a mudar de rota.

Todavia, enquanto Fílon se limitava a afirmar a existência da verdade objetiva sem ter a coragem de declará-la cognoscível pelo homem e punha no lugar da certeza a probabilidade positiva, Antíoco deu o grande passo, com o qual se encerra definitivamente a história da Academia cética, declarando a verdade não somente *existente*, mas também *cognoscível*, e substituindo a probabilidade pela *certeza veritativa*.

Com base em tais afirmações, ele podia muito bem se apresentar como o restaurador do verdadeiro espírito da Academia.

Todavia, às aspirações de Antíoco não corresponderam resultados efetivos. Na Academia de Antíoco, de fato, não é Platão que renasce, mas sim um amontoado eclético de doutrinas verdadeiramente acéfalo, sem alma e privado de vida autônoma. Contudo, ele estava convencido de que Platonismo e Aristotelismo eram filosofias idênticas, que expressavam simplesmente os mesmos conceitos com nomes e linguagens diferentes.

Contudo, o que é altamente indicativo, Antíoco chegou até a declarar a própria filosofia dos Estóicos como substancialmente idêntica à platônico-aristotélica, diferindo apenas na forma. E certas novidades inegáveis dos Estóicos foram por ele consideradas nada mais que melhoramentos, complementações e aprofundamentos de Platão, a ponto de Cícero poder escrever: "Antíoco, que era chamado de acadêmico, era, na verdade, bastando mudar pouquíssimas coisas, um verdadeiro Estóico."

5 A posição de Cícero

Cícero nasceu em 106 a.C. e morreu em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio. As numerosas obras filosóficas que chegaram até nós foram escritas por ele no último período da sua vida. Em 64 a.C., escreveu os *Paradoxa Stoicorum;* em 45 a.C., os *Academica,* que nos chegaram só parcialmente. De 45 a.C. é também o *De finibus bonorum et malorum.* Em 44 a.C. foram publicadas as *Tusculanae disputationes* e o *De natura deorum;* ainda em 44 a.C. foi escrito o *De officiis.* A estas obras se agregam ainda: *De fato*, *De divinatione*, *Cato maior de senectute* e *Laelius de amicitia,* e também as obras políticas *De re publica* e *De legibus.* Do *De re publica* chegaram-nos os primeiros dois livros incompletos, fragmentos do III, do IV, do V e grande parte do livro VI, que ainda na antiguidade teve vida autônoma, sob o título de *Somnium Scipionis*.

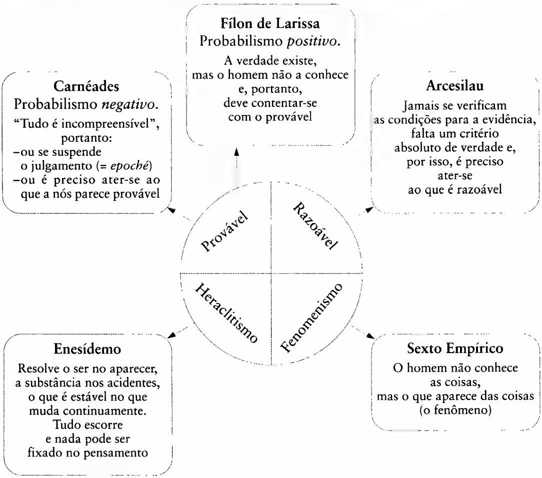
Assim como Fílon e Antíoco foram os mais típicos representantes do Ecletismo na Grécia, Cícero foi o mais característico representante do Ecletismo em Roma. Diríamos, com uma metáfora moderna, que Antíoco coloca-se claramente "à direita" de Fílon, enquanto Cícero segue mais a linha de Fílon. O primeiro elaborou um Ecletismo

decididamente dogmático, o segundo um Ecletismo precavido e moderadamente ceticizante. Sem dúvida, do ponto de vista filosófico, Cícero está abaixo de um e de outro, não apresentando nenhuma novidade que seja comparável às formulações do probabilismo positivo do primeiro ou à sagaz crítica anticética do segundo.

Se estamos nos ocupando de Cícero no âmbito da história da filosofia, é mais por motivos culturais que teoréticos. Em primeiro lugar, Cícero oferece, em certo sentido, o mais belo paradigma da mais pobre filosofia, que mendiga em cada Escola migalhas de verdade. Em segundo lugar, Cícero é de longe a mais eficaz, a mais vasta e a mais significativa ponte através da qual a filosofia grega se introduziu na área da cultura romana e, depois, em todo o Ocidente: e isso também é mérito não teorético, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural.

O que não impede que Cícero tenha intuições felizes e até agudas sobre problemas particulares, especialmente sobre as questões morais (o *De officiis* e as *Tusculanae* são, provavelmente, suas obras mais vitais), e até mesmo análises penetrantes. Trata-se, porém, de intuições e análises que se colocam, por assim dizer, abaixo da filosofia; sobre os problemas que estão nas montanhas ele tem pouco a dizer, como, de resto, pouco tiveram a dizer todos os representantes da filosofia romana.

O CETICISMO DEPOIS DE PIRRO



PIRRO

1 O ceticismo pirroniano como caminho para a felicidade

Pirro renuncia a qualquer critério que leve a individuar valores. As coisas, para ele, não são ontologicamente "mais isto que aquilo" e, portanto, são imensuráveis e indetermináveis; o homem é frágil e como folha ao vento.

É preciso, portanto, renunciar a qualquer critério de avaliação, permanecer sem opinião e sem agitação, sem julgamentos, e a partir disso se alcança a imperturbabilidade. Pirro, porém, não negava que existisse uma natureza eterna do divino, mas afirmava que, em relação a esta natureza, tudo é como que irreal e, portanto, como tal deve ser vivido. Seu Ceticismo está ligado a uma dimensão de "moralismo extremo".

O Ceticismo posterior, embora inspirando-se em Pirro, eliminou esta componente de moralismo ascético levado ao extremo.

1. A imagem de Pirro transmitida pelos antigos

Pirro de Élida era filho de Plistarco, conforme refere também Diocles; segundo o que diz Apolodoro na *Cronografia*, foi primeiro pintor e ouviu as aulas de Brisão, filho de Estilpão (como afirma Alexandre nas *Sucessões*), depois as de Anaxarco, que seguiu em todo lugar, de modo que teve contatos com os gimnosofistas na Índia e com os magos; de onde parece ter cultivado a mais nobre filosofia, introduzindo o conceito da não-apreeensibilidade e da suspensão, conforme diz Ascânio de Abdera: com efeito, dizia que nada é belo nem feio nem justo nem injusto; e da mesma forma de todas as coisas disse que nada é conforme à verdade; e que os homens agem em tudo por convenção e hábito; qualquer coisa é não mais isto que aquilo.

Comportava-se de modo conseqüente também na vida, nada evitando e de nada se preservando, permanecendo firme diante de tudo, carros, se acontecesse, precipícios ou cães, de fato nada concedendo aos sentidos. Mas era salvo, conforme contam os que seguem Antígono de Caristo, pelos amigos que o acompanhavam.

Antígono de Caristo, no livro *Sobre Pirro*, conta dele o seguinte: no início era desconhecido, pobre e pintor; no ginásio de Élida conservam-se alguns seus porta-lâmpadas de bom feitio.

Retirava-se por sua conta e procurava a solidão, mostrando-se raramente aos familiares. Comportava-se assim por ter ouvido um indiano advertir Anaxarco que não teria podido ensinar outra pessoa a ser virtuosa, freqüentando ao mesmo tempo as cortes dos reis.

Conservava sempre a mesma disposição, de modo que, se alguém o abandonava no meio de um discurso, ele o terminava igualmente, embora tendo sido, na juventude, temperamental.

Freqüentemente, conta, deixava a pátria sem de antemão avisar a ninguém e acompanhava vagabundeando a quem lhe agradasse. E quando certa vez Anaxarco caiu em um pântano, passou de lado sem o ajudar; alguns lhe dirigiram reprovações, mas o próprio Anaxarco elogiou diversas vezes sua indiferença e imperturbabilidade. Pego certa vez falando consigo mesmo, a quem lhe perguntava a razão respondeu que se exercitava para ser virtuoso.

Chegou a ser tão admirado na pátria que foi eleito sumo sacerdote e, em homenagem a ele, estabeleceu-se por decreto que todos os filósofos fossem isentos das taxas.

Pirro, text. 1A, 6, 10 e 11,
por Diógenes Laércio, Vidas dos filósofos,
IX, 61-64.

2. A imperturbabilidade de Pirro

Contam também que, quando por causa de uma ferida se lhe aplicaram fármacos desinfetantes, incisões e cauterizações, nem piscou os olhos.

Possidônio conta sobre ele também o seguinte: certa vez, quando os que com ele navegavam foram tomados pelo terror por causa de uma tempestade, ele, permanecendo calmo, recobrou a força de ânimo, mostrando um porquinho que sobre a nave continuava a comer e dizendo que o sapiente deve manter-se em semelhante estado de imperturbabilidade.

Pirro, test. 16 e 17A,
por Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos,*
IX, 67-68.

3. A precariedade dos homens

Pirro afirmava que não existe nenhuma diferença entre vida e morte. Alguém lhe perguntou: "Então, por que não morres?", e ele: "Porque não há nenhuma diferença", respondeu.

Também Fílon de Atenas, tornando-se seu seguidor, dizia que Pirro costumava lembrar-se sobretudo de Demócrito e depois também de Homero, admirando-os e freqüentemente repetindo:

como a estirpe das folhas, tal a dos homens,[1]

e que costumava comparar os homens às abelhas, às moscas, aos pássaros; citava também estes versos:

vamos, amigo, morre também tu; por que te lamentas assim?
morreu também Pátroclo, que era muito melhor que tu,[2]

e todos aqueles que se referem à instabilidade, à vacuidade e à puerilidade dos homens.

Pirro, test. 19-20.

4. As condições para ser feliz

Contra os que seguem Pirro, chamados céticos ou "eféticos", que afirmam que nada é apreensível.

Antes de tudo é necessário indagar sobre nosso conhecimento; com efeito, se por natureza nada conhecemos, é supérfluo indagar sobre o resto. Também entre os antigos houve alguns que afirmaram isso, aos quais replicou Aristóteles. Particular força em dizer isso teve também Pirro de Élida, que porém não deixou nada escrito; mas seu discípulo Tímon afirma que aquele que quer ser feliz deve considerar estas três coisas: em primeiro lugar, como as coisas são por natureza; em segundo lugar, qual deve ser nossa disposição para com elas; por fim, o que nos virá disso, comportando-nos assim. Ele diz que Pirro mostra que as coisas são igualmente sem diferenças, sem estabilidade, indiscriminadas; por isso nem as nossas sensações nem as nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. Não se deve, portanto, crer nelas, mas estar sem opiniões, sem inclinações, sem sobressaltos, dizendo sobre cada coisa: "é não mais que não é", ou "é e não é", ou "nem é, nem não é". Aos que se encontrarem nessa disposição, Tímon diz que derivará em primeiro lugar a afasia, depois a imperturbabilidade.

Pirro, test. 53.

5. A vida na dimensão da serenidade e da quietude

Teve na verdade muitos êmulos no não preocupar-se com nada; por isso também Tímon dele diz o seguinte no *Píton* e nos *Silos*:

Isto, Pirro, meu coração deseja ouvir,
como então, homem que ainda és,
vives serenamente em quietude,
sempre sem pensamentos e imóvel nas idênticas condições,
sem prestar atenção aos redemoinhos de uma sabedoria lisonjeira
e, sozinho, aos homens serves de guia como o deus
que viajando sobre toda a terra volta atrás seu curso,
mostrando o círculo inflamado da bem torneada esfera.

Isto, Pirro, meu coração deseja ouvir,
como então, homem que ainda és,
vives serenamente em quietude,
sozinho aos homem servindo de guia como um deus.

Vamos, direi eu, como a mim parece ser,
uma palavra de verdade, tendo um reto cânon,
que sempre é a natureza do divino e do bem,
dos quais deriva ao homem a vida mais igual.

Pirro, test. 61A, 61B, 62.

---

[1] Homero, *Ilíada*, VI, v. 146.
[2] Homero, *Ilíada*, XXI, vv. 106-107.

Os desenvolvimentos e as conquistas da ciência na era helenística

I. O "Museu" e a "Biblioteca"

• A grande expedição de Alexandre no Oriente teve, entre outras coisas, o efeito de deslocar de Atenas o baricentro da cultura de língua grega. Sobretudo a científica encontrou sede ideal em Alexandria (fundada em 332 a.C.). Aqui, promovido pela dinastia dos Ptolomeus, nasceu o Museu (que significa "Instituição consagrada às Musas), ao qual estava anexa a Biblioteca: o primeiro continha os laboratórios científicos, a segunda todos os livros que era possível recolher (várias centenas de milhares).

O florescimento da ciência helenística → § 1-2

Como efeito dessas instituições houve o grande florescimento da ciência que, da filosofia, ampliou-se para a gramática, a geografia, a medicina, a geometria, a mecânica e a astronomia.

1 Alexandria torna-se a capital cultural do mundo helênico

No início do capítulo anterior examinamos o surgimento de novos centros culturais em Pérgamo, Rodes e, sobretudo, Alexandria. Atenas ainda conseguiu manter seu primado no campo da filosofia, mas Alexandria tornou-se o grande centro da cultura científica, que aí alcançou os mais altos cumes tocados no mundo antigo.

Os trabalhos de construção da cidade, desejada por Alexandre em memória do seu próprio nome, iniciaram-se em 332 a.C. e prolongaram-se por muito tempo. A posição foi escolhida com intuito infalível: com efeito, encontrando-se junto à foz do Nilo, ela se beneficiava ao mesmo tempo dos resultados do cultivo das férteis terras adjacentes e dos resultados do comércio. A população cresceu rapidamente, agregando-se aos elementos locais aqueles provenientes de toda parte, entre os quais destacam-se sobretudo os Hebreus. Naturalmente, o elemento grego era predominante. Mas foi precisamente nesse contexto cosmopolita que a dimensão cultural propriamente "helênica" ampliou-se para o sentido "helenístico" que explicamos (cf. p. 230).

Depois da morte de Alexandre, Ptolomeu Lago recebeu o Egito e seus sucessores o mantiveram durante longo tempo, conservando as tradicionais estruturas sociopolíticas que haviam assegurado ao país uma vida milenar. Assim, impediram a helenização do Egito, com a única exceção de Alexandria, para a qual, ao contrário, procuraram atrair os intelectuais gregos, na tentativa de transformá-la por todos os meios na capital cultural do mundo helenístico. E assim nasceu uma cidade moderníssima em um Estado de estrutura oriental, a qual teve um destino pode-se dizer único ou, pelo menos, inteiramente excepcional.

Já a partir de aproximadamente 297 a.C., Demétrio de Falera, que provinha das fileiras dos Peripatéticos e que havia sido obrigado a refugiar-se em Alexandria por razões políticas, passou a manter intensos contatos com Ptolomeu I Sóter, que pouco a pouco tornaram-se mais estreitos. Demé-

trio pensava fundar em Alexandria algo que fosse como que um Perípato de proporções multiplicadas, construído e adaptado com base nas novas exigências. Chamou a Alexandria o próprio Estratão de Lâmpsaco, escolarca do Perípato, que se tornou inclusive preceptor do filho do rei.

A intenção de Demétrio e de Ptolomeu era a de reunir em uma grande instituição todos os livros e todos os instrumentos científicos necessários às pesquisas, de modo a fornecer aos estudiosos material que não encontrariam em nenhum outro lugar, induzindo-os assim a ir para Alexandria.

Desse modo, nasceram o "Museu" (que significa "instituição sagrada dedicada às Musas", protetoras das atividades intelectuais) e a "Biblioteca" a ele anexa. O primeiro oferecia todo o instrumental para as pesquisas médicas, biológicas e astronômicas; a segunda oferecia toda a produção literária dos gregos. Sob Ptolomeu II, a Biblioteca encaminhou-se para a imponente cifra de quinhentos mil livros, que pouco a pouco cresceu para setecentos mil, constituindo a mais grandiosa coleção de livros do mundo antigo.

A Biblioteca teve diretores famosos, sendo de nós conhecidos todos os nomes do período áureo: Zenódoto, Apolônio de Rodes, Eratóstenes, Aristófanes de Bizâncio, Apolônio Eidógrafo e Aristarco de Samotrácia. Como veremos logo, esses homens lançaram as bases da ciência filológica.

Já o Museu atraiu matemáticos, astrônomos, médicos e geógrafos, que, no âmbito dessa instituição, expressaram o melhor de tudo o que a antiguidade produziu a esse respeito, como veremos adiante.

2 O nascimento da filologia

Zenódoto, que foi o primeiro bibliotecário, iniciou a sistematização dos volumes, mas foi Calímaco que, no reinado de Ptolomeu II (283-247 a.C.), compilou os *Pinakes*, ou seja, os "Catálogos" (em 120 livros), nos quais ordenou os volumes por setores e gêneros literários, com ordenação alfabética dos autores, breve biografia de cada um, sistematização da produção individual dos autores e solução dos problemas de atribuição dúbia. Os *Catálogos* de Calímaco foram a base de todo o trabalho posterior.

Zenódoto, no entanto, aprontou a primeira edição de Homero e talvez tenha sido precisamente ele quem dividiu em vinte e quatro livros tanto a *Ilíada* como a *Odisséia*. Aristófanes de Bizâncio (257-180 a.C.) e Aristarco de Samotrácia (217-145 a.C.) também realizaram edições de Homero. Mas sobremodo importante foi Aristarco, que constitui a principal fonte de nossa tradição. O controle dos numerosos exemplares da Biblioteca permitiram-lhe identificar e expurgar versos interpolados e apontar versos suspeitos. Foi a seus comentários que se ativeram os pesquisadores posteriores.

Dionísio de Trácia, discípulo de Aristarco, elaborou a primeira *Gramática grega* por nós conhecida, beneficiando-se da contribuição que os Peripatéticos e Estóicos deram nesse campo (em 145 a.C. refugiou-se em Rodes, expulso por Ptolomeu Fiscon, pelas razões de que adiante falaremos).

Já a interpretação alegórica de Homero e de outros poetas, codificada por Crates de Malo em Pérgamo, desde então se difundiu e fortaleceu (tendo sido adotada, entre outros, pelos Estóicos), até se tornar predominante na época imperial.

Nesse período, também se difundiu o gênero literário da biografia, do qual pouco restou. Entretanto, no que se refere aos filósofos, conhecemos pelo menos a tardia exemplificação sintetizadora de Diógenes Laércio, que utilizou amplamente muito do material recolhido nesse período.

Por fim, devemos recordar que foi esse movimento filológico e suas aquisições que tornou possível a edição das obras esotéricas de Aristóteles, de que já falamos amplamente.

Assim, é na Alexandria helenística que estão as raízes históricas das modernas e refinadíssimas técnicas de edição crítica de textos antigos.

II. O grande florescimento das ciências particulares

• Na geometria sobressai o nome de Euclides (viveu em torno de 330-277 a.C.), que nos seus *Elementos* apresentou de modo sistemático e rigoroso todas as descobertas da geometria helênica, segundo a metodologia fornecida por Aristóteles na sua lógica, ou seja, sobre a base de definições, postulados e axiomas (que são especificações do princípio de não-contradição).

O progresso da geometria → § 1

No âmbito da geometria é necessário também mencionar o nome de Apolônio de Perga (séc. III a.C.) por seus estudos fundamentais sobre as secções cônicas.

• No que se refere à mecânica o nome de maior destaque é o de Arquimedes (287-212 a.C.), que foi um gênio poliédrico, pois ocupou-se de hidrostática, de estática (descobriu as leis da alavanca), de matemática e de engenharia.

O progresso da mecânica → § 2

Com ele se parelha o matemático Heron (que pode colocar-se entre o séc. III a.C. e o séc. I d.C.), cuja atividade é difícil de se reconhecer porque com seu nome foram transmitidos escritos de outros.

• Particular consideração merece o desenvolvimento da astronomia, pelas relações que ela teve com a filosofia.

A concepção astronômica dos gregos era geocêntrica e os astrônomos imaginavam que os corpos celestes estivessem colocados sobre uma esfera imaginária.

Já Platão percebera que a rotação perfeitamente circular não bastava para explicar coerentemente os movimentos dos planetas. Eudóxio, Calipo e Aristóteles procuraram introduzir estas anomalias no modelo geral das esferas concêntricas, multiplicando-as. Todavia, foi Hiparco de Nicéia que forneceu uma explicação das anomalias das revoluções dos planetas, introduzindo a hipótese de uma órbita excêntrica do sol.

O progresso da astronomia → § 3

Além desses astrônomos é digno de menção Aristarco de Samos (primeira metade do séc. II a.C.), que procurou superar a hipótese geocêntrica, e desenhou um modelo do cosmo em que todos os astros giram em torno do sol.

• Não sem implicações filosóficas foi também o desenvolvimento da medicina (especialmente dos estudos anatômico-fisiológicos) e da geografia, que alcançou tal precisão de cálculo de modo a permitir que Eratóstenes avaliasse com boa aproximação as dimensões da terra.

Os estudos de medicina e de geografia → § 4-5

1 As matemáticas: Euclides e Apolônio

1.1 Euclides, autor da "suma" da matemática grega

Em virtude da disposição própria do pensamento grego, a matemática foi sem dúvida a ciência que gozou de maior estima, de Pitágoras a Platão. Basta lembrar que, segundo a tradição, Platão mandou inscrever na entrada da Academia a frase "não entre quem não for geômetra". E já vimos o papel e o peso que a matemática desempenhou tanto entre os Pitagóricos como no Platonismo.

Coube a Euclides, um dos primeiros cientistas que se transferiu para Alexandria, a honra de elaborar a *suma* do pensamento matemático grego com aqueles *Ele-*

mentos, cuja base conceitual resistiu praticamente até o século XIX. Não sabemos quase nada da vida de Euclides. Todos os dados em nosso poder levam-nos a situar o ápice de sua vida em torno do ano de 300 a.C. (as datas de 330-277 a.C. para sua vida são convencionalmente assumidas como prováveis).

Outras obras euclidianas (os *Dados*, a *Ótica* e *Sobre as divisões*, que nos chegaram em versões árabes) também se conservaram, mas são obras menos significativas. Se é verdadeiro um episódio relatado por Proclo, seu caráter torna-se perfeitamente iluminado: como o rei Ptolomeu lhe perguntara se não havia um caminho mais simples para introduzir as pessoas na matemática, Euclides respondeu que "não há caminhos régios nas matemáticas".

1.2 A estrutura metodológica dos "Elementos" de Euclides

O procedimento dos *Elementos* é o do discurso axiomático, ou seja, o procedimento segundo o qual, postas certas coisas, seguem-se necessariamente outras, estruturalmente concatenadas. Nessa obra encontramos em operação, de modo preciso, as estruturas da dedução próprias da lógica aristotélica, assim como sua base teorética geral. Como a base da lógica aristotélica prevê precisamente definições, princípios ou axiomas comuns, e postulados específicos para cada ciência, os *Elementos* de Euclides apresentam uma série de *definições,* cinco *postulados* e os *axiomas comuns.* As definições calibram os termos que entram no discurso; os axiomas comuns são especificações do princípio da não-contradição, sobre o qual, segundo Aristóteles, nos devemos basear para desenvolver qualquer discurso lógico; os "postulados" são afirmações de base, de caráter fundamentalmente intuitivo (e, portanto, afirmações imediatas, ou seja, não demonstráveis e não mediáveis), que constituem o próprio substrato da exposição. Como é sabido, o *quinto postulado* provocou inúmeros problemas e foi na tentativa de resolvê-los que nasceram as geometrias não-euclidianas. Mas, como falaremos disso a seu tempo, não entraremos aqui nos detalhes das questões relativas aos postulados.

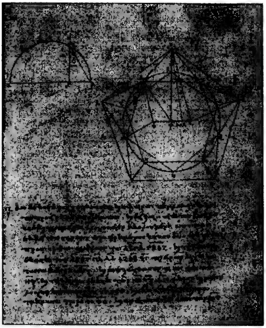
Destacar porém que, em seus procedimentos argumentativos, Euclides usa freqüentemente o método da "redução ao absurdo", que outra coisa não é senão o célebre "elenco", portador de gloriosa história, que inicia inclusive a Escola eleática, particularmente os célebres argumentos de Zenão, prosseguindo depois com Górgias e a dialética socrática, com Platão e Aristóteles.

1.3 O método da exaustão

Juntamente com esse método, Euclides também usa aquele que, mais tarde, seria chamado "método da exaustão", aplicado sobretudo nos últimos livros, mas que tem no décimo livro a sua primeira formulação paradigmática: "Tomando-se como dadas duas grandezas desiguais, se se subtrai da maior uma grandeza maior do que a metade, à parte restante outra grandeza maior do que a metade e assim sucessivamente, restará uma grandeza que será menor do que a grandeza menor tomada." O exemplo que se costuma apresentar para esclarecer de modo intuitivo essa proposição é o seguinte: seja *A* a grandeza maior, por exemplo um círculo, e *B* a grandeza menor; agora, subtraiamos ao círculo uma grandeza maior do que a sua metade, por exemplo, inscrevendo no círculo um quadrado (e, portanto, subtraindo da área do círculo a área do quadrado); depois prosseguimos, subtraindo à parte restante outra grandeza maior do que a metade, por exemplo, bissectando os arcos determinados do lado do quadrado e assim obtendo um octágono (que subtrairemos da área do círculo); assim procedendo, por bissecção, obteremos pouco a pouco um polígono que tende a aproximar-se cada vez mais do círculo e, portanto, uma grandeza tal que, subtraída à do círculo, torna-se menor do que a grandeza *B* dada, qualquer que esta seja. Assim, por esse caminho, é sempre possível encontrar uma grandeza sempre menor do que qualquer grandeza dada, por menor que ela seja, porque não existe uma grandeza mínima.

A. Frajese, a este propósito, recordou justamente Anaxágoras, que sustentava que há sempre *um menor do que o menor* (divisibilidade ao infinito das homeomerias), assim como também há sempre um maior em relação a qualquer coisa grande. Portanto, em Anaxágoras encontra-se um antecedente desse método.

Muitas vezes discutiu-se sobre a "originalidade" do conteúdo desses *Elementos.* Está fora de dúvida que Euclides recuperou



Uma página dos Elementos *de Euclides (XVII teorema do XIII livro) no mais famoso códice desta obra que remonta ao ano 888 (Oxford, Bodleian Library).*

tudo o que os gregos haviam pensado sobre a questão nos três séculos anteriores. Mas também está fora de dúvida que, no caso, a genialidade está na síntese, e também que foi na forma dessa síntese que a matemática grega fez história.

1.4 Apolônio de Perga

À parte Arquimedes, de quem logo falaremos, o maior matemático grego depois de Euclides foi Apolônio de Perga, que viveu na segunda metade do séc. III a.C. Estudou em Alexandria, mas lecionou em Pérgamo.

De sua autoria, chegaram até nós as *Seções cônicas*. Esse tema não era completamente novo, mas Apolônio repensou a fundo a disposição da matéria e a expôs de modo rigoroso e sistemático, introduzindo inclusive a terminologia técnica para designar os três tipos de cones, isto é, "elipse", "parábola" e "hipérbole". As *Seções cônicas* são consideradas pelos historiadores da matemática como obra-prima de primeira grandeza, dado que os próprios modernos pouco puderam acrescentar à matéria. Se Apolônio houvesse aplicado suas descobertas à astronomia, teria revolucionado as teorias gregas das órbitas planetárias. Mas, como se sabe, essas aplicações efetuar-se-ão só na época moderna, por Kepler.

2 A mecânica: Arquimedes e Heron

2.1 Arquimedes e suas obras

Arquimedes nasceu em Siracusa por volta de 287 a.C. Seu pai, Fídias, era astrônomo. Esteve em Alexandria, mas não ficou ligado ao ambiente do Museu. Viveu a maior parte do tempo em Siracusa, uma vez que era ligado à casa reinante por laços de parentesco e amizade. Morreu em 212, trucidado durante o saque da cidade pelas tropas romanas comandadas por Marcelo. Apesar de Marcelo haver ordenado que lhe poupassem a vida, em sinal de homenagem ao grande adversário que, com engenhosas máquinas bélicas, defendera longamente a cidade, um soldado o matou enquanto se ocupava de seus estudos, como quer a tradição, que lhe põe nos lábios, no extremo instante, a frase que se tornou célebre: "Noli turbare circulos meos" (a forma original relatada por Valério Máximo é "Noli obsecro circulum istum disturbare"). Por seu desejo, como símbolo, foi inscrita no túmulo de Arquimedes a esfera inserida em um cilindro, em lembrança de algumas de suas mais significativas descobertas nesse campo. Quando foi questor na Sicília, em 75 a.C., Cícero encontrou a tumba e a fez restaurar como prova de grande veneração.

Muitas de suas numerosas obras foram conservadas: *Sobre a esfera e o cilindro*, *Medida do círculo*, *Sobre espirais*, *Sobre a quadratura da parábola*, *Sobre conóides e esferóides*, *Sobre o equilíbrio dos planos*, *Corpos flutuantes*, *O arenário*, e um escrito *Sobre o método*, dedicado a Eratóstenes.

2.2 Os contributos matemáticos, físicos e metodológicos de Arquimedes

Não são poucos os historiadores da ciência antiga que consideram Arquimedes como o mais genial dos cientistas gregos.

Suas contribuições mais destacadas são a da problemática da quadratura do círculo e a da retificação da circunferência. No escrito original *Medida do círculo,* do qual nos chegou apenas um extrato, Arquimedes teria chegado até o polígono de 384 lados. O material tratado nas obras *Sobre a esfera e o cilindro* e *Sobre conóides e esferóides* contém importantes integrações dos *Elementos* de Euclides e ainda constitui um capítulo importante dos tratados de geometria. O mesmo se pode dizer das conclusões a que chegou em seu tratado *Sobre espirais.*

No *Corpos flutuantes,* Arquimedes lançou as bases da hidrostática. Nas proposições 5 e 7 do livro lêem-se dois conhecidos princípios. O primeiro: "Das grandezas sólidas, aquela que é mais leve que o líquido, abandonada no líquido, imerge de modo que tal volume do líquido qual é o da parte submersa tenha o mesmo peso de toda a grandeza sólida." O segundo: "As grandezas mais pesadas do que o líquido, abandonadas no líquido, são transportadas para baixo, até o fundo, e serão tanto mais leves no líquido quanto é o peso do líquido que tem tal volume quanto o volume da grandeza sólida" (esse é o conhecido "princípio de Arquimedes").

No *Equilíbrio dos planos* lançou as bases teóricas da estática. Em especial, estudou as leis da alavanca. Imaginemos uma reta em forma de haste, apoiando-se sobre um ponto de apoio, e coloquemos nos extremos dois pesos iguais: a distâncias iguais do centro, estão em equilíbrio; a distâncias desiguais, temos uma inclinação para o lado do peso que se encontra a maior distância. Com base nisso, Arquimedes chega à lei segundo a qual duas grandezas estão em equilíbrio a distâncias que estejam em recíproca proporção às próprias grandezas. A frase com que passou para a história e que costuma ser citada em latim, "Da mihi ubi consistam et terram movebo" ("Dá-me um ponto de apoio e erguerei a terra!"), define a grandiosidade da descoberta. (Arquimedes teria pronunciado a frase fazendo descer ao mar uma gigantesca nave mediante um sistema de alavancas. A frase é registrada por Simplício, um dos últimos neoplatônicos do mundo antigo).

Já o *Arenário* é importante para a aritmética grega. Nele, Arquimedes constrói um sistema para expressar números muito grandes, coisa que até aquele momento era impossível devido ao sistema grego de indicar os números com as letras do alfabeto. De modo intencionalmente provocador, ele calculava o número de grãos de areia (daí o título do livro) que seriam necessários para encher o cosmo. Mas, por maior que seja o suposto número de grãos de areia (que ele calcula), trata-se de número muito grande, sim, mas determinado.

No passado, destacou-se o fato de que as demonstrações de Arquimedes são freqüentemente complicadas e pesadas (sobretudo quando faz uso do método por exaustão). Entretanto, seu escrito *Sobre o método*, dirigido a Eratóstenes (de que falaremos adiante), descoberto no início de século XX, mostra que, em suas descobertas, Arquimedes não procedia de acordo com aqueles métodos complexos e artificiosos. Para chegar às descobertas, ele se entregava freqüentemente a um método indutivo e intuitivo ("por via mecânica"), ou seja, construindo figuras e depois passando à comprovação, demonstrando rigorosamente aquilo que alcançara por aquele caminho.

2.3 Arquimedes e seus estudos de engenharia

Arquimedes foi matemático e assim se considerava, ou seja, alguém que tratava teoreticamente os problemas, considerando seus estudos de engenharia como algo marginal. E, no entanto, precisamente por isso, foi admiradíssimo em sua época e por seus pósteros, dado que suas descobertas nesse campo atingiram muito mais a fantasia das pessoas do que suas dificílimas especulações matemáticas. As máquinas balísticas inventadas para defender Siracusa, os aparelhos para transporte de pesos, a idealização de uma bomba para irrigação baseada no princípio da chamada "rosca sem fim" e as suas descobertas ligadas à estática e à hidrostática fizeram dele o maior engenheiro do mundo antigo. Quer a tradição que, durante o cerco de Siracusa, chegou a pensar até mesmo no uso dos espelhos ustórios (dificilmente trata-se de pura lenda, pois Luciano de Samosata já falava disso). Também construiu um planetário, que depois foi levado para Roma, despertando a admiração de Cícero. A narrativa de Vitrúvio sobre como Arquimedes alcançou a descoberta do "peso específico" (a relação entre peso específico e volume), contada até mesmo nos livros das escolas de Ensino Fundamental, é pelo menos muito verossímil, considerando tudo o

que sabemos sobre o método intuitivo com que Arquimedes alcançava suas descobertas antes de dar-lhes prova racional, muito embora ninguém possa garantir a historicidade do relato.

Vejamos o episódio. Geron, rei de Siracusa, quis oferecer uma coroa de ouro no templo. Mas o ourives subtraiu parte do ouro, substituindo-o por prata, que combinou com a restante parte de ouro na liga. Aparentemente, a coroa ficou perfeita. Mas, surgindo a suspeita de falsificação, e como Geron não podia dar corpo à suspeita, pediu a Arquimedes que lhe resolvesse o caso, refletindo sobre o que estava ocorrendo. Arquimedes começou a pensar intensamente na questão. E, no momento de tomar banho, observou que, ao entrar na banheira (que, naquela época, era uma tina), saía água na mesma proporção do volume do corpo que entrava. Assim, de repente, intuiu o sistema com o qual poderia determinar a pureza ou não do ouro da coroa. (Arquimedes prepararia dois blocos, um de ouro e um de prata, cada qual de peso igual ao da coroa; imergiria os dois na água, medindo o volume de água deslocado por cada um deles e a relativa diferença; depois, verificaria se a coroa deslocaria um volume de água igual ao deslocado pelo bloco de ouro; se não acontecesse isso, significaria que o ouro da coroa havia sido alterado.) No entusiasmo da descoberta, precipitou-se para fora da tina e correu para a casa, nu como estava, gritando "descobri, descobri", que em grego se diz *éureka,* exclamação que se tornou proverbial, permanecendo em uso até hoje. Discutiu-se longamente sobre o procedimento usado por Arquimedes, já que Vitrúvio é muito genérico. Galileu começará precisamente com um escrito sobre esse tema: *Discurso do sábio Galileu Galilei a respeito do artifício usado por Arquimedes para descobrir o furto do ouro na coroa de Geron.*

2.4 A figura de Heron

Entre os matemáticos e engenheiros do mundo antigo, deve-se mencionar Heron, a quem são atribuídas diversas descobertas. Infelizmente, os dados de sua vida são desconhecidos. Viveu provavelmente entre os sécs. III a.C. e I d.C. A questão é complicada por dois fatores: *a*) o fato de Heron ser nome comum; *b*) o fato de que com esse nome também se designava o engenheiro como tal. Talvez aquilo que nos chegou sob o nome de Heron não seja obra de um único autor.

Parece certo que muito daquilo que aparece sob o nome de Heron pertença à era helenística.

Contudo, a questão heroniana ainda está por ser resolvida de modo satisfatório.

3 A astronomia: o geocentrismo tradicional dos gregos, a tentativa heliocêntrica revolucionária de Aristarco e a restauração geocêntrica de Hiparco

3.1 Os astrônomos Eudóxio, Calipo e Heráclides do Ponto

Salvo algumas exceções de que falaremos, a concepção astronômica dos gregos era geocêntrica. Imaginava-se que em torno da terra girassem as estrelas, o sol, a lua e os planetas, com movimento circular perfeito. Assim, pensou-se que deveria haver uma esfera que guiava as chamadas estrelas fixas e uma esfera para cada planeta, todas concêntricas em relação à terra. Deve-se recordar que "planeta" (deriva de *planomai,* cujo sentido é "vou errante") significa "estrela errante", ou seja, estrela que apresenta movimentos complexos e *aparentemente* não regulares (de onde o nome, precisamente).

Platão já compreendera que *uma só* esfera para cada um era insuficiente para explicar o movimento dos planetas.

Seu contemporâneo Eudóxio de Cnido (viveu aproximadamente entre 408-355 a.C.), que foi o cientista mais ilustre que se hospedou na Academia, procurou a solução para o problema. Mantendo firmemente a hipótese do movimento circular perfeito das esferas que guiam os planetas, era preciso explicar *quantas* esferas seriam necessárias para dar conta de suas *aparentes anomalias* (sua aparente aproximação regular ou seu deslocamento para a direita e para a esquerda, segundo a latitude). A hipótese de Eudóxio, de caráter geométrico, foi realmente muito engenhosa: para explicar as "anomalias" dos planetas, introduziu tantos movimentos esféricos quantos, combinando-se entre si, po-

planetas	*número das esferas segundo Eudóxio*	*número das esferas segundo Calipo*	*número das esferas segundo Aristóteles*
SATURNO	4	(+0) 4	(+3) 7
JÚPITER	4	(+0) 4	(+3) 7
MARTE	4	(+1) 5	(+4) 9
VÊNUS	4	(+1) 5	(+4) 9
MERCÚRIO	4	(+1) 5	(+4) 9
SOL	3	(+2) 5	(+4) 9
LUA	3	(+2) 5	(+0) 5
Total	26	(+7) 33	(+22) 55

deriam dar como resultado os deslocamentos dos astros que nós observamos.

Ao todo, portanto, Eudóxio supôs vinte e seis esferas. Não se preocupou com as relações das esferas motrizes de cada planeta com as do planeta seguinte, nem com as eventuais influências de umas sobre as outras. Talvez pensasse o complexo sistema como hipótese geométrico-matemática, não fisicizando as esferas.

Seu discípulo Calipo considerou necessário aumentar o número das esferas em sete, transformando-as em trinta e três. Por seu turno, introduzindo o elemento celeste do éter, Aristóteles fisicisou o sistema, tendo conseqüentemente de introduzir esferas reativas, com movimento refluente, destinadas a neutralizar o efeito das esferas do planeta superior sobre a esfera do planeta inferior. E constata-se que essas esferas com movimento refluente são tantas quantas as esferas dos movimentos supostos necessários para cada planeta, menos uma. Obteve-se, assim, um número de cinqüenta e cinco esferas. Eis um quadro sinótico que ilustra os sistemas astronômicos de Eudóxio, Calipo e Aristóteles.

Uma tentativa verdadeiramente nova e original foi feita por Heráclides do Ponto, contemporâneo de Eudóxio, que supôs que "a terra situa-se no centro e *gira*", "enquanto que o céu está parado". Segundo um testemunho antigo (de resto, não completamente seguro), Heráclides supôs também, para explicar alguns fenômenos que a hipótese de Eudóxio não explicava, que Vênus e Mercúrio girassem circularmente em torno do sol que, por seu turno, rodava em torno da terra. Mas a tese não teve sucesso, ao menos imediatamente.

3.2 Aristarco de Samos, o "Copérnico antigo": suas teses e as razões que obstaculizaram seu sucesso

Foi na primeira metade do séc. III (e, portanto, na era helenística de que nos estamos ocupando) que se teve a tentativa mais revolucionária da antiguidade, por obra de Aristarco de Samos, chamado "o Copérnico antigo". Como registra Arquimedes, ele supôs "que as estrelas fixas são imutáveis e que a terra gira em torno do sol, descrevendo um círculo". Como se vê, Aristarco retoma a idéia de Heráclides do Ponto, mas vai mais além, sustentando que o sol é o centro em torno do qual giram *todos os astros*. Parece que ele concebia a idéia de um cosmo infinito. Com efeito, dizia que a esfera das estrelas fixas, que tem como centro o próprio centro do sol, era tão grande que o círculo segundo o qual a terra se movia estava a tal distância das estrelas fixas "como o centro de uma esfera está para a sua superfície". O que significa, precisamente, uma distância infinita.

Um único astrônomo seguiu a tese de Aristarco: Seleuco de Selêucia (que teve seu auge em torno de 150 a.C.) Ao contrário, Apolônio de Perga, o grande matemático de que já falamos, e sobretudo Hiparco de Nicéia, reprovaram a tese e reimpuseram o geocentrismo, que resistiu até Copérnico.

As razões que obstaculizaram o sucesso da tese heliocêntrica são numerosas:

a) a oposição religiosa;

b) a oposição das seitas filosóficas, inclusive as helenísticas;

c) a deformidade em relação ao senso comum, que vê o geocentrismo como muito mais natural;

d) alguns fenômenos que pareciam permanecer inexplicados.

Bastava eliminar as complicações criadas por Eudóxio com a multiplicação do número de esferas através da formulação de novas hipóteses que, embora mantendo a construção geocêntrica geral e as órbitas circulares dos planetas, podiam muito bem "salvar os fenômenos", como então se dizia, ou seja, explicar aquilo que aparece para a visão e a experiência. Essas hipóteses se reduzem a duas, muito importantes:

1) a dos "epiciclos" (em certa medida já antecipada por Heráclides);

2) a dos "excêntricos".

1) A hipótese dos "epiciclos", como já acenamos, consistia em admitir que os planetas giravam em torno do sol, que, por seu turno, girava em torno da terra.

2) A hipótese do "excêntrico" consistia em admitir órbitas circulares em torno da terra com um centro não coincidente com o centro da terra, sendo, portanto, "excêntrico" em relação a esta.

3.3 Hiparco de Nicéia e os consensos por ele obtidos

Hiparco de Nicéia, no auge por volta de meados do séc. II d.C., deu a explicação mais convincente, para a mentalidade da época, sobre os movimentos dos astros com base nessas hipóteses. A distância diversa do sol e da terra e as estações, por exemplo, são facilmente explicáveis supondo-se que o sol gira segundo uma *órbita excêntrica* em relação à terra. Com hábeis combinações das duas hipóteses, ele conseguiu dar conta de todos os fenômenos celestes. Desse modo, o geocentrismo foi salvo e, ao mesmo tempo, nenhum fenômeno celeste parecia ficar sem explicação.

É assim que Plínio louva o nosso astrônomo: "O próprio Hiparco, que nunca será suficientemente elogiado, já que ninguém mais do que ele mostrou que o homem tem afinidade com os astros e que nossas almas são parte do céu, descobriu uma estrela nova e diferente que nasceu na sua época. E, constatando que o lugar em que ela refulgia se deslocava, questionou-se se isso não deveria acontecer com mais freqüência e se as estrelas que nós consideramos fixas também não se moveriam: conseqüentemente, ousou lançar-se numa empresa que seria árdua até mesmo para um deus, a de *contar as estrelas para os pósteros* e catalogar os astros, mediante instrumentos por ele inventados, pelos quais podia indicar suas posições e grandezas, de modo que se pudesse facilmente reconhecer daqui não apenas se as estrelas morriam e nasciam, mas também se alguma se deslocava ou se movia, crescia ou diminuía. E assim *deixou o céu como herança para todos os homens,* para o caso de que se encontrasse um homem que estivesse em condições de recolher sua herança."

E como herança deixou um catálogo de nada menos que 850 estrelas!

4 O apogeu da medicina helenística com Erófilo e Erasístrato e sua involução posterior

No Museu de Alexandria, na primeira metade do séc. III a.C., realizaram-se pesquisas de anatomia e fisiologia muito importantes, sobretudo pelos médicos Erófilo de Calcedônia e Erasístrato de Júlida. A possibilidade de dedicar-se à pesquisa voltada para o puro incremento do saber, a aparelhagem posta à disposição pelo Museu e a proteção de Ptolomeu Filadelfo, que permitiu a dissecação de cadáveres, fizeram com que tais ciências realizassem notáveis progressos. É certo que Erófilo e Erasístrato chegaram até a realizar operações de vivissecção em alguns malfeitores (com permissão real), suscitando muito alvoroço.

A Erófilo devem-se muitas descobertas no âmbito da anatomia descritiva (algumas ainda levam seu nome). Ele superou definitivamente a concepção de que o órgão central do organismo vivo fosse o coração, demonstrando que, ao contrário, era o cérebro. Conseguiu também estabelecer a distinção entre nervos sensores e nervos motores. Retomando uma idéia de seu mestre Praxágoras, Erófilo estudou as pulsações e indicou seu valor diagnóstico. Por fim, retomou a doutrina dos humores, de gênese hipocrática.

Erasístrato distinguiu as artérias das veias e sustentou que as primeiras contêm o *ar,* ao passo que as segundas contêm o sangue. Os estudiosos de história da medicina

explicaram o equívoco, esclarecendo que: *a*) com a denominação de "artéria", os gregos indicavam também a traquéia e os brônquios e *b*) que nos animais mortos (que eram seccionados) o sangue passa das artérias para as veias. As suas explicações fisiológicas adotaram critérios inspirados no mecanicismo (especialmente de Estratão de Lâmpsaco). Toda a digestão, por exemplo, era explicada em função da mecânica dos músculos, ao passo que a absorção do alimento por parte dos tecidos explicava-se com o princípio que passou para a história como princípio do *horror vacui,* segundo o qual a natureza tende a preencher todo vazio.

Esse momento de glória, porém, não durou muito tempo. Filino de Cós, discípulo de Erófilo, se afastou do mestre e, provavelmente sob a influência do Ceticismo, abriu caminho para a Escola que seria chamada dos *Médicos empíricos,* que rejeitavam o momento teorético da medicina, confiando unicamente na experiência. Serapião de Alexandria consolidou essa orientação, que teve longa história até que, já na era cristã, fundiu-se com o Neoceticismo, por obra de Menódoto. Por fim, devemos recordar que a doutrina de Erasístrato, segundo a qual nas artérias circula ar, constitui um antecedente da medicina que, sobretudo por influência da Estoá, daria muito relevo ao *pneuma,* fluido vital de natureza aérea que inspiramos com o ar (medicina pneumática). Mas teremos oportunidade de examinar a formulação mais sofisticada dessa doutrina, sintetizada com a tradicional doutrina humoral, quando falarmos de Galeno.

5 A geografia: Eratóstenes

A geogradia encontrou sua sistematização na obra de Eratóstenes. Em 246 a.C. ele foi chamado pelo rei Ptolomeu II a Alexandria como diretor da Biblioteca, conforme recordamos, e foi amigo de Arquimedes. Era versado em muitos campos do saber, mas não a ponto de impor-se de modo peremptório. Seu mérito histórico foi o de ter aplicado a matemática à geografia e o de ter esboçado o primeiro mapa do mundo seguindo o critério dos meridianos e dos paralelos.

Baseando-se em cálculos engenhosos, fundamentados e com correção metodológica, Eratóstenes também conseguiu calcular as dimensões da terra. O resultado por ele obtido foi de 252 mil estádios (aproximadamente 39.960 quilômetros). Na antiguidade, o valor do estádio não era uniforme. Mas, se é verdade que o estádio adotado por Eratóstenes equivalia a 157,5 metros, então a cifra que daí resulta é apenas poucas dezenas de quilômetros inferior à que hoje se calcula.

III. Conclusões sobre a ciência helenística

• Em uma avaliação complexiva da ciência helenística salta aos olhos o caráter especializado que ela assumiu, bem como sua autonomia tanto em relação à religião como em relação com a filosofia, autonomia que lhe adveio sobretudo a partir da sua origem aristotélico-peripatética. Mas a independência da filosofia vale apenas quanto ao objeto de pesquisa (que no caso da ciência é parcial e específico, e no caso da filosofia é universal e geral), e não quanto à intenção que permaneceu contemplativa, isto é, teorética.

Características da ciência helenística
→ § 1-2

1 A "especialização" como caráter peculiar da ciência helenística

Como nos mostra a exposição da ciência helenística em seus diversos setores, encontramo-nos diante de um fenômeno em larga medida novo, tanto na qualidade como na intensidade.

Os historiadores da ciência destacaram bem que o aspecto que define o fenômeno está no conceito de *especialização*. O saber se diferencia em suas "partes" e procura se definir de modo autônomo em cada uma dessas partes, ou seja, com lógica própria e não como simples aplicação da lógica do todo em que as partes se inserem.

Segundo o modo comum de entender esse fenômeno, essa especialização pressupõe dupla libertação: *a*) da religião tradicional ou de um tipo de mentalidade religiosa que defende certos limites, em determinados âmbitos, como intransponíveis; *b*) da filosofia e seus respectivos dogmas.

Ora, isso é indubitavelmente verdadeiro, mas é necessário precisar algumas coisas.

a) É inegável a liberdade religiosa de que os pensadores sempre gozaram na Grécia. Deve-se reconhecer, porém, que a dissecação de cadáveres e a vivissecção humana teriam sido impossíveis em Atenas, só se tornando possíveis pela proteção dos Ptolomeus e em um ambiente como Alexandria, sem preconceitos e paradoxalmente situado em um Egito ainda fechado em estruturas orientais. (Mas a vivissecção em criminosos terá sido verdadeiramente um progresso? Ou não terá sido antes uma concessão total à curiosidade do cientista? Para o cientista, o criminoso já não é um homem?).

b) A independência em relação à filosofia também é verdadeira, mas não deve ser exagerada; ao contrário, deve ser redimensionada. Como vimos, os sistemas helenísticos *são os mais dogmáticos que o mundo antigo conheceu*. Não menos que a Estoá, Epicuro sustentava que o sábio deve ter "dogmas" e que esses dogmas são intocáveis. O fato de Atenas ter permanecido como capital da filosofia e Alexandria ter-se tornado a capital da ciência, com a grande distância que havia entre as duas cidades, colocou a ciência alexandrina ao abrigo daqueles dogmas e deixou-a livre para se desenvolver.

Entretanto, nunca será demais insistir no fato de que foram os Peripatéticos, como Demétrio de Falera e Estratão de Lâmpsaco, que projetaram para Alexandria uma organização que reproduzisse o Perípato em grande escala. E como Demétrio fora discípulo de Teofrasto, o cientista do Perípato, não se deve portanto exagerar a cisão destacada por muitos. De resto, o próprio Aristóteles deu provas de saber conduzir pesquisas com método empírico rigoroso (na *História dos animais* ou na sua *Coletânea das constituições*), pesquisas que Teofrasto continuou na botânica, de modo que a pesquisa especializada alexandrina tem seus antecedentes precisamente no Perípato. Em linhas gerais, poderíamos dizer que avesso a pesquisas especializadas era o novo espírito das novas Escolas helenísticas mas não o antigo espírito aristotélico.

De qualquer modo, resta o fato de que o elemento essencial que caracterizou a ciên-

cia nesse momento foi a *especialização*, perseguida sem a necessidade de elaboração de uma base filosófica; ao contrário, pondo explicitamente essa base entre parênteses.

2 O espírito teórico da ciência greco-helenística

Todavia, há outro ponto importante a destacar. A ciência especializada de Alexandria não apenas se libertou dos preconceitos religiosos e dos dogmas filosóficos, mas pretendeu assumir *identidade* autônoma própria também em relação à "técnica", com a qual, ao invés, se fôssemos julgar com a mentalidade de hoje, pareceria natural estabelecer uma aliança.

A ciência helenística desenvolveu o aspecto *teórico* das ciências particulares, mas *apenas* isso, desprezando o momento aplicativo-técnico em sentido moderno. A mentalidade tecnológica é o que de mais distante se possa pensar da ciência antiga. Costuma-se citar a atitude de Arquimedes em relação às suas próprias descobertas no campo da mecânica, que ele interpretava, se não como distração, certamente como momento marginal de sua verdadeira atividade, que era a de matemático puro.

Muita gente se perguntou o porquê desse fato que hoje nos parece tão pouco natural. No mais das vezes, buscou-se a resposta nas condições socioeconômicas do mundo antigo: o escravo estava no lugar da máquina, razão pela qual o senhor não tinha necessidade de aparelhos especiais para evitar esforços ou resolver problemas práticos. Ademais, como somente uma minoria se beneficiava do bem-estar, não havia necessidade de desfrute intensivo, nem da produção agrícola nem da artesanal. Em suma: a escravidão e a discriminação social seriam o pano de fundo que torna compreensível a falta de necessidade de máquinas. A propósito, recorde-se a distinção de Varrão entre três tipos de instrumentos:

a) os "falantes" (os escravos);

b) os "falantes pela metade" (os bois);

c) os "mudos" (os instrumentos mecânicos).

Aristóteles chegara até a teorizar isso: "nas técnicas o operário está na categoria dos instrumentos", e "o escravo é uma propriedade animada e todo operário é como um instrumento, que precede e condiciona os outros instrumentos". Tudo isso, sem dúvida, é fundamental para explicar os fenômenos que estamos estudando.

O ponto chave, porém, é outro: a ciência helenística foi o que foi porque, embora mudando o *objeto* da investigação em relação à filosofia (concentrando-se nas "partes" ao invés de no "todo"), *manteve o espírito da velha filosofia*, o espírito "contemplativo" que os gregos chamavam de "teorético".

O espírito do velho Tales, que, como se conta, caiu no fosso enquanto caminhava a contemplar o céu, e que Platão apresentava como símbolo do mais autêntico espírito teorético, encontra-se inteiramente em Arquimedes, naquela sua advertência superior: "*Noli turbare circulos meos*", dirigida ao soldado romano que estava para matá-lo, bem como naquele seu entusiasmado "*éureka!*". Encontra-se também naquela historieta segundo a qual Euclides, instado por alguém a explicar-lhe para que *servia* a sua geometria, como resposta deu-lhe dinheiro, uma espécie de esmola, como se dá a um mendigo. E o próprio Ptolomeu apresentará sua astronomia como a verdadeira ciência no sentido da antiga filosofia, ao passo que Galeno dirá que, para ser tal, o ótimo médico deverá ser filósofo.

Em suma, a ciência grega foi animada precisamente por aquela força "teorético-contemplativa", ou seja, aquela força que impelia a considerar as coisas visíveis como abertura através da qual se acede ao invisível, coisa que a mentalidade "pragmático-tecnológica" moderna parece ter dissolvido ou, pelo menos, marginalizado.

SETIMA PARTE

OS ÚLTIMOS DESENVOLVIMENTOS DA FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

- **As Escolas na era imperial**
- **Plotino e o Neoplatonismo e os últimos desenvolvimentos da ciência antiga**

"O anseio do homem deveria tender não apenas a manter-se sem culpa, mas a ser Deus."

Plotino

O Neo-estoicismo: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio

I. Características do Neo-estoicismo

• A filosofia estóica encontrou terreno fértil em Roma. Os romanos tinham interesse especial pelos problemas éticos, e o modo específico com que os Estóicos os apresentavam estimulava de modo particular sua sensibilidade.

Em Roma, porém, o Estoicismo absorveu também elementos do Platonismo, forte tensão espiritualista e profundo alento religioso.

Características do Estoicismo romano
→ § 1

1 Características gerais do Estoicismo romano

O último grande florescimento da filosofia do Pórtico deu-se em Roma, onde assumiu características peculiares e específicas, tanto que os historiadores da filosofia utilizam unanimemente o termo "Neo-estoicismo" para designá-lo.

A propósito, deve-se observar que o Estoicismo foi a filosofia que, em Roma, sempre teve maior número de seguidores e admiradores, tanto no período republicano como no período imperial. Aliás, o desaparecimento da República, com a conseqüente perda de liberdade do cidadão, fortaleceu notavelmente nos espíritos mais sensíveis o interesse pelos estudos em geral e pela filosofia estóica em particular.

Ora, precisamente as características gerais do espírito romano, que só sentia como verdadeiramente essenciais os problemas práticos e não os puramente teoréticos, juntamente com as características particulares do momento histórico de que falamos, é que nos permitem explicar com facilidade a curvatura especial sofrida pela problemática da última época da Estoá.

a) Em primeiro lugar, o interesse pela ética, já em primeiro plano a partir da Estoá média, sem dúvida tornou-se predominante na Estoá romana da época imperial e, em alguns pensadores, quase exclusivo.

b) O interesse pelos problemas lógicos e físicos reduziu-se consideravelmente e a própria teologia, que era uma parte da física, assumiu colorações que podemos qualificar pelo menos de exigencialmente espiritualistas.

c) Reduzidos consideravelmente os laços com o Estado e com a sociedade, o indivíduo passou a buscar a própria perfeição na interioridade da consciência, criando assim um clima intimista, nunca encontrado até então na filosofia, pelo menos nessa medida.

d) Irrompeu forte sentimento religioso, transformando de modo bastante acentuado a têmpera espiritual da velha Estoá. Mais ainda: nos escritos dos novos Estóicos encontramos inclusive uma série de preceitos que lembram preceitos evangélicos paralelos, como o parentesco comum de todos os homens com Deus, a fraternidade universal, a necessidade do perdão, o amor ao próximo e até o amor por aqueles que nos fazem mal.

e) O platonismo, que já exercera certa influência sobre Possidônio, inspirou não poucas páginas dos estóicos romanos, com suas novas características "médio-platônicas". Em especial, merece relevo o fato de que o conceito de filosofia e de vida moral como "assimilação a Deus" e como "imitação de Deus" passou a exercer influência inequívoca.

II. Sêneca

• Sêneca (falecido em 65 d.C.) oscilou constantemente entre o naturalismo da Estoá e o dualismo platônico, sustentado por sincero sentimento religioso. Todavia, Sêneca não soube dar fundamento filosófico a estas últimas instâncias, nem em âmbito teológico (sua representação de Deus oscila entre o personalismo e o panteísmo), nem antropológico (a alma é considerada superior ao corpo, mas acaba por ser da mesma substância do corpo).

Sêneca entre naturalismo estóico e dualismo platônico
→ § 1-4

Do ponto de vista ético Sêneca introduz duas grandes novidades na doutrina estóica: o conceito de "consciência" (consciência originária do bem e do mal) e o de "vontade", ao qual se liga agudo senso do pecado e da culpa.

Sobretudo o conceito de vontade em Sêneca é de grande importância, porque põe em evidência uma faculdade distinta da razão, em parte superando o intelectualismo ético dos gregos, ou seja, a convicção de que basta conhecer o bem para praticá-lo.

Quanto ao agir humano, Sêneca deu grande importância à dimensão moral interior, e negou qualquer valor às diferenças sociais e políticas dos homens: todos os homens são iguais enquanto tais. Não há filósofo estóico que, mais do que ele, tenha-se oposto à instituição da escravidão e exaltado o amor e a fraternidade entre os homens.

1 Sêneca, entre naturalismo estóico e dualismo platônico

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, na Espanha, entre o fim da era pagã e o princípio da era cristã. Em Roma, participou ativamente e com sucesso da vida política. Condenado por Nero ao suicídio em 65 d.C., Sêneca matou-se com estóica firmeza e admirável força de espírito.

Da rica produção de Sêneca, chegaram até nós: *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *Ad Marciam de consolatione*, *De vida beata*, *De otio*, *De tranquillitate animi*, *De brevitate vitae*, *Ad Polybium de consolatione*, *Ad Helviam matrem de consolatione* (esses escritos também são indicados pelo título geral de *Dialogorum libri*).

Além desses, também nos chegaram: *De clementia*, *De beneficiis*, *Naturales quaestiones* (em oito livros) e a imponente coletânea das *Cartas a Lucílio* (124 cartas divididas em vinte livros). Também nos chegaram algumas tragédias, destinadas mais à leitura do que à representação, em cujas personagens se encarna a ética de Sêneca (*Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes* e *Hercules Oetaeus*).

2 A concepção teológica

Sêneca é um dos expoentes da Estoá em que mais se evidenciam a oscilação em relação ao pensamento de Deus, a tendência a sair do panteísmo e as instâncias espiritualistas de que falamos, inspiradas em acentuado sopro religioso. Na verdade, em muitas passagens, Sêneca parece perfeitamente alinhado com o dogma panteísta da Estoá: Deus é a Providência imanente, é a Razão intrínseca que plasma a matéria, é a Natureza, é o Fado. Entretanto, onde a reflexão de Sêneca é mais original, ou seja, no captar e interpretar o sentimento do divino, seu Deus assume traços espirituais e até pessoais, que ultrapassam os marcos da ontologia estóica. Textos 1

3 Antropologia e psicologia

Um fenômeno análogo descobre-se também na psicologia. Sêneca destaca o dualismo entre alma e corpo com acentos que não raramente recordam de perto o *Fédon* platônico. O corpo é peso, vínculo, cadeia, prisão da alma; a alma é o verdadeiro ho-

mem, que tende a libertar-se do corpo para alcançar sua pureza. É evidente que essas concepções atingem as afirmações estóicas de que a alma é corpo, substância pneumática e hálito sutil, afirmações que Sêneca, no entanto, reafirma. A verdade é que, em nível intuitivo, Sêneca vai além do materialismo estóico; depois, porém, faltando-lhe as categorias ontológicas para fundamentar e desenvolver tais intuições, as deixa suspensas no ar.

Ainda com base na análise psicológica, da qual é mestre, Sêneca descobre a "consciência" (*conscientia*) como força espiritual e moral fundamental do homem, colocando-a em primeiro plano como, antes dele, ninguém fizera no âmbito da filosofia grega e romana. A consciência é o conhecimento do bem e do mal, originário e ineliminável. Ninguém pode esconder-se dela, porque o homem não pode esconder-se de si mesmo.

Como vimos, a Estoá insistia no fato de que a "disposição de espírito" determina a moralidade da ação. Entretanto, em conformidade com a tendência fundamentalmente intelectualista de toda a ética grega, essa disposição de espírito deriva do "conhecimento", que é próprio do sábio e nele se resolve. Indo além, Sêneca fala expressamente de "vontade". E mais: pela primeira vez no pensamento clássico, fala da vontade como de uma faculdade distinta do conhecimento. Nessa descoberta, Sêneca foi ajudado de modo determinante pela língua latina: com efeito, o grego não tem um termo que corresponda perfeitamente a *voluntas*. Entretanto, não soube dar um adequado fundamento teorético a essa descoberta.

Outro traço diferencia Sêneca da antiga Estoá, bem como da totalidade dos filósofos gregos: o acentuado sentido de pecado e de culpa de que cada homem está maculado. O homem é estruturalmente pecador, diz nosso filósofo. E, indubitavelmente, essa é uma afirmação que se coloca em clara antítese em relação à pretensão de perfeição que, dogmaticamente, o estóico antigo atribuía ao seu sábio. Sêneca já pensava diferente: se



Reprodução de uma antiga incisão que representa Sêneca.

alguém nunca pecasse, não seria homem; o próprio sábio, enquanto permanece homem, não pode deixar de pecar. Textos 2 3

4 A fraternidade universal

No âmbito da Estoá, Sêneca talvez tenha sido o pensador que mais acentuadamente contrariou a instituição da escravidão e as distinções sociais: o verdadeiro valor e a verdadeira nobreza são dados somente pela virtude, que está indistintamente à disposição de todos, pois exige unicamente o "homem nu".

A nobreza e a escravidão social dependem da sorte; todos incluem servos e nobres entre seus mais antigos antepassados; na origem, todos os homens eram inteiramente iguais. A única nobreza que tem sentido é a que o homem constrói para si na dimensão do espírito. E eis a norma que Sêneca propõe para regular o modo como o senhor deve se comportar em relação ao escravo e o superior em relação ao inferior: "Comporta-te com os inferiores como gostarias que se comportassem contigo aqueles que te são superiores." Trata-se de máxima que se aproxima bastante do espírito evangélico.

No que se refere às relações entre os homens em geral, Sêneca põe como fundamento a fraternidade e o amor. A passagem seguinte expressa seu pensamento de modo paradigmático: "A natureza nos produz como irmãos, gerando-nos dos mesmos elementos e destinando-nos aos mesmos fins. Ela inseriu em nós um sentimento de amor recíproco, com que nos fez sociáveis, deu à vida uma lei de eqüidade e justiça e estabeleceu, segundo os princípios ideais de sua lei, que é coisa mais mísera ofender que ser ofendido. Ela ordena que nossas mãos estejam sempre prontas a fazer o bem. Conservemos sempre no coração e nos lábios aquele verso: 'Sou homem e não considero estranho a mim nada do que é humano.' Tenhamos sempre presente esse conceito de que nascemos para viver em sociedade. E nossa sociedade humana é precisamente semelhante a um arco de pedras que não cai justamente porque as pedras, opondo-se umas às outras, sustentam-se reciprocamente e, assim, sustentam o arco." Texto 4

● **Vontade.** Foi sobretudo Sêneca que trouxe para o primeiro plano este conceito, do qual os filósofos gregos não têm correspondente exato.
Max Pohlenz, um dos maiores conhecedores do Estoicismo, fornece a melhor explicação: "A vontade tem para os gregos um significado diferente e muito mais restrito que para nós, de modo a passar não só em Sócrates, mas em toda a filosofia grega, absolutamente em segundo plano. [...] Dizendo 'vontade' pensamos em *uma função psíquica igualmente distinta do intelecto e do sentimento*, e a sentimos independente também do objeto para o qual dirige-se. Falamos, por exemplo, de 'força de vontade' e de 'homem volitivo', sem dar qualquer indicação da direção dessa vontade. Em absoluto esta palavra escapa de uma tradução em grego. [...] De um querer particular, independente do intelecto, a mentalidade grega não percebe a necessidade".
Enquanto para o grego bastava "conhecer" o bem para praticá-lo, nesta nova ótica de Sêneca para praticar o bem é preciso "querê-lo" (podes conhecer o bem e ao mesmo tempo não querê-lo) e, portanto, o "querer" se distingue claramente do "conhecer".

III. Epicteto

• A moral de Epicteto se fundamenta substancialmente sobre dois conceitos: o de *diáiresis* e o de *proáiresis*.

A *diáiresis* é o princípio segundo o qual as coisas são distintas em duas classes: as que "não dependem de nós" (opiniões, desejos, impulsos, repulsões).

A *proáiresis* é uma escolha originária, que se segue a esta divisão, e que impõe o caráter moral ao homem. Com a proáiresis, com efeito, o homem pode escolher ou as coisas que não dependem de nós, ou então as que dependem de nós. No primeiro caso, cairá à mercê das próprias coisas, dos eventos e dos outros homens, e perderá sua liberdade, será vítima de toda uma série de sofrimentos e perturbações e, portanto, será infeliz. Se, ao contrário, com a proáiresis escolherá as coisas que dependem de nós, terá apenas vantagens, eliminando toda fonte de dor e de sofrimento e, portanto, será feliz.

Os princípios da "diáiresis" e da "proáiresis" → § 1

Epicteto tem uma concepção personalista de Deus e da providência que, porém, como no caso de Sêneca, apresenta sem fundamento ontológico adequado.

1 Epicteto: "diáiresis" e "proáiresis"

Epicteto nasceu em Hierápolis, na Frígia, entre 50 e 60 d.C. Pouco depois de 70 d.C., quando ainda era escravo, começou a freqüentar as aulas de Musônio, que lhe revelaram sua própria vocação para a filosofia. Expulso de Roma por Domiciano, juntamente com outros filósofos (em 88/89 ou em 92/93 d.C.), deixou a Itália, retirando-se para a cidade de Nicópolis, no Épiro, onde fundou uma escola que alcançou grande sucesso, atraindo ouvintes de todas as partes. Não se conhece a data de sua morte (alguns pensam em 138 d.C.). Querendo ater-se ao modelo socrático do filosofar, Epicteto não escreveu nada. Felizmente, suas aulas eram freqüentadas pelo historiador Flávio Arriano, que (talvez na segunda década do séc. II d.C.) teve a feliz idéia de pôr seus ensinamentos por escrito. Nasceram assim as *Diatribes* (*Discursos* ou *Dissertações*), em oito livros, dos quais quatro chegaram até nós. Arriano também compilou um *Manual* (*Encheiridion*), extraindo das *Diatribes* as máximas mais significativas.

O grande princípio da filosofia de Epicteto consiste na divisão das coisas em duas classes:

a) aquelas que estão em nosso poder (ou seja, opiniões, desejos, impulsos e repulsões);

b) aquelas que não estão em nosso poder (ou seja, todas as coisas que não são atividades nossas, como, por exemplo, corpo, parentes, haveres, reputação e semelhantes).

O bem e o mal residem exclusivamente na classe das coisas que estão em nosso poder, precisamente porque estas dependem de nossa vontade, e não na outra classe, porque as coisas que não estão em nosso poder não dependem de nossa vontade.

Nesse sentido, não há mais lugar para compromissos com os "indiferentes" e com as "coisas intermediárias". A escolha, portanto, é radical, peremptória e definitiva: não se pode buscar as duas classes de coisas ao mesmo tempo, porque umas comportam a perda das outras e vice-versa. Todas as dificuldades da vida e os erros que se cometem derivam de não se levar em conta essa distinção fundamental. Quem escolhe a segunda classe de coisas, isto é, a vida física, os bens, o corpo e seus prazeres, não só vai ao encontro de desilusões e contrariedades como também perde até a liberdade, tornando-se escravo das coisas e dos homens que constituem ou concedem os bens ou vantagens materiais. Quem, ao contrário, rejeita em bloco as coisas que não dependem de nós e se concentra nas coisas que dependem de nós torna-se verdadeiramente livre, porque confronta-se com atividades que são nossas, vive a vida que quer e, conseqüentemente, alcança a satisfação espiritual, a paz da alma.

Ao invés de pôr como fundamento moral um critério abstrato de verdade, Epicteto colocou a *prohäiresis*. A *prohäiresis* (pré-

escolha, pré-decisão) é a decisão e a escolha de fundo, que o homem faz de uma vez para sempre e com a qual, portanto, determina o diapasão do seu ser moral, e disso dependerá tudo o que fará e como o fará.

Está claro que, para Epicteto, a autêntica *prohâiresis* coincide com a aceitação do seu grande princípio, que distingue as coisas que estão em nosso poder das coisas que não estão em nosso poder, estabelecendo que o bem está exclusivamente nas primeiras. Fica claro que, uma vez realizada essa "escolha de fundo", as escolhas particulares e as ações singulares brotarão como conseqüência dessa escolha. Assim, a "escolha de fundo" constitui a substância de nosso ser moral. Conseqüentemente, Epicteto pode muito bem afirmar: "Não és carne nem pêlo, mas sim *escolha moral:* se esta for bela, serás belo."

Para o leitor moderno, a "escolha de fundo" poderia parecer um ato de vontade. Se assim fosse, a ética de Epicteto seria uma ética voluntarista. Mas não é assim: a *prohâiresis* é ato de razão, juízo cognoscitivo. A "ciência" socrática continua sendo o fundamento da *prohâiresis.*

Epicteto não rejeita a concepção imanentista própria da Estoá, mas injeta-lhe fortíssima carga espiritual e religiosa. Desse modo, embora não levando a uma superação do panteísmo materialista, os fermentos que ele introduz levam a uma posição que se encontra no limite da ruptura, atingindo a doutrina da velha Estoá em vários pontos.

Deus é inteligência, ciência, bem. Deus é providência, que não cuida somente das coisas em geral, mas também de cada um de nós em particular. Obedecer ao *logos* e fazer o bem, portanto, significa obedecer a Deus e fazer sua vontade. Servir a Deus quer dizer, também, louvar a Deus. A liberdade coincide com a submissão à "vontade de Deus".

O tema do parentesco do homem com Deus, que já era tema da antiga Estoá, também assume conotações fortemente espiritualistas e quase cristãs em Epicteto.

Infelizmente, como já vimos verificar-se com Sêneca, Epicteto também não soube



*Com Epicteto (Hierápolis, *50/60 – Nicópolis, † 138) a Estoá demonstra que um escravo pode ser filósofo.*

dar adequado fundamento ontológico às novas instâncias que propunha. Tudo o que Epicteto nos diz sobre o homem (sobre a "escolha de fundo") estaria teoreticamente bem mais correto se colocado no âmbito de uma metafísica dualista de tipo platônico do que posto no campo da concepção monístico-materialista da Estoá. Assim, tudo o que ele diz de Deus implicaria em aquisições metafísicas até mesmo mais maduras do que as alcançadas por Platão e Aristóteles a esse respeito. Textos 5 6

IV. Marco Aurélio

• Marco Aurélio (121-180 d.C.) escreveu as *Recordações* (ou *Solilóquios*), uma coletânea de reflexões cuja nota predominante é o sentido da caducidade das coisas. O resgate desta condição se tem, no plano ontológico, na concepção do Uno-Tudo que dá significado a todas as coisas; no plano moral é, ao invés, o sentido do dever que dá valor moral ao viver.

A "nulidade" das coisas → § 1

• As novidades mais conspícuas introduzidas por Marco Aurélio na doutrina da Escola se referem à antropologia: o homem é composto de corpo, alma — que é sopro ou *pneuma* — e de intelecto ou mente (ou *nous*), que é superior à alma.

Do ponto de vista moral, o intelecto está acima de todo evento: nada o pode atingir, a não ser o julgamento que ele próprio formula sobre as coisas. O verdadeiro mal para o homem está nas falsas opiniões. Com efeito, não são as coisas que fazem mal ao homem, mas seus julgamentos errados sobre as próprias coisas.

A antropologia → § 2

1 A "nulidade" das coisas

Marco Aurélio nasceu em 121 d.C. Subiu ao trono aos quarenta, em 161, e morreu em 180 d.C. Sua obra filosófica, redigida em grego, intitula-se *Recordações* (ou *Solilóquios*) sendo constituída por uma série de máximas, sentenças e reflexões (de "fragmentos", como diríamos hoje), escritas até mesmo durante suas duras campanhas militares (e que não tinham por objetivo a publicação).

Uma das características do pensamento de Marco Aurélio, a que mais impressiona os leitores de *Recordações*, é a insistência com que ele tematiza e reafirma a caducidade das coisas, sua passagem inexorável, sua monotonia, insignificância e substancial nulidade.

Esse sentimento das coisas já se encontra decididamente distante do sentimento grego, não apenas da época clássica, mas também do primeiro helenismo. O mundo antigo está se dissolvendo e o cristianismo começa inexoravelmente a conquistar os espíritos. Encontra-se em andamento a maior revolução espiritual, que começa a esvaziar todas as coisas de seu antigo significado. E é essa reviravolta, precisamente, que dá ao homem o sentido da nulidade de tudo.

Marco Aurélio, porém, está profundamente convencido de que o antigo verbo estóico continua em condições de mostrar que as coisas e a vida, para além de sua aparente nulidade, têm sentido preciso.

a) No plano ontológico e cosmológico, é a visão panteísta do Uno-todo, fonte e estuário de tudo, que resgata as existências individuais da falta de sentido e da vaidade.

b) No plano ético e antropológico, é o dever moral que dá sentido ao viver. E, nesse plano, Marco Aurélio acaba, em mais de um ponto, por refinar alguns conceitos da ética estóica a ponto de levá-los a tocar conceitos evangélicos, embora em bases diferentes. Aliás, Marco Aurélio não hesita em infringir expressamente a ortodoxia estóica, sobretudo quando procura fundamentar a distinção entre o homem e as outras coisas, e a tangência do homem com os deuses.

2 A antropologia

Como sabemos, a Estoá distinguira o corpo da alma no homem, dando clara proeminência à alma. Entretanto, essa distinção nunca chegou a ser radical, porque a alma continuava como ente material, um sopro quente, ou seja, pneuma, permanecendo portanto com a mesma natureza ontológica do corpo.

Marco Aurélio rompeu esse esquema, assumindo três princípios como constitutivos do homem:

a) o corpo, que é carne;

b) a alma, que é sopro ou pneuma;

c) o intelecto ou mente *(nous)*, superior à própria alma.

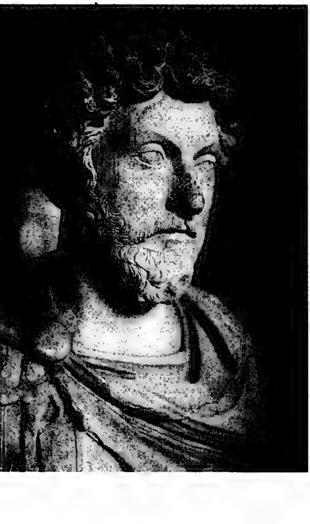
Enquanto a Estoá identificava o hegemônico ou princípio diretor do homem (a inteligência) com a parte mais alta da alma, Marco Aurélio o coloca fora da alma, identificando-o precisamente com o *nous*, o intelecto.

Com base no que dissemos, pode-se entender muito bem porque, para Marco Aurélio, a alma intelectiva constitui nosso verdadeiro eu, o refúgio seguro para o qual devemos nos retirar para nos defendermos de qualquer perigo e para encontrar as energias de que necessitamos para viver uma vida digna de homens.

O hegemônico, isto é, a alma intelectiva, que é o nosso Demônio, é invencível, se assim o quiser. Nada pode obstaculizá-lo, nada pode dobrá-lo, nada pode golpeá-lo, nem fogo nem ferro nem violência de qualquer espécie, se ele não o quiser. *Somente o juízo que ele emite sobre as coisas pode golpeá-lo;* mas, então, não são as coisas que o atingem, e sim *as falsas opiniões que ele mesmo produziu.* Desde que conservado reto e incorrupto, o "nous" é o refúgio que dá ao homem a paz absoluta. A velha Estoá já destacara o vínculo comum que liga todos os homens, mas somente o Neo-estoicismo romano elevou esse vínculo ao preceito do amor. E Marco Aurélio encaminhou-se sem reservas nessa direção: "E ainda é próprio da alma racional amar o próximo, o que é verdade e humildade (...)".

Também o sentimento religioso de Marco Aurélio vai muito mais além do que o da velha Estoá: "dar graças aos deuses do fundo do coração", "ter sempre Deus na mente", "invocar os deuses" e "viver com os deuses" são expressões significativas que se repetem nas *Recordações*, prenhes de novas valências. Mas o mais significativo de todos a respeito disso é o seguinte pensamento: "Os deuses não podem nada ou podem alguma coisa. Se não podem, por que lhes diriges preces? Se podem, por que não lhes suplicas que te concedam não temer nem desejar algumas dessas coisas e de não te amargurares por algumas delas, ao invés de obtê-las ou evitá-las? Porque, de qualquer forma, se eles podem ajudar os homens, devem ajudá-los também nisso. Talvez digas: 'Os deuses deram-me faculdade para agir a esse respeito.' Então, não é melhor que te sirvas livremente daquilo que está em teu poder ao invés de inquietar-te servil e vilmente por aquilo que não está em teu poder? Ademais, quem te disse que os deuses não nos coadjuvam também naquilo que está em nosso poder? Começa a suplicar-lhes nesse sentido e verás."

Com Marco Aurélio, o estoicismo sem dúvida alcançou seu mais alto triunfo, no sentido de que, como já se observou justamente, "um imperador, o soberano de todo o mundo conhecido, professou-se estóico e agiu como estóico" (M. Pohlenz). Mas, logo depois de Marco Aurélio, o estoicismo iniciou seu declínio fatal: poucas gerações depois, no séc. III d.C., desapareceu como corrente filosófica autônoma. Texto 7



Marco Aurélio (121-180) é a última das grandes figuras da Estoá.

SÊNECA

1 Deus está próximo de ti, está contigo, está dentro de ti

Nos momentos de introspecção e de análise psicológica, Sêneca descobre um Deus bem diferente do estóico: é um Deus que assume traços pessoais e espirituais, que tem com o homem individual, em particular com o homem bom, uma ligação estreitíssima, que ouve sua prece, que o auxilia. O homem virtuoso, de resto, tem em si algo de divino, que se manifesta em um comportamento que imita o de Deus e que suscita nos outros homens um sentimento de veneração.

Fazes algo ótimo e salutar a ti, se, como escreves, persistes em tender à sabedoria, que é tolice pedir aos deuses, dado que podes obtê-la por ti mesmo. Não é preciso levantar as mãos ao céu nem implorar ao guarda do templo que nos deixe aproximar da orelha da estátua, como se assim pudéssemos contar com melhor audição: Deus está próximo de ti, está contigo, está dentro de ti. Quero dizer, Lucílio, em nós habita um espírito sagrado, que observa e controla nossas ações boas e más; conforme nós o tratamos, assim também ele nos trata. Na verdade, nenhum homem pode ser virtuoso sem Deus: poderia alguma coisa erguer-se acima da sorte sem ser ajudado por ele? Ele nos inspira princípios nobres e elevados. Em todo homem virtuoso habita um Deus (não sabemos qual). Se te encontrares diante de um bosque espesso de árvores seculares e que superam a altura costumeira, que tira a visão do céu com a extensão dos galhos que, entrelaçando-se, cobrem-se um ao outro, a altura desmesurada da selva e a solidão do lugar e a maravilha que suscita uma sombra tão espessa e ininterrupta em um espaço aberto, te convencerão de que existe um Deus. Se um antro não produzido artificialmente pela mão do homem, mas elaborado com tanta amplitude por causas naturais, mantém como que suspenso sobre rochas profundamente erodidas um monte, certo sentido de religiosa veneração atingirá teu ânimo. Veneramos as nascentes dos grandes rios; lá onde da profundidade irrompe com ímpeto e de repente um vasto rio, elevam-se altares; as fontes de águas termais são objeto de culto, e a cor escura ou a profundidade desmesurada tornaram sagrados certos lagos. Se vires um homem impávido diante dos perigos, purificado das paixões, sereno entre as adversidades, calmo em meio às tempestades, que olha os homens do alto e os deuses face a face, não serás tomado por um sentimento de veneração para com ele? Não dirás: "Há algo de demasiado grande e demasiado elevado, para que se possa considerar semelhante ao pequeno corpo em que se encontra?" Uma força divina nele desceu; uma potência celeste guia este ânimo superior, extraordinário, moderado, que passa sobre todas as coisas, consciente da sua insignificância, que ri de nossos temores e de nossos desejos. Não pode um ser tão grande permanecer firme sem o auxílio de um Deus; por isso, com a maior parte de si, encontra-se lá, de onde desceu. Como os raios do sol que tocam a terra, mas permanecem lá, de onde emanaram, também este ânimo grande e sagrado, descido no corpo para que conhecêssemos mais de perto [certos aspectos] da divindade, habita conosco, mas permanece ligado à sua origem: dela depende, para ela olha e anela, e está no meio de nós, mas como um ser melhor.

Sêneca, *Cartas a Lucílio*.

2 A consciência é o juiz de nossas culpas

De toda ação nossa somos chamados a prestar contas, mesmo que não diante dos homens, mas, em todo caso, diante de nós mesmos. Ainda que consigamos manter escondidas dos outros nossas culpas, nem por isso podemos ficar tranqüilos: o juiz mais implacável está, de fato, dentro de nós, e dele nada podemos esconder. Nenhum delito permanece, portanto, impune, porque a consciência da culpa atormenta quem a cometeu e não o deixa em paz, fazendo-o viver constantemente na ansiedade e no medo.

De resto, saibas que no fundo também nos espíritos mais depravados existe o senso do bem, e que não ignoram o que é o mal,

mas não dão atenção a ele; todos dissimulam suas culpas e, embora estas tenham tido final feliz, eles gozam seus frutos, mas procurando mantê-las escondidas. A consciência reta, ao contrário, quer mostrar-se e fazer-se notar: a maldade teme até as trevas. Por isso, parece-me que Epicuro tenha dito com fineza: "A um delinqüente pode acontecer permanecer escondido, mas não pode ter certeza disso", ou então, se julgas que o significado torne-se mais claro deste modo: "Aos culpados não adianta permanecer escondidos, porque, mesmo que tenham a sorte de permanecer escondidos, não têm certeza disso". É o seguinte: quem comete um delito pode estar imune de perigos, [mas não dos temores]. Não creio que este pensamento, explicado assim, esteja em contraste com os princípios de nossa escola. Por quê? Porque a primeira e a mais grave punição dos culpados consiste no fato de ter cometido a culpa, e nenhum delito, por mais que a sorte o adorne com seus dons, o proteja e o defenda, permanece impune, pois a pena do delito está no próprio delito. Não bastasse isso, a esta pena seguem logo outras: o ter constantemente medo, o espantar-se e o não crer na própria segurança. Por que libertar a maldade deste tormento? Por que não deixá-la continuamente abalada? Não estamos de acordo com Epicuro quando diz que nada é justo por natureza e que os delitos devem ser evitados porque não se pode evitar o medo: admitamos com ele que as más ações são torturadas pela consciência, e que seu tormento é a ânsia contínua que a incomoda e molesta e o não poder confiar em quem lhe garante a tranqüilidade. Exatamente esta, com efeito, Epicuro, é a prova de que nós, por natureza, detestamos o delito: todos têm medo, mesmo que estejam em segurança. A sorte subtrai muitos ao sofrimento, ninguém ao medo. E por que, a não ser porque está enraizada em nós a aversão por aquilo que a natureza condenou? Por isso, também os que estão escondidos jamais têm certeza de assim permanecer, porque a consciência os inculpa e os denuncia a si mesmos. Mas estar constantemente em ansiedade é próprio dos culpados. Uma vez que muitos delitos fogem à lei, aos juízes e às penas sancionadas pela lei, seria grande mal para nós se tais delitos não fossem imediatamente castigados com as duras punições infligidas pela natureza, e o medo não substituísse o sofrimento de uma pena.

Sêneca,
Cartas a Lucílio.

O belo sonho da imortalidade da alma

Em Sêneca é fortíssimo o desejo de crer em uma sobrevivência eterna da alma depois da morte. A ontologia estóica não lhe permite, porém, fundamentar racionalmente tal tese, que ele apresenta, portanto, como um "belo sonho", ao qual é agradável abandonar-se. A vida terrena aparece, em tal perspectiva, como fase transitória, espécie de gestação que nos prepara para a verdadeira vida, a que tem início com a morte e a libertação da alma em relação ao corpo que a mantinha prisioneira.

Através desta vida mortal, somos preparados para aquela outra vida, melhor e mais longa. Como o útero materno nos contém por nove meses e nos prepara não para si, mas para aquele lugar em que somos mandados já capazes de respirar e de resistir ao ar livre, também através deste período que se estende da infância à velhice amadurecemos para outro parto. Outro nascimento nos espera, outra condição. Não podemos ainda suportar a visão do céu, a não ser de longe. Por isso, olha intrépido para aquela hora decisiva: é a última, não para a alma, mas para o corpo. Olha tudo isso que está ao teu redor como a mobília de um lugar onde és hóspede: é preciso passar além. A natureza despoja quem sai da vida como quem entra. Não podes levar embora mais do que trouxeste nascendo; ao contrário, é preciso deixar também grande parte daquilo que carregaste pela vida: ser-te-á tirado o invólucro mais externo que te envolve, a pele; ser-te-á tirada a carne e o sangue que corre e circula por todo o corpo; ser-te-ão tirados os ossos e os músculos, que sustentam as partes moles e líquidas. Este dia que temes como o último é o do nascimento para a eternidade. Depõe o peso: por que temporizas, como se antes não tivesses saído, deixando o corpo em que estavas escondido? Tu te manténs agarrado, ofereces resistência: também então foste expulso com grande esforço por parte de tua mãe. Gemes, te lamentas: também este choro é próprio de quem está nascendo, mas então era preciso perdoá-lo: tinhas vindo ao mundo ignorante e inexperiente. Saído do quente e macio refúgio do ventre materno, o ar livre soprou em cima de ti, depois foste tocado por mão demasiado

dura, e, ainda tenro e absolutamente sem experiência, ficaste atônito no meio de coisas desconhecidas, mas agora, ao contrário, para ti não é coisa nova ser separado daquilo de que antes fizeste parte; abandona serenamente estes membros doravante inúteis e deixa este corpo por longo tempo habitado. Será dilacerado, sepultado, destruído: por que te entristeces? Acontece sempre assim: perde-se o invólucro que envolve quem nasce. Por que amas estas coisas como se fossem tuas? Apenas te recobriram: chegará o dia que te separará à força e te arrancará da convivência com este repelente e fétido ventre.

Sêneca, *Cartas a Lucílio*.

Imitemos os deuses e comportemo-nos com todos os homens como com irmãos

Assim como os deuses se comportam em relação a nós, também nós devemos nos comportar nas relações com nossos semelhantes. Isto significa não só que não devemos fazer o mal, mas também que devemos fazer o bem, até àqueles que nos fazem mal. Descendemos todos da mesma origem, somos membros de um imenso organismo, somos irmãos, e, pelo bem, nosso e do todo de que somos parte, nossas ações devem ser marcadas pelo amor recíproco.

O primeiro verdadeiro ato de veneração para com os deuses é crer neles; depois reconhecer sua majestade e reconhecer sua bondade, sem a qual não há majestade; saber que são eles que governam o mundo, que regulam tudo com sua forza, que protegem o gênero humano, às vezes descurando os indivíduos singulares. Eles não infligem e não sofrem o mal; por outro lado, punem alguns, seguram-nos com freio e por vezes impõem punições sob a aparência de benefícios. Queres propiciar-te os deuses? Sê bom. Quem os imita presta-lhes o devido culto. Eis outro problema: como devemos nos comportar com os homens? O que fazemos? Que preceitos ordenamos? De não derramar sangue humano? É muito pouco não fazer o mal àquele a quem deverias fazer o bem! Certamente é grande mérito que o homem seja humilde em relação a outro homem. Ensinamos a estender a mão ao náufrago, a indicar o caminho a quem se extraviou, a dividir o pão com quem tem fome? E por que enumerar todas as ações que se devem fazer ou não fazer, enquanto posso dar-lhe esta breve fórmula, que compreende todos os deveres do homem? Tudo aquilo que vês, que encerra o divino e o humano, é um uno: somos os membros de um imenso organismo. A natureza nos criou irmãos, gerando-nos dos mesmos elementos e para os mesmos fins; infundiu-nos um amor recíproco e nos tornou sociáveis. Estabeleceu a eqüidade e a justiça: por seu decreto é mais triste fazer o mal que sofrê-lo; por seu comando as mãos devem sempre estar prontas para ajudar. Tenhamos sempre este verso no coração e nos lábios: "Sou um homem, e não julgo estranho a mim nada daquilo que é humano". Coloquemos tudo em comum: nascemos para [uma vida em comum]. Nossa sociedade é muito semelhante a uma abóbada de pedras: ela cairia, caso as pedras não se sustentassem reciprocamente, e é justamente isto que a mantém.

Sêneca, Cartas a Lucílio.

Epicteto

O homem como escolha moral

Com Epicteto a Estoá demonstra que um escravo pode ser filósofo e pode ser até mais "livre" do que os livres no sentido comum da palavra. Sua excepcional personalidade moral e sua inata vocação educativa foram causa do notável sucesso de sua escola.

Como Sócrates, ele não quis escrever nada. Mas, por sorte, o historiador Flávio Arriano freqüentou suas aulas, pondo por escrito e publicando muitas das coisas que Epicteto dizia, e em todo caso as coisas que exprimiam o núcleo do seu pensamento. Além disso compôs também um Manual, *ex-*

traindo as coisas essenciais das aulas de Epicteto.

As Diatribes *ou* Conversações *de Epícteto transcritas por Arriano, assim como o* Manual, *foram sempre muito lidos em todos os tempos. São de fato investigações do espírito humano de extraordinária lucidez e profundidade.*

Elas percorrem exatamente em sentido oposto o caminho hoje seguido pelo homem, que gosta da opulência e está em contínua busca de riqueza e de poder. E justamente por isso Epicteto desempenha em certo sentido o papel de voz da consciência, que não pode se calar.

O que é que se serve de tudo? A escolha moral. O que se encarrega de tudo? A escolha moral. O que destrói totalmente o homem, ora com a fome, ora com o laço, ora atirando-o de um precipício? A escolha moral. E, então, o que há de mais forte nos homens? E como pode ser que aquilo que é coercível seja mais forte do que aquilo que é incoercível? O que pode impedir por natureza a faculdade visiva? A escolha moral e os objetos que não dependem da escolha moral. O mesmo vale para a faculdade auditiva e para a da linguagem. E a escolha moral, o que por natureza pode impedi-la? Nenhum dos objetos que não dependem da escolha moral: ela própria se impede quando é extraviada. Por isso, sozinha se torna vício ou virtude.

Portanto, a partir do momento que é uma faculdade tão poderosa e proeminente a tudo o mais, venha dizer-nos que a carne é superior a qualquer outra realidade. Nem se a própria carne se dissesse superior, nós poderíamos tolerar! Pois bem, Epicuro, o que faz esta afirmação? Aquilo que escreveste *Sobre o Fim, A Física* e *Sobre o Cânon*? Que te impeliu a deixar crescer a barba? Que escreve, no momento de morrer: "Vivendo o último dia, que é também um dia feliz..."? A carne, ou a escolha moral? Então podes sustentar haver algo superior à escolha moral, sem ser louco? És de fato a tal ponto cego e surdo?

E então? Pretende-se talvez desprestigiar as outras faculdades? De forma nenhuma! Sustenta-se talvez que não há nenhuma utilidade nem progresso fora da faculdade da escolha moral? De modo nenhum! Seria tolice, impiedade e ingratidão para com Deus. Atribui-se, sim, a cada coisa o seu valor.

Epícteto, *Diatribes*, II, 23.

Sobre aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós

A passagem que segue apresenta, embora de modo sumário, um mapa quase completo dos temas de fundo da filosofia de Epicteto. O esquema lógico do discurso pode ser resumido nos dois pontos seguintes.

1) Entre todas as faculdades, apenas uma é capaz de tomar como objeto e compreender a si mesma e as outras coisas; é a faculdade do raciocínio (a razão, o logos*), a faculdade de usar as representações.*

2) Uma vez que esta é a faculdade de longe mais importante, os deuses a tornaram dependente de nós, ou seja, livre, enquanto todas as outras coisas (o corpo e tudo aquilo que está ligado ao corpo e os assim chamados bens exteriores) não quiseram, ou melhor, não puderam torná-las dependentes de nós, ou seja, colocá-las em nosso poder.

O que diz Zeus? "Epicteto, se tivesse sido possível, também teu corpo e tuas pobres substâncias eu teria feito livres e isentas de impedimentos. Mas — não ignores — este corpo não é teu: é barro habilmente amassado. E, uma vez que não pudemos fazer isto, te demos certa parte de nós, esta faculdade de tender e de repelir, de desejar e de ter aversão, ou seja, em resumo, a faculdade de usar as representações; se te preocupas com isso e nela colocas aquilo que é teu, jamais serás impedido, jamais embaraçado, não te lamentarás, não reprovarás e não adularás ninguém. E então? Parece-te coisa de pouca importância este dom?"

"De modo algum!"

Estás contente com isso?

"Sim, com o auxílio dos deuses".

Nós, porém, agora, mesmo podendo cuidar de uma só coisa e a uma só coisa mantermo-nos ligados, preferimos ocupar-nos de muitas coisas e a muitas nos ligarmos: ao corpo, ao patrimônio, ao irmão, ao amigo, ao filho, ao escravo. Desse modo, ligados a muitas coisas, ficamos pesados por causa delas e arrastados. Por conseguinte, se o tempo é desfavorável para a navegação, sentamo-nos, tensos e agitados, e olhamos ao redor a todo o momento. "Qual

vento sopra? Bóreo". "E o que há entre nós e ele?". "E Zéfiro, quando soprará?". "Quando a ele parecer bem, meu caro, ou a Éolo. Deus não fez a ti administrador dos ventos, mas Éolo". O que fazer então? É preciso tornar melhor aquilo que está em nosso poder, e das outras coisas usar como requer sua natureza. "E como requer sua natureza?". Como Deus quer.

"Apenas a mim se deve cortar a cabeça, agora?"

Como? Desejarias que a cabeça de todos fosse cortada para tua comodidade? Não queres estender o pescoço, como o Laterano[1] em Roma, que Nero mandou decapitar? Estendeu o pescoço, de fato, e o golpearam; como o golpe não foi suficientemente forte, endireitou-se por um momento, mas imediatamente tornou a apresentar a cabeça. Algum tempo antes fora até ele Epafrodito,[2] liberto de Nero, e lhe perguntara a razão do seu desentendimento com o príncipe. "Se eu quiser — respondeu-lhe —, direi a razão ao teu senhor pessoalmente".

"O que, então, é preciso ter presente em tais circunstâncias?". Que outra coisa a não ser esta pergunta: o que me pertence e o que não me pertence? O que está em meu poder e o que não está em meu poder? Devo morrer: talvez entre gemidos? Devo ser preso em correntes: talvez também entre lamentos? Devo ir para o exílio: pois bem, que me impede de partir rindo, sereno e com bom humor?

"Dize-me o segredo".

Não o digo; em efeito, isto depende de mim.

"Mas eu te porei em grilhões".

Homem, o que dizes? A mim? Porás em grilhões minha perna; minha escolha moral de fundo nem Zeus poderá vencê-la.[3]

"Eu te jogarei na prisão".

Jogarás meu corpo.

"Mandarei cortar tua cabeça".

E quando acaso eu te disse ser o único cuja cabeça jamais poderia ser cortada?

Sobre estas coisas deveriam refletir aqueles que se dedicam à filosofia, estas coisas deveriam ser escritas todo dia, nelas se exercitar.

Epicteto, *Diatribes*, II, 23.

[1]Este personagem, cônsul de renome, foi decapitado por ordem de Nero, por ter participado da conjuração de Pisão em 65 d.C.

[2]Epafrodito foi por algum tempo senhor de Epicteto.

[3]Pode ser uma alusão a um episódio autobiográfico: Epicteto era coxo e, conforme alguns testemunhos (cf. Celso, em Orígenes, *Contra Celso*, VII, 53), foi justamente Epafrodito que lhe quebrou a perna.

MARCO AURÉLIO

7 Dos *Pensamentos*

Marco Aurélio é a última das grandes figuras da Estoá. Depois de se ter encarnado no escravo Epicteto, a Estoá tomou corpo em um imperador romano. Esta é uma demonstração de que suas idéias sobre a igualdade de todos os homens na virtude do Estóico verdadeiramente se realizaram.

Os Pensamentos que Marco Aurélio nos deixou são uma série de fragmentos ou, como também se diz, com imagem literária, "estilhaços", escritos de modo penetrante e por vezes cativante.

A vida se apresenta como um escorrer de todas as coisas para a dissolução, como futilidade de um contínuo repetir-se. Contudo, para além de sua aparente nulidade, vistas na unidade do todo, têm seu sentido preciso.

E, analogamente, na dimensão moral, adquire sentido preciso a vida do homem e suas ações se revestem de significado preciso. As próprias adversidades não esmagam o homem, porque a alma pode dominá-las e submetê-las justamente em dimensão moral.

Em Marco Aurélio ressoam alguns conceitos cristãos, que todavia ele não apresenta como tais, mantendo distância dos cristãos.

Notemos, por exemplo, tudo o que ele diz sobre perdoar os outros e sobre a oração a Deus nas passagens que citamos.

Característica de Marco Aurélio é a concepção do refúgio na interioridade da alma, na sua parte intelectiva. Ela é como o nosso demônio, e, caso queira, torna-se absolutamente invencível.

1. O rápido fluir de todas as coisas e a superação destas na visão da realidade adquirida pela filosofia

A vida humana tem a duração de um átimo; a substância, fluida; as sensações, obscuras; a estrutura do corpo inteiro, corruptível; a alma, errante; a sorte, incerta; a fama, casual; em poucas palavras, aquilo que se refere ao corpo é uma corrente que passa; aquilo que se refere à

alma, sonho e vaidade; a existência é batalha e estadia em terra estrangeira; a glória póstuma, esquecimento.

O que resta, portanto, que nos possa escoltar? Única e somente, a filosofia. E esta consiste em conservar incontaminado o teu gênio interior de qualquer insulto e dano, superior à dor e ao prazer; em jamais agir de modo desconsiderado ou falso ou hipócrita; em não ter necessidade de que outros operem ou não; além disso, em estar preparado para acolher qualquer acontecimento e destino como coisa proveniente de onde ele próprio veio, e, sobretudo, firme em esperar a morte serenamente, como coisa não diferente da dissolução daqueles átomos dos quais todo ser animado é composto. Se, portanto, a tais elementos de nenhum modo é danoso transmutar-se continuamente um no outro, por qual motivo deveremos temer a transformação de todas as coisas e sua dissolução? Isso ocorre segundo a natureza, e nada do que acontece segundo a natureza é mau.

2. A parte mais elevada de nossa alma não é dominada pelas adversidades, mas as domina

Quando o órgão que nos domina interiormente é conforme à natureza, sua atitude diante daquilo que sucede é tal que ele sempre pode se dirigir com facilidade para aquilo que é possível e permitido, dado que não nutre preferência por nenhuma matéria determinada, mas tende sempre, com certas condições, para sua meta. Quando, depois, algum obstáculo se lhe apresenta, ele o sobrepuja, como as chamas fazem com o que encontram. Uma pequena lâmpada ficaria sufocada com isso, mas uma grande chama se apodera imediatamente de tudo o que nela é atirado, e o consome, ou melhor, dele recebe alimento para erguer-se ainda mais alta.

3. A paz que o homem pode alcançar no íntimo da própria alma

Alguns procuram retirar-se nos campos, no mar, sobre os montes, e também tu costumas desejar ardentemente tais lugares; tudo isso, porém, é digno de um homem vulgar e ignorante, pois podes, quando quiseres, retirar-te em ti mesmo. Com efeito, o homem não pode se retirar em algum lugar em que haja tranqüilidade maior ou calma mais absoluta a não ser no íntimo da própria alma, e especialmente para aquele que tem em si idéias tais que, apenas por contemplá-las, imediatamente readquire toda a paz do próprio espírito. E por paz não entendo outra coisa que a boa ordem. Recolhe-te, portanto, freqüentemente nesta solidão e renova-te com as meditações às quais recorres.

Estas devem, porém, ser concisas, simples e tais que, logo que as encontres, possam bastar para excluir de ti toda a tua melancolia e para deixar-te sem iras. Com efeito, com o que te irritarás? Com a maldade dos homens? Recorda aquela sentença que afirma que os seres racionais nasceram um para o outro, que a paciência é também parte da justiça, que eles erram sem querer; e se pensares em todos os que, depois de serem combatidos, enganados, detestados, feridos, agora estão reduzidos a cinzas, sem dúvida te acalmarás.

Ou ficarás irado por aquilo que te foi reservado pela ordem universal?

Então lembra-te do dilema: "ou providência ou átomos", e de todas as razões com as quais foi demonstrado que o mundo é como uma cidade.

Ou ainda te perturbará aquilo que se refere ao corpo?

Então reflete que a razão, uma vez abstraída e tornada consciente do próprio poder, não se mistura com movimentos doces ou violentos dos sentidos, e lembra-te daquilo que ouviste e provaste a respeito do prazer e da dor.

Ou te transtornará a ambição?

Então observa como o esquecimento desce rapidamente e tudo se afunda no abismo sem limites do tempo, o vazio do eco, a inconstância, a desconsideração de quem parece distribuir o elogio, e a estreiteza do lugar em que está circunscrita a tua fama; pensa que a terra inteira não é mais que um ponto e deste é parte o cantinho em que estás![...]

O mundo é transformação; a vida, opinião.

Marco Aurélio, *As recordações.*

Neoceticismo, Neo-aristotelismo, Médio-platonismo, Neopitagorismo, o "Corpus Hermeticum" e os "Oráculos Caldeus"

I. O renascimento do Pirronismo e o Neoceticismo de Enesídemo e de Sexto Empírico

• Depois da virada eclética da Academia, a doutrina cética encontrou expressão autônoma em Enesídemo de Cnossos, que procurou remeter-se diretamente a Pirro. A tese basilar de Enesídemo é que cada coisa "não é mais isto do que aquilo". Para demonstrar tal tese e para refutar os que a negavam, ele compôs um quadro das supremas "categorias da dúvida", que os antigos chamavam "tropos", nos quais procurava recolher de modo sistemático os vários motivos pelos quais um conhecimento certo não pode existir. Em particular, ele negava a "relação causal" entre os fenômenos e, portanto, a base do raciocínio científico que se fundamenta, justamente, sobre a busca das causas.

As categorias da dúvida de Enesídemo → § 1

Tal posição levava a uma forma de Heraclitismo, porque a realidade sem a ligação estrutural da causa-efeito, e sem uma estabilidade substancial, se reduz a fenômenos em perene fluxo.

• O Ceticismo de Sexto é formulado do seguinte modo:

a) de um lado postula a existência de um objeto externo, existente em si, do qual nada se pode dizer;

b) do outro, postula a existência do fenômeno, isto é, daquilo que do objeto aparece ao sujeito, que se considera ser uma cópia do próprio objeto.

É lícito que nos pronunciemos sobre os fenômenos, enquanto que, sobre a realidade externa (sobre o objeto em si) devemos suspender o julgamento.

Dessa concepção brota uma ética que não se funda sobre o raciocínio e sobre princípios firmes (dogmas), mas sobre o senso comum e sobre o que a experiência sugere vez por vez. O homem deve seguir as sugestões fornecidas por sua natureza, pelos seus impulsos, pelas leis do lugar em que se encontra, e não permanecer inerte.

O fenomenismo de Sexto Empírico e sua concepção da felicidade → § 2

A suspensão do julgamento tem grande importância para o homem, enquanto produz um estado de *ataraxía* (imperturbabilidade) que, unido à *metriopatia* (a justa moderação das afecções às quais estamos expostos), realiza o estado de vida feliz possível ao homem.

1 Enesídemo e a revisão do Pirronismo

A reviravolta eclético-dogmática da Academia e, sobretudo, os posicionamentos estoicizantes de Antíoco levaram alguns pensadores, ainda convencidos da validade das instâncias céticas impostas por Arcesilau e Carnéades, a denunciar o novo dogmatismo e a repensar ainda mais radicalmente as instâncias céticas. Por essa razão, Enesídemo de Cnossos abriu em Alexandria uma nova Escola cética, escolhendo como ponto de referência não mais um pensador ligado à Academia, já definitivamente comprometida, e sim um pensador que, relido de modo particular, pudesse inspirar e alimentar melhor que todos o novo Ceticismo. Esse modelo foi encontrado em Pirro de Élida, e os *Discursos pirrônicos* escritos por Enesídemo se transformaram no manifesto do novo movimento. A obra soa como verdadeiro desafio, devido ao seu eloqüente programa inovador. Todos os elementos à nossa disposição parecem sugerir como data de elaboração do escrito os anos em torno de 43 a.C., logo após a morte de Cícero.

A tese de base de Enesídemo é que cada coisa *não-é-mais-isso-que-aquilo*, o que implicava a negação da validade dos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído. Implicava, pois, a negação da substância e da estabilidade no ser das coisas, e, daí, levava à sua total indeterminação ou, como salientou Enesídemo, à sua "desordem" e à sua "confusão".

Foi precisamente essa a condição das coisas que Enesídemo procurou fazer emergir, de modo programático, mostrando em primeiro lugar que à aparente força persuasiva das coisas era sempre possível contrapor considerações dotadas de igual grau de credibilidade, que anulavam (ou, pelo menos, contrabalançavam em sentido oposto) aquela aparente força persuasiva. Com esse objetivo, Enesídemo elaborou aquilo que nós, modernos, podemos chamar de quadro das supremas categorias da dúvida e que os antigos chamavam de "tropos" ou "modos" que levam à suspensão do juízo.

Eis o quadro desses "tropos", que se tornou muito célebre:

1) Os vários seres vivos têm diferentes constituições dos sentidos, que comportam sensações contrastantes entre si.

2) Contudo, mesmo que nos limitemos apenas aos homens, notamos entre eles tais diversidades no corpo e naquilo que se chama de "alma", a ponto de comportar diversidades radicais também nas sensações, nos pensamentos, nos sentimentos e nos comportamentos práticos.

3) Até mesmo no homem individualmente a estrutura de cada sentido é diversa, a ponto de comportar sensações contrastantes entre si.

4) Ainda no homem, tomado singularmente, são bastante mutáveis as disposições, os estados de espírito e as situações e, portanto, as respectivas representações.

5) Conforme tenham educação diversa ou pertençam a povos diversos, os homens têm opiniões diferentes sobre tudo (valores morais, deuses, leis etc.).

6) Não existe nenhuma coisa que apareça em sua pureza, porque tudo está misturado com o resto e, conseqüentemente, nossa representação resulta condicionada.

7) As distâncias e posições em que se encontram os objetos condicionam as representações que deles temos.

8) Os efeitos que as coisas produzem variam de acordo com sua quantidade.

9) Todas as coisas são por nós captadas em relação com outras e nunca por si mesmas.

10) Conforme a freqüência ou raridade com que aparecem, os fenômenos mudam nosso juízo.

Por todos esses motivos, portanto, impõe-se a "suspensão do juízo" *(epoché)*.

A compilação desse quadro, porém, representa apenas uma primeira contribuição ao relançamento do Pirronismo por parte de Enesídemo. Com efeito, nosso filósofo também procurou reconstruir o mapa das dificuldades que impedem a construção de uma ciência e tentou desmantelar de modo sistemático as condições e os fundamentos postulados pela ciência.

Ora, a possibilidade da ciência supõe, em geral, três coisas:

a) a existência da verdade;

b) a existência das causas (dos princípios ou razões causais);

c) a possibilidade de inferência metafenomênica, ou seja, a possibilidade de entender as coisas que se vêem como "sinais" (efeitos) de coisas que não se vêem (e que devem ser postuladas precisamente como causas necessárias para explicar as coisas que se vêem).

Enesídemo procurou desmantelar esses três fundamentos, insistindo sobretudo no segundo. Também a propósito dessa questão ele procurou elaborar um quadro de "tropos", isto é, de erros típicos em que recai quem quer buscar a "causa das coisas".

Depois de denunciar a pretensão de encontrar as causas dos fenômenos, Enesídemo passa ao problema da *inferência* ou, para falar em linguagem antiga, ao problema dos "sinais", ao qual dedicou análise específica, talvez a primeira que tenha sido feita no âmbito do pensamento antigo.

O núcleo essencial de seu pensamento é o seguinte: no momento em que pretendemos interpretar um fenômeno como um "sinal", colocamo-nos já sobre um plano metafenomênico, enquanto entendemos o fenômeno como o efeito (que se manifesta) de uma causa (que não se manifesta), ou seja, pressupomos simplesmente (indevidamente) a existência do nexo ontológico causa-efeito e sua validade universal.

Sexto Empírico nos relata que Enesídemo conjugou seu Ceticismo com o Heraclitismo e, em seus *Esboços pirrônicos*, escreve textualmente: "Enesídemo dizia que a orientação cética é um caminho que conduz à filosofia heraclitiana." E isso é compreensível. Com efeito, à medida que Enesídemo resolvia o ser no aparecer, o "em-si" no "para-nós", a substância no acidente (assim como Pirro), ele tolhia o fundo estável do ser e da substância, devendo conseqüentemente desembocar no Heraclitismo, ou melhor, naquela forma de Heraclitismo que, deixando de lado a ontologia do *logos* e da harmonia dos contrários, já a partir de Crátilo pusera a ênfase no mobilismo universal e na instabilidade de todas as coisas (ao passo que Pirro, como vimos, desembocara em uma forma de Eleatismo em negativo, paralela a essa).

Enesídemo se ocupou a fundo das idéias morais, sobretudo com o objetivo de desmantelar as doutrinas dos adversários nesse campo. Ele negou que os conceitos de bem e mal e de indiferentes (preferíveis e não-preferíveis) estivessem no domínio da compreensão humana e do conhecimento. Também criticou a validade das concepções propostas pelos dogmáticos em relação à virtude. Por fim, ele próprio contestou sistematicamente a possibilidade de entender como fim a felicidade, o prazer, a sabedoria ou qualquer coisa semelhante, opondo-se a todas as Escolas filosóficas; sem meios-termos, sustentou a não existência de um *telos*, ou seja, de um "fim". Para ele, como para os Céticos anteriores, o único fim, quando muito, poderia ser a própria "suspensão do juízo", com o estado de "imperturbabilidade" dela decorrente.

2 O Ceticismo de Sexto Empírico

São escassas as informações que temos sobre a história do Ceticismo depois de Enesídemo. Só conhecemos bem Sexto Empírico (cujas obras principais chegaram até nós), que viveu cerca de dois séculos depois de Enesídemo.

Sexto viveu na segunda metade do séc. II d.C. e talvez tenha morrido em princípios do séc. III d.C. Não sabemos onde ensinou. Parece que já no tempo do mestre de Sexto a Escola saíra de Alexandria. Além dos *Esboços pirrônicos*, chegaram até nós outras duas obras de Sexto, intituladas, respectivamente, *Contra os professores (matemáticos)*, em seis livros, e *Contra os dogmáticos*, em cinco livros, comumente citadas com o título unitário *Contra os matemáticos* ("matemáticos" são os homens que professam artes e ciências) e com a numeração progressiva dos livros de um a onze.

O fenomenismo de Sexto revela-se formulado em termos claramente dualísticos: o fenômeno torna-se a impressão ou alteração sensível do sujeito e, como tal, é contraposto ao objeto, à "coisa externa", ou seja, à coisa que é diferente do sujeito, pressuposta como causa da alteração sensível do próprio sujeito. Assim, pode-se afirmar que, enquanto o fenomenismo de Pirro e de Enesídemo resolvia a realidade no seu aparecer, era um fenomenismo absoluto e, portanto, metafísico (basta recordar que o fenomenismo de Pirro levava expressamente à admissão de uma "natureza do divino e do bem", que vive eternamente, e da qual "deriva para o homem a vida mais igual", e que o fenomenismo de Enesídemo levava também expressamente a uma visão heraclitiana do real), o fenomenismo de Sexto Empírico, ao contrário, era um fenomenismo de caráter *tipicamente empírico e antimetafísico:* como mera alteração do sujeito, o fenômeno não resume em si toda a realidade, deixando fora de si o "objeto externo", o qual é declara-

do, senão como incognoscível de direito (afirmação, esta, que seria uma forma de dogmatismo negativo), pelo menos como não conhecido de fato.

Sexto admite a liceidade do fato que o cético assinta a algumas coisas, vale dizer, *às alterações ligadas às representações sensoriais*. Ou seja, trata-se de um assentimento puramente empírico e, como tal, não dogmático.

A fusão das instâncias do ceticismo com as da medicina empírica comportou, também no campo da ética, notável afastamento das posições do Pirronismo originário. Com efeito, Sexto constrói uma espécie de ética do senso comum, muito elementar e calculadamente primitiva.

Segundo Sexto, é possível viver segundo a experiência comum e segundo o "costume", se nos conformarmos a estas quatro regras elementares:

a) seguir as indicações da natureza;

b) seguir os impulsos de nossos sentidos, que nos levam, por exemplo, a comer quando temos fome e a beber quando sentimos sede;

c) respeitar as leis, os costumes e o código moral do próprio país;

d) não permanecer inerte, mas exercer uma arte.

Conseqüentemente, o Ceticismo empírico não prega a "apatia", e sim a "metriopatia", ou seja, a moderação das sensações que experimentamos por necessidade. Também o cético sente fome, sede e outras sensações semelhantes; mas, recusando-se a julgá-las males objetivos, males por natureza, ele limita a perturbação derivada dessas sensações. Sexto já não pode, precisamente com base na experiência reavaliada, considerar que o cético deva ser absolutamente "impassível".

Além disso, a revalorização da vida comum comporta também uma revalorização precisa do útil. O fim pelo qual se cultivam as artes (recorde-se que cultivar as artes é o quarto preceito da ética empírica de Sexto) indica-se expressamente como "o útil da vida".

Por fim, é digno de nota o fato de que Sexto apresenta a obtenção da imperturbabilidade, ou seja, da "ataraxía", quase como conseqüência casual da renúncia do cético a julgar acerca da verdade, ou seja, como casual e inesperada conseqüência da suspensão do juízo. Escreveu Sexto: "Os céticos esperavam atingir a imperturbabilidade dirimindo a desigualdade que há entre os dados do sentido e os da razão; porém, não o conseguindo, suspenderam o juízo e, como que por acaso, a essa suspensão sobreveio a imperturbabilidade, como a sombra ao corpo." Texto 1

3 O fim do Ceticismo antigo

Com Sexto Empírico, juntamente com seu triunfo, o Ceticismo celebra também a própria destruição.

Todavia, destruindo a si mesmo, não destruiu a filosofia antiga, que ainda apresenta um período de história gloriosa depois dele. Destruiu certa filosofia, ou melhor, aquela mentalidade dogmática que fora criada pelos grandes sistemas helenísticos, sobretudo pelo sistema estóico. E é muito indicativo o fato de que, em suas várias formas, o Ceticismo nasça, se desenvolva e morra em sincronia com o nascimento, o desenvolvimento e a morte dos grandes sistemas helenísticos.

Depois de Sexto a filosofia retoma o caminho para outros horizontes.

II. O renascimento do Aristotelismo de Andrônico a Alexandre de Afrodísia

• O renascimento do pensamento aristotélico é em grande parte devido à edição, absolutamente primeira, feita por Andrônico de Rodes (séc. I a.C.), das obras de escola do Estagirita.

Aristóteles publicado por Andrônico → § 1

• Depois dessa edição formou-se uma tradição de comentários, que teve em Alexandre de Afrodísia seu máximo representante.

Os mais importantes contributos de Alexandre se referem à *noética* (isto é, à doutrina do intelecto). Ele afirma que Aristóteles admitia três gêneros de intelecto: o intelecto material, que é a pura possibilidade de conhecer todas as coisas; o intelecto adquirido ou *in habitu*, que é o intelecto posto em ato com o "hábito" de pensar; o intelecto agente ou produtivo, do qual depende a atividade de pensar do intelecto material e, portanto, seu tornar-se *in habitu*.

Alexandre de Afrodísia e a doutrina do intelecto → § 2

O intelecto agente para Alexandre seria o próprio Deus e, portanto, único para todos. Deus, com efeito, enquanto pensamento de pensamento, é, ao mesmo tempo, inteligível supremo e intelecto supremo: enquanto inteligível supremo é causa da inteligibilidade de todas as coisas; enquanto intelecto supremo é a realidade que leva nosso intelecto ao ato. Mas, para que isso aconteça, é preciso postular uma relação direta, uma tangência entre Deus e nós, que desemboca em uma "assimilação de nosso intelecto ao intelecto divino".

1 A edição do "Corpus Aristotelicum" feita por Andrônico

Já acenamos anteriormente às romanescas vicissitudes sofridas pelas obras "esotéricas" de Aristóteles. Retomando e complementando o que já dissemos, podemos resumir do seguinte modo as etapas mais destacadas daquelas vicissitudes.

a) Neleu (nomeado por Teofrasto herdeiro da biblioteca do Perípato) levou os escritos aristotélicos para a sua terra natal, Scepse, na Ásia Menor, onde, porém, eles não foram utilizados nem sistematizados.

b) De alguns desses escritos (ou, pelo menos, de algumas partes deles) certamente foram feitas algumas cópias (devia haver cópias de escritos esotéricos, além de em Atenas, também na biblioteca de Alexandria e, provavelmente, em Rodes, terra do peripatético Eudemo), mas que permaneceram como letra morta, já que não se sabe se foram lidas, estudadas a fundo e assimiladas por algum filósofo da era helenística.

c) A recuperação dos escritos esotéricos de Aristóteles foi obra de Apelicão, que também providenciou sua publicação, mas de modo bastante incorreto, de modo que permaneceram pouco compreensíveis.

d) Os preciosos manuscritos de Aristóteles foram confiscados por Sila e levados para Roma, onde o gramático Tirânion entregou-se a trabalho sistemático de reordenação (que, no entanto, não conseguiu concluir).

e) Algumas cópias de obras esotéricas foram postas em circulação em Roma por iniciativa de livreiros, mas, ainda uma vez, tratava-se de cópias bastante incorretas, feitas somente com objetivo de lucro por amanuenses inábeis.

f) A edição sistemática dos escritos de Aristóteles foi obra de Andrônico de Rodes (nas duas décadas seguintes à morte de Cícero), que compilou também os catálogos com explicações, realizando um trabalho que constituiria a premissa indispensável, quando não o fundamento para o renascimento do Aristotelismo.



Particular das ruínas da Acrópole de Rodes: em primeiro plano, os alicerces do templo coríntio de Artemisa; ao fundo, as colunas dóricas do templo de Apolo.

Andrônico não se limitou a apresentar condições para uma leitura inteligível dos textos, mas também se preocupou em agrupar os escritos que tratavam do mesmo assunto e reordená-los precisamente com base em seu conteúdo, do modo mais orgânico possível. Conjugou alguns breves tratados que eram mais ou menos autônomos (e que possuíam também título específico) a tratados de maior dimensão dedicados aos mesmos assuntos. Às vezes deu novos títulos às obras assim constituídas. É bastante provável, por exemplo, que a organização de todas as obras lógicas em um único *corpus* remonte precisamente a ele. E procedeu de modo análogo com os vários escritos de caráter físico, metafísico, ético, político, estético e retórico. A organização geral e particular que Andrônico imprimiu ao *Corpus Aristotelicum* tornou-se definitiva. Ela condicionou toda a tradição posterior, inclusive as edições modernas. Em suma: a edição realizada por Andrônico estava verdadeiramente destinada a "fazer época" em todos os sentidos, como já dissemos.

Ao contrário das obras "exotéricas" publicadas por Aristóteles, as "esotéricas", que constituíam precisamente as lições destinadas ao uso interno da Escola, eram bastante difíceis e freqüentemente obscuras. Assim, era necessário reconstruir o sentido dessas obras. Em resumo: era preciso realizar aquele trabalho de mediação que, no antigo Perípato, era feito durante as aulas. Assim nasceu o "comentário", que pouco a pouco tornou-se mais refinado, chegando por fim à explicação de cada frase do texto aristotélico.

Andrônico e os Peripatéticos do séc. I a.C. por ele influenciados prepararam o caminho com paráfrases, monografias e exposições resumidas. Com os Aristotélicos dos primeiros dois séculos da época cristã e do início do séc. III, o comentário se consolidou, tornando-se o gênero literário através do qual se devia ler e entender Aristóteles. Sobre todos os Peripatéticos dessa época, porém, sobressai Alexandre de Afrodísia, que se impôs como autoridade na matéria e foi considerado o comentador por excelência.

2 Alexandre de Afrodísia e sua noética

Pouquíssimo sabemos sobre a vida de Alexandre. Parece que teve cátedra de filosofia em Atenas entre 198 e 211 d.C., sob Setímio Severo. Dos numerosos comentários escritos por Alexandre, chegaram até nós os comentários aos *Primeiros Analíticos* (livro I), aos *Tópicos*, à *Meteorologia*, à *Metafísica* (segundo os estudiosos, porém, só a parte concernente aos livros I-V seria autêntica) e ao pequeno tratado *Acerca da sensação.*

Alexandre é conhecido sobretudo por sua interpretação da teoria do intelecto. Suas idéias sobre a questão tiveram notável influência sobre o pensamento da Idade Média e até sobre o pensamento do período renascentista. Por essa razão, devemos tratar delas.

Alexandre distinguia três espécies de intelecto no homem:

a) o intelecto físico ou material, que é pura possibilidade ou potência de conhecer todas as coisas;

b) o intelecto adquirido ou *in habitu,* que, mediante a realização de sua potencialidade, possui sua perfeição, ou seja, o hábito do pensar, isto é, de abstrair a forma da matéria;

c) o intelecto agente ou produtivo, vale dizer, a causa que torna possível ao intelecto material a atividade do pensar e, portanto, o tornar-se intelecto *in habitu.*

Todavia, Alexandre destaca-se do Estagirita pelo fato de não admitir que o "intelecto agente" esteja "em nossa alma", *fazendo dele uma entidade única para todos os homens*, e, até mesmo, *identificando-o com o princípio primeiro*, ou seja, com o Motor Imóvel, que é Pensamento de pensamento.

Coloca-se, assim, o problema de como o intelecto agente, que é Deus, pode fazer com que o intelecto material se torne intelecto *in habitu,* ou seja, que o intelecto material adquira o hábito da abstração. Alexandre fornece duas respostas diferentes ao problema, as quais se integram reciprocamente.

Por sua natureza, o intelecto agente é tanto *Inteligível supremo* como *Intelecto supremo*, sendo causa do hábito de abstração do intelecto material, tanto como *a*) Inteligível supremo quanto como *b*) Intelecto supremo.

a) Como Inteligível supremo, o Intelecto produtivo é causa ou condição do hábito de abstração do nosso intelecto, no sentido de que, sendo o Inteligível por excelência, é causa da inteligibilidade de todas as outras coisas, é a forma suprema que dá forma a todas as outras coisas. (E, precisamente, o nosso intelecto só conhece as coisas à medida que elas são inteligíveis e têm forma, ao passo que o hábito de abstração outra coisa não é do que a capacidade de captar o inteligível e a forma.).

b) Mas o intelecto produtivo também é causa do hábito de abstração do nosso intelecto na qualidade de supremo Intelecto, ou melhor, precisamente como Inteligível supremo, que, por sua natureza, *é também Intelecto supremo.* Em suma, trata-se de uma ação direta e imediata do intelecto produtivo sobre o intelecto material que Alexandre postula como necessária, além da ação indireta e mediata que examinamos.

Para poder operar desse modo, o intelecto produtivo precisa entrar em nossa alma e, portanto, estar em nós. Mas, devido à identificação operada por Alexandre entre o Intelecto produtivo e a Causa primeira, ou seja, Deus, deve tratar-se de presença que "vem de fora" e que não é parte constitutiva de nossa alma.

Assim, a condição *sine qua non* do conhecimento humano é a participação imediata no Intelecto divino ("o Intelecto que vem de fora"). Além disso, é claro que o contato do nosso intelecto com o Intelecto divino só pode ser imediato e, portanto, de caráter intuitivo. Alexandre fala até mesmo de "assimilação de nosso intelecto ao Intelecto divino", usando linguagem que recorda a dos médio-platônicos.

Todavia, para poder satisfazer a fundo essas novas exigências místicas, o Aristotelismo deveria transformar-se profundamente e tornar suas as instâncias do Platonismo, perdendo assim sua própria identidade. É compreensível, portanto, que, depois de Alexandre, o Aristotelismo só conseguisse sobreviver à guisa de momento propedêutico ou complementar do Platonismo. Com efeito, é nesse sentido que os comentadores neoplatônicos alexandrinos lerão e comentarão Aristóteles. Com Alexandre termina a tradição aristotélica como tal.

III. O Médio-platonismo

Nascimento do Médio-platonismo → § 1

• Com a destruição da sede da Academia em 86 a.C. a Escola de Platão cessava a atividade regular em Atenas, mas o Platonismo ressurgia com novas características em Alexandria, na segunda metade do séc. I a.C. com Eudoro, e depois se difundia um pouco por todo lugar nos sécs. I-II d.C., graças a personagens como Trasilo, Plutarco de Queronéia, Gaio, Albino, Apuleio, Téon e Ático.

Características filosóficas do Médio-platonismo → § 2-4

• As características desta nova estação do Platonismo, chamada de Médio-platonismo, são:

1) recuperação da dimensão do supra-sensível;

2) interpretação das Idéias platônicas como objetos do pensamento de Deus;

3) reformulação da ética em chave religiosa segundo o princípio da "imitação de Deus" ou da "assimilação a Deus".

Este movimento é importante tanto para a compreensão do primeiro pensamento cristão, como para a compreensão do Neoplatonismo, do qual preparou o nascimento.

1 O Médio-platonismo em Alexandria e sua difusão

Em 86 a.C., ao conquistar Atenas, Sila "pôs as mãos sobre os bosques sagrados e mandou cortar as árvores da Academia, o mais verde dos subúrbios da cidade, bem como as do Liceu". Desse modo a Academia sofreu também a devastação da sede, além do progressivo esvaziamento de sua mensagem, culminando com o Ecletismo de Antíoco, que chegou até mesmo a acolher alguns dogmas da Estoá.

Todavia, pouco depois, o Platonismo renascia em Alexandria com Eudoro (na segunda metade do séc. I a.C.), voltando a se expandir por toda parte, aumentando pouco a pouco sua consciência e incidência, a ponto de culminar na grande síntese neoplatônica de Plotino no séc. III d.C. Entretanto, o Platonismo que vai de Eudoro a todo o séc. II d.C. não tem mais as características do velho Platonismo, mas ainda não apresenta as características que só Plotino lhe imprimirá. Além disso, revela várias incertezas, oscilações e contradições, devido ao entrelaçamento variado do velho e do novo. Desse modo, para designar o Platonismo desse período, os estudiosos cunharam o termo "médio-platonismo", que significa precisamente o Platonismo situado entre o velho e o novo.

2 Características do Médio-platonismo

a) O Médio-platonismo recupera o supra-sensível, o imaterial e o transcendente, rompendo claramente as pontes com o materialismo há muito tempo dominante.

b) A conseqüência lógica dessa retomada foi a reproposição da teoria das Idéias. Alguns Médio-platônicos, aliás, a repensaram a fundo, procurando integrar a posição assumida por Platão com a posição aristotélica. Albino e seu círculo consideraram as Idéias, em seu aspecto transcendente, como "pensamentos de Deus" (sendo o mundo do Inteligível identificado com a atividade e com o conteúdo da Inteligência suprema) e, em seu aspecto imanente, como "formas" das coisas. A transformação da teoria das Idéias foi acompanhada, como conseqüência lógica, por uma transformação paralela da concepção de toda a estrutura do mundo do incorpóreo, com resultados que constituem claramente prelúdio ao Neoplatonismo.

c) O texto que os Médio-platônicos consideraram como ponto de referência e do qual extraíram o próprio esquema para o repensamento da doutrina platônica foi o *Timeu*. Com efeito, na difícil tarefa de reduzir a filosofia platônica a sistema e tentar uma síntese dela, o *Timeu* era o diálogo que oferecia de longe a trama mais sólida.

d) A "doutrina dos princípios" do Platão esotérico, ou seja, a doutrina da Mônada e da Díade, foi retomada em parte, mas permaneceu decididamente como pano de fundo. Teve importância muito maior no âmbito do movimento neopitagórico.

e) Para os Médio-platônicos, assim como para os filósofos da era anterior, o problema ético continuou proeminente, sendo, porém, reproposto e fundamentado de modo novo. A palavra de ordem de todas as escolas helenísticas foi "segue a natureza *(physis)*", entendida de modo materialista-imanentista. Ao contrário, a nova palavra de ordem dos Médio-platônicos foi "segue a Deus", "assimila-te a Deus", "imita Deus". Logicamente, a descoberta da transcendência modificaria, pouco a pouco, toda a visão de vida proposta pela era helenística. Unanimemente, os Médio-platônicos reconheceram a marca autêntica da vida moral precisamente na assimilação ao divino transcendente e incorpóreo.



Busto de filósofo que, segundo alguns, representa Plutarco.
Encontra-se no museu de Delfos, Grécia.

3 Expoentes do Médio-platonismo

Na primeira metade do séc. I d.C. situa-se a atividade de Trasilo, a cujo nome está ligada a divisão dos diálogos platônicos em tetralogias.

A cavalo entre os sécs. I e II d.C. viveu Plutarco de Queronéia, discípulo do egípcio Amônio Hérmias, que havia constituído em Atenas um círculo de Platônicos.

Na primeira metade do séc. II d.C. viveu Gaio, a cuja escola, ao que parece, estavam ligados Albino e Apuleio.

Ao séc. II d.C. pertenceram muitos platônicos, entre os quais aparecem Téon de Esmirna e Ático.

Nessa época, o Platonismo já se impusera como uma espécie de pensamento ecumênico.

4 Significado e importância do Médio-platonismo

Por longo tempo desconhecida, hoje a importância do Médio-platonismo é clara. O Neoplatonismo seria quase inexplicável sem o movimento médio-platônico. Em suas lições, Plotino comentou fundamentalmente textos médio-platônicos e textos de Peripatéticos influenciados pelo Médio-platonismo. Ademais, extraiu dos Médio-platônicos alguns problemas de fundo com as relativas soluções.

Além disso, o Médio-platonismo também é importante para a compreensão do primeiro pensamento cristão, ou seja, da primeira Patrística, que, antes do nascimento do Neoplatonismo, extraiu dessa corrente as categorias de pensamento com que procurou fundamentar filosoficamente a fé.

O Médio-platonismo, portanto, é um dos elos de conjunção essenciais na história do pensamento ocidental.

Os limites desse movimento são constituídos pelo fato de que as tentativas de revisão e sistematização do Platonismo permaneceram oscilantes e, por assim dizer, a meio caminho. Com efeito, nenhum médio-platônico conseguiu chegar a uma síntese, se não definitiva, ao menos exemplar. Não faltaram homens talentosos ao Médio-platonismo, mas faltou-lhe o gênio criador ou recriador. E precisamente por isso permaneceu como filosofia de transição, na metade do caminho que leva de Platão a Plotino.

IV. O Neopitagorismo

Expoentes do Neopitagorismo → § 1

• Nos sécs. I e II d.C., ao mesmo tempo que o Médio-platonismo, renasceu o Pitagorismo, cujos representantes de ponta foram Moderato de Gades, Nicômaco de Gerasa e sobretudo Numênio de Apaméia.

• Os Neopitagóricos repuseram em primeiro plano a dimensão do imaterial, caída em total esquecimento durante o período do Helenismo. Retomaram a doutrina da Mônada e da Díade de Platão, modificando-a em alguns pontos. Deram máximo relevo à Mônada, fazendo derivar dela também a Díade. A doutrina platônica das Idéias passou para segundo plano, enquanto a doutrina dos números adquiriu grande importância, também com valência alegórica e teológica. Neste clima particular a moral adquiria forte coloração mística.

Características filosóficas gerais → § 2

• Com Numênio o Neopitagorismo atingiu seu vértice, fundindo-se com o Médio-platonismo.

Numênio: a estrutura hipostática da realidade supra-sensível → § 3

A tese de fundo de Numênio consiste na explícita reafirmação de que o verdadeiro ser é o incorpóreo, entendendo com isso não tanto um ente singular, e sim uma estrutura hierárquica de hipóstases, ou seja, de substâncias supra-sensíveis e divinas, de caráter triádico. O primeiro Deus só se relaciona com as idéias puras; o segundo Deus corresponde ao demiurgo platônico e cria o cosmo imitando o primeiro Deus; o terceiro Deus corresponde à alma cósmica que ordena e vivifica a matéria.

1 Renascimento do Pitagorismo

A antiga Escola pitagórica manteve-se ativa até princípios do séc. IV. O sintoma mais significativo da crise da Escola foi o episódio, já relatado, da venda dos livros pitagóricos, até então mantidos secretos, por parte de Filolau, contemporâneo de Sócrates. Mas o Pitagorismo renasceu ainda na era helenística, talvez já a partir do séc. III a.C. Inicialmente, isso ocorre de forma um pouco ambígua: alguns anônimos publicaram uma série de escritos sob falsos nomes de antigos Pitagóricos, com o evidente objetivo de fazer passar por pitagóricas doutrinas de filósofos posteriores. Os escritos e testemunhos desses "falsos" Pitagóricos que chegaram até nós não apresentam grande interesse filosófico, mas muito mais interesse cultural e documentário.

Interesse maior merecem, ao invés, os novos Pitagóricos, que se apresentam com sua própria fisionomia e seu nome e, entre eles, sobretudo os expoentes da corrente metafísica, entre os quais salientam-se sobretudo Moderato de Gades, que viveu no séc. I d.C., Nicômaco de Gerasa, que viveu na primeira metade do séc. II d.C., Numênio de Apaméia, que viveu na segunda metade do mesmo século.

O aspecto místico do Neopitagorismo é representado por Apolônio de Tiana, que viveu no séc. I d.C. e cuja vida foi escrita no séc. III d.C. por Filóstrato, a pedido de Júlia Domna (mulher de Setímio Severo), com o objetivo de apresentar Apolônio como fundador de novo culto religioso baseado na interioridade e na espiritualidade.

2 As doutrinas dos Neopitagóricos

Eis as linhas de fundo e os temas principais daquilo que mais propriamente se costuma chamar Neopitagorismo, que floresceu entre o fim da era pagã e os primeiros dois séculos depois de Cristo.

a) Os Neopitagóricos operam paralelamente aos Médio-platônicos a redescoberta e a reafirmação do "incorpóreo" e do "imaterial", ou seja, a recuperação daqueles horizontes que se haviam perdido com os sistemas da era helenística.

b) A doutrina da Mônada e da Díade submete-se a aprofundamentos de certo relevo. A partir de uma formulação original, que via na Mônada e na Díade a dupla suprema de contrários, delineia-se uma tendência sempre mais acentuada de *pôr a Mônada em posição de absoluto privilégio*, distinguindo "primeira" de "segunda mônada" e só a esta última contrapondo a Díade e, ainda mais, procurando deduzir da Mônada suprema toda a realidade, inclusive a própria Díade.

c) Dá-se escasso destaque à doutrina das Idéias e, assim mesmo, subordinando-a à doutrina dos números, os quais, além de em sentido metafísico, também são entendidos em sentido

teológico, aliás, teosófico, isto é, desenvolve-se verdadeira e própria aritmologia ou aritmosofia.

d) No que se refere à concepção do homem, os Neopitagóricos trazem à baila a doutrina da espiritualidade da alma e de sua imortalidade (e, conseqüentemente, também retomam e reafirmam a doutrina da metempsicose). O fim do homem indica-se no afastamento do sensível e na união com o divino.

e) A ética neopitagórica assume forte coloração mística. A própria filosofia entende-se como revelação divina e a figura ideal do filósofo, identificada de modo paradigmático com Pitágoras, mais do que a de um homem perfeito, torna-se a de um ser próximo a um Demônio ou a um Deus ou, em todo caso, a de um profeta ou homem superior, que se relaciona com os deuses.

3 Numênio de Apaméia e a fusão entre Neopitagorismo e Médio-platonismo

O Neopitagorismo atingiu o seu cume com Numênio, mas, ao mesmo tempo, fundiu-se com o movimento Médio-platônico, que acontecia paralelamente.

Como sabemos, para os filósofos gregos o problema metafísico por excelência se resume na pergunta "o que é o ser?" Numênio o repropõe precisamente nessa forma.

A resposta que ele dá à pergunta pressupõe não apenas a superação genérica do materialismo, mas até mesmo sua sistemática derrocada. O ser não pode identificar-se com a matéria porque ela é indeterminada, desordenada, irracional e incognoscível, ao passo que o ser não muda. Não pode se identificar com um corpo, pois, em si mesmos, os corpos estão submetidos a contínua mudança e têm necessidade de algo que, em todo caso, os faça perdurar. Esse algo, por seu turno, não pode ser um corpo, porque, se assim fosse, já de saída também este teria necessidade de um princípio ulterior que lhe garantisse a estabilidade e a permanência. Esse algo, portanto, terá de ser "incorpóreo". O ser, então, será a realidade imutável e eterna do incorpóreo, este é inteligível. O sensível, ou seja, o corpóreo, não é ser, mas devir.

Este Ser que realmente é e nunca se torna nem perece, ou seja, o Incorpóreo, é também o bíblico "Aquele-que-é". Na verdade, Numênio estava convencido de que o ensinamento de Platão correspondia ao antigo ensinamento de Moisés, que ele conhecia bem e que interpretava de modo alegórico, ao modo de Fílon, o Judeu (do qual falaremos), conforme relatam nossas fontes. Aliás, Numênio ia até mais longe do que Fílon: com efeito, ele não apenas tinha a convicção de que a concepção do Incorpóreo e do Ser professada por Platão correspondia à de Moisés, como também afirmava que Platão, no fundo, nada mais era do que um "Moisés aticizante", ou seja, um Moisés que falava em ático.

Qual é a estrutura do ser e do incorpóreo? Nos Médio-platônicos, sobretudo os do séc. II d.C., já se encontra claramente a tendência de conceber a realidade imaterial em sentido hierárquico-hipostático, e certa configuração dessa hierarquia em sentido triádico. Numênio levou essa tendência ao seu maior grau de clareza antes de Plotino.

O Primeiro Deus relaciona-se exclusivamente com as essências puras, ou seja, com as Idéias, enquanto o Segundo Deus ocupa-se da constituição do cosmo. Numênio considera, precisamente, que a Idéia do Bem ou Bem em si, de que Platão fala na *República* e dela faz depender as outras Idéias, coincide com o Primeiro Deus. Ao invés disso, o Demiurgo que constitui o cosmo, de que Platão fala no *Timeu*, é considerado ser "bom", mas não "Bem"; esse, portanto, é diferente do Deus Supremo, precisamente o Segundo Deus. Dele não depende o mundo das Idéias supremas, que depende do Primeiro, mas sim o mundo da gênese. O Segundo Deus imita o Primeiro, pensa as essências produzidas pelo Primeiro e as reproduz no cosmo.

O Terceiro Deus, que nada mais é do que o Segundo em sua função especificamente demiúrgica, ou seja, em sua função ordenadora da matéria informe (Díade), é evidentemente aquilo que o próprio Numênio chama de "alma do mundo" ou, mais precisamente, "alma boa" do mundo. (Com efeito, ele também admite uma alma "má" do mundo, que é a alma própria da matéria sensível.)

São numerosas as tangências que é possível observar entre Numênio e Plotino, algumas relativas a certos corolários e outras relativas aos próprios fundamentos do sistema.

Em primeiro lugar, Numênio antecipa o princípio que inspira a "processão" das hipóstases plotinianas, segundo o qual o Divino dá sem que o seu dar o empobreça.

Ademais, é notável a afirmação de Numênio segundo a qual *a contemplação do Segundo Deus, que olha o Primeiro, constitui a base da qual deriva a possibilidade da criação do cosmo.* Com efeito, a contemplação tem papel determinante no sistema plotiniano.

Além disso, nosso filósofo formula o princípio segundo o qual, em certo sentido, pode-se afirmar que *tudo está em tudo,* do modo como Plotino o utilizará.

Por fim, em Numênio se encontra impressionante antecipação da doutrina plotiniana da *unio mystica* com o Bem.

Com Numênio alcançamos verdadeiramente os umbrais do Neoplatonismo.

V. O "Corpus Hermeticum"

O "Corpus Hermeticum" e a estrutura hipostática da realidade
→ § 1

• Nos sécs. II-III d.C. desenvolveu-se uma literatura de caráter religioso-soteriológico, ou seja, referente ao problema da salvação eterna, que os gregos consideraram inspirada por seu deus Hermes.

A filosofia que essa literatura exprimia reafirmava o conceito de transcendência, e antevia uma estrutura do supra-sensível de caráter hierárquico, assim articulada: no vértice estaria o Deus supremo, luz suprema; no segundo nível o filho primigênio, entendido como *Logos*; depois viria o intelecto demiúrgico, o "Antropos" (ou seja, o Homem-Idéia, modelo do homem), e por fim o intelecto humano. A ação do *logos* e do intelecto demiúrgico é vista também como a ação da luz que penetra a treva, equiparada à matéria.

Moral e antropologia são pensadas em correspondência com essa hierarquia: como o nascimento do homem corresponde a uma queda do Antropos que se uniu com a matéria, também seu resgate corresponde a uma libertação de qualquer vínculo com a matéria.

1 O Hermetismo e a hipóstase

Na era helenística, nos primeiros séculos da era imperial (particularmente nos sécs. II e III d.C.), desenvolveu-se uma literatura de caráter filosófico-soteriológico-religioso (que, em parte, chegou até nós), de natureza variada, mas com o traço comum da pretensão de ter sido revelada por Thot, o deus egípcio, escriba, intérprete e mensageiro dos deuses, que os gregos identificaram com seu deus Hermes e o chamaram de Hermes Trismegistos (= três vezes grande), de onde o nome de "literatura hermética" (isto é, inspirada por Hermes).

Entre os numerosos escritos atribuídos a Hermes Trismegistos o grupo sem dúvida mais interessante constitui-se de dezessete tratados (o primeiro traz o título de *Pimandro*), mais um escrito que chegou até nós apenas em uma versão latina (no passado atribuído a Apuleio) de um tratado com o título *Asclépio* (talvez composto no séc. IV d.C.). É justamente este grupo de escritos que se chama de *Corpus Hermeticum* (= Corpo dos escritos que estão sob o nome de Hermes).

Deus é concebido em função do incorpóreo, da transcendência e da infinitude; também concede-se ainda como Mônada e Uno, "princípio e raiz de todas as coisas"; por fim, é expresso também em função da imagem da luz. Teologia negativa e positiva se entrecruzam: de um lado, tende-se a conceber Deus como estando acima de tudo, como totalmente outro de tudo aquilo que existe, como "sem forma e sem figura", e, portanto, até como "privado de essência", e, por isso, inefável; do outro, reconhece-se que Deus é Bem e Pai de todas as coisas, e, portanto, causa de tudo e, enquanto tal, tende-se a representá-lo positivamente.

A hierarquia dos "intermediários" entre Deus e o mundo é assim concebida:

1) No vértice está o Deus supremo, luz e intelecto supremo.

2) Depois vem o *Logos*, que é "filho" primogênito do Deus supremo.

3) Do Deus supremo deriva também um intelecto demiúrgico, que é "consubstancial" em relação ao *Logos*.

4) Depois temos o *Anthropos*, ou seja, o homem incorpóreo, também este derivado de Deus e "imagem de Deus".

5) Segue-se, por fim, o intelecto dado ao homem terreno (rigorosamente distinto da alma e claramente superior a ela), que é tudo o que de divino existe no homem.

A geração do homem terrestre explica-se de modo complexo. O *Anthropos* ou homem incorpóreo, terceiro gerado pelo Deus supremo, quer imitar o intelecto demiúrgico e criar, também ele, alguma coisa. Obtida a permissão do Pai, o *Anthropos* atravessa as sete esferas celestes até a lua, recebendo, por participação, as potências de cada uma delas, e depois se aproxima da esfera da lua e vê a natureza sublunar. Imediatamente o *Anthropos* se enamora dessa natureza, e, por sua vez, a natureza se enamora do homem. Mais precisamente, o homem se enamora da própria imagem refletida na natureza (na água),

é tomado pelo desejo de unir-se a ela, e assim cai. Nasce, de tal forma, o homem terrestre, com a sua dúplice natureza, espiritual e corpórea.

A mensagem do Hermetismo, da qual provém toda sua sorte, resolve-se em uma *doutrina da salvação*, e suas teorias metafísico-teológico-cosmológico-antropológicas não são mais que os suportes de tal soteriologia.

Como o nascimento do homem terrestre deve-se à queda de *Anthropos* (o homem incorpóreo) que quis ligar-se à natureza material, também sua salvação consiste na libertação dos laços materiais. Os meios para a libertação são os indicados pelo conhecimento (gnose) da doutrina hermética. O homem deve em primeiro lugar conhecer a si mesmo, convencer-se de que a sua natureza consiste no *intelecto*. E, uma vez que o intelecto é parte de Deus (= Deus em nós), reconhecer a si mesmo deste modo significa reconhecer a Deus. Todos os homens possuem o intelecto, mas apenas em estado potencial; depende, porém, de cada um deles possuí-lo em ato ou então perdê-lo. Se o homem, por causa da escolha do bem, sabe manter o próprio intelecto, então torna-se digno de tal dom divino e não deve esperar a morte física para alcançar seu fim, ou seja, para "divinizar-se".

VI. Os "Oráculos Caldeus"

Os "Oráculos Caldeus" → § 1

• Compostos, ao que parece, por Juliano o Teurgo no séc. II d.C., estes escritos, por muitos aspectos afins ao *Corpus Hermeticum*, apresentam doutrinas inspiradas no Médio e Neoplatonismo: em particular retomam o esquena ontológico da tríade para interpretar toda a realidade, e introduzem a doutrina e as práticas da teurgia, que é a arte que não se limita a falar sobre Deus, como a teologia, mas evoca os deuses e obtém sua intervenção.

1 Os "Oráculos Caldeus": introdução dos conceitos de "tríade" e de "teurgia"

Os *Oráculos Caldeus* são uma obra em hexâmetros (da qual nos chegaram alguns fragmentos), ao que parece escrita por Juliano, o Teurgo, no séc. II d.C. Essa obra apresenta muitas analogias com os escritos herméticos, mas, ao invés de vincular-se à sabedoria egípcia, liga-se à caldéia.

O autor afirma ter recebido dos deuses esses oráculos. As doutrinas metafísicas contidas nos *Oráculos* se inspiram no Médio-platonismo, no Neopitagorismo e apresentam muitas tangências com Numênio.

A novidade consiste no conceito de "tríade", com o qual se interpreta toda a realidade: "A tríade contém todas as coisas e de todas é medida."

Ademais, os *Oráculos* também apresentam a doutrina da "teurgia", que é a arte da magia aplicada a fins religiosos. O "teólogo" fala a respeito de Deus, enquanto o "teurgo" invoca os deuses e atua sobre eles.

As práticas teúrgicas purificam a alma e garantem a união com o divino por via alógica.

Os últimos Neoplatônicos, considerando os *Oráculos Caldeus* como livro sagrado, utilizaram-no do mesmo modo que os cristãos utilizaram a *Bíblia*.



Particular de direita de "A Escola de Atenas" de Raffaello, representando Zoroastro tendo na mão o globo que representa o céu (a figura que está na sua frente representa Ptolomeu que tem na mão o globo terrestre, e a posição peculiar indica o influxo do céu sobre a terra). Zoroastro viveu cerca de sete seculos antes de Cristo. Os Renascentistas, aos quais Raffaello se inspira, consideravam-no autor dos Oráculos Caldeus. Os Oráculos *são, na realidade, obra da era imperial, cujo autor é provavelmente Juliano o Teurgo (séc. II a.C.). Na antiguidade tardia os* Oráculos Caldeus *tiveram grande influência.*

SEXTO EMPÍRICO

Dos *Esboços pirrônicos*

Sexto é chamado "Empírico" porque une às instâncias do Ceticismo pirrônico algumas instâncias que foram impostas pela medicina empírica. Os médicos gregos se dividem, com efeito, em três correntes: a dos médicos doutrinários, a dos médicos metódicos e a dos médicos empíricos.

Sexto é importante porque, levando a termo a direção do pensamento iniciado cinco séculos antes, deixou-nos o que se poderia chamar de "suma" do Ceticismo antigo. Seus Esboços pirrônicos *apresentam esta "suma" de modo sintético. Sua vasta obra em onze livros, com o título* Contra os matemáticos, *é apresentada, ao contrário, de modo analítico e com a tentativa sistemática de refutação das várias formas de dogmatismo.*

Sexto atenua algumas posições do Ceticismo radical. Em particular, enquanto Pirro reduzia a realidade ao puro fenômeno, Sexto reintroduz a distinção entre aquilo que aparece a nós e o objeto existente para além do fenômeno (como existente em si para além do seu aparecer ou não). Ele afirma que o fenômeno seja a afecção do sujeito em contraposição ao objeto externo. As fórmulas céticas que repropõe, ele as apresenta não tanto como verdades objetivas, mas como expressão daquilo que o cético sente e, portanto, em chave subjetiva. Como "empírico" ele propunha as regras do viver conforme a experiência comum e o costume.

1. Denominações do Ceticismo

O direcionamento cético se chama "investigativo", pela ação do investigar e do indagar; "suspensivo", por causa da disposição de espírito que, depois da indagação, conserva em relação ao objeto indagado, e "dubitativo", justamente, por seu duvidar e investigar a respeito de todas as coisas, como alguns afirmam, ou por causa da sua perícia em afirmar ou negar, e "pirrônico", porque parece-nos que Pirro, de modo maior e mais manifesto de todos os que o precederam, tenha contribuído para dar corpo ao Ceticismo.

2. O que é o Ceticismo

O Ceticismo explica seu valor ao contrapor os fenômenos e as percepções intelectivas de qualquer modo, razão pela qual, em conseqüência da igual força dos fatos e das razões contrapostas, chegamos, antes de tudo, à suspensão do julgamento e, portanto, à imperturbabilidade. Dizemos "valor", sem acrescentar a esta palavra nenhuma significação sutil, em seu sentido simples em relação ao verbo "valer". À palavra "fenômenos", damos, agora, o significado de "dados do sentido", e por isso contrapomos a estes as "percepções do intelecto". O acréscimo, depois, "de qualquer modo", pode referir-se às palavras "explica seu valor" (damos, conforme dissemos, à palavra "valor" sua significação simples e plana), e às que vêm a seguir, "contrapõe os fenômenos e as percepções intelectivas". E, na verdade, porque fazemos esta contraposição de vários modos, opondo fenômenos a fenômenos, ou percepções intelectivas a percepções intelectivas, ou aqueles a estas, para compreender todas as contraposições dizemos "de qualquer modo". Ou então se refere aos fenômenos e às percepções intelectivas, como a dizer "de qualquer modo aqueles e estas aconteçam", isto é, sem procurar de qual modo se têm os fenômenos ou de que maneira as percepções intelectivas, mas tomando estas denominações em seu significado simples e plano. Por "razões contrapostas" não entendemos, absolutamente, a afirmação e a negação, mas, simplesmente, razões que se combatem entre si. Por "igual força", depois, entendemos paridade em relação à credibilidade e à não credibilidade, de modo que nenhuma das duas razões contrastantes seja preferida à outra. "Suspensão do julgamento" é uma atitude da mente, razão pela qual nem rejeitamos nem aceitamos. "Imperturbabilidade", depois, equivale à ausência de perturbações e serenidade de espírito. Como à suspensão do julgamento segue-se a imperturbabilidade, nós o demonstraremos lá onde falaremos do Fim do Ceticismo.

3. O Cético

Junto com o conceito do direcionamento cético demos, também, o do filósofo pirrônico, no que se refere à sua faculdade. Com efeito, chama-se assim aquele que participa da faculdade daquele direcionamento.

4. Princípios do Ceticismo

Princípio causal do Ceticismo dizemos ser a esperança de alcançar a imperturbabilidade. Com efeito, alguns entre os homens, dotados

de natureza alta e nobre, perturbados pela desigualdade que percebiam nas coisas, e não sabendo a quais delas deveriam de preferência dar seu consentimento, puseram-se a procurar em que consistiria a verdade e a falsidade nas coisas, a fim de alcançar, mediante tal decisão, a imperturbabilidade. Além disso, o princípio fundamental do Ceticismo é, sobretudo, isto: a toda razão se opõe uma razão de igual valor. Com isso, de fato, cremos conseguir não estabelecer nenhum dogma.

5. Se o Cético dogmatiza

Dizemos que o Cético não dogmatiza, mas no sentido em que alguns tomam esta palavra, para os quais, comumente, é dogma concordar com uma coisa qualquer, uma vez que o Cético assente às impressões que se seguem necessariamente às representações sensíveis. Assim, por exemplo, sentindo calor ou frio, não diria: "creio que não estou sentindo calor ou frio"; mas digamos que não dogmatiza no significado que outros dão à palavra dogma, isto é, concordar com alguma das coisas que são obscuras e que constituem objeto de pesquisa por parte das ciências (o pirrônico não concorda com nada obscuro). Mas também não dogmatiza ao proferir, a respeito das coisas obscuras, as expressões céticas, como "por nada mais", ou então, "não estabeleço nada" e alguma outra de que logo falaremos. Com efeito, aquele que dogmatiza põe como verdadeira e real a sua asseveração assim chamada dogmática, enquanto o Cético põe estas expressões não como verdadeiras e reais em sentido absoluto. Assim como, de fato, a expressão "todas as coisas são falsas" afirma, junto com a falsidade de todo o resto, também a falsidade de si mesma (diga-se o mesmo da expressão "nada é verdadeiro"), também o Cético entende que a expressão "por nada mais" afirma "por nada mais" também de si mesma, e dessa forma circunscreva a si mesma junto com o resto. O mesmo dizemos das outras expressões céticas. A não ser que, se aquele que dogmatiza põe como verdadeira e real a sua asseveração, e o Cético, ao contrário, profere suas expressões de modo que elas possam ser circunscritas por si mesmas, não se poderá dizer que ele dogmatiza ao proferir tais expressões. E, o que mais importa, ao proferir tais expressões, ele expressa aquilo que lhe parece, revelando a própria impressão sem asseverações dogmáticas, não afirmando categoricamente nada a respeito das coisas que estão fora dele.

6. Se o Cético tem uma seita

Analogamente nós nos comportamos ao responder à pergunta se o Cético tem uma seita. Se, com efeito, por seita entendermos uma propensão a muitos dogmas, que têm entre si e com os fenômenos certa coerência, e por dogma entendermos o assentimento a uma coisa obscura, afirmamos que o Cético não tem uma seita.

7. Critério do Ceticismo

Que prestemos fé nos fenômenos é claro por tudo o que dizemos a respeito do critério do direcionamento cético. "Critério" se diz de dois modos: o que crê na existência ou inexistência de uma coisa [...] e o que se refere à conduta, razão pela qual, referindo-nos a ele, durante nossa vida fazemos algumas coisas e outras não.. Disso falaremos agora. Dizemos, portanto, que o critério do direcionamento cético é o fenômeno, isto é, a representação sensível que, apoiando-se sobre a persuasão e sobre a impressão involuntária, não pode ser objeto de investigação. Por isso, ninguém, talvez, contestará que o objeto apareça assim ou assim, mas se levantará a questão sobre isto, se é tal como aparece. Daí, referindo-nos aos fenômenos, vivemos sem dogmas, observando as normas da vida comum, pois não podemos viver sem fazer absolutamente nada. Esta observância das normas da vida comum parece ser quadripartida, e consistir, em parte, no guia da natureza; em parte, no impulso necessário dos desejos; parte, ainda, na tradição das leis e dos costumes; e, finalmente, em parte no ensinamento das artes. No guia da natureza, enquanto somos por natureza providos de sentido e de inteligência; no impulso necessário dos desejos, enquanto a fome nos conduz para a alimentação, a sede para a bebida; na tradição dos costumes e das leis, enquanto consideramos a piedade como um bem, a impiedade como um mal em relação à vida comum; no ensinamento das artes, enquanto não ficamos inativos nas artes que aprendemos. Todavia, dizemos que tudo isso fica longe de qualquer afirmação dogmática.

Sexto Empírico, *Esboços pirrônicos*.

Plotino e o Neoplatonismo

I. Gênese e estrutura do sistema plotiniano

• Amônio Sacas fundou a Escola Neoplatônica de Alexandria. Entre seus discípulos sobressai Plotino (205-270 d.C.), o último dos grandes pensadores gregos que, com um imponente sistema, se coloca, em certa medida, no mesmo plano de Platão e Aristóteles.

Amônio e Plotino → § 1-2

• Para Plotino a realidade se articula em três hipóstases (= substâncias): o Uno, a Inteligência/Espírito, e a Alma.

Todo ser subsiste e é aquilo que é em virtude de sua "unidade", a qual é superior ao ser, porque é sua causa. No vértice da realidade há uma hipóstase, o Uno-bem, capaz de dar unidade a todas as coisas, de infinita potência.

Todavia, nosso raciocínio pode captar apenas entes finitos e conotações definidas das coisas. Por conseguinte, deste Um supremo se pode falar prevalentemente em termos negativos, ou seja, pode-se dizer sobretudo o que não é. Ou se pode falar dele em termos positivos, mas por via analógica: por exemplo, pode-se dizer que é pensamento, entendendo com isso que se "assemelha" ao pensamento, mas, na realidade, é "super-pensamento"; ou se pode dizer que é "vida", mas na realidade é "super-vida".

O Uno supremo → § 3

• Plotino também se põe o problema, totalmente novo no pensamento grego, do *por que o Uno existe*, e *por que é o que é*.

A esta pergunta ele responde, introduzindo o revolucionário conceito de "autocriação": o Uno existe porque se autocriou; e é aquilo que é, ou seja, Bem absoluto, porque quis ser no melhor modo possível.

Por que o Uno existe, e por que é aquilo que é → § 3

• Outro problema de grande importância metafísica é "por que e como do Uno derivaram as coisas"; com efeito, se o Uno gozava já de absoluta perfeição, por qual motivo produziu algo diferente de si?

Plotino responde, notando primeiro que o gerar do Uno não o empobrece (como a luz produzida por uma fonte não empobrece aquela fonte), e além disso que o gerado é sempre de natureza inferior em relação àquele que gera. A geração dos entes a partir do Uno não deve ser entendida como "emanação", mas como "processão", fruto de uma atividade particular.

Por que e como do Uno derivaram os muitos → § 4

• Para sermos precisos, o Uno (como qualquer outra hipóstase) tem duas atividades:

A atividade do Uno e das outras hipóstases → § 4

– uma, chamada *atividade do Uno*, que lhe permite subsistir;

– outra, chamada *atividade a partir do Uno*, que faz com que do Uno derivem todas as coisas.

E se a primeira é atividade livre, a segunda é necessária, como é necessário que, uma vez acesa a chama, desta derive o calor. De um ponto de vista metafísico, poderemos dizer que o Uno deve gerar as outras hipóstases para realizar toda a sua potência infinita.

O nascimento do Espírito → § 5

• A partir do Uno, observa Plotino, deriva uma potência informe (que é como matéria inteligível), a qual, para subsistir, deve voltar-se para contemplar o princípio do qual derivou, e depois deve autocontemplar-se. Quando a matéria inteligível contempla o Uno, ela "se fecunda", ou seja, se enche das Idéias, entendidas no sentido platônico do verdadeiro ser; quando, ao contrário, se autocontempla, nasce o pensamento verdadeiro e próprio. O Uno devia produzir o Espírito se queria se atuar como pensamento.

Ser, Pensamento e Vida → § 5

• Desse processo temos conseqüências significativas:

1) antes de tudo, o *Nous*, Inteligência ou Espírito, se qualifica como Ser (o cosmo inteligível das Idéias que contém), como Pensamento (a atividade que desenvolve) e como Vida (justamente enquanto vida de pensamento);

2) em segundo lugar, com o pensamento nasce a multiplicidade sob a forma de dualidade de "pensamento" e "pensado".

A contemplação criadora → § 5

• Além disso, devemos salientar que a produção de toda realidade, a "criação" em geral e em particular, ocorre por meio da "contemplação", e os dois termos criação e contemplação em sentido filosófico se identificam.

• Como o Uno para pensar deve tornar-se Espírito, também para criar deve tornar-se Alma. E o modo de produção da Alma por parte do Espírito é idêntico ao do Espírito por parte do Uno: também aqui é preciso distinguir a *atividade do* e a *atividade a partir de* (desta vez *do* e *a partir do* Espírito), ou seja, o nascimento de uma potência, a definição desta potência por via de contemplação (desta vez do Espírito, e, através do Espírito, do Uno), e por fim a autocontemplação (da Alma).

A Alma e a hierarquia das almas → § 6

Como, à medida que nos afastamos do Uno, a força unificante diminui, a Alma como hipóstase perde em parte a forte unidade, que era própria do Espírito e ainda mais do Uno. A Alma se articula em três almas:

1) a Alma Suprema, que contempla a hipóstase superior;
2) a Alma do Todo, que é a que cria o mundo;
3) e por fim as almas particulares, que dão vida aos corpos.

Relação com o mundo → § 6

• Exatamente porque a tarefa da Alma é a de criar o cosmo, dando-lhe vida, ela se encontra, por assim dizer, dividida no mundo material, sem, por isto, perder completamente sua unidade, porque — diz Plotino — ela se encontra *toda em tudo*.

• Também a matéria, apesar da sua negatividade, tem razão de ser no sistema plotiniano: ela constitui a etapa extrema da processão a partir do Uno, em que a potência que deriva do Uno se enfraqueceu, a ponto de não ter mais a força para contemplar. E, uma vez que a contemplação é a força que permite criar, a matéria é um negativo. Mas, enquanto ela é vivificada e como que resgatada pela Alma, de algum modo espelha as formas das hipóstases superiores e assume, à medida do possível, o positivo.

A matéria → § 7

• O homem é fundamentalmente sua alma, e a alma humana é um momento da hipóstase Alma, da qual participa o caráter de atividade; portanto, também quando está no corpo, a alma exercita todas as atividades cognoscitivas, incluindo a sensação, que Plotino não entende como momento passivo, mas como "pensamento oculto" da alma.

O homem é a sua alma → § 8

• A condição ideal da alma é a liberdade; mas esta se obtém apenas na tensão para o Bem, ou seja, mediante a separação do corpóreo e a reunião com o Uno. Exatamente nisso está o vértice da ética plotiniana: na "unificação" — ou, como também diz, no "êxtase" —, ou seja, na capacidade de despojar-se de tudo, de toda alteridade, e de unir-se ao Uno. Tal itinerário é chamado também de via do "retorno" ou da "conversão", enquanto devolve o homem às origens de seu ser.

A via do retorno ao Uno → § 9-10

1 Amônio Sacas, o mestre de Plotino

Com Numênio de Apaméia chegamos aos umbrais do Neoplatonismo, mas a forja em que os líderes desse movimento se temperaram foi a Escola de Amônio Sacas em Alexandria, entre os sécs. II e III d.C. Através de Porfírio, sabemos que Amônio foi educado em uma família cristã; mas, depois que passou a se dedicar à filosofia, voltou à religião pagã. Não pertenceu ao círculo de celebridades consagradas de seu tempo, mas viveu vida esquiva e afastada dos clamores do mundo e cultivou a filosofia entendida como exercício, não apenas de inteligência, mas também de vida e de ascese espiritual, junto com poucos discípulos profundamente ligados a ele. Infelizmente nada escreveu e seu pensamento é de difícil reconstrução. Mas os fatos seguintes, entre outras coisas, mostram que seu pensamento foi de excepcional profundidade e alcance. Chegando a Alexandria, Plotino ouviu todas as celebridades que então professavam filosofia na cidade, mas continuou insatisfeito. Levado por um amigo a Amônio, depois de ter ouvido apenas uma lição, exclamou: "Este é o homem que eu buscava!" E com ele ficou nada menos que onze anos. Ademais, através de Porfírio sabemos que Plotino "atinha-se ao espírito de Amônio no método de investigação" e, além disso, sabemos também que grande parte do conteúdo de seu pensamento provinha de Amônio.

Como todos os escritos dos mais insignes discípulos pagãos de Amônio se perderam, restando apenas as *Enéadas* de Plotino, não podemos saber o quanto Plotino deve a Amônio. Mas o fato seguinte, relatado pela tradição, é particularmente eloqüente. Certo dia foi à Escola de Plotino um seu ex-condiscípulo da Escola de Amônio. Plotino procurou evitar iniciar a lição e, instado pelo amigo, respondeu: "Quando o orador sabe estar falando a pessoas que já conhecem aquilo que ele quer dizer, cessa qualquer ardor." E, depois de breve conversação, foi embora. Não é fortuito pensar que a relação entre Amônio e Plotino tenha sido mais ou menos a que existiu entre Sócrates e Platão. (Entre os discípulos de Amônio, os mais célebres foram Orígenes o Pagão, Longino e Erênio. Orígenes, o Cristão, de que falaremos adiante, também assistiu às lições de Amônio, talvez antes que Plotino chegasse a Alexandria.)

2 A vida, as obras e a Escola de Plotino

Plotino passou a pertencer ao círculo de Amônio em 232 d.C. (com vinte e oito anos, tendo nascido em 205 d.C., em Licópolis), permanecendo até 243 d.C., ano em que deixou Alexandria para seguir o imperador Gordiano em sua expedição oriental. Fracassada a expedição, devido à morte do imperador, Plotino decidiu ir para Roma, onde chegou em 244 d.C., lá abrindo uma Escola. Entre 244 e 253 d.C., apenas proferiu palestras, sem nada escrever, por fidelidade a um pacto que estreitara com Erênio e Orígenes, o Pagão, no sentido de não divulgar as doutrinas de Amônio. Mas logo Erênio e Orígenes romperam o pacto. Assim, a partir de 254 d.C., Plotino também começou a escrever tratados, nos quais fixava seus ensinamentos. Seu discípulo Porfírio ordenou esses tratados, que são em número de cinqüenta e quatro, dividindo-os em seis grupos de nove, guiando-se pelo significado metafísico do número 9, de onde o título de *Enéadas (ennea,* em grego, significa "nove") dado a esses escritos, que nos chegaram integralmente, e que, juntamente com os diálogos platônicos e os esotéricos aristotélicos, contêm uma das mais elevadas mensagens filosóficas da antiguidade e do Ocidente.

Plotino gozou de enorme prestígio. Suas aulas eram freqüentadas até por políticos poderosos. O próprio imperador Galiano e sua mulher Solonina apreciavam nosso filósofo a tal ponto que chegaram a examinar um seu projeto de fundar uma cidade de filósofos, que deveria se chamar Platonópolis, cujos habitantes teriam de "observar as leis de Platão", ou seja, viver realizando a união com o divino. O projeto fracassou devido às tramas dos cortesãos. Plotino morreu aos sessenta e seis anos, em 270 d.C., por causa de uma doença que o forçara a interromper suas lições e retirar-se para longe dos amigos.

Suas últimas palavras ao médico Eustóquio (que espelham bem, além das finalidades do seu filosofar, o escopo de fundo da sua Escola) soam como autêntico testamento espiritual, que sela para sempre sua doutrina: "Procurai unir o divino que há em vós com o divino que há no universo."

3 O "Uno" como princípio primeiro absoluto, produtor de si mesmo

Plotino realizou verdadeira e própria refundação da metafísica clássica, desenvolvendo posições que são novas em relação a Platão e Aristóteles. É verdade que há em Platão elementos plotinianos *ante litteram* e que, na história posterior do Platonismo, esses elementos foram consideravelmente fermentados (o Neopitagorismo, o Médio-platonismo e o Neo-aristotelismo constituem etapas essenciais, sem as quais o Neoplatonismo seria impensável), mas também é verdade que, em Plotino, eles se tornam algo novo e originalíssimo.

Segundo Plotino, todo ente é tal em virtude de sua "unidade": retirada a unidade, retira-se o ente. Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõem um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de "Uno", e o concebe "acima" do ser e da inteligência.

A concepção do Uno-Bem como algo "acima do ser" e, implicitamente, acima da inteligência (e portanto também da vida), já transparecia em Platão. Mas somente em Plotino encontra-se a motivação radical e última desse "estar acima", a qual *consiste precisamente na "infinitude" do Uno*. Assim, é compreensível que Plotino tenda a dar ao Uno caracterizações e definições *predominantemente negativas:* com efeito, como infinito, não se aplica a ele nenhuma das determinações do finito, que são todas posteriores. A expressão "além de tudo" é a única que resulta adequada. E, quando refere caracterizações positivas ao Uno, Plotino usa *linguagem analógica.*

O outro termo que Plotino usa com freqüência é "Bem" (*agathón*). Obviamente, não se trata de um bem em particular, mas do Bem-em-si, ou melhor, daquilo que é Bem para todas as outras coisas que dele necessitam. Em suma, é o Bem "absolutamente transcendente", o Super-Bem.

Assim, fica claro o sentido das afirmações plotinianas de que o Uno está "acima do ser, do pensamento e da vida". Essas afirmações não significam que o Uno é não-ser, não-pensamento e não-vida, mas sim que é Super-ser, Super-pensamento e Super-vida.

O Uno absoluto, portanto, é causa de todo o resto. Mas Plotino se pergunta: *por*

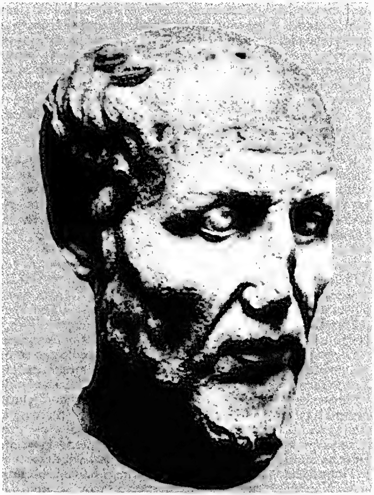
que há o Absoluto e por que ele é o que é? Esta é uma pergunta que nenhum dos filósofos gregos se pusera (e à qual talvez Plotino tenha sido impelido por causa de sua polêmica antignóstica), tocando verdadeiramente nos limites da metafísica por sua acuidade. E a resposta de Plotino alcança um dos cumes mais elevados do pensamento ocidental: o Uno se "autocoloca", é "atividade autoprodutora", é "o Bem que se cria a si mesmo". Ele é como quis ser. E quis ser assim como é, porque é "o que de mais elevado se possa imaginar".

O Uno, portanto, é atividade autoprodutora, absoluta liberdade criadora, causa de si mesmo, aquilo que existe em si e para si, "o que transcende a si mesmo". A concepção do Absoluto como *causa sui* ou "autóctise", de que falará a filosofia moderna, já está plenamente presente em nível temático e sistemático em Plotino, que, com essa idéia, alcança picos ainda mais elevados do que os alcançados por Platão e Aristóteles.

4 A processão das coisas a partir do Uno

Por que e como as outras coisas derivaram do Uno? Por que o Uno, bastante para si mesmo, não permaneceu em si mesmo? A resposta dada por Platino a esse problema também constitui um dos vértices da antiguidade e um "unicum" na história da filosofia do Ocidente.

A resposta a esse problema muitas vezes ficou subentendida, porque quase todos os leitores das *Enéadas* se detiveram nas imagens que Plotino apresenta para ilustrá-la. A mais célebre dessas imagens é, certamente, a da luz. A derivação das coisas a



Cabeça de mármore representando Plotino (205-270 d.C.), a última grande voz da antigüidade greco-pagã e um dos maiores filósofos antigos e de todos os tempos. Conserva-se no Museu de Óstia Antiga.

partir do Uno é representada pela irradiação de uma luz a partir de uma fonte luminosa em forma de círculos sucessivos, como "luz da luz!". Outras imagens, não menos famosas, são a do fogo que emana calor, a da substância odorífera que emana perfume, a da fonte inexaurível que gera rios, a da seiva das árvores que produz e perpassa o todo a partir das raízes, e a dos círculos concêntricos que se expandem pouco a pouco a partir de um centro único.

Todavia, essas imagens ilustram somente um ponto da doutrina, ou seja, o de que o Uno produz todas as coisas permanecendo firme e, ao permanecer, gera, sem que o seu gerar o empobreça e o condicione de algum modo: aquilo que é gerado é inferior ao que o gerou e não serve ao que o gerou. Mas a doutrina plotiniana é muito mais rica do que as imagens de que se valeu com objetivos puramente didáticos.

Eis o núcleo central de seu pensamento.

Existe: *a*) uma atividade *do* Uno, que é aquela pela qual o Uno é Uno e "permanece" Uno; *b*) uma atividade que deriva *do* Uno, que é aquela pela qual do Uno procede algo diverso dele. A segunda atividade, obviamente, depende da primeira.

a) A atividade *do* Uno consiste no autocolocar-se do Uno, na liberdade autocriadora do Uno e, portanto, é livre por excelência.

b) Ao contrário, a atividade que procede *do* Uno é *sui generis,* porque é "necessidade" que depende de um "ato de liberdade" (poder-se-ia dizer que é necessidade desejada).

Isso é suficiente para mostrar que não se pode falar de "emanação", mas sim de "processão" das coisas a partir do Uno, e que a "processão" não é mera *necessidade* do tipo usual, *porque se segue à suprema atividade, que é absoluta liberdade* (em termos teológicos diríamos que, para Plotino, Deus não cria livremente o outro a partir de si, mas cria livremente a si mesmo como potência infinita; esta, por sua vez, se expande, produzindo o outro a partir de si). Textos 1 2

5 A segunda hipóstase: o "Nous" ou Espírito

Da primeira realidade suprema ou hipóstase deriva a segunda, que Plotino chama de *Nous*. Para ficar claro, esse *Nous* é a inteligência suprema aristotélica, que contém em si todo o mundo platônico das Idéias, isto é, a Inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis. A tradução de *Nous* por "Intelecto" empobrece o significado original do termo; por isso, seria melhor traduzi-lo por "Espírito", como fazem muitos, entendendo com isso a união do supremo Pensamento com o supremo Pensado.

O Espírito nasce do modo seguinte. A atividade que procede *do* Uno é como uma potência informe (espécie de "matéria inteligível") que, para subsistir, deve *a*) voltar-se para a "contemplação" do princípio do qual derivou e fecundar-se ou preencher-se dele, e depois, *b*) deve voltar-se para si mesma e contemplar-se, assim fecundada.

a) No primeiro momento, nasce o ser ou *substância* ou *conteúdo do pensamento.*

b) No segundo momento, nasce o *pensamento* propriamente dito.

Assim nasce também a multiplicidade (dualidade) de pensamento e pensado, bem como a multiplicidade no pensado, dado que o Espírito, quando se vê fecundado pelo Uno, vê em si a "totalidade das coisas", ou seja, a totalidade das Idéias. Enquanto o Uno era a "potência de todas as coisas", o Espírito torna-se "todas as coisas" ou a explicação de todas as coisas no plano ideal. O mundo platônico das Idéias, portanto, é o *Nous,* o Espírito. As Idéias não são apenas pensamento do Espírito, mas elas próprias são Espírito, Pensamento.

Assim, o Espírito plotiniano torna-se o *Ser*, o *Pensamento*, a *Vida* por excelência. É *cosmo inteligível* no qual o Todo ecoa em cada Idéia e, vice-versa, cada Idéia se reflete no Todo. É pura Beleza, já que a Beleza é essencialmente forma. Texto 3

6 A terceira hipóstase: a Alma

Da mesma forma que o Uno, se quiser tornar-se mundo das Formas e Pensamento, ou seja, se quiser pensar, deve tornar-se Espírito, assim também, se quiser criar um universo e um cosmo físico, deve tornar-se Alma.

A Alma deriva do Espírito do mesmo modo como este deriva do Uno.

Existe: *a*) uma atividade *do* Espírito, que é aquela que o faz ser tal e que coincide com a examinada acima; e existe b) uma atividade que procede *a partir do* Espírito.

O resultado da atividade que procede a partir do Espírito não é sem mais (ou seja, imediatamente) a Alma. Analogamente ao que vimos a propósito do Espírito em relação ao Uno, também a potência que procede da atividade do Espírito volta-se para contemplar o próprio Espírito. Voltando-se para o Espírito, a Alma recebe sua própria subsistência (hipóstase) e, através do Espírito, vê o Uno e entra em contato com o próprio Bem.

Essa vinculação da Alma com o Uno-Bem constitui um dos eixos básicos de todo o sistema plotiniano, ou seja, o fundamento não apenas da atividade criadora da Alma mas também da possibilidade de "retorno ao Uno".

A natureza específica da Alma não consiste no puro pensar (do contrário não se distinguiria do Espírito), mas sim no dar vida a todas as outras coisas que existem, ou seja, a todas as coisas sensíveis, ordenando-as, dirigindo-as e governando-as. E esse "ordenar, dirigir e comandar" coincide com o gerar e fazer viver as próprias coisas. A alma, portanto, é princípio de movimento e também é movimento ela mesma. Ela é a "última deusa", ou seja, a última realidade inteligível, a realidade que confina com o sensível, sendo causa ela própria.

A Alma tem, portanto, "posição intermediária" e, por isso, tem como "duas faces", porque, gerando o corpóreo, embora continue sendo e permanecendo realidade incorpórea, "acontece-lhe" de relacionar-se com o corpóreo por ela produzido, mas não no modo do corpóreo. Ela, portanto, pode entrar em qualquer parte do corpóreo "sem desviar-se da unidade do seu ser" e, assim, pode tornar-se toda-em-tudo. Nesse sentido, pode-se dizer que a alma é divisa-e-indivisa, una-e-múltipla. Portanto, a Alma é "uno-e-muitos", ao passo que o Espírito é "uno-muitos", o Princípio primeiro é somente "Uno" e os corpos são apenas "muitos".

Para que se entenda bem essa última afirmação, devemos recordar que, para Plotino, a pluralidade da alma, além de "horizontal", também é "vertical", no sentido de que é uma hierarquia de almas.

a) Em primeiro lugar, há a "Alma Suprema", a Alma como pura hipóstase, que permanece em estreita união com o Espírito do qual provém.

b) Depois, há a "Alma do todo", que é a Alma enquanto criadora do mundo e do universo físico.

c) Por fim, há também as almas particulares, aquelas que "descem" para animar os corpos, os astros e todos os seres vivos.

É claro que todas as almas derivam da primeira, não só mantendo com ela uma relação de uno-e-muitos, mas também sendo "distintas" da Alma suprema sem ser dela "separadas". Texto 4

7 A processão do cosmo físico

Com a Alma encerra-se a série de hipóstases do mundo incorpóreo e inteligível e, como dissemos, dela deriva o mundo sensível. Contudo, por que a realidade não termina com o mundo incorpóreo e existe também um mundo corpóreo? Como surgiu o sensível? Qual é seu valor?

A novidade que Plotino introduz na explicação da origem do cosmo físico está sobretudo no fato de que ele *tenta deduzir a matéria*, sem pressupô-la como se fosse algo que se contraponha ao primeiro princípio desde a eternidade.

A matéria sensível deriva de sua causa como possibilidade última, ou seja, como etapa extrema do processo em que a força produtora se enfraquece até exaurir-se. Desse modo, a matéria torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potência do Uno (e, assim, do próprio Uno) ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido, a matéria é "mal"; mas o mal não é força negativa que se oponha ao positivo, mas é simplesmente carência ou "privação" do positivo. A matéria também é considerada não-ser, "porque é diversa do ser, e jaz sob ele".

O mundo físico, portanto, nasce do seguinte modo: *a*) inicialmente, a Alma cria a matéria, que é como que a extremidade do círculo de luz que se torna obscuridade; *b*) em seguida, dá forma a essa matéria, quase que expulsando sua obscuridade e, à medida do possível, recuperando-a para a luz. Obviamente, as duas operações não são cronologicamente distintas, mas apenas logicamente. A primeira ação da alma consiste no *enfraquecimento da contemplação*, a segunda na extrema *redenção da própria contemplação*. O mundo físico é um espelho de formas, que, por seu turno, são a reverbe-

ração das Idéias e, desse modo, tudo é forma e tudo é *logos*.

E como nasce a temporalidade?

A resposta de Plotino é muito engenhosa. A temporalidade nasce da própria atividade com que a Alma cria o mundo físico (ou seja, algo distinto do Inteligível, que, ao contrário, pertence à dimensão do eterno). Colhida pelo "desejo de transferir para um diverso a visão lá de cima", a Alma não se satisfaz com o ver tudo "simultaneamente": sai da unidade, avança e se distende em um prolongamento e em uma série de atos, que se sucedem uns aos outros, colocando assim em sucessão de antes e depois aquilo que, na esfera do Espírito, é simultâneo. *A Alma cria a vida como temporalidade, como cópia da vida do Espírito, que está na dimensão da eternidade.* E a vida como temporalidade é vida que transcorre em momentos sucessivos e que, portanto, está constantemente voltada para momentos sempre posteriores e carregada dos momentos transcorridos.

Nessa visão, nascer e morrer tornam-se nada mais que jogo móvel da alma que reflete suas formas como em um espelho, jogo em que nada perece e tudo se conserva "porque nada pode ser cancelado pelo ser".

Julgado na justa ótica, o cosmo físico é perfeito. Efetivamente, ele é cópia que imita o modelo e não é o modelo. Mas, como imagem, revela-se a mais bela imagem do original. De resto, como todas as hipóstases do mundo supra-sensível, o próprio cosmo "existe para Ele e olha para cima". Plotino impele a espiritualização do cosmo aos limites do *acosmismo*: a matéria é forma ínfima, o corpo é forma, o mundo um jogo móvel de formas, a forma está vinculada às Idéias do Espírito e o Espírito ao Uno.

8 Natureza e destino do homem

O homem é fundamentalmente a sua alma. E todas as atividades da vida do homem dependem da alma. A alma é impassível, capaz somente de agir. A própria sensação, para Plotino, é ato cognoscitivo da alma. Com efeito, quando sentimos, o nosso corpo sofre uma alteração por parte de outro corpo; mas, por outro lado, nossa alma entra em ação, não só no sentido de que a alteração corpórea "não lhe escapa", mas também no sentido de que ela "julga" as alterações. Mais ainda: para Plotino, na impressão sensorial que se produz nos órgãos corpóreos, a alma vê (embora em um nível mais fraco e debilitado) o rastro de formas inteligíveis e, portanto, para a alma, a própria sensação é uma forma de contemplação do inteligível no sensível.

De resto, isso nada mais é do que o corolário que brota da concepção plotiniana do mundo físico, segundo a qual os corpos são produzidos pelos *logoi*, ou seja, pelas formas racionais da Alma do universo (que são um reflexo das Idéias), e a elas se reduzem em última análise, de modo que, em certo sentido, as sensações revelam-se nada mais que "pensamentos obscuros", ao passo que os pensamentos dos inteligíveis são "sensações claras".

Aliás, para nosso filósofo, a sensação é tanto mais possível quanto mais a alma inferior que sente está ligada à Alma superior, que tem percepção dos inteligíveis puros (a anamnese platônica); ademais, o sentir da alma inferior *capta as formas sensíveis como que irradiando-as* com uma luz que emana dela, proveniente justamente daquela posse originária que a Alma superior tem das formas.

E, assim como a sensação, Plotino também interpreta como atividades da alma a memória, os sentimentos, as paixões e as volições, e tudo o que a eles se liga.

A atividade mais elevada da alma consiste na liberdade, que é estreitamente ligada à imaterialidade. A liberdade se identifica com a volição do Bem. Enquanto a liberdade do Uno é liberdade de se autocolocar como Bem absoluto, a liberdade do Espírito está em permanecer indissoluvelmente ligado ao Bem, e a liberdade da Alma consiste em tender para o Bem, através do Espírito, em diversos níveis.

Os destinos da alma consistem na reunião com o divino. Plotino retoma a escatologia platônica, mas sustenta que *já nesta terra é possível realizar a separação do corpóreo e a reunião com o Uno.* Os filósofos da era helenística já haviam insistido bastante no fato de que a felicidade plena pode ser desfrutada nesta terra, até mesmo entre tormentos físicos. Plotino reafirma decididamente esse conceito, mas destaca que o ser feliz até entre tormentos físicos, no "toro de Falárides" (ou seja, entre torturas), é possível porque há em nós um componente

transcendente que pode nos unir ao divino enquanto o corpo sofre. Assim, aquilo que fora o ideal supremo da época helenística é posto a nu em sua ilusoriedade, quando perseguido no plano da pura imanência: apenas com um sólido vínculo com a transcendência é possível aquilo que a época helenística procurara em vão em direções opostas.

9 O retorno ao Absoluto e o êxtase

São múltiplos os caminhos do retorno ao Absoluto: *a*) o da virtude; *b*) o da erótica platônica; *c*) o da dialética. Mas, a estes tradicionais, Plotino ainda acrescenta um quarto caminho: o da "simplificação", que é "reunião com o Uno" e "êxtase" (*unio mystica*).

Com efeito, as hipóstases derivam do Uno por uma espécie de "diferenciação" e "alteridade" ontológica, às quais se acrescentam no homem as alteridades morais. *A reunião com o Uno se dá pela retirada dessas alteridades.* E isso é possível porque a "alteridade" não existe na hipóstase do Uno. No homem, ao invés, a alteridade está presente, e despojar-se de toda alteridade significa para ele deixar o mundo sensível e corpóreo reentrar em si mesmo, na própria alma; depois, despojar-se da parte sensitiva da alma; em seguida, da palavra e da razão discursiva; por fim, "emergir na contemplação d'Ele".

A frase que resume de forma icástica o processo de purificação total da alma que quer unir-se ao Uno é a seguinte: "Despoja-te de tudo". Mas, nesse contexto, despojar-se de tudo não significa empobrecer-se ou anular-se a si mesmo, e sim, ao contrário, *significa ampliar-se, preencher-se com Deus, com o Todo, com o Infinito.*

Ao menos em uma passagem essa unificação com o Uno é denominada por Plotino como "êxtase". O " êxtase" plotiniano *não é um estado de inconsciência, e sim de hiperconsciência*; não é algo de irracional ou hipo-racional, mas sim hiper-racional. *No êxtase, a alma se vê divinizada e preenchida pelo Uno.*

É indubitável que a doutrina do êxtase foi difundida nos meios alexandrinos por Fílon, o Judeu. Entretanto, deve-se destacar que enquanto Fílon, no espírito bíblico, entendia o êxtase como "graça", ou seja, como "dom gratuito" de Deus, em harmonia com o conceito bíblico de que é Deus que faz dom de si e das coisas por ele criadas ao homem, Plotino o insere em uma visão que se mantém ligada às categorias do pensamento grego: Deus não faz dom de si aos homens, mas os homens podem subir até ele e a ele se reunir por sua força e capacidade natural, desde que o queiram. Texto 5

10 Originalidade do pensamento plotiniano

Como vimos, em toda a "processão" metafísica o momento principal do qual nasce a "hipóstase", ou seja, o momento de criação, coincide com a "contemplação".

A própria atividade prática, mesmo em seu mais baixo grau, procura "com um girar perdido" conquistar a contemplação. De fato, que finalidade quer alcançar quem se dedica à ação? "Certamente não a de não conhecer, mas, ao contrário, a de conhecer aquele objeto dado, de contemplá-lo".

Em suma, para Plotino *a atividade espiritual de ver e contemplar se transforma em criar.* E a contemplação é silêncio metafísico.

Nesse contexto, o "retorno" ao Uno ocorre mediante o êxtase, que é simplificação e "contemplação" em que sujeito que contempla e objeto contemplado se fundem. É a famosa "fuga do só para o Só", com a qual se concluem as *Enéadas*. Texto 6

II. Desenvolvimentos do Neoplatonismo e fim da filosofia pagã antiga

• O Neoplatonismo teve evolução complexa, que se articulou em várias escolas sucessivas com orientações diversas:

As Escolas neoplatônicas → § 1

a) a orientação metafísico-especulativa, que caracterizava as escolas de Amônio e de Plotino (respectivamente, a primeira Escola de Alexandria, fundada por volta de 200, e a Escola de Roma, fundada por volta de 244 d.C.);

b) a orientação que unia ao rigor filosófico a inspiração místico-religioso-teúrgica, e que caracterizou sobretudo a Escola siríaca de Jâmblico (pouco depois de 300 d.C.) e a Escola de Atenas de Proclo (sécs. IV-V d.C.);

c) o direcionamento religioso prevalentemente teúrgico, com escassa importância filosófica, típico da Escola de Pérgamo (por volta de 325 d.C.);

d) por fim, o direcionamento erudito próprio da segunda Escola de Alexandria (sécs. V-VII).

• Proclo de Constantinopla (410-485 d.C.) levou o Platonismo às extremas conseqüências, pondo ordem nas leis que governam a geração de todas as coisas.

Proclo: a lei da permanência/ processão/ conversão → § 2

A lei da processão, já formulada por Plotino, determina-se como dinâmica de três momentos: da *permanência*, ou seja, do princípio que permanece; da *processão*, ou seja, da saída do principiado a partir do princípio, e do *retorno* ou *conversão*, ou seja, da reunião do principiado com o princípio.

Esta lei, que em Plotino se referia às hipóstases em geral, em Proclo se refere a cada momento da realidade também nos particulares. Neste processo o produtor permanece idêntico a si mesmo, o produto é semelhante ao produtor (não sai em sentido radical, não se torna totalmente outro), mas lhe é inferior e, exatamente por isto, tende estruturalmente a retornar ao princípio.

• Outra lei importante é a do ternário — retomada do *Filebo* de Platão —, que considera toda realidade, sensível e supra-sensível, como um "misto" entre o "limite" e o "ilimitado". Em tal sentido a matéria, enquanto "infinitude última", isto é, última efusão do Uno, aparece como boa e necessária para a ordem universal.

A lei do ternário → § 2

1 Quadro geral das Escolas neoplatônicas, de suas tendências e de seus expoentes

Resumindo tudo o que dissemos e contemplando o panorama geral da filosofia pagã do período tardio antigo, temos o seguinte quadro geral.

1) Primeira Escola de Alexandria, fundada por Amônio Sacas, provavelmente em torno de 200 d.C., tendo seu auge ao longo da primeira metade do séc. III d.C. Como sabemos, os membros mais famosos dessa Escola foram Erênio, Orígenes, o Pagão, e Plotino, além do célebre literato Longino. (Provavelmente, também Orígenes, o Cristão, foi aluno de Amônio.)

2) Escola fundada por Plotino em Roma, em 244 d.C., que floresceu ao longo da

segunda metade do séc. III d.C. Os membros mais significativos dessa Escola foram Amélio e Porfírio (233/234-305 d.C.), este último desenvolvendo sua atividade também na Sicília.

3) Escola da Síria, fundada por Jâmblico (que nasceu entre 240 e 250 d.C. e morreu em torno de 325 d.C.) pouco depois de 300 d.C., tendo seu auge durante as primeiras décadas do séc. IV d.C.

4) Escola de Pérgamo, fundada por Edésio, discípulo de Jâmblico, pouco depois da morte deste último. Foram expoentes dessa Escola sobretudo o imperador Juliano Apóstata, e seu colaborador Salústio. A dissolução da Escola pode coincidir com a morte de Juliano (363 d.C.).

5) Escola de Atenas, fundada por Plutarco de Atenas entre fins do séc. IV e princípios do séc. V d.C., e consolidada por Siriano. Proclo de Constantinopla foi seu expoente mais insigne. Outros representantes de relevo foram Damáscio e Simplício. A Escola foi fechada em decorrência de um edito de Justiniano, em 529 d.C.

6) Segunda Escola de Alexandria, entre cujos expoentes devemos mencionar Hipatia, Sinésio de Cirene, Hiérocles de Alexandria. Essa Escola nasceu, ou melhor, renasceu contemporaneamente à Escola de Atenas, sobrevivendo até princípios do séc. VII d.C.

No que se refere às tendências dessas Escolas, devemos destacar o seguinte:

a) Plotino, com sua escola (como, talvez, também Amônio com seu círculo), representa a tendência metafísico-especulativa pura. Com efeito, ele mantém sua filosofia bem distinta tanto da religião "positiva" como das práticas mágico-teúrgicas, e sua própria religiosidade foi de caráter tipicamente filosófico. Embora cedendo em alguma coisa, também os seguidores de Plotino não chegaram, a não ser de modo parcial e não substancial, a transformar o desempenho do mestre, como veremos.

b) A Escola de Jâmblico e a Escola de Atenas representam como que uma síntese – ou, se preferirmos, uma combinação — entre a tendência filosófica e a tendência místico-religioso-teúrgica: além de especulação filosófica, o Neoplatonismo torna-se também fundamento e defesa apologética da religião politeísta e assume as práticas mágico-teúrgicas como complemento da filosofia, quando não até mesmo como sua coroação.

c) A Escola de Pérgamo representa um momento de acentuada involução religioso-teúrgica e de clara decadência do componente filosófico-especulativo.

d) A segunda Escola de Alexandria tem caráter predominantemente erudito, tendendo à simplificação do Neoplatonismo. Sua importância histórica e filosófica deve-se sobretudo aos comentários a Aristóteles produzidos pela Escola de Amônio, fillho de Hérmias (Asclépio, Olimpiodoro, Davi e Estêvão), que, em parte, chegaram até nós. Como dissemos, esses autores liam Aristóteles como preparação introdutória a Platão.

Entre todos esses filósofos Proclo é o único que se destaca de modo decisivo. Entretanto, deve-se ressaltar a importância, sobretudo histórica, de Porfírio e depois de Jâmblico, a quem remonta a responsabilidade pela nova orientação filosófico-teúrgica do Neoplatonismo.

Parece que Porfírio procurou inovar Plotino sobretudo na metafísica. Com efeito, com base nos estudos mais recentes, parece que ele colocou no vértice da hierarquia uma enéada, ou seja, três hipóstases, cada uma delas caracterizada por uma tríade, talvez influenciado pelos *Oráculos Caldeus*.

Jâmblico foi muito mais além. Parece que chegou até a desdobrar o Uno em um "Primeiro" e um "Segundo Uno". Além disso, dividiu a hipóstase plotiniana do Espírito em um plano do "inteligível", subdividido em uma tríade, e num plano do "intelectual", ulteriormente distinto em forma triádica. É possível ainda que, entre esses dois planos, ele já tenha introduzido também o plano do inteligível-e-intelectual, posteriormente dividido em tríades. E também distinguiu em uma tríade a hipóstase da Alma. Além de sob o aspecto metafísico, essas hipóstases também eram apresentadas sob o aspecto religioso, sendo consideradas deuses, de modo a poder justificar racionalmente o politeísmo. Os Neoplatônicos continuaram nesse caminho de distinções hipostáticas, de Teodoro de Asine, discípulo de Jâmblico, a Proclo e Damáscio, no qual esta tendência atinge seu ponto culminante. Mas, no caso de Proclo, é necessário um estudo à parte.

2 Proclo: a última voz original da antiguidade pagã

Proclo nasceu em Constantinopla no ano de 410 e morreu em 485 d.C. Muita coisa de sua rica produção chegou até nós,

destacando-se os comentários e alguns diálogos platônicos, especialmente *Teologia platônica* e *Elementos de teologia.*

Não nos deteremos na complexa sistematização do mundo inteligível, com todas as suas divisões e subdivisões triádicas, porque a grandeza de Proclo não reside nisso. Com efeito, ele se distinguiu pelo aprofundamento das leis que governam a processão da realidade, ou seja, precisamente pelo aprofundamento daquele ponto que, como vimos, marcou a contribuição essencial do Neoplatonismo.

Em primeiro lugar, devemos destacar a determinação perfeita que Proclo fez da lei ontológica que governa a geração de todas as coisas, entendida como processo circular constituído de três momentos:

1) a "manência" *(moné),* ou seja, o permanecer em si do princípio;

2) a "processão" *(próodos),* ou seja, o sair do princípio;

3) o "retorno" ou a "conversão" *(epistrophé),* ou seja, a reunião ao princípio.

Como vimos, Plotino já identificara esses três momentos, que desempenham em seu sistema papel bem mais complexo do que habitualmente se acredita.

Entretanto, Proclo vai além de Plotino, levando essa lei triádica a um nível excepcional de refinamento especulativo. A lei vale não somente em geral, mas também em particular, à medida que expressa o próprio ritmo da realidade em sua totalidade, bem como em todos os seus momentos particulares.

Assim como qualquer outra realidade que produz algo, o Uno produz por causa "de sua perfeição e superabundância de poder", segundo um processo triádico.

1) Todo ente produtivo permanece como é (precisamente devido à sua perfeição) e, por causa desse seu permanecer imóvel e irredutível, produz.

2) A "processão" não é uma transição, como se o produto que dela deriva fosse parte dividida do produtor, mas é o resultado da multiplicação que o produtor faz de si mesmo, em virtude de sua própria potência. Ademais, aquilo que procede é semelhante àquilo do qual procede, e a semelhança é anterior à dessemelhança: a dessemelhança consiste apenas no fato de ser o produtor melhor, ou seja, mais potente, que o produto.

3) Conseqüentemente, as coisas derivadas têm afinidade estrutural com suas causas; ademais, aspiram a manter-se em contato com elas e, portanto, a "retornar" a elas. Por isso, as hipóstases nascem por razão de semelhança e não por razão de dessemelhança.

O processo triádico é pensado em termos de círculo, não no sentido da sucessão de momentos, como se houvesse distinção cronológica de antes e depois entre "manência", "processão" e "retorno", mas no sentido da distinção lógica e, portanto, da coexistência dos momentos, no sentido de que todo processo é perene permanecer, perene proceder e perene retornar. Além disso, ressalte-se que, com base no princípio da semelhança que ilustramos, não somente a causa permanece como causa, mas também, em certo sentido, o produto permanece na causa no mesmo momento em que procede, pelo motivo de que o proceder não é um "separar-se", ou seja, um tornar-se totalmente outro.

Uma segunda lei, estreitamente ligada a essa, é a do assim chamado "ternário". Em estudos especializados, há muito que essa lei já fora indicada como "a chave da filosofia de Proclo", mas não havia sido acatada pela *communis opinio.* Agora, porém, foi reafirmada e posta em primeiro plano. Proclo considera que toda realidade, em todos os níveis, do incorpóreo ao corpóreo, é constituída por estes componentes essenciais: 1) o limite *(péras)* e 2) o "ilimite" *(âpeiron)* ou "infinito" (que são como forma e matéria); conseqüentemente, 3) todo ente é como que a "mistura" ou a síntese deles (essa é uma tese evidentemente derivada do *Filebo* e das doutrinas não escritas de Platão).

A lei do ternário (que consiste, portanto, no fato de ser todo ente constituído pelo limite, pelo ilimite e pela diferente mistura dos dois) não vale somente para as hipóstases superiores, mas também para a alma, para os entes matemáticos, para os entes físicos; em suma, para tudo, sem exceção.

Nesse contexto, a matéria (sensível) vem a ser a última infinitude (ou ilimitação) e, assim, "é boa em certo sentido" (ao contrário do que pensava Plotino), enquanto é a última efusão do Uno segundo a lei unitária da realidade.

Os *Elementos de teologia,* dedicados à ilustração desses princípios e às leis gerais do sistema, constituem a obra mais vigorosa de Proclo, visto que, nela, o filósofo, tirando dos ombros em grande parte a preocupação dominante da *Teologia platônica,*

que era a de defender o politeísmo pagão e fundamentar o *pantheon* metafísico capaz de acolher todos os deuses, concentra-se no essencial, apresentando-nos um tratado metafísico de primeira categoria. Foi precisamente isso que possibilitou a essa obra um grande sucesso, também na Idade Média.

3 O fim da filosofia pagã antiga

O fim da filosofia pagã antiga tem data oficial, ou seja, 529 d.C., ano em que Justiniano proibiu aos pagãos qualquer ofício público e, portanto, também a possibilidade de manter escolas e ensinar.

Eis um trecho significativo do *Codex* de Justiniano: "Nós proibimos que seja ensinada qualquer doutrina por parte daqueles que estão afetados pela loucura dos ímpios pagãos. Por isso, que nenhum pagão simule estar instruindo aqueles que, desventuradamente, freqüentam sua casa enquanto, na realidade, nada mais está fazendo do que corromper as almas dos discípulos. Ademais, que não receba subvenções públicas, já que não tem nenhum direito derivado de escrituras divinas ou de editos estatais para obter licença para coisas desse gênero. Se alguém, aqui (em Constantinopla) ou nas províncias, resultar culpado desse crime e não se apressar a retornar ao seio de nossa santa Igreja, juntamente com sua família, ou seja, juntamente com a mulher e os filhos, recairá sob as referidas sanções, suas propriedades serão confiscadas e ele próprio será enviado ao exílio."

Esse edito é sem dúvida muito importante para o destino da filosofia greco-pagã, bem como a data em que foi promulgado. Entretanto, devemos destacar que o ano de 529 d.C., como todas as datas que abrem ou encerram uma época, nada mais faz do que sancionar com um acontecimento de repercussão aquilo que já era realidade produzida por toda uma série de acontecimentos anteriores.

O edito de 529 d.C., portanto, nada mais fez do que acelerar e estabelecer de direito aquele fim ao qual, de fato e por si mesma, a filosofia pagã antiga estava destinada inexoravelmente.

PLOTINO
AS TRÊS HIPÓSTASES

UNO – Primeira hipóstase

Características próprias do Uno

- todo ente é tal por causa de sua unidade
- por isso é superior ao ser
- é infinita potência criadora
- se autocria (= *autóctise*)
- é superior ao pensamento, porque é causa do pensamento (= *Nous*)
- é superior ao Bem, porque é causa do Bem
- do Uno pode-se falar ou por via analógica ou por via negativa

Atividades próprias do Uno

- atividade *do* Uno: permite ao Uno criar-se e ser o que é
- atividade *a partir do* Uno: permite ao Uno criar as hipóstases inferiores
- o Uno é absolutamente livre quando cria a si mesmo, mas, uma vez criado, é forçado a produzir as outras hipóstases
- as *atividades do* e as *atividades a partir do* são próprias de todas as hipóstases

é uma necessidade que se segue a uma liberdade

NOUS (ou Intelecto ou Espírito) – Segunda hipóstase

- Enquanto pensamento, rompe a unidade do Uno, introduzindo a dualidade pensamento/pensado, e a multiplicidade das Idéias que pensa. É, portanto, *um-muitos*
- As Idéias pensadas pelo *Nous* em certo sentido correspondem às Idéias platônicas, enquanto são o verdadeiro Ser; em outro sentido se diferenciam delas porque não são puros inteligíveis, mas são também inteligências e, portanto, são forças ativas, elas mesmas criadoras
- O *Nous* é, portanto, pensamento por excelência, Ser por excelência (por via das Idéias que contém) e Vida por excelência, enquanto a atividade do pensar é a mais alta forma de vida

O Uno devia tornar-se Nous para poder pensar

ALMA – Terceira hipóstase

- A Alma tem como atividade específica a de criar o mundo. É a última deusa, isto é, a última realidade inteligível
- A alma é una-e-muitos, em sentido horizontal, enquanto se divide nos vários corpos, e em sentido vertical enquanto é hierarquicamente subdividida em:
  - *Alma suprema*, que permanece em estreita união com o Espírito
  - *Alma do Todo*, que cria o cosmo físico
  - *Almas particulares*, que descem para animar os corpos
- A essência da Alma é em todo caso única e, portanto, ela está toda em tudo

O Uno devia tornar-se Alma para poder criar

HOMEM

- O homem é sobretudo natureza espiritual. Ele, portanto, tende a reunir-se com sua origem, isto é, com o Uno
- Esta tentativa realiza-se com um processo chamado "via do retorno" e que acontece por meio da virtude, da erótica e da dialética
- Consiste em uma progressiva "simplificação", eliminando tudo o que é múltiplo e material, até o momento do *êxtase* ou união mística com a Primeira hipóstase

O homem deve despojar-se de tudo

MATÉRIA

- É o produto da Alma, mas não tem mais a força de contemplar sua fonte e, por isso, é estéril e não cria mais nada
- A matéria deve ser sustentada pelas almas que nela traduzem as Idéias do *Nous*

Plotino

As três hipóstases: *Uno, Espírito (Nous) e Alma*

O princípio do qual derivam todas as coisas é o Uno. E o Uno produz todas as coisas pela sua superabundância. *E a superabundância é a sua* infinita *potência. O Ser é o primeiro produto do Uno; e o Ser olhando a si próprio torna-se Inteligência (*Nous, *Espírito). Do* Nous *procede, ulteriormente, a Alma que, por sua vez, produz a Natureza em suas várias formas.*

O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas: com efeito, o princípio de todas as coisas não é todas as coisas, mas todas dele derivam, uma vez que daquele modo a ele retornam; ou melhor, nele não estão, mas estarão.

Porém, como podem derivar do Uno, se ele é simples e não mostra em si nenhuma multiplicidade e distinção?

Uma vez que nenhuma coisa estava nele, por isso todas dele derivam: para que o ser exista, é necessário que o Uno não seja o ser, mas o gerador do ser. O ser é como que seu primogênito. O Uno, com efeito, é perfeito, enquanto não procura nada, não possui nada, não tem necessidade de nada, e, por isso, superabunda e sua superabundância produziu outra coisa. O gerado se volta para si próprio e de tal modo olha para si próprio: e isto é o *Nous*. Seu estar em relação com o Uno gera o ser, o olhar para si próprio gera o *Nous* (o Espírito). E, uma vez que se detém para se contemplar, torna-se ao mesmo tempo espírito e ser. E, uma vez que é imagem do Uno, ele produz uma coisa semelhante a si, explicando sua rica potência; a coisa gerada é imagem dele, assim como o Espírito é imagem de quem lhe é superior e o gerou. Este ato que procede do ser é a Alma; o Espírito permanece imóvel ao gerá-la, assim como permanece imóvel o Uno ao gerar o Espírito.

A alma, porém, não gera permanecendo imóvel: ela se move para produzir uma imagem de si. Olhando para o ser do qual deriva, ela permanece fecundada e, procedendo com um movimento diverso em sentido oposto, gera uma imagem de si, a sensação, e a natureza que está nas plantas. Todavia, nada está separado e cortado daquilo que o precede; por isso, parece que a alma se estenda até as plantas; e de certo modo ela aí se estende, pois a potência negativa lhe pertence; porém não se estende inteira, mas vem a encontrar-se nas plantas enquanto que, descendo assim para o baixo, produz no seu processo e por benevolência para com as coisas inferiores outra existência. Mas ela deixa que sua parte superior, que está em contato com o Espírito e que é o seu espírito, permaneça imóvel em si mesma.

Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1.

O Uno e a processão das outras hipóstases e de todas as outras realidades a partir do Uno

Para dar uma explicação alusiva em sentido metafísico da processão das hipóstases e de todas as outras realidades a partir do Uno, Plotino se valeu de algumas imagens que se tornaram muito famosas.

A imagem certamente mais famosa é a da luz e da derivação das realidades a partir do Uno como luz a partir da luz. *O Uno é como que a fonte da luz, que irradia luz na forma de círculos sucessivos. O primeiro círculo de luz é o* Nous, *ou seja, a segunda hipóstase; o outro círculo é o da Alma. O círculo que vem depois marca o extinguir-se da luz e é o da matéria.*

Existe certamente um centro e ao redor dele um círculo que dele emana irradiando, e em torno deste outro círculo: luz a partir da luz. Além destes, o novo círculo não é mais círculo de luz porque não tem luz própria, e por isso tem necessidade de luz alheia: ele é mais como uma roda, ou melhor, como esfera que do terceiro lugar recebe — uma vez que lhe é contígua — toda a luz que dele emana.

A grande luz, irradiando, permanece imóvel e o esplendor que dela emana se difunde conforme a razão, mas as outras luzes irradiam ao mesmo tempo e em parte estão firmes, em parte são atraídas pelo esplendor daquilo que é iluminado.

Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 17.

3 A segunda hipóstase: o *Nous*, Inteligência ou Espírito

O Nous, ou Espírito ou Inteligência, procede do Uno do seguinte modo. Aquilo que procede do Uno é por si indeterminado, e se determina voltando-se para o Uno e pensando o Uno, ou melhor, a si mesmo fecundado pelo Uno. Nasce assim o múltiplo inteligível, ou seja, o mundo das Idéias. O mundo platônico das Idéias torna-se de tal modo parte integrante da segunda hipóstase, como objeto da suprema Inteligência na sua totalidade.

Por conseguinte, se o Uno é a potência de todas as coisas, ou seja, o princípio do qual derivam todas as coisas, o Espírito ou Inteligência suprema é todas as coisas, ou seja, a totalidade dos entes inteligíveis, objeto de pensamento da suprema Inteligência. Logo, podemos dizer que a segunda hipóstase, para Plotino, é a totalidade do ser em todas as suas múltiplas articulações inteligíveis e o pensamento na sua globalidade, que pensando a si mesmo fecundado pelo Uno, pensa a totalidade dos entes inteligíveis

O ato de pensar não é o primeiro nem na ordem ontológica nem em dignidade, mas tem o segundo lugar e se produz porque o Bem o faz existir e, uma vez gerado, o atrai para si: e assim o pensamento é movido e vê. Pensar quer dizer mover-se para o Bem e desejá-lo. O desejo gera o pensamento e ao mesmo tempo o faz existir, o desejo de ver gera a visão. Portanto, o próprio Bem não deve pensar nada, uma vez que não há outra coisa que seja o seu bem. E também o pensamento de si mesmo não existe a não ser em um ser diferente do Bem: e este ser pensa porque é semelhante ao Bem e tem uma imagem do Bem, porque o Bem se tornou o objeto de seu desejo e porque representa para si o Bem. E se acontece sempre assim, sempre ele pensa. Pensando o Bem ele pensa a si mesmo por acidente; olhando o Bem ele pensa a si mesmo: no seu ato ele se pensa, pois todo ato é dirigido para o Bem.

Plotino, *Enéadas*, V, 6, 5

4 A terceira hipóstase: a Alma

Assim como do Uno deriva o Espírito ou Inteligência, também do Espírito deriva a Alma. O que procede do Espírito é como espécie de matéria inteligível, que se torna Alma voltando-se para o Espírito e contemplando-o. E contemplando o Espírito que, por sua vez, contempla o Uno, ou seja, o Bem, a Alma contempla também ela o Uno ou Bem. Como o Espírito é a imagem do Uno, também a Alma, analogamente, é a imagem do Espírito.

Passemos agora a falar da alma e a dizer como sua contemplação, seu amor pela ciência e pela pesquisa, o esforço para gerar que deriva daquilo que ela conhece e sua plenitude fazem com que a alma, tornada completamente objeto de contemplação, produza outro objeto de contemplação. Do mesmo modo a arte, quando chega à perfeição, produz outra arte, em certo sentido menor, no aprendiz que dela possui uma imagem: todavia, estes objetos que ele contempla e imagina em si são obscuros e incapazes de subsistir.

A primeira parte da alma está no alto, vizinha ao topo, eternamente satisfeita e iluminada, e permanece em cima; a outra parte, que participa da primeira, enquanto dela participa, procede eternamente, vida a partir da vida: ela é, com efeito, atividade que se difunde em todo lugar e está presente por todo lugar. A alma, procedendo, deixa imóvel sua parte superior no lugar que abandonou; com efeito, se ela abandonasse a parte superior, não estaria por todo lugar, mas apenas onde ela termina. Mas aquilo que procede não é igual àquilo que permanece. Se, portanto, é necessário que a alma esteja em todo lugar, se não há lugar onde esteja ausente sua atividade e se o que existie antes é diferente daquilo que existe depois, se toda atividade deriva ou de uma contemplação ou de uma ação, de uma ação que ainda não existia — pois a ação não pode preceder a contemplação — segue-se necessariamente que a segunda contemplação é mais fraca do que a primeira, mas é sempre contemplação: de modo que a ação que deriva da contemplação parece ser contemplação bastante fraca. Com efeito, o gerado é sempre necessariamente do mesmo gênero daquele que o gerou, mas é mais fraco, porque na descida perde sua força. Tudo isso acontece no silêncio, porque a alma não tem necessidade nem de coisa visível nem de contemplação que proceda do exterior, nem de ação; aquela que contempla é, porém, alma, e sua parte que assim contempla, procedendo, é mais exterior e não produz aquilo que vem depois, do mesmo modo que a parte superior: todavia contemplação produz contemplação.

Com efeito, nem a contemplação nem seu objeto têm limite. Ela, por isso, está em todo lugar. Com efeito, onde não está? Ela está em toda alma, sempre a mesma, pois não está circunscrita no espaço. Não está, porém, do mesmo modo em todas as coisas, nem em todas as partes da alma. Por isso (diz Platão), "o cocheiro forma parte com os cavalos daquilo que viu" e eles o acolhem; e é claro que desejam aquilo que viram, pois não o acolheram completamente. E, se desejam, agem, agem em vista do objeto que desejam. E este é objeto de contemplação e contemplação.

Plotino, *Enéadas*, III, 8, 5.

5 Purificação da alma e reconjunção com o Absoluto

Com base nas passagens que lemos, torna-se facilmente compreensível que a alma pode se libertar da "queda", eliminando todas as "diferenças" ou "alteridades" que provocaram sua separação das realidades superiores.

Assim como o olho, para ver o objeto, deve tornar-se semelhante ao objeto, também a alma deve tornar-se divina e bela para poder ver o Divino e a Beleza que é o Espírito, manifestação suprema do Bem, ou seja, do Absoluto.

Para despojar-se de toda alteridade, a alma do homem deve:

a) reentrar em si mesma;

b) separar-se depois também da parte afetiva de si mesma;

c) até de si mesma;

d) unindo-se, deste modo, com o próprio Uno.

A alma, purificada, torna-se forma, razão, torna-se totalmente incorpórea, intelectual e pertence inteiramente ao Divino, onde está a fonte da beleza e de onde nos vêm todas as coisas do mesmo gênero. A alma, portanto, reconduzida à inteligência, é muito mais bela que as coisas sensíveis. Mas a inteligência e aquilo que dela deriva é para a alma uma beleza própria, não alheia, pois a alma então está verdadeiramente só. Por isso se diz justamente que o bem e a beleza da alma consistem em se assemelhar a Deus, uma vez que dele derivam o belo e a natureza essencial dos seres. A beleza, depois, é verdadeira realidade, enquanto a fealdade é uma natureza diversa. A mesma coisa são, em primeiro lugar, o feio e o mau; assim são a mesma coisa o bom e o belo, ou o Bem e a Beleza. É preciso, portanto, buscar, com o mesmo método, o bem e o belo, o feio e o mal. É preciso observar antes de tudo que o Belo é o mesmo que o Bem, do qual a inteligência extrai sua beleza: e a alma é bela para a inteligência: as outras belezas — as das ações e das ocupações — são tais porque a alma as informa. A alma, ainda, torna belos também os corpos que são assim chamados: e uma vez que ela é divina e como que parte da beleza, ela torna belas todas as coisas que toca e dirige, conforme a possibilidade destas de participar da beleza.

Plotino, *Enéadas*, I, 6, 6.

6 A reconjunção com o Uno e a "fuga do só para o Só"

A reunificação com o Uno, que, em seu momento culminante, Plotino chama também de "êxtase", é um estado que poderíamos chamar de hiperconsciência *e* hiper-racionalidade. *A alma, no êxtase, vê a si mesma "endeusada" e tornada participante do Uno e, portanto, em certo sentido, plenamente assimilada ao Uno, ou, como diz Plotino com bela expressão metafórica que, de modo esplêndido, conclui as Enéadas, é uma "fuga do só para o Só".*

E isto quer dizer a prescrição dos mistérios que proíbe manifestar Deus aos não iniciados, vetando como ilícito desvelar aquilo que é divino àqueles que não podem compreendê-lo. Portanto, uma vez que não eram dois, mas um, o contemplante e o contemplado, como se este não fosse contemplado mas unido, aquele que assim foi, se pudesse recordar-se de quando se uniu com Deus, teria em si a imagem do próprio Deus. Mas também ele próprio era uno e não tinha nenhuma diferença nem em si nem em relação a outro. Com efeito, em Deus nada se move, nem em quem se elevou até Deus existe ira ou desejo, não somente, mas nem mesmo raciocínio ou pensamento; também nem é mais si mesmo, se podemos assim dizer, mas, como raptado e absorvido em tranqüila solidão e absoluta quietude, não se afastando nunca da sua essência nem jamais vol-

tando-se ao redor, mas completamente estável e como que tornado a própria quietude. Nem olha as coisas belas, mas transcende o próprio belo e transcende também o coro das virtudes, semelhante àquele que, entrando no interior dos penetrais, deixou para trás de si as estátuas do templo, as quais, para ele, que sai de novo dos penetrais, se apresentam por primeiro depois da visão interna, em que a união ocorrera não com as estátuas nem com as imagens, mas com Deus: elas são, portanto, uma segunda visão. Isto, porém, não é uma visão, mas outro modo de ver, um êxtase, uma volta à essência simples, uma potencialização de si, desejo de conjunção e quietude e processo de compenetração, admitindo que se possa ver nos penetrais. Uma vez que, olhando diversamente, nada se vê. Também os sábios entre os profetas com estas figurações simbólicas acenam para o modo como se possa contemplar Deus. O sábio sacerdote, explicando o mistério, entrando nos penetrais, alcança ali a verdadeira visão; se não entrar, considerando os penetrais como invisíveis, como a fonte e o princípio, o conhecerá como princípio; e se aí entrar, vê o princípio e se une a ele, semelhante com semelhante, nada deixando das coisas divinas, quantas a alma possa abraçar. E, mais que a visão, ele deseja aquilo que permanece da própria visão: e o que permanece para aquele que tudo transcende é o próprio Transcendente. Com efeito, a natureza da alma jamais chegará ao não-ser absoluto, mas, caindo para baixo, chegará ao mal, isto é, ao não-ser relativo, e não ao absoluto. Quando, ao contrário, tiver percorrido o caminho inverso, não a outro, mas a si própria chegará, e assim, não estando em outro, não quer dizer que ela esteja no nada, mas em si mesma; e estar apenas só em si mesma e não no ser quer dizer estar em Deus.

Cada um, com efeito, não se torna essência mas superior à essência porque se compenetra com Deus. Se, portanto, alguém souber contemplar-se assim, terá a si mesmo como imagem de Deus e, se ultrapassa de si para Ele, como da imagem para o exemplar, alcançará o fim de seu caminho. Mas se cair da contemplação, de novo, reavivando a virtude que está nele e reconhecendo-se inteiramente disposto, poderá elevar-se da virtude para o pensamento e da sabedoria até Deus.

Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: libertação das coisas de cá embaixo, vida livre das amarras corpóreas, fuga do só para o Só.

Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11.

A ciência antiga na era imperial

I. O declínio da ciência helenística

• Na era imperial, também depois da destruição da Biblioteca de Alexandria, o centro da pesquisa cultural e científica se deslocou de Alexandria para Roma, aí assumindo as características da mentalidade romana, mais prática do que teórica.

Verificou-se, por conseguinte, certa decadência dos níveis da ciência em geral, com exceção da astronomia e da medicina, que encontraram em Ptolomeu e Galeno os representantes máximos.

De Alexandria a Roma
→ § 1

1 Roma torna-se o novo centro cultural

Já vimos que o momento mágico da ciência helenística foi relativamente breve (cerca de um século e meio).

O ano de 145 a.C. marca a primeira grande crise do Museu e da Biblioteca. O rei Ptolomeu Fiscon entrou em grave desentendimento com os intelectuais gregos por motivos políticos e, não podendo domar a resistência deles, constrangeu-os a abandonar Alexandria. O fato marcou a ruptura da grande aliança entre os representantes da inteligência grega e o trono egípcio, abrindo um período de decadência que se tornaria irreversível. Depois, o Museu e a Biblioteca retomaram suas atividades, mas em tom decididamente menor.

O ano de 47 a.C. marca a segunda etapa da crise. Durante a campanha de César no Egito, a Biblioteca foi incendiada. Nesse momento, antes do incêndio, seus livros haviam atingido um total de setecentos mil, cifra enorme para a época. Salvaram-se muitos livros do incêndio, mas as perdas foram irrecuperáveis e, portanto, muito graves.

Em 30 a.C., Otaviano conquistou Alexandria, e o Egito tornou-se província do Império romano.

É compreensível, portanto, que, na era imperial, Alexandria já não desempenhasse um papel nem de longe comparável ao que desenvolvera na era helenística. Roma tornou-se o novo centro, onde os interesses eram outros e outra a têmpera espiritual. Os romanos tinham interesses práticos e operativos, apreciando resultados concretos e imediatos. Em suma: para os romanos, era estranha exatamente a dimensão especulativo-teorética que, como vimos, alimentara não só a grande filosofia grega, mas também a grande ciência helenística.

Assim, não é difícil compreender por que a era imperial foi uma era de epígonos, de figuras de segundo plano, salvo algumas exceções significativas, sobretudo no campo da astronomia com Ptolomeu, em Alexandria, e no campo da medicina com Galeno, em Roma. Falaremos agora dessas duas grandes figuras da ciência, até porque a herança que deixaram constituiu ponto de referência até os tempos modernos, sendo como que uma grande ponte entre a antiguidade e o mundo moderno.

II. Ptolomeu e a síntese da astronomia antiga

- **Ptolomeu (séc. II d.C.) representou para a astronomia o que Euclides representou para a geometria: foi o grande sistematizador da teoria astronômica.**

A sistematização da teoria geocêntrica → § 1-2

Sua síntese se baseia sobre estas teses fundamentais:
1) o cosmo e a terra são esferiformes;
2) a terra está parada no centro do universo, enquanto os céus se movem ao redor dela com movimento circular;
3) as dimensões da terra em relação ao cosmo são mínimas, equiparáveis às de um ponto.

Tais princípios são tirados diretamente da experiência: não só o da esfericidade do céu, óbvio em si, mas também o da redondeza da terra, que é claramente atestado pelos sentidos (os objetos distantes aparecem à vista como que surgindo no horizonte). E assim também é demonstrável o fato de que a terra ocupa o centro do cosmo: ela é, com efeito, o ponto para o qual os corpos pesados caem.

Outro princípio essencial é que todos os movimentos aparentes dos astros devem ser explicados com base em órbitas circulares, porque o movimento circular é um movimento perfeito e divino. Por conseguinte, Ptolomeu explica as revoluções celestes com órbitas excêntricas (cujo centro não corresponde com o da terra) e com órbitas epicíclicas (cujo centro repousa sobre outro círculo que gira).

1 Vida e obras de Ptolomeu

Ptolomeu de Ptolemaida (alto Egito) viveu no séc. II d.C., conjecturalmente se pensa entre os anos 100 e 170. Dele chegaram até nós numerosos escritos, entre os quais sobressai o *Sistema matemático (Mathematikè Syntaxis)*, que é a *suma* do pensamento astronômico do mundo antigo, o correspondente exato do que representaram os *Elementos* de Euclides no campo das matemáticas. O *Sistema matemático* é conhecido sob o nome de *Almagesto*, como de fato foi batizado pelos árabes. Com efeito, ele devia ser indicado com o adjetivo *meghistos*, que significa "o maior" (o maior tratado de astronomia), mas que os árabes traduziram, com certa deformação, por "magesto", acrescentando-lhe o artigo "al".

Outras obras dignas de menção são a *Hipótese sobre os planetas*, a *Geografia*, a *Ótica*, os *Harmônicos*, *Sobre o juízo e o hegemônico* e o *Tetrabiblo* (que significa "livro quadripartido"). Este último era uma espécie de complemento astrológico do *Almagesto*, com grande sucesso na Idade Média, bem como no Renascimento, porque codificava de modo equilibrado, inserindo-as num tipo de discurso científico, as crenças acerca das influências dos astros e as possibilidades de predição astrológica.

2 O sistema ptolomaico

2.1 O quadro teórico do "Almagesto"

No *Almagesto*, Ptolomeu preocupou-se em colocar de modo preciso sua pesquisa no âmbito do quadro do saber que fora traçado por Aristóteles. Este dissera que as ciências se dividem em *poéticas, práticas* e *teoréticas*, sendo que as últimas se dividem em *física, matemática* e *teologia* (= metafísica). Ora, Ptolomeu estava convencido da nítida superioridade das ciências teoréticas, mas, entre elas, dava prioridade às matemáticas. A teologia tem um objeto muito elevado, "numa distância que está além das coisas mais elevadas do mundo", e "absolutamente separado das coisas sensíveis"; a física, ao contrário, diz respeito a entes arrastados nas mutações, dado que estuda justamente as coisas enquanto sujeitas a movimento: daí

sua preferência pela matemática. Além disso, ela é de utilidade para a física com o estudo analítico dos movimentos.

Ademais, segundo Ptolomeu, a astronomia tem um preciso valor ético-educativo.

2.2 As teses basilares de Ptolomeu

Traçado o quadro teórico da obra, vejamos os conceitos técnicos de base.

No que se refere ao mundo e à terra, as teses fundamentais são as cinco seguintes:

1) o mundo (o céu) é esferiforme e move-se como uma esfera;

2) analogamente, considerada em seu conjunto, a terra é esferiforme;

3) a terra está situada "no meio do mundo, como um centro";

4) no que tange às distâncias e grandezas, a terra está, em relação à esfera das estrelas fixas (aquela que engloba o céu), na relação de um ponto;

5) a terra "não realiza nenhum movimento local", ou seja, é imóvel.

Posto que essas teses são os pontos cardeais do sistema geocêntrico, que permanecerão até a revolução copernicana, queremos ilustrá-los brevemente, apresentando os principais argumentos de Ptolomeu.

1) A experiência demonstra que o céu é esferiforme e move-se circularmente. Há tempo os homens chegaram a tais conclusões, vendo o sol, a lua e os astros deslocarem-se do Oriente para o Ocidente segundo círculos paralelos, bem como a regularidade e a constância dos lugares em que ocorrem o alvorecer e o pôr-do-sol. Sempre atendo-nos à experiência, o centro de tais revoluções é único e coincide com a terra. Qualquer outro tipo de movimento que não fosse o esferiforme não poderia explicar os fenômenos que observamos.

2) A conclusão de que a terra é redonda prova-se, por exemplo, pelo fato de que o sol, a lua e as estrelas *não* surgem e *não* se põem ao mesmo tempo para os que estão em diversos pontos da terra, mas primeiro para os que habitam os países do Oriente, depois para os que habitam os países do Ocidente. Ademais, entre outras coisas, prova-se pelo fato de que quem navega em direção a montes ou lugares elevados, de qualquer direção que provenha, os vê aumentarem progressivamente de altura, como se emergissem do mar.

3) Se não se colocasse a terra no centro do universo, muitos fenômenos seriam inexplicáveis. Eis como Ptolomeu resume seu pensamento sobre esse ponto: "se a terra não estivesse no centro, toda a ordem observada dos incrementos e reduções da noite e do dia seria completamente convulsionada. Ademais, os eclipses da lua não poderiam ocorrer na posição diametralmente oposta ao sol em relação a todas as partes do céu, dado que freqüentemente a interposição da terra ocorreria com estes dois astros em posições não diametralmente opostas, mas separadas por intervalos inferiores a um semicírculo."

4) A conclusão de que a terra tem uma dimensão comparável a um ponto, em relação à esfera das estrelas fixas, prova-se, além disso, pelo fato de que, seja qual for a parte da terra da qual se observam a grandeza dos astros e suas distâncias recíprocas, estas permanecem iguais em toda parte.

5) A terra está imóvel no centro, porque é o ponto em direção ao qual todos os corpos pesados caem. Erram os que sustentam que a terra gire em torno do próprio eixo do Ocidente para o Oriente, realizando uma volta por dia. Se assim fosse, o movimento deveria ser muito impetuoso (dado que se cumpre no período de um dia) e então todos os corpos que não estão apoiados na terra deveriam aparecer para nós como que realizando um movimento em direção contrária; ademais, não poderíamos ver nuvens rumando para o Oriente, nem se poderia ver nada que é atirado ou que voa, porque o movimento da terra o ultrapassaria sempre com sua velocidade. Se disséssemos que o ar também se move junto com os corpos no ar, nesse caso tudo deveria parecer estático e não se deveria ver nada avançar nem recuar.

6) O céu é feito de éter, por natureza esferiforme e incorruptível.

2.3 Os movimentos dos corpos celestes

O movimento das estrelas fixas explica-se pelo movimento rotatório uniforme da esfera etérea concêntrica das estrelas fixas. Ao contrário, os movimentos do sol, da lua e dos outros cinco planetas são explicados com as hipóteses já sustentadas sobretudo por Hiparco, mas engenhosamente reformuladas e habilmente completadas.

Os dois pontos básicos são:

1) levar em conta todos os "fenômenos" (as aparentes anomalias dos movimentos astrais);

2) explicar tudo sempre e só recorrendo a "movimentos uniformes e circulares, dado que estes são os movimentos apropriados à natureza das coisas divinas".

Os novos tipos de movimento circular são:

1) os das órbitas *excêntricas*, ou seja, que possuem um centro *não* coincidente com o da terra;

2) os das órbitas *epicíclicas*, ou seja, das órbitas que giram em torno de um centro colocado sobre um círculo que, por sua vez, também gira.

O círculo rotatório ao qual o epiciclo se refere chama-se "deferente". Os epiciclos, colocados sobre deferentes excêntricos em relação à terra e calculados em número e maneira conveniente, explicavam geometricamente todos os "fenômenos", ou seja, todas as aparentes "irregularidades" dos planetas.

Assim, Ptolomeu levava à perfeição o sistema de explicações proposto por Hiparco. O movimento dos planetas é causado por uma "força vital", de que são dotados por natureza. E isso resolvia o problema tradicional dos "motores", bem como as complicações aristotélicas a esse respeito.

A engenhosidade com que Ptolomeu apresentou os cálculos, jogando com epiciclos e círculos excêntricos, garantiu à sua teoria um sucesso sem precedentes no campo astronômico, tornando-o a autoridade por excelência na matéria durante catorze séculos.

Ademais, o modo elegante com que soube conjugar este racionalismo geométrico de visão do cosmo com a doutrina das influências astrais sobre a vida dos homens tornou a doutrina ptolemaica ainda mais aceita na grecidade tardia, que reencontrava, transcrita em termos de razão matemática, a sua antiga fé no destino que governa todas as coisas.



"Ecumene ou mapa do mundo conhecido": é o Quadro I da Cosmographia *de Ptolomeu em um códice do séc. XV (Nápoles, Biblioteca Nacional).*

III. Galeno e a síntese da medicina antiga

• Galeno (séc. II d.C.), depois de crítica muito forte e articulada à figura e ao papel do médico em seu tempo, fixou em uma grande construção enciclopédica o conhecimento médico, tirando-o das seguintes fontes:

1) dos conhecimentos anatômicos da medicina alexandrina;
2) da biologia e zoologia de Aristóteles;
3) da doutrina dos humores de Hipócrates;
4) dos contributos de Possidônio (teoria do pneuma e do calor inato).

As fontes da medicina de Galeno → *§ 1-3*

Por fim, a estrutura geral da medicina e sua forma esquemática eram tiradas do *Timeu* de Platão.

• Quanto aos conteúdos doutrinais essenciais, lembra-se que na base do corpo humano são colocadas as quatro qualidades (quente, frio, seco, úmido), por sua vez dependentes dos quatro elementos (fogo, ar, terra, água). As quatro qualidades concorrem, depois, para formar uma série numerosa de faculdades (por exemplo, as faculdades pulsante, digestiva, respiratória etc.), que em concreto determinam a natureza dos viventes singulares. Entre estas faculdades predominam a atrativa (que atrai aquilo que é apropriado) e a expulsora (que afasta aquilo que é contrário).

Os conteúdos doutrinais → *§ 4*

Na psicologia Galeno assumiu a tripartição platônica de alma irascível, colocada no coração; alma concupiscível, colocada no fígado, e alma racional, que se encontra no cérebro.

• A doutrina de Galeno teve sorte muito grande na antiguidade, na Idade Média e até no Renascimento, de modo que se consolidou uma espécie de "Galenismo", imóvel e repetitivo, o qual, além de trair o espírito de Galeno, prejudicou o progresso da ciência médica.

O "Galenismo" → *§ 5*

1 Vida e obras de Galeno

Galeno nasceu em Pérgamo por volta de 129 d.C. Estudou na própria cidade natal, depois em Corinto e em Alexandria. No ano 157, retornando a Pérgamo, foi médico dos gladiadores (um posto então ambicionado). Em torno do ano 163 foi para Roma, onde permaneceu cerca de um triênio. Em Esmirna freqüentou as aulas do médio-platônico Albino, com quem deve ter aprendido muito, dada a presença maciça de doutrinas platônicas em seus escritos.

O ano de 168 assinala uma virada decisiva na vida de Galeno. O imperador Marco Aurélio o chamou a Roma, convidando-o a segui-lo como seu médico pessoal na expedição contra os germânicos. Uma série de acontecimentos, logo depois dos preparativos para a campanha, forçaram o imperador a voltar para Roma, onde Galeno afirmou-se como médico pessoal de Cômodo, filho do imperador, enquanto este tornava a partir. Como médico da corte, Galeno teve tempo e dinheiro para dedicar-se às suas pesquisas e à elaboração dos principais livros. Sua fama foi tal que, ainda durante a vida, eram produzidos e vendidos deuses falsos, usando o seu nome. O próprio Galeno narra, com evidente prazer, ter assistido a uma divertida cena em uma bodega, na qual um romano culto desmascarava o livreiro, gritando que o livro que ele queria vender-lhe como sendo de Galeno era falso, porque estava escrito em grego sofrível, in-



Galeno
*(Pérgamo, *129 – Roma, † 200)*
em uma incisão do sec. XVI.

digno da pena de Galeno. Morreu provavelmente em torno de 200 d.C.

A produção literária de Galeno deveria recobrir vários milhares de páginas. Muitos dos seus escritos se perderam (alguns ainda durante a vida do autor), mas um número considerável (cerca de uma centena de títulos) chegou até nós.

Uma olhada no catálogo redigido pelo próprio Galeno na obra *Os meus livros*, embora limitada aos títulos gerais sob os quais ele relaciona e sistematiza cada tratado, pode dar uma idéia da importância verdadeiramente monumental da sua produção. Eis o esquema:

1) obras terapêuticas;
2) livros de doutrina prognóstica;
3) comentários a Hipócrates;
4) livros polêmicos contra Erasístrato;
5) livros referentes a Asclépio;
6) livros sobre as divergências em relação aos médicos metódicos;
7) livros úteis para demonstrações;
8) livros de filosofia moral;
9) livros sobre a filosofia de Platão;
10) obras relativas à filosofia de Aristóteles;
11) obras sobre as divergências com a filosofia estóica;
12) obras referentes à filosofia de Epicuro;
13) livros sobre temas gramaticais e retóricos.

Entre as obras mais significativas que chegaram até nós, podemos recordar: *Os procedimentos anatômicos*; *A utilidade das partes*; *As faculdades naturais*; *O método terapêutico;* O *manual de medicina* (que se tornou famosíssimo) e *Os comentários a Hipócrates.*

2 A nova figura do médico: o verdadeiro médico deve ser também filósofo

Galeno apresentar-se como o restaurador da antiga dignidade do médico, da qual Hipócrates fora o exemplo mais significativo, aliás, seu paradigma vivo. Segundo Galeno, os médicos de seu tempo haviam esquecido Hipócrates, dando-lhe as costas, e lhes faz três gravíssimas acusações:

1) de serem ignorantes;
2) de serem corruptos;
3) de estarem absurdamente divididos.

1) Segundo Galeno, a ignorância dos novos médicos consistia sobretudo em: *a*) não possuírem mais o conhecimento metódico do corpo humano; *b*) conseqüentemente, não saberem distinguir mais as doenças segundo gênero e espécie; *c*) não possuírem claras noções de lógica, sem a qual não se pode fazer diagnósticos. Ignorando essas coisas, a arte médica torna-se pura *prática empírica.*

2) A corrupção dos novos médicos consiste: *a)* em entregarem-se à licenciosidade, *b)* na sede insaciável de dinheiro e *c)* na preguiça: vícios esses que confundem a mente e a vontade.

Logo, o médico precisa ter o conhecimento da verdade, a prática da virtude e o exercício da lógica, de modo que "quem é verdadeiro médico, é sempre também filósofo".

3) No que diz respeito à "divisão em seitas", é necessário recordar que há algum tempo a medicina havia sofrido ruptura em três correntes:

a) a dos chamados "dogmáticos", que eram assim denominados porque sustentavam que, no conhecimento dos fatores saudáveis e mórbidos nos quais se baseia a arte médica, a razão exercia papel determinante;

b) a dos chamados "empíricos", os quais sustentavam que, para a arte médica, bastava a pura experiência;

c) a dos "metódicos" (que se autodenominavam desse modo para distinguir-se dos dogmáticos), que baseavam a arte médica em algumas noções esquemáticas muito simples ("restrição" e "fluxo"), com as quais explicavam todas as doenças.

Galeno rejeita sumariamente estes últimos, considerando-os verdadeiro perigo por sua superficialidade. E denuncia a unilateralidade das outras duas seitas, mas vê uma possível mediação: o seu método, com efeito, tempera o momento lógico com o experimental, considerando ambos como igualmente necessários.

3 A grande construção enciclopédica de Galeno e seus componentes

Galeno apresentou, em sua imensa obra, a construção de uma grandiosa enciclopédia do saber médico. Confluiu para essa enciclopédia grande parte do material anteriormente adquirido, mas Galeno teve o mérito de dar-lhe nova forma e de tê-lo enriquecido com contribuições pessoais.

Os ramos principais dos quais deriva a imponente construção galeniana já foram bem identificados em suas linhas fundamentais. M. Vegetti os resume nos tópicos seguintes:

a) os conhecimentos anatômicos adquiridos pelos médicos do Museu de Alexandria, sobretudo por Erófilo e Erasístrato;

b) elementos da zoologia e da biologia de Aristóteles, rigorosamente adaptados ao contexto de um mais severo teleologismo;

c) a doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, proveniente da Escola hipocrática;

d) as doutrinas do "calor inato" e do "pneuma", provenientes sobretudo de Possidônio, com oportunas modificações;

e) a adoção do *Timeu*, lido em bases médio-platônicas (como aprendera com Albino), como quadro de conjunto e como esquema geral para a construção da enciclopédia médica.

A esses elementos deve-se agregar a concepção teleológica geral, que Galeno deduz sobretudo da tradição platônico-aristotélica, mas que leva às últimas conseqüências, dotando-a de sua marca própria.

Ilustremos brevemente alguns destes pontos, enquanto de outros falaremos mais adiante.

No que se refere à anatomia, é de se notar que Galeno alcançou sólida preparação, em razão do motivo que lembramos e também graças à prática assídua da dissecação e da vivissecção, realizada especialmente em símios, bem como por ter procedido (logo depois de incerto início, quando se fazia esfolar os animais por um servente) em primeira pessoa a todas as operações necessárias ao escopo. Dissecou até um elefante. O seu tratado sobre os *Procedimen-*

tos anatômicos reúne os resultados dessas pacientes experiências.

No que se refere à doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, recordemos que Galeno a retoma sobretudo do tratado *Sobre a natureza do homem*, desenvolvendo-a amplamente e tornando-a mais complexa com a doutrina dos "temperos", que se tornou famosa. Todas as coisas derivam dos quatro elementos e das quatro qualidades — *quente, frio, seco e úmido* — convenientemente "temperados". O "tempero" não é simples "mistura", mas mistura que implica *interpenetração total das partes que se misturam* (e não a simples justaposição ou emulsão das partes). A qualidade específica de cada corpo deriva do "bom tempero" das qualidades opostas, o qual coincide substancialmente com aquilo que classicamente se indicava como "justa medida". O "bom tempero" do homem dá-se pela resultante do "bom tempero" das várias partes do corpo. Os "humores", ou seja, o sangue, a fleuma, a bílis amarela e a bílis negra, não são elementos originários, mas derivam dos elementos primeiros e de suas qualidades. Eles têm a propriedade de ser, cada um, úmido, seco, quente e frio, não em sentido absoluto, e sim no sentido de que em cada um *prevalece* uma dessas características.

No que se refere à concepção teleológica de Galeno, que constitui marca inconfundível de seu pensamento, note-se que ela pode ser vista como absolutização do princípio da explicação finalística, tal como é apresentado sobretudo por Platão no *Fédon*, bem como do princípio aristotélico segundo o qual "a natureza não faz nada em vão".

O finalismo é obra da "arte da Natureza" ou do Artífice divino. Este se revela de modo admirável não apenas no homem, mas também em todos os animais, inclusive nos menores.

O grande tratado de que estamos falando termina, justamente, como um grandioso "hino a Deus".

4 As doutrinas de base do pensamento médico de Galeno

Como complemento e coroação das doutrinas dos antigos, Galeno apresenta sua própria doutrina das "faculdades naturais", à qual dedica uma obra que intitula justamente de *As faculdades naturais.*

Todas as coisas derivam das quatro qualidades que interagem entre si, como dissemos, mediante suas faculdades originárias específicas (faculdades produtoras de calor, frio, seco e úmido). Cada organismo, porém, gera-se, desenvolve-se e vive por causa de uma série de atividades específicas. Tais atividades se desenvolvem segundo uma regra precisa da natureza, que Galeno chama "faculdade". Essas faculdades são muitíssimas: por exemplo, a faculdade hematopoética das veias, a faculdade digestiva do estômago, a faculdade pulsante do coração, e assim por diante. Entre elas, especialmente duas emergem como elementos que estão na base de todas as outras: a faculdade "atrativa", que atrai a si o que é apropriado, e a faculdade "repulsiva" ou "expulsora", que expele o que não é dominado pelo humor ou o que é estranho. E isso acontece no contexto de uma simpatia global dos vários órgãos e das várias partes entre si. Galeno atribui importância fundamental a essa doutrina, à medida que ela garante coerência precisa e aplicação específica e capilar do seu finalismo geral.

Uma segunda doutrina básica de Galeno consiste na retomada da distinção platônica da alma em: 1) alma racional, 2) irascível, 3) concupiscível, inserindo-a em novo contexto antropológico, anatômico e fisiológico. A alma racional ou intelectiva tem sede no *cérebro*, a irascível no *coração* e a concupiscível no *fígado*. A alma racional inserida no cérebro tem seu veículo no *pneuma animal* ou *psíquico* (sopro, ar) que circula através do sistema nervoso (que se alimenta do ar inspirado). Galeno acena ainda para um pneuma vital que circula no coração e nas artérias (um produto do ar que respiramos e das exalações dos humores e do sangue em espécie), além de também esboçar timidamente a hipótese de um pneuma natural "que poderia estar no fígado e nas veias", no qual circula o sangue proveniente do alimento.

Essa retomada das três partes da alma de Platão marca a materialização da alma, no sentido que a alma racional parece ser uma função ou faculdade do cérebro, a irascível uma função do coração, e a concupiscível uma função do fígado, agindo no organismo inteiro respectivamente por meio do pneuma psíquico, do pneuma vital e do calor inato, do sangue e (eventualmente) do

pneuma natural. As teses típicas do *Fédon* não são aceitas por Galeno.

5 As razões do grande sucesso de Galeno

A importante sistematização do saber médico e das disciplinas nas quais se apóia, o claro esquema teórico (platônico e aristotélico) e o elevado sentido religioso e moral do pensamento de Galeno garantiram-lhe sucesso enorme na Idade Média e no Renascimento.

Mas ocorreu com Galeno algo análogo ao que sucedeu com Aristóteles: sua doutrina passou a ser tomada como "dogma" e repetida ao pé da letra, tornando-se desvirtuada no seu espírito. Muitos de seus erros foram transmitidos por longo tempo, constituindo, como tais, um obstáculo ao progresso da medicina. Mas é preciso distinguir Galeno do galenismo, da mesma forma como se deve distinguir Aristóteles do aristotelismo. Assim como, na época moderna, foi necessário contestar Aristóteles para destruir o aristotelismo, da mesma forma foi necessário contestar Galeno para destruir o galenismo.



Miniatura tirada de um códice do Quatrocentos, que contém os escritos de Galeno traduzidos em latim. Na imagem se vê Galeno que explica aos discípulos as virtudes de seus remédios à base de ervas (Sächsische Landesbibliothek, Dresden).

Mas a excepcional estatura histórica do personagem, apesar disso, continua indiscutível.

6 O fim das grandes instituições científicas alexandrinas e o declínio da ciência no mundo antigo

No primeiro parágrafo do presente capítulo recordamos os fatos que provocaram a crise irreversível das instituições científicas que tornaram Alexandria grande. Para completar o quadro, recordemos agora os eventos que assinalaram seu fim.

Alguns cristãos consideravam um perigo as instituições científicas que mantinham conceitualmente em vida a religião pagã, conservando a grande cultura que constituíra seu suporte. Assim, em 391 d.C., o bispo Teófilo promoveu o saque da Biblioteca, que provocou graves perdas posteriores.

O golpe de misericórdia, porém, foi dado pelos muçulmanos, que, depois de conquistada Alexandria, decidiram-se pela total destruição da Biblioteca em 641 d.C., considerando inteiramente inútil qualquer livro que não fosse o Corão.

Ninguém pode avaliar a gravidade das perdas provocadas por esses acontecimentos. Mas devemos destacar também outro aspecto. Os livros da Biblioteca de Alexandria eram rolos cilíndricos, muito grandes e difíceis de manejar. Em Pérgamo ocorreu uma revolução nesse campo. Com efeito, tendo os egípcios vetado a exportação do papiro, que então era o material mais precioso para se escrever, os sábios de Pérgamo (rival de Alexandria) passaram a utilizar outro material, que se revelou melhor para a escrita e que passou a ser chamado, em função do seu lugar de origem, de "pergaminho". Sua invenção deu-se na segunda metade do séc. I d.C. Ao longo dos três séculos seguintes, se impôs definitivamente. Nasceu então o códice de pergaminho. E tudo o que atravessou os séculos do mundo antigo chegou-nos sobretudo nessa forma, muito mais prática e sólida que o antigo cilindro.

Voltando a Alexandria, recordemos que, embora perdendo pouco a pouco seu antigo esplendor no campo científico, pelos motivos explicados, a cidade ainda continuou como centro filosófico importantíssimo. Nela floresceu a última filosofia grega, com a Escola de Amônio (entre os sécs. II e III d.C.) e com a Escola dos grandes comentadores neoplatônicos de Aristóteles (sécs. V-VI d.C.), da qual já falamos. Em Alexandria deu-se também a primeira tentativa de fusão entre a filosofia grega e o pensamento bíblico com Fílon, o Judeu, na primeira metade do séc. I d.C. (recordemos que os judeus eram muito numerosos em Alexandria). Todavia, sobretudo em Alexandria floresceu a Escola Catequética, a partir do final do séc. II d.C., em que se tentou a primeira grande síntese entre filosofia helênica e mensagem cristã, nascendo assim a Patrística, que lançou as bases do pensamento medieval e europeu, de que falaremos amplamente.

Bibliografia do Volume I*

Obras de caráter geral

S. Sambursky, *Il mondo fisico dei Greci*, Feltrinelli, Milão 1959; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Turim 1963; B. Farrington, *Storia della scienza greca*, Mondadori, Milão 1964; F. Copleston, *Storia della filosofia*, 9 vols., Paideia, Bréscia 1966-1984; G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, 13 vols., Laterza, Bari 1967-1968; B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milão 1970; I. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Turim 1970; L. Geymonat (e colaboradores), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 6 vols., Garzanti, Milão 1970-1972 (a seguir citada como Geymonat, *Storia*); M. Dal Pra (diretor), *Storia della filosofia*, vols. I-VI, Vallardi, Milão 1975-1976; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vols. I-IV, Milão 1975-1980, 1987[5]; G. E. R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, Laterza, Roma-Bari 1978; N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 4 vols., Utet, Turim 1991 (o vol. IV é de G. Fornero e colaboradores).

De particular interesse são também:

a) Grande Antologia Filosofica, dirigida por U. Padovani e M. F. Sciacca, vols. I-V, Marzorati, Milão 1988: as introduções às seções antológicas particulares são feitas por especialistas na questão; as bibliografias são muito amplas, e a elas aqui remetemos de uma vez por todas.

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti, La Scuola, Brescia 1974-1976, em 6 volumes.

Instrumentos úteis para consulta são, por fim: *Enciclopedia filosofica*, sob os cuidados do Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni, Florença 1967-1969; e a ágil *Enciclopedia Garzanti di filosofia (e logica, linguistica, epistemologia, pedagogia, psicologia, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, religioni, teologia)*, sob os cuidados das Redazioni Garzanti, com a consultoria geral de G. Vattimo em colaboração com M. Ferraris e D. Marconi, Garzanti, Milão 1994.

Como fonte para os filósofos antigos veja-se: Diógenes Laércio, *Vite dei filosofi*, sob o cuidado de M. Gigante, Laterza, Bari 1962.

Cap. 1. Gênese, natureza e desenvolvimento da filosofia antiga

Textos

G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milão 1977. As passages de Aristóteles citadas neste capítulo são tiradas da *Metafisica* e do *Protrettico*, para os quais veja-se: Aristóteles, *La metafisica*, sob o cuidado de G. Reale, 2 vols., Loffredo, Nápoles 1968, 1982[2]; Id., *Esortazione alla filosofia* (Protréptico), sob o cuidado de E. Berti, Radar, Pádua 1967.

Cap. 2. Os "Naturalistas" ou filósofos da "physis"

Textos

A maior parte dos textos citados neste capítulo foram traduzidos por G. Reale em *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milão 1987[5]; veja-se também tudo o que segue.

Para os **Pré-socráticos** em geral: VV.AA., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, sob o cuidado de G. Giannantoni, 2 vols., Laterza, Bari 1969, 1981[3] (as traduções aqui contidas são de G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, P. Albertelli, V. E. Alfieri, M. Timpanaro Cardini).

Para os **Jônicos:** A. Maddalena, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florença 1963.

Para os **Pitagóricos:** M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 vols., La Nuova Italia, Florença 1970.

Para **Melisso:** G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florença 1970.

Para **Empédocles:** E. Bignone, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e frammenti*, Turim 1916, Roma 1963[2].

Para **Anaxágoras:** D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, introdução, tradução e comentário, La Nuova Italia, Florença 1966.

*Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Literatura

Para todo o capítulo vejam-se: G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. I, pp. 53-196, e também as obras citadas nas notas e no vol. V nos verbetes dos vários autores; W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Florença 1961; Id. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. I, La Nuova Italia, Florença 1967.

Cap. 3. A Sofística

Textos

M. Timpanaro Cardini, *I sofisti*, Laterza, Bari 1954.

Literatura

L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Turim 1951; W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit.; A. Levi, *Storia della Sofistica*, sob o cuidado de D. Pesce, Morano, Nápoles 1966; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit.; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos pensadores mencionados.

Cap. 4. Sócrates e os Socráticos menores

Textos

Sócrates: *Tutte le testimonianze da Aristofane a Senofonte ai Padri cristiani*, sob o cuidado de G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971.

Literatura

L. Robin, *Storia del pensiero greco*, cit.; F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 vols., Abete, Roma 1975; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit.; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos pensadores mencionados.

Cap. 5. O nascimento da medicina

Textos

Hipócrates: *Opere*, sob o cuidado de M. Vegetti, Utet, Turim 1965.

Literatura

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit.; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos pensadores mencionados.

Cap. 6. Platão e a Academia antiga

Textos

Platão: *Opere complete*, tradução da obra de numerosos autores, sob o cuidado de G. Giannantoni, 2 vols., Laterza, Bari 1966. Cf. também as traduções (com comentário e paráfrases) de G. Reale do *Críton, Eutífrone, Fédon, Górgias, Mênon, Protágoras*, para a Editrice La Scuola, Bréscia, muitas vezes reeditada; *Tutti gli scritti*, com texto grego ao lado, sob o cuidado de G. Reale, Rusconi, Milão 1995.

Literatura

W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, La Nuova Italia, Florença 1967; H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introdução e tradução de G. Reale, Vita e Pensiero, Milão 1982; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Cusl, Milão 1986[4], Vita e Pensiero, Milão 1987[5]; Id., *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II, 1987 (quinta edição totalmente revista na parte que se refere a Platão), pp. 7-374.

Cap. 7. Aristóteles e o Perípato

Textos

Aristóteles: *Opere*, tradução realizada por numerosos autores, sob o cuidado de F. Giannantoni, 4 vols., Laterza, Roma-Bari 1973; *La Metafisica*, sob o cuidado de G. Reale, 2 vols., Loffredo, Nápoles 1968 (com comentário); a mesma tradução sem comentário se encontra na coleção "I classici del pensiero" da Editrice Rusconi, Milão 1978; as passagens do *De anima* citadas neste volume são traduzidas por G. Reale em *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II; *La politica. La costituzione di Atene*, sob o cuidado de A. Viano, Utet, Turim 1966; *Analitici primi*, sob o cuidado de M. Mignucci, Loffredo, Nápoles 1969 (com comentário); *L'anima*, sob o cuidado de G. Movia, Loffredo, Nápoles 1979; *Etica nicomachea*, sob o cuidado de C. Mazzarelli, Rusconi, Milão 1979; *Fisica*, com texto grego ao lado, sob o cuidado de L. Ruggiu, Rusconi, Milão 1995; *Poetica*, com texto grego ao lado, sob o cuidado de D. Pesce, Rusconi, Milão 1995.

Literatura

E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Olschki, Florença 1962; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milão 1967; Id., *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II (quinta edição), pp. 379-607 (para as remitências bibliográficas contidas nas notas e no vol. V, cf. *Aristotele*).

Sexta parte (caps. 8-13) As escolas filosóficas da era helenística

Textos

Epicuro: *Opere*, sob o cuidado de M. Isnardi Parente, Utet, Turim 1974.

Para a **Estoá:** N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 vols., Laterza, Bari 1932-1935; R. Anastasi, *I frammenti degli Stoici antichi*, vol. III: *I frammenti morali di Crisippo*, Pádua 1962; faça-se também referência às seguintes obras de Cícero, fonte doxográfica do pensamento estóico e médio-

estóico: *Academica priora*, *Academica posteriora*, *De fato*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*, *De officiis*, traduzidas na coleção "Tutte le opere di Cicerone", Mondadori, Milão 1962ss.

Para **Pirro:** *Testimonianze*, texto grego, tradução e comentário sob o cuidado de F. Decleva Caizzi, Bibliopolis, Nápoles 1981.

Para os pensadores da **Academia cética e eclética:** Sexto Empírico, *Contro i matematici*, sob o cuidado de A. Russo, Laterza, Bari 1972; *Schizzi pirroniani*, sob o cuidado de O. Tescari, Laterza, Bari 1972.

Euclides: *Gli elementi*, sob o cuidado de A. Frajese e L. Maccioni, Utet, Turim 1970.

Arquimedes: *Opere*, sob o cuidado de A. Frajese, Utet, Turim 1974.

Literatura

M. Pohlenz, *La Stoà. Storia di um movimento spirituale*, 2 vols., La Nuova Italia, Florença 1967; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. III, cit., pp. 161-556; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos vários autores tratados nesta parte; P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, Paideia, Bréscia 1970; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Florença 1973; D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Sétima parte (caps. 14-17) Os últimos desenvolvimentos da filosofia pagã antiga

Textos

Sêneca: *Lettere a Lucilio*, sob o cuidado de B. Giuliano, 3 vols., Zanichelli, Bolonha 1969.

Epicteto: *Diatribe, Manuale, Frammenti*, introdução, prefácio e paráfrases de G. Reale, tradução, notas e índices de C. Cassanmagnago, Rusconi, Milão 1982.

Marco Aurélio: *I ricordi*, sob o cuidado de F. Cazzanini Mussi, revisão, introdução e notas de C. Carena, Einaudi, Turim 1968.

Para os **Neocéticos:** Sexto Empírico, *Contro i matematici*, sob o cuidado de A. Russo, Laterza, Bari 1972; *Schizzi pirroniani*, sob o cuidado de O. Tescari, Laterza, Bari 1972.

Plotino: *Enneadi*, sob o cuidado de V. Cilento, 3 vols. em 4 tomos, Laterza, Bari 1947-1949.

Para **Ptolomeu:** F. Franco Repellini, *Cosmologia greca*, Loescher, Turim 1980.

Galeno: *Opere scelte*, sob o cuidado de I. Garofalo e M. Vegetti, Utet, Turim 1978.

Literatura

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. IV (cf. a bibliografia crítica citada nas notas) e vol. V nos verbetes dos autores citados; M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Cusl, Milão 1982.

G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

2 Patrística e Escolástica

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni
História da filosofia : patrística e escolástica, v. 2 / Giovanni Reale, Dario Antiseri ;
[tradução Ivo Storniolo]. — São Paulo : Paulus, 2003.

Título original: Storia della filosofia. Patristica e Scolastica.
Bibliografia.
ISBN 85-349-2042-7

1. Filosofia – História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Título: Patrística e Escolástica.

02-178 CDD-109

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia : História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume II: Patristica e Scolastica.

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

2ª edição, 2005

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-2042-7
ISBN 88-350-9218-3 (ed. original)

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as* teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não nos deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo ou um caos? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carrascos – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos erros dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que in-formaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Überweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, retomadas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice Geral

Índice de nomes*

A

B

C

* Neste índice:
- reportam-se em versal-versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos anteriores.

Índice de conceitos fundamentais

PATRÍSTICA E ESCOLÁSTICA

SEGUNDO VOLUME

A REVOLUÇÃO ESPIRITUAL DA MENSAGEM BÍBLICA

PRIMEIRA PARTE

"Em verdade, em verdade, vos digo: ninguém poderá ver o Reino de Deus se não nascer de novo."

Evangelho segundo João

Capítulo primeiro

A Bíblia, sua mensagem e suas influências sobre o pensamento ocidental

A Bíblia, sua mensagem e suas influências sobre o pensamento ocidental

I. Estrutura e significado da Bíblia

• Com o nome de Bíblia (do grego *biblía* = "livros") indicam-se 73 livros considerados inspirados, distintos em Antigo Testamento (46 livros) e Novo Testamento (27 livros).

O Antigo Testamento divide-se por sua vez em livros históricos, livros didáticos e livros proféticos. Os primeiros cinco livros históricos (*Gênesis, Êxodo, Levítico, Números* e *Deuteronômio*) são os livros da Lei ou *Pentateuco*.

O que é a Bíblia → § 1-5

O Novo Testamento é composto pelos quatro Evangelhos, pelas Cartas de Paulo, pelas Cartas dos Apóstolos e pelo Apocalipse.

"Testamento" traduz o termo grego *diathéke* e indica o pacto ou aliança que Deus ofereceu a Israel.

• A mensagem bíblica, mesmo que não tenha sido inspirada pela razão e sim pela fé, teve tal impacto histórico e incidiu de modo tão profundo na concepção do mundo e da natureza do homem, que deve ser considerada também do ponto de vista filosófico.

Neste sentido, ela trouxe algumas contribuições revolucionárias para a história do pensamento.

A importância histórico-cultural da Bíblia → § 6

1 O significado do termo "Bíblia"

"Bíblia", do grego *biblía,* significa "livros". É um plural (de *biblíon*) que, no latim e nas línguas modernas, foi transliterado como singular para indicar o "livro" por excelência. Na realidade, a *Bíblia* não é *um* só *livro*, mas coletânea de uma série de livros, cada qual apresentando um título e peculiaridades específicas, caracterizado também por extensão diversa e diferentes estilos literários e redacionais. Chegou-se a falar até mesmo da *Bíblia* como de uma "coletânea de coletâneas" de livros, já que, por seu turno, alguns livros são precisamente coletâneas de vários livros.

Os livros da *Bíblia* dividem-se em dois grandes grupos:

a) os do *Antigo Testamento* (redigidos a partir de aproximadamente 1300 a.C. até 100 a.C.; entretanto, os primeiros livros baseiam-se em uma tradição oral antiquíssima;

b) os do *Novo Testamento*, que remontam todos ao século I d.C., centrando-se inteiramente na nova mensagem de Cristo.

2 Os escritos que constituem o Antigo Testamento

Os livros do *Antigo Testamento* reconhecidos como canônicos pela Igreja católica (ou seja, que contêm o "cânon" ou

a "regra" em que deve se basear o crente no que se refere à verdade da fé) são quarenta e seis, subdivididos da seguinte maneira:

Livros históricos:

1. *Gênesis*
2. *Êxodo*
3. *Levítico*
4. *Números*
5. *Deuteronômio*

(os livros de Moisés — 1/5 — denominam-se *Pentateuco*, que significa, precisamente, "conjunto de cinco livros". Também são chamados *Torá*, que quer dizer "Lei", ou seja, os livros que contêm a lei.)

6. *Josué*
7. *Juízes*
8. *Rute*
9. *Primeiro Samuel*
10. *Segundo Samuel*
11. *Primeiro Reis*
12. *Segundo Reis*

(os livros 9/12 indicam-se também com o título geral de *Reis* I, II, III, IV)

13. *Primeiro Crônicas*
14. *Segundo Crônicas*
15. *Esdras*
16. *Neemias*

(os livros 15/16 são também indicados por *Esdras* I e II)

17. *Tobias*
18. *Judite*
19. *Ester*
20. *Primeiro livro dos Macabeus*
21. *Segundo livro dos Macabeus*

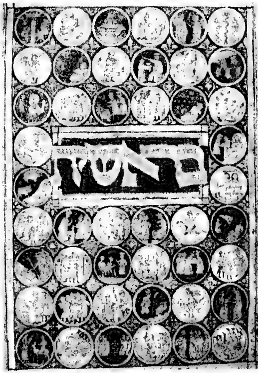
Livros sapienciais ou poéticos:

22. *Jó*
23. *Salmos*
24. *Provérbios*
25. *Eclesiastes*
26. *Cântico dos Cânticos*
27. *Sabedoria*
28. *Eclesiástico*

Livros proféticos:

(este primeiro grupo — 29/34 — denomina-se "profetas maiores", por causa da extensão dos escritos)

29. *Isaías*
30. *Jeremias*
31. *Lamentações*
32. *Baruc*



Bíblia de Schocken (Jerusalém, Instituto Schocken). Iluminura de página inteira com a palavra Bereshith *("No princípio"), início do livro do Gênesis, decorada com 46 medalhões que representam episódios bíblicos ordenados seqüencialmente da direita para a esquerda e do alto para baixo; os primeiros episódios são dedicados a Adão e Eva, e o último a Balaão e ao anjo. O ilustrador, chamado Hayim, trabalhou por volta de 1300 na Alemanha meridional.*

33. *Ezequiel*
34. *Daniel*

(este segundo grupo — 35/46 — é chamado de "profetas menores" por causa da quantidade exígua de seus escritos)

35. *Oséias*
36. *Joel*
37. *Amós*
38. *Abdias*
39. *Jonas*
40. *Miquéias*
41. *Naum*
42. *Habacuc*
43. *Sofonias*
44. *Ageu*
45. *Zacarias*
46. *Malaquias*

Esse "cânon", que consta já ter assumido consistência entre os cristãos desde o século IV, foi sancionado definitivamente pelo Concílio de Trento (os protestantes, porém, adotaram o cânon hebraico, do qual falaremos logo adiante).

Os hebreus adotaram apenas trinta e seis livros (dividindo-os em "Torá", "Profetas" e "Livros"), excluindo *Tobias, Judite,* Primeiro e Segundo *Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc* e também parte de *Daniel,* que são livros redigidos em grego ou que nos são conhecidos somente no texto grego. (Hoje, porém, estamos em condições de estabelecer que tal restrição remonta aos fariseus da Palestina, que pensavam que, depois de Esdras, cessara a inspiração divina, enquanto outras comunidades hebraicas incluíam entre os livros sagrados também alguns destes livros. Com efeito, nas descobertas ocorridas em 1947 em Qumran, que trouxeram à luz numerosos livros pertencentes a uma comunidade hebraica ativa da época de Cristo, foram achados os livros de *Tobias* e o *Eclesiástico,* que, portanto, não estavam excluídos dos livros sagrados.)



Uma página da preciosa Bíblia de Carlos o Calvo com as histórias de Adão (séc. IX).

3 Os vinte e sete livros do Novo Testamento

Os livros do *Novo Testamento* reconhecidos como canônicos são 27, divididos da seguinte maneira:

Quatro *Evangelhos*, com os *Atos dos Apóstolos:*

1. *Evangelho* segundo Mateus
2. *Evangelho* segundo Marcos
3. *Evangelho* segundo Lucas
4. *Evangelho* segundo João
5. *Atos dos Apóstolos*

Um *corpus* de cartas de são Paulo (ou a ele atribuídas):

6. *Carta aos Romanos*
7. *Primeira carta aos Coríntios*
8. *Segunda carta aos Coríntios*
9. *Carta aos Gálatas*
10. *Carta aos Efésios*
11. *Carta aos Filipenses*
12. *Carta aos Colossenses*
13. *Primeira carta aos Tessalonicenses*
14. *Segunda carta aos Tessalonicenses*
15. *Primeira carta a Timóteo*
16. *Segunda carta a Timóteo*
17. *Carta a Tito*
18. *Carta a Filemon*
19. *Carta aos Hebreus*

Sete cartas de apóstolos ou atribuídas a apóstolos:

20. *Carta de Tiago*
21. *Primeira carta de Pedro*
22. *Segunda carta de Pedro*
23. *Primeira carta de João*
24. *Segunda carta de João*
25. *Terceira carta de João*
26. *Carta de Judas*

Um livro profético de S. João:

27. *Apocalipse*

Hoje, os estudiosos estão bastante concordes em considerar que a *Carta aos Hebreus* não foi escrita por Paulo, embora o autor esteja próximo da visão paulina.

Os textos da *Bíblia* foram redigidos em três línguas:

– hebraico (a maior parte do *Antigo Testamento)*;

– pequena parte em aramaico (um dialeto hebraico);

– e em grego (alguns textos do *Antigo Testamento* e todo o *Novo Testamento;* ape-

nas o Evangelho de Mateus, ao que parece, foi redigido primeiro em aramaico e depois traduzido em grego).

Duas traduções basilares tiveram grande importância histórica. Uma, em língua grega, de todo o *Antigo Testamento:* a chamada tradução dos "Setenta", iniciada em Alexandria sob o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), que ficou como ponto de referência na área da cultura grega para os próprios hebreus helenizados, e para os gregos (muitas referências dos próprios *Evangelhos* baseiam-se nela).

A partir do século II d.C. a Bíblia foi traduzida também para o latim. Entretanto, a tradução feita por são Jerônimo entre 390 e 406 foi a que se impôs de modo estável, a ponto de ser oficialmente adotada pela Igreja, sendo conhecida com o nome de *Vulgata,* por ser considerada a tradução latina por excelência.

4. O conceito de "Testamento"

Como vimos, as duas partes da Bíblia são chamadas de *Antigo* e *Novo Testamento.* O que significa "Testamento"? Esse termo traduz o grego *diathéke,* indicando o "pacto" ou "aliança" que Deus ofereceu a Israel. Nesse pacto (a oferta do pacto e aquilo que ele comporta), a iniciativa é unilateral, ou seja, inteiramente dependente de Deus, que o ofereceu. E Deus o ofereceu por mera benevolência, vale dizer, como dom gratuito.

Eis alguns textos particularmente significativos nesse sentido. Em Gênesis 9,9ss após o dilúvio, Deus diz a Noé e seus filhos: "Eis que estabeleço *minha aliança* convosco e com os vossos descendentes depois de vós e com todos os seres animados que estão convosco. (...) Estabeleço a *minha aliança* convosco: tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio; não haverá mais dilúvio para devastar a terra". Em Êxodo 24,3-8, podemos ler a passagem mais significativa relativa ao "antigo" testamento, ou seja, a aliança sinaítica entre Deus e Israel, que devia durar até Cristo: "Veio, pois, Moisés e referiu ao povo todas as palavras de Javé e todas as leis, e todo o povo respondeu a uma só voz: 'Nós observaremos todas as palavras ditas por Javé'. Moisés escreveu todas as palavras de Javé; e, levantando-se de manhã, construiu um altar ao pé da montanha e doze estelas para as doze tribos de Israel. Depois enviou alguns jovens dos filhos de Israel, e ofereceram os seus holocaustos e imolaram a Javé novilhos como sacrifícios de comunhão. Moisés tomou a metade do sangue e colocou-a em bacias, e espargiu a outra metade do sangue sobre o altar. Tomou o *livro da aliança* e o leu para o povo; e eles disseram: 'Tudo o que Javé falou, nós o faremos e obedeceremos.' Moisés tomou do sangue e o aspergiu sobre o povo, e disse: 'Este é *o sangue da aliança que Javé fez convosco, por meio de todas estas cláusulas*' ".

E no profeta Jeremias (31,31ss), eis a promessa de uma "nova aliança" (aquela que seria inaugurada por Cristo): "Eis que dias virão — oráculo de Javé — em que *selarei* com a casa de Israel (e a casa de Judá) *uma aliança nova.* Não como a aliança que selei com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito — minha *aliança que eles mesmos romperam,* embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de Javé! Porque esta é a aliança que selarei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de Javé. Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais de instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: 'Conhecei a Javé!' Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores — oráculo de Javé —, porque vou perdoar sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado".

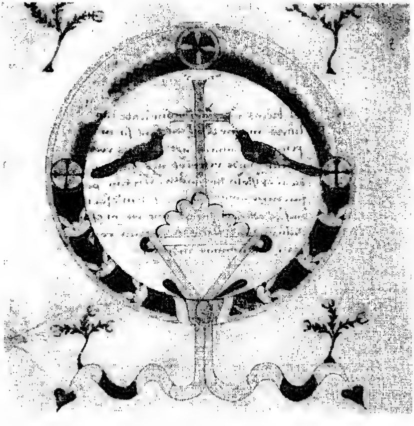
E o autor da *Carta aos Hebreus* (9,11-22) assim explica o sentido do novo "testamento" e da nova "aliança" que é sancionada precisamente com a vinda de Cristo: "Cristo, porém, veio como sumo sacerdote dos bens vindouros. Ele atravessou uma tenda maior e mais perfeita, que não é obra de mãos humanas, isto é, que não pertence a esta criação. *Ele entrou uma vez por todas no Santuário,* não com o sangue de bodes e novilhos, *mas com o próprio sangue, obtendo uma redenção eterna.* De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando os seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, por um espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos um culto ao Deus vivo. *Eis por que ele é media-*



Primeira página de um antigo Evangelho de São Marcos (Viena, Biblioteca Nacional).

dor de uma nova 'aliança'. A sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira aliança; e, por isso, aqueles que são chamados recebem a herança eterna que foi prometida. Com efeito, onde existe testamento, é necessário que se constate a morte do testador. O testamento, de fato, só tem valor no caso de morte. Nada vale enquanto o testador estiver vivo. Ora, nem mesmo a primeira aliança foi inaugurada sem efusão de sangue. De fato, depois que Moisés proclamou a todo o povo cada mandamento da Lei, ele tomou o sangue de novilhos e de bodes, juntamente com a água, a lã escarlate e o hissopo, e aspergiu o próprio livro e todo o povo, anunciando: 'Este é o sangue da *aliança* que Deus vos ordenou'. Em seguida ele aspergiu com o sangue a tenda e todos os utensílios do culto. Segundo a Lei, quase todas as coisas se purificam com sangue; e sem efusão de sangue não há remissão".

E, no Evangelho de Mateus (26,27-28), estas palavras são postas na boca do próprio Cristo: "Depois, tomou um cálice



Título decorado do Evangelho de Mateus de um manuscrito em grego, produzido entre os sécs. V e VI, com toda probabilidade em Ravena, Itália (Viena, Biblioteca Nacional).

e, dando graças, deu-lho dizendo: 'Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, *o sangue da aliança* (*diathéke*), que é derramado por muitos para remissão dos pecados' ".

5 A inspiração divina da Bíblia

Numerosas passagens da Bíblia fazem referência à "inspiração divina" do escrito, quando não à ordem direta do próprio Deus para escrever. No Êxodo, lê-se: "Javé disse a Moisés: '*Escreve isso em um livro como recordação (...)*' ". Ou então: "Javé disse a Moisés: '*Escreve estas palavras (...)*' ". Em Isaías (30,8) pode-se ler: "Vai agora e *escreve*-o sobre uma prancheta, grava-o em um livro". João, no início do Apocalipse (1,9ss), registra: "Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus. No dia do Senhor, fui *movido pelo Espírito* e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: '*Escreve o que vês num livro* e envia-o às sete Igrejas' (...)".

Quanto à *inspiração* por parte de Deus, podemos ler em Jeremias: "Tu serás como a minha boca". E a segunda *carta* de Pedro (1,20-21) afirma: "Sabei isto: que nenhuma profecia da Escritura resulta de uma interpretação particular, pois que a profecia jamais veio por vontade humana, *mas os homens, impelidos pelo Espírito Santo, falaram da parte de Deus*". Lucas (24,27) escreve em seu Evangelho que o Messias, "começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito". E Paulo reafirma: "Toda escritura é *inspirada por Deus*".

Os mandamentos, inclusive, são escritos *diretamente* por Deus. No Êxodo (24,12) lê-se: "Sobe a mim na montanha e fica lá: dar-te-ei tábuas de pedra, *a lei e os mandamentos que escrevi* para ensinares a eles". Ou então (34,1): "Lavra duas tábuas de pedra, como as primeiras, sobe a mim na montanha, e *eu escreverei* as mesmas palavras que estavam nas primeiras tábuas, que quebraste".

6 A importância da Bíblia em âmbito filosófico

A Bíblia, portanto, se apresenta como "palavra de Deus". E, como tal, a sua mensagem é *objeto de fé*. Quem acredita poder pôr a fé entre parênteses e ler a Bíblia como "simples cientista", como se lê um texto de filosofia de Platão ou de Aristóteles, na realidade está realizando um tipo de operação que é contra o espírito desse texto. A Bíblia muda completamente de significado à medida que é lida acreditando-se ou não que se trata de "palavra de Deus". Entretanto, embora não sendo uma "filosofia" no sentido grego do termo, a visão geral da realidade e do homem que a Bíblia nos apresenta, no que se refere a alguns conteúdos essenciais dos quais a filosofia também trata, contém uma série de idéias fundamentais que têm uma relevância *também* filosófica de primeira ordem. Aliás, trata-se de idéias tão importantes que, não só para os crentes, mas também para os incrédulos, a difusão da mensagem bíblica mudou de modo irreversível a fisionomia espiritual do Ocidente. Em suma, pode-se dizer que a palavra de Cristo contida no *Novo Testamento* (a qual se apresenta como revelação que completa, aperfeiçoa e coroa a revelação dos profetas contida no *Antigo Testamento*) produziu uma revolução de tal alcance que mudou todos os termos de todos os problemas que o homem se propusera em filosofia no passado e passou a condicionar também os termos nos quais o homem os proporia no futuro. Em outras palavras, a mensagem bíblica condicionará aqueles que a aceitam, obviamente de modo positivo, mas também condicionará aqueles que a rejeitam: em primeiro lugar, como termo dialético de uma antítese (a antítese só tem sentido, sempre, em função da tese à qual se contrapõe); e, mais globalmente, como um verdadeiro "horizonte" espiritual que iria impor-se de tal modo a ponto de não ser mais suscetível de eliminação. Para se entender o que estamos dizendo, é paradigmático o título (que representa todo um programa espiritual) do célebre ensaio do idealista e não-crente Benedetto Croce, *Perche non possiamo non dirci cristiani* ("Por que não podemos deixar de nos dizer cristãos"), o que significa precisamente que, uma vez surgido, o cristianismo tornou-se um horizonte intransponível.

Depois da difusão da mensagem bíblica, portanto, serão possíveis só estas posições:

a) filosofar na fé, ou seja, crendo;

b) filosofar procurando distinguir os âmbitos da "razão" e da "fé", embora crendo;

c) filosofar fora da fé e contra a fé, ou seja, não crendo.

Não será mais possível filosofar fora da fé, no sentido de filosofar *como se* a mensagem bíblica nunca tivesse feito seu ingresso na história. Por essa razão, o horizonte bíblico permanece um horizonte estruturalmente intransponível, no sentido que esclarecemos, isto é, no sentido de um horizonte para além do qual já não podemos nos colocar, tanto quem crê como quem não crê.

Com essas premissas, tratemos de examinar as principais idéias bíblicas que apresentam relevância filosófica e colocá-las em confronto prospectivo e estrutural com a visão anterior dos gregos.





Duas imagens tiradas do Comentário do Apocalipse *de Beatus de Liébana, executado no séc. XI em Saint-Sever, na França (Paris, Biblioteca Nacional).*

II. As idéias bíblicas que influíram sobre o pensamento ocidental

O monoteísmo e o criacionismo a partir do nada → *§ 1-2*

• As mais significativas contribuições filosóficas da mensagem bíblica são:

1) o conceito de monoteísmo que substitui o politeísmo grego;

2) o criacionismo a partir do nada, que faz o ser depender de um ato de vontade de Deus, e que se contrapõe à proibição de Parmênides da geração do ser a partir do não ser;

O antropocentrismo e a lei posta por Deus → *§ 3*

3) uma concepção do mundo fortemente antropocêntrica que não tem precedentes na filosofia helênica, que foi mais cosmocêntrica;

4) uma interpretação da lei moral diretamente ligada à vontade de Deus: Deus seria a fonte definitiva da lei moral e o dever do homem estaria em obedecer seus mandamentos. Para o grego, ao contrário, a lei teria o seu fundamento na natureza e a ela também Deus estaria vinculado;

O pecado e a graça → *§ 4*

5) uma desobediência à lei teria causado a queda do homem;

6) o resgate desta situação depende não do homem, mas da iniciativa gratuita de Deus; para os gregos — em particular para os órficos e para os filósofos que neles se inspiraram — dependeria, ao contrário, apenas do homem;

Providência e Redenção → *§ 5-7*

7) a Providência de que fala a Bíblia, diversamente da grega (em particular socrática e estóica), dirige-se ao homem individual; a ela está ligada à Redenção operada por Deus por amor da humanidade;

Eros grego e agápe cristão → *§ 8*

8) esta atenção de Deus pelo homem revoluciona completamente o conceito do amor em vários sentidos: primeiramente, porque o amor cristão (*agápe*) é característica eminentemente divina, enquanto para os gregos Deus era amado e não amante; em segundo lugar porque a dimensão do *eros* helênico era aquisitiva, enquanto a do *agápe* cristão é donativa;

9) tal inversão não diz respeito apenas ao tema do amor, mas a toda a série dos valores dos gregos, que o cristianismo ilumina sobre a base do discurso das bem-aventuranças, em que se privilegia a dimensão da humildade e da mansidão;

As bem-aventuranças → *§ 9*

10) igualmente importante é a mudança de perspectiva na escatologia — que não está mais ancorada apenas no dogma da imortalidade da alma, mas também no da ressurreição dos corpos —;

Escatologia e história → *§ 10*

11) é significativo, por fim, o novo sentido da história, como progresso para a salvação e para a realização do reino de Deus: o desenvolvimento da história segundo os gregos tem um andamento circular (a história não tem início nem fim, mas retorna sempre idêntica), enquanto o bíblico-cristão acontece segundo um trajeto retilíneo, que tem um fim e uma consumação (o Juízo universal).

1 Passagem do politeísmo grego ao monoteísmo cristão

A filosofia grega chegara a conceber a unidade do divino como unidade de uma esfera que admitia essencialmente em seu próprio âmbito uma *pluralidade* de entidades, forças e manifestações em diferentes graus e níveis hierárquicos. Portanto, não chegara a conceber a *unicidade* de Deus e, conseqüentemente, nunca havia sentido como um dilema a questão de se Deus era *uno* ou *múltiplo*. Desse modo, permaneceu sempre aquém de uma concepção monoteísta. Somente com a difusão da mensagem bíblica no Ocidente é que se impôs a concepção do Deus *uno* e *único*. E a dificuldade do homem em chegar a essa concepção demonstra-se pelo próprio mandamento divino "não terás outro Deus além de mim" (o que significa que o monoteísmo não é, em absoluto, uma concepção espontânea), e pelas contínuas recaídas na idolatria (o que implica sempre uma concepção politeísta) por parte do próprio povo hebreu, através do qual foi transmitida essa mensagem. E, com essa concepção do *Deus único*, infinito em potência, radicalmente diverso de todo o resto, nasce uma nova e radical concepção da transcendência, derrubando qualquer possibilidade de considerar qualquer outra coisa como "divino" no sentido forte do termo. Os maiores pensadores da Grécia, Platão e Aristóteles, haviam considerado como "divinos" (ou até mesmo como deuses) os astros, e Platão chegara a chamar o cosmo de "Deus visível" e os astros de "deuses criados"; em *As Leis*, inclusive, ele deu a partida para a religião chamada "astral", precisamente com base em tais pressupostos. A Bíblia corta pela base toda forma de politeísmo e idolatria, mas também qualquer compromisso desse tipo. No Deuteronômio, podemos ler: "E quando ergueres os olhos para o céu e vires o sol, a lua, as estrelas,

■ Monoteísmo. A doutrina da unicidade de Deus é especificamente judaico-cristã, enquanto todo o mundo helênico é condicionado pelo politeísmo. No âmbito do pensamento grego, todavia, Platão, Aristóteles, e sobretudo Plotino, haviam antecipado alguns aspectos com orientação monoteísta.
Platão, com efeito, no *Timeu* fala da unicidade do divino Demiurgo ordenador do cosmo e, nas doutrinas não escritas, põe o Uno no vértice do mundo supra-sensível (mesmo admitindo uma série de divindades criadas pelo Demiurgo).
Aristóteles, embora admitindo uma multiplicidade de inteligências motoras divinas, colocava um primeiro Motor imóvel único, que pensa a si mesmo.
Plotino faz toda a realidade derivar do absoluto e transcendente princípio do Uno.
Em todo caso, o Ocidente ganhou o conceito de monoteísmo apenas da mensagem bíblica.



Imagem da arte paleocristã que figura Cristo tendo na mão sua mensagem da Verdade, sentado sobre o Cosmo, representado pela significativa personificação sob seus pés (particular de um sarcófago conservado no Museu do Latrão).

isto é, todo o exército do céu, *não te deixes arrastar, não te prostres diante deles e não lhes prestes culto*". A unicidade do Deus bíblico comporta transcendência absoluta, que coloca Deus como totalmente outro em relação a todas as coisas, de um modo inteiramente impensável no contexto dos filósofos gregos.

2 A criação a partir do nada

Já vimos quais e quantos foram os vários tipos de solução propostos pelos gregos no que se refere ao problema da "origem dos seres": de Parmênides, que resolvia o próprio problema com a negação de qualquer forma de devir, aos pluralistas, que falavam de "reunião" ou "combinação" de elementos eternos; de Platão, que falava de um demiurgo e de uma atividade demiúrgica, a Aristóteles, que falava da atração de um Motor imóvel; dos estóicos, que propunham uma forma de monismo panteísta, a Plotino, que falava de uma "processão" metafísica. E vimos também as diferentes aporias que se aninhavam nessas soluções.

A mensagem bíblica, ao contrário, fala de "criação", precisamente *in limine*: "No princípio, Deus criou o céu e a terra". E os criou pela sua "palavra": Deus "disse" e as coisas "existiram". E, como todas as coisas do mundo, Deus criou *diretamente* também o homem: "Deus disse: 'Façamos o homem...' " E Deus não usou nada de preexistente, como o demiurgo platônico, nem se valeu de "intermédios" na criação: ele produziu tudo *do nada*.

Com essa concepção de criação a partir "do nada", cortava-se pela base a maior parte das aporias que, desde Parmênides, haviam afligido a ontologia grega. Todas as coisas têm origem do "nada", sem distinção. Deus cria livremente, ou seja, com um ato de vontade, por causa do bem. Ele produz as coisas como "dom" gratuito. O criado, portanto, é positivo. Falando da criação, a Bíblia ressalta insistentemente: "E Deus viu que era bom". A concepção platônica do *Timeu*, que também sustenta que o demiurgo plasmou o mundo por causa do bem, é apresentada aqui sob um novo enfoque e num contexto bem mais coerente.

O criacionismo impor-se-á como a solução por excelência do antigo problema de como e por que os múltiplos derivam do Uno e o finito deriva do infinito. A própria conotação que Deus dá de si mesmo a Moisés, "Eu sou Aquele-que-é", será interpretada, em certo sentido, como a chave para se entender ontologicamente a doutrina da criação: Deus é o Ser por sua própria essência e a criação é uma participação no ser, ou seja, Deus é o ser e as coisas criadas não são ser, mas *têm* o ser (que receberam por participação).

3 A concepção antropocêntrica contida na Bíblia

Entre os filósofos gregos, a concepção *antropocêntrica* teve uma dimensão apenas um tanto limitada. Podemos encontrar traços dela nos *Memorabilia* de Xenofonte, que, naturalmente, são eco de idéias socráticas. Posteriormente, encontramos interessantes desdobramentos nesse terreno na Estoá de Zenão e Crisipo. Mas, como foi demonstrado recentemente, Zenão e Crisipo eram de origem semítica, de forma que levantou-se a hipótese de que o antropocentrismo por eles professado poderia ser um eco de idéias bíblicas, proveniente de seu patrimônio cultural étnico. Contudo, o antropocentrismo não foi marca do pensamento grego, que, ao contrário, apresentou-se sempre como *fortemente cosmocêntrico*. Homem e cosmo apresentam-se estreitamente conjugados e nunca radicalmente contrapostos, até porque, no mais das vezes, o cosmo é concebido como sendo dotado de alma e de vida

■ **Criacionismo.** A doutrina da criação do mundo a partir do nada é de origem bíblica.
No âmbito do pensamento grego, em particular no que se refere a Platão, pode-se falar de "semicriacionismo": segundo Platão, com efeito, o Demiurgo não cria do nada, mas plasma e ordena uma matéria caótica e informe preexistente.

como o homem. E, por maiores que possam ter sido os reconhecimentos da dignidade e da grandeza do homem pelos gregos, eles se inscrevem sempre em um horizonte cosmocêntrico global. Na visão helênica, o homem não é a realidade mais elevada do cosmo, como revela este exemplar texto aristotélico: "Há muitas outras coisas que, por natureza, são mais divinas (= perfeitas) do que o homem, como, para ficar apenas nas mais visíveis, *os astros de que se compõe o universo*".

Na Bíblia, ao contrário, mais do que como um momento do cosmo, ou seja, como uma coisa entre as coisas do cosmo, o homem é visto como criatura privilegiada de Deus, feita "à imagem" do próprio Deus e, portanto, dono e senhor de todas as outras coisas criadas por ele. No Gênesis está escrito: "Deus disse: '*Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança*, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra". E ainda: "Então Javé Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente". E o Salmo 8 diz ainda, de modo paradigmático:

> "Quando vejo o céu, obra dos teus dedos,
> a lua e as estrelas que fixaste,
> o que é um mortal, para dele
> [te lembrares,
> e um filho de Adão, que venhas
> [visitá-lo?
> *E o fizeste pouco menos do que um*
> [*deus*,
> coroando-o de glória e beleza.
> Para que *domine as obras*
> [*de tuas mãos*,
> *sob seus pés tudo colocaste:*
> ovelhas e bois, todos eles,
> e as feras do campo também;
> as aves do céu e os peixes do oceano
> que percorrem as sendas dos mares".

E, sendo feito à imagem e semelhança de Deus, o homem deve se esforçar por todos os modos para "assemelhar-se a ele". O Levítico já afirmava: "Não deveis vos contaminar. Porque o vosso Deus sou eu, Javé, que vos fez sair da terra do Egito para ser o vosso Deus: *vós, pois, sereis santos como eu sou santo*". Os gregos já falavam de "assimilação a Deus", mas acreditavam poder alcançá-la com o *intelecto*, com o conhecimento. A Bíblia, porém, atribui à *vontade* o instrumento da assimilação: assemelhar-se a Deus e santificar-se significa *fazer a vontade de Deus*, ou seja, querer o querer de Deus. E é exatamente essa *capacidade de fazer livremente a vontade de Deus* que põe o homem acima de todas as coisas.

4 O respeito pelos mandamentos divinos: a virtude e o pecado

Os gregos entenderam a lei moral como lei da *physis*, a lei da própria natureza: uma lei que se impõe a Deus e ao homem ao mesmo tempo, visto que *não* foi feita por Deus e que a ela o próprio Deus está vinculado. O conceito de *um Deus que dá a lei moral* (um Deus "nomóteta") é estranho a todos os filósofos gregos.

O Deus bíblico, ao contrário, dá a lei ao homem como "mandamento". Primeiro, ele a dá diretamente a Adão e Eva: "E Javé Deus deu ao homem este *mandamento:* 'Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal *não comerás*, porque no dia em que dela comeres terás de morrer' ". Posteriormente, como já dissemos, Deus "escreve" diretamente os mandamentos.

A virtude (o bem moral supremo) torna-se *obediência aos mandamentos de Deus*, coincidindo com a "santidade", virtude que, na visão "naturalista" dos gregos, ficava em segundo plano. O pecado (o mal moral supremo), ao contrário, torna-se *desobediência a Deus*, dirigindo-se portanto *contra Deus*, à medida que vai contra os seus mandamentos.

Diz o Salmo 119:

> "Indica-me, Javé, o caminho dos teus
> [estatutos,
> eu quero guardá-lo como recompensa.
> Faze-me entender e guardar tua lei,
> para observá-la de todo o coração.
> Guia-me no caminho dos teus
> [mandamentos,
> pois nele está meu prazer".

E no Salmo 51 podemos ler:

> *"Pequei contra ti, contra ti somente, pratiquei o que é mau aos teus olhos"*.

A vida, a paixão e a morte de Cristo desenvolvem-se inteiramente sob o signo do *fazer a vontade do Pai* que o enviou. O Novo Testamento também faz com que o objetivo supremo da vida, o amor de Deus, coincida com o fazer a vontade de Deus, com o seguir a Cristo, que *concretizou com perfeição aquela vontade.*

Desse modo, o antigo "intelectualismo" grego é inteiramente subvertido pelo "voluntarismo": o "*querer* de Deus" é a lei moral e o "*querer* o *querer* de Deus" é a virtude do homem. A *boa vontade* (o coração puro) torna-se a nova marca do homem moral.

5 O conceito de Providência na Bíblia

Sócrates e Platão já haviam falado do Deus-Providência: o primeiro no plano intuitivo, o segundo com referência ao demiurgo que constrói e governa o mundo. Mas Aristóteles ignorou esse conceito, como o ignorou também a maior parte dos filósofos gregos, exceto os estóicos. Mas os estóicos podem ter extraído tal concepção, mais uma vez, de sua bagagem cultural originária, que tinha suas raízes na origem semítica dos fundadores do Pórtico, como sustenta a hipó-



O "Cristo Pantocrator" (aqui reproduzido do mosaico normando da ábside da Catedral de Montreal), representando bem a centralidade do mistério da redenção dentro da história da salvação.

tese de Pohlenz. O certo é que a Providência dos gregos nunca diz respeito ao *homem individual*, e a Providência estóica chega até a coincidir com o Destino, nada mais sendo do que o aspecto racional da Necessidade com que o *logos* produz e governa todas as coisas. Já a Providência bíblica não apenas é própria de um Deus que é pessoal em alto grau, mas também, além de se dirigir para o criado em geral, dirige-se ainda e particularmente para os *homens individuais*, especialmente para os mais humildes e necessitados e para os próprios pecadores (basta recordar as parábolas do "filho pródigo" e da "ovelha perdida"). Eis uma das passagens mais famosas e significativas a esse respeito, registrada no Evangelho de Mateus: "Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida, quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o corpo mais do que a roupa? Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode prolongar, por pouco que seja, a duração da sua vida? E com a roupa, por que andais preocupados? Aprendei dos lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em todo o seu esplendor, se vestiu como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé? Por isso, não andeis preocupados, dizendo: 'Que iremos comer?' Ou: 'Que iremos beber?' Ou: 'Que iremos vestir?' De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso: o vosso Pai celeste sabe que tendes necessidade de todas estas coisas. Buscai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas. Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta o seu mal".

E com a mesma eficácia escreve Lucas em seu Evangelho: "Quem dentre vós, se tiver um amigo e for procurá-lo no meio da noite, dizendo: 'Meu amigo, empresta-me três pães, porque chegou de viagem um dos meus amigos e nada tenho para lhe oferecer.' E ele responder de dentro: 'Não me importunes; a porta já está fechada e meus filhos e eu estamos na cama; não posso me levantar para dá-los a ti.' Digo-vos, mesmo que não se levante para dá-los por ser amigo, levantar-se-á ao menos por causa da sua insistência e lhe dará tudo aquilo de que precisa. Também eu vos digo: *pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto. Pois todo o que pede, recebe; o que busca, acha; e ao que bate, se abrirá*".

Mas esse sentido de confiança total na Providência divina também está presente no Antigo Testamento, na mesma dimensão e com o mesmo alcance, como se pode depreender, por exemplo, do belíssimo Salmo 91:

> Tu, que dizes "Javé é o meu abrigo"
> e fazes do Altíssimo o teu refúgio.
> A desgraça jamais te atingirá
> e praga nenhuma chegará à tua tenda:
> pois em teu favor ele ordenou aos seus [anjos
> que te guardem em teus caminhos todos.
> Eles te levarão em suas mãos,
> para que teus pés não tropecem numa [pedra;
> poderás caminhar sobre o leão [e a víbora,
> pisarás o leãozinho e o dragão.
> Porque a mim se apegou, eu o livrarei,
> eu o protegerei, pois conhece o meu [nome.
> Ele me invocará e eu responderei:
> "Na angústia estarei com ele,
> eu o livrarei e o glorificarei;
> vou saciá-lo com longos dias
> e lhe mostrarei a minha salvação".

Essa é uma mensagem de segurança total, que estava destinada a subverter as frágeis seguranças humanas que os sistemas da época helenística haviam construído, pois nenhuma segurança pode ser *absoluta* se não tiver uma *vinculação precisa com um Absoluto*. E, precisamente, o homem sente necessidade desse tipo de segurança total.

6 A desobediência a Deus resgatada pela paixão de Cristo

Com base no que dissemos, também fica claro o sentido do "pecado original". Como todo pecado, ele é *desobediência,*

mais precisamente desobediência ao mandamento original de não comer do fruto "da árvore do conhecimento do bem e do mal". A raiz dessa desobediência foi a *soberba* do homem, que não queria tolerar limitação nenhuma, que não queria ter os vínculos do bem e do mal (dos mandamentos) e, portanto, que queria ser como Deus. Javé havia dito: "Da árvore do conhecimento do bem e do mal não comereis, porque no dia em que dela comerdes tereis de morrer". Mas a tentação do maligno insinua: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dela comerdes, vossos olhos se abrirão e *vós sereis como deuses, versados no bem e no mal*". À culpa de Adão e Eva, que cedem à tentação, transgredindo o mandamento divino, segue-se, *como punição* divina, a expulsão do paraíso terrestre, com todas as suas conseqüências. E assim fazem seu ingresso no mundo o mal, a dor e a morte, o afastamento de Deus. Em Adão, *toda a humanidade* pecou; com Adão, o pecado ingressou *na história dos homens* — e, com o pecado, todas as suas conseqüências. Como escreve Paulo: "...por obra de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; assim, a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram..."

Por si só, o homem não teria podido salvar-se do pecado original e de todas as suas conseqüências. Assim como a criação foi um dom e assim como a antiga "aliança", sancionada e muitas vezes traída pelo homem, foi um dom, da mesma forma o resgate também foi um dom, o maior dos dons: Deus se fez homem e, com sua paixão e morte, resgatou a humanidade do pecado. E, com sua ressurreição, derrotou a própria morte, conseqüência do pecado. Como escreve Paulo na Carta aos Romanos: "Não



Este é o célebre arco do "Bom Pastor" no Mausoléu de Galla Placídia em Ravena (séc. V): o "Bom Pastor" exprime de modo emblemático a nova imagem de Deus, própria do cristianismo.

sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Pois pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, assim seremos igualmente semelhantes na sua ressurreição, sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. Com efeito, quem morreu ficou livre do pecado. Mas, se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus. Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões; nem entregueis vossos membros, como armas de injustiça, ao pecado; pelo contrário, oferecei-vos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus. E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça".

A encarnação de Cristo, sua paixão expiadora do antigo pecado, que fez seu ingresso no mundo com Adão, e sua ressurreição resumem o sentido da mensagem cristã — e essa mensagem subverte inteiramente os quadros do pensamento grego. Os filósofos gregos haviam falado de uma culpa original, extraindo o conceito dos mistérios órficos. E, de certa forma, haviam vinculado a essa culpa o mal que o homem sofre em si. Mas, em primeiro lugar, ficaram muito longe da explicação da *natureza* dessa culpa (basta ler, por exemplo, o mito platônico do *Fedro)*. Em segundo lugar, estavam convencidos de que:

a) "naturalmente", o ciclo dos nascimentos (a metempsicose) teria cancelado a culpa nos homens comuns;

b) os filósofos podiam libertar-se das conseqüências daquela culpa *em virtude do conhecimento* e, portanto, pela força humana, ou seja, de modo autônomo.

Todavia, além de mostrar a realidade bem mais inquietante da culpa original, que é uma rebelião contra Deus, a nova mensagem revela que nenhuma força da natureza ou do intelecto humano podia resgatar o homem. Para tanto, eram necessárias a obra do próprio Deus feito homem e a participação do homem na paixão de Cristo em uma dimensão que permanecera quase inteiramente desconhecida para os gregos: a dimensão da "fé".

7 O valor da fé e a participação no Divino

A filosofia grega subestimara a fé ou crença *(pístis)* do ponto de vista cognoscitivo, pois dizia respeito às coisas sensíveis, mutáveis, sendo portanto uma forma de opinião *(dóxa)*. Em verdade, Platão a valorizou como componente do mito, mas, em seu conjunto, o ideal da filosofia grega era a *epistéme*, o *conhecimento*. E, como vimos, todos os pensadores gregos viam no conhecimento a virtude por excelência do homem e a realização da essência do próprio homem. Pois a nova mensagem exige do homem precisamente uma superação dessa dimensão, invertendo os termos do problema e pondo *a fé acima da ciência*.

Isso não significa que a fé não tem um valor cognoscitivo próprio: entretanto, trata-se de um valor cognoscitivo de natureza inteiramente diferente, em comparação com o conhecimento da razão e do intelecto; de todo modo, trata-se de um valor cognoscitivo que só se impõe a quem possui aquela fé. Como tal, ela constitui verdadeira "provocação" em relação ao intelecto e à razão.

Adiante, falaremos sobre as conseqüências dessa provocação. Antes, é necessário captar o seu sentido geral. E é ainda Paulo quem o revela do modo mais sugestivo, em sua primeira carta aos Coríntios: "A linguagem da cruz é *loucura* para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: 'Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes'. Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pe-

la loucura da pregação salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que, para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte, e o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus. Ora, é por ele que vós sois em Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção, a fim de que, como diz a Escritura, 'aquele que se gloria, se glorie no Senhor'. Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus. Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado. Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor; minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração do Espírito e o poder divino, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus. No entanto, é realmente de sabedoria que falamos entre os perfeitos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória. Mas, como está escrito, 'o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que o amam'. A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus. Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas *o Espírito que vem de Deus,* a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado. Pois 'quem conheceu o pensamento do Senhor para poder instruí-lo?' Nós, porém, *temos o pensamento de Cristo*".

Essa mensagem subversiva de todos os esquemas tradicionais dá origem inclusive a uma nova antropologia (de resto, já amplamente antecipada no Antigo Testamento): o homem não é mais simplesmente "corpo" e "alma" (entendendo-se por "alma" razão e intelecto), isto é, em *duas* dimensões, mas sim em *três* dimensões: "corpo", "alma" e "espírito", onde o "espírito" é exatamente essa participação no divino através da fé, a abertura do homem para a Palavra divina e para a Sabedoria divina, que o preenche com nova força e, em certo sentido, lhe dá nova estatura ontológica.

A nova dimensão da fé, portanto, é a dimensão do Espírito em sentido bíblico. Os gregos haviam conhecido a dimensão do *nous,* mas não a do *pneuma,* que passaria a ser a dimensão dos cristãos.

8 O "eros" grego, o amor ("agápe") cristão e a graça

Em um de seus cumes mais significativos, o pensamento grego criou, sobretudo com Platão, a admirável teoria do *eros,* da qual já falamos amplamente. Mas o *eros* não é Deus, porque é desejo de perfeição, tensão mediadora que torna possível a elevação do sensível ao supra-sensível, força que tende a conquistar a dimensão do divino. O *eros* grego é falta-e-posse em uma conexão estrutural entendida em sentido dinâmico e, por isso, é força de conquista e ascensão, que se acende sobretudo à luz da *beleza.*

Já o novo conceito bíblico de "amor" (*agápe*) é de natureza bem diferente. O amor não é primordialmente "subida" do homem, mas "descida" de Deus em direção aos homens. Não é "conquista", mas "dom". Não é algo motivado pelo valor do objeto ao qual se dirige, mas, ao contrário, algo espontâneo e gratuito.

Para os gregos, é o homem que ama, não Deus. Para os cristãos, é sobretudo Deus que ama: o homem *só* pode amar na dimensão do novo amor realizando uma revolução interior radical e assemelhando o seu comportamento ao de Deus.

O amor cristão é verdadeiramente sem limite, é infinito: Deus ama os homens até o sacrifício da cruz; ama os homens inclusive em suas fraquezas. Aliás, é sobretudo nisso que o amor cristão revela a sua desconcertante grandeza: na *desproporção* entre o dom e o beneficiário desse dom, ou seja, na *absoluta gratuidade* de tal dom.

■ ***Agápe***. A doutrina cristã do amor (*agápe, charitas*) opera uma revolução estrutural em relação à concepção grega do *eros*.
Para o grego Deus não pode amar porque o amor pressupõe falta e, portanto, imperfeição.
Para Platão, por exemplo, o *eros* deriva da falta do belo e do desejo de possuí-lo e, portanto, em dimensão aquisitiva e ascensiva, é próprio do homem e não de Deus.
Mesmo para Aristóteles o Motor imóvel é amado e não amante (move como objeto de amor).
O amor cristão é, ao contrário, primeiramente próprio de Deus, que ama em dimensão donativa, como superabundância de bem.

É no mandamento do amor que Cristo resume a essência dos mandamentos e da lei em seu conjunto. No Evangelho de Marcos, podemos ler esta precisa resposta que Cristo deu à pergunta de um escriba, que queria saber qual era o primeiro dos mandamentos: "O primeiro é: (...) o Senhor nosso Deus é o único Senhor; amarás, portanto, o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento e com toda a tua força. O segundo é: amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não existe outro mandamento maior do que esses (Mc 12,29-31)".

A ilimitação do amor cristão (*agápe*) se expressa ainda mais profundamente nestas palavras do Evangelho de Mateus: "Ouvistes que foi dito: 'Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo'. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; deste modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, *deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito*" (Mt 5,43-48).

A seguinte passagem da primeira carta de João resume muito bem o arco da temática do amor cristão: "...amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque *Deus é amor*. Nisto se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo para que vivamos por ele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados. Caríssimos, se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amar-nos uns aos outros. Ninguém jamais contemplou a Deus. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o seu amor em nós é perfeito. Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito" (1Jo 4.7-13).

E a primeira carta aos Coríntios, de Paulo, contém o mais exaltado hino ao *agápe*, ao novo amor cristão: "Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar os montes, se não tivesse a caridade, eu nada seria. Ainda que eu distribuísse os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria. A carida-

de é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais passará. Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem estas três coisas: a fé, a esperança, a caridade. *A maior delas, porém, é a caridade*" (1Cor 13,13).

9 Os valores fundamentais do cristianismo: a pureza e a humildade

A mensagem cristã assinalou sem dúvida a mais radical revolução de valores da história humana. Nietzsche chegou a falar até mesmo de *total subversão dos valores antigos*, subversão que tem sua formulação programática no "Sermão da Montanha", que podemos ler no Evangelho de Mateus (5,1-12):

"Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus.
Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra.
Bem-aventurados os aflitos, porque serão consolados.
Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados.
Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia.
Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus.
Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus.
Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus.
Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós".

Segundo o novo quadro de valores, é preciso retornar à simplicidade e à pureza da criança, porque aquele que é o *primeiro* segundo o juízo do mundo será o *último* segundo o juízo de Deus, e vice-versa. Escreve Mateus: "Nessa ocasião, os discípulos aproximaram-se de Jesus e lhe perguntaram: 'Quem é o maior no Reino dos Céus?' Ele chamou perto de si uma criança, colocou-a no meio deles e disse: 'Em verdade vos digo que, se não mudardes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus. Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus. E aquele que receber uma criança como esta por causa do meu nome, recebe a mim' ". E Marcos escreve: "Ele, sentando-se, chamou os Doze e disse: 'Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último e aquele que serve a todos' ".

Desse modo, a humildade torna-se uma virtude fundamental do cristão: o caminho estreito que dá acesso ao Reino dos Céus. E essa também era uma virtude desconhecida dos filósofos gregos. Cristo chega a dizer o seguinte: "Se alguém quiser vir após mim, *negue-se a si mesmo*, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, vai salvá-la". E isso, para o filósofo grego, seria simplesmente incompreensível. Portanto, cai por terra também o ideal supremo do sábio helenístico que compreendera a vaidade do mundo e de todos os bens "exteriores" e do "corpo", mas, no entanto, punha em si mesmo a certeza suprema, proclamando-se "autárquico" e absolutamente "auto-suficiente", capaz de alcançar sozinho o fim último. Esse ideal do homem grego, que acreditava em si mais do que em todas as coisas exteriores com extrema firmeza, havia sido, indubitavelmente, um nobre ideal. Mas a mensagem evangélica agora o declara ilusório — e o faz de maneira categórica. A salvação não apenas não pode vir das coi-

sas, mas sequer de si mesmo, como diz Cristo: "Sem mim, nada podeis fazer". Em uma esplêndida passagem da segunda Epístola aos Coríntios, Paulo sela essa reviravolta no pensamento antigo. Depois de ter suplicado a Deus três vezes, para que dele afastasse uma grave aflição que o atribulava, teve a seguinte resposta: "Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta o seu poder". Por isso, Paulo conclui: "Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo".

10 A ressurreição dos mortos

O conceito de "alma" é uma criação grega, cuja evolução nós seguimos a partir de Sócrates, que fez dela a essência do homem, a Platão, que fundamenta a sua imortalidade com provas racionais, e a Plotino, que dela faz uma das três hipóstases. Certamente, a *psyché* é uma das figuras teoréticas que melhor marcam o quadro do pensamento grego e o seu idealismo metafísico. Recorde-se que os próprios estóicos, embora fazendo aberta profissão de materialismo, admitiam uma sobrevivência da alma (ainda que até o fim da posterior conflagração cósmica). Em suma, desde Sócrates, os gregos passaram a ver na alma a verdadeira essência do homem, não sabendo pensar o homem senão em termos de corpo e alma — e toda a tradição platônico-pitagórica e o próprio Aristóteles (e, portanto, a maior parte da filosofia grega) consideraram a alma *imortal por natureza.*

A mensagem cristã propôs o problema do homem *em termos completamente diferentes.* Nos textos sagrados, o termo "alma" não aparece nas acepções gregas. O cristianismo não nega que, com a morte do homem, sobreviva algo dele; pelo contrário, fala expressamente dos mortos como sendo recebidos no "seio de Abraão". Entretanto, o cristianismo não aponta de modo absoluto para a imortalidade da alma, mas sim para a "ressurreição dos mortos". Essa é uma das marcas da nova fé. E a ressurreição implica *o retorno também do corpo à vida.*

Precisamente isso constituía um gravíssimo obstáculo para os filósofos gregos: era um absurdo que devesse renascer aquele corpo que era visto por eles como "obstáculo" e como fonte de toda negatividade e de mal.

A reação de alguns estóicos e epicuristas ao discurso pronunciado por Paulo no Areópago, em Atenas, é muito eloqüente. Eles ouviram Paulo enquanto ele falava de Deus. Mas, quando falou em "ressurreição dos mortos", não lhe permitiram que continuasse a falar. Está registrado nos Atos dos Apóstolos: "Ao ouvirem falar de ressurreição dos mortos, uns zombavam, outros diziam: 'Ouvir-te-emos a respeito disto outra vez.' Foi assim que Paulo se retirou do meio deles".

E Plotino, na renovada perspectiva da metafísica platônica, escrevia, em aberta polêmica com essa crença dos cristãos: "O que existe de alma no corpo nada mais é que alma adormecida. E o verdadeiro despertar consite na ressurreição — *a verdadeira ressurreição, que é do corpo, não com o corpo.* Pois ressurgir com um corpo equivale a cair de um sono em outro, a passar, por assim dizer, de um leito a outro. Mas o verdadeiro levantar-se tem algo de definitivo, não de um só corpo, mas de todos os corpos, que são radicalmente contrários à alma; conseqüentemente levam a contrariedade até a raiz do ser. Dá-nos prova disso, senão o seu devir, pelo menos o seu transcorrer e o seu extermínio, que certamente não pertencem ao âmbito do ser".

Por seu turno, muitos pensadores cristãos, ao contrário, não consideraram a doutrina do *Fédon* e dos platônicos como negação de sua fé, procurando até acolhê-la como clarificadora. O tema da mediação entre a temática da *alma* e a temática da *ressurreição dos mortos,* com a inserção da nova temática do Espírito, constituirá um dos temas mais debatidos pela reflexão filosófica dos cristãos, com diferentes resultados, como veremos.

III. Para além do horizonte cultural grego

• Todos estes ganhos de ordem moral e filosófica foram propostos não à luz de um aprofundamento racional e lógico — como objetos de ciência —, mas por via de fé, também nisso subvertendo o modo comum de pensar dos gregos, que consideravam a fé uma forma deteriorada de conhecimento — próprio da sensação — e a ciência como saber supremo. O anúncio do Evangelho torna-se, assim, fermento de civilização capaz de ultrapassar o horizonte clássico, sem enfraquecer a contribuição para o desenvolvimento da humanidade.

A fé cristã como fermento de civilização
→ § 1-2

1 O desenvolvimento retilíneo da história que tem como fim o Juízo universal

Os gregos não tiveram um sentido preciso da história: o seu pensamento é substancialmente *a-histórico*. A idéia de progresso não lhes foi familiar ou só o foi em escala reduzida. Aristóteles falou de catástrofes recorrentes, que levam continuamente a humanidade ao estágio primitivo, ao que se segue uma evolução, que leva novamente a humanidade a um estágio de civilização avançada, que atinge o ponto atingido pela anterior, ao que se segue nova catástrofe e assim por diante, ao infinito. Os estóicos introduziram a teoria da destruição cíclica não só da civilização sobre a terra, mas também do cosmo inteiro, que, depois, se reforma ciclicamente, da mesma forma que antes, até nos pormenores mais insignificantes. Em suma, repete-se tal qual no passado, ao infinito. E isso, examinando-se bem, é a negação do progresso.

A concepção de história expressa na mensagem bíblica, ao contrário, *não é cíclica, mas retilínea*. No transcorrer do tempo, verificam-se eventos decisivos e irrepetíveis, que são como que etapas que destacam o seu sentido. O *fim* dos tempos é também *o fim* para o qual eles foram criados: é o Juízo universal e o advento do Reino de Deus em sua plenitude. E assim a história, que vai da criação à queda, da aliança ao tempo de espera do Messias, da vinda de Cristo ao juízo final, adquire um sentido, tanto no seu conjunto como em suas diversas fases.

E, conseqüentemente, na história assim entendida, também o homem se compreende a si mesmo bem melhor: *compreende melhor de onde vem, onde se encontra e aonde é chamado a chegar.* Sabe que o Reino de Deus já fez seu ingresso no mundo com Cristo e com sua Igreja e que, portanto, já se encontra entre nós, ainda que só no fim dos tempos se realizará em toda a sua plenitude.

O antigo grego vivia na dimensão da *pólis* e pela *pólis* — e só sabia pensar dentro de seus quadros. Destruída a *pólis*, como vimos, o filósofo grego refugiou-se no individualismo, sem descobrir um novo tipo de sociedade. Já o cristão vive na Igreja, que não é uma sociedade política nem uma sociedade puramente natural. É uma sociedade que, por assim dizer, é ao mesmo tempo horizontal e vertical: vive neste mundo, mas não *para* este mundo; manifesta-se em aparências naturais, mas tem raízes sobrenaturais. Na Igreja de Cristo, o cristão vive a vida de Cristo na graça de Cristo. A parábola da videira e dos ramos, que Cristo conta aos seus apóstolos no Evangelho de João, expressa melhor do que qualquer outra coisa o novo sentido da vida do cristão em união com Cristo e com os outros que vivem em Cristo: "Eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. Todo ramo em mim que não produz fruto ele o corta, e o que produz fruto ele o poda, para que produza mais fruto ainda. Vós já estais puros, por causa da palavra que vos fiz ouvir. Permanecei em mim, como

eu em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim. Eu sou a videira e vós os ramos. Aquele que permanece em mim e eu nele produz muito fruto; *porque, sem mim, nada podeis fazer.* Se alguém não permanece em mim, é lançado fora, como o ramo, e seca; tais ramos são recolhidos, lançados ao fogo e se queimam. Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e ser-vos-á concedido" (Jo 15,1-7).

2 A nova "medida" do homem no pensamento cristão

Há grande riqueza no pensamento grego. Mas a mensagem cristã vai muito além, ultrapassando-o precisamente nos pontos essenciais. Entretanto, seria um grave erro acreditar que essa enorme diferença comporte apenas antíteses insanáveis. De todo modo, ainda que alguns hoje sejam desse



Este ícone reproduz bela imagem difundida com diversas variantes no ambiente greco-bizantino.
Representa de modo emblemático a frase evangélica:
"Eu sou a videira e vós os ramos".
Na representação do livro de Cristo e dos outros livros na mão dos Apóstolos,
está simbolizada a fonte da Verdade e sua expansão.

parecer, essa não foi a tese dos primeiros cristãos, que, depois do brusco impacto inicial, trabalharam duramente para construir uma síntese, como veremos.

Um erro de fundo dos gregos, para usar as palavras de C. Moeller, está no fato de que "procuraram no homem aquilo que só podiam encontrar em Deus. Foi grande o seu erro, mas trata-se do erro das almas nobres".

Outro erro de fundo foi o de ter negado com armas dialéticas aquelas realidades que não se enquadravam em seus quadros perfeitos, como o mal, a dor e a morte (o pecado é um erro de cálculo, dizia Sócrates; até o cadáver vive, dizia Parmênides; a morte não é nada, dizia Epicuro; até na tortura do ferro incandescente o sábio é feliz, dizia toda a filosofia helenística).

Mas, depois da mensagem cristã, até a medida grega do homem deve ser reavaliada. Como diz R. Grousset, "o coração humano é mais profundo do que a sabedoria antiga". Com efeito, o homem, que os gregos tanto exaltaram, é para o cristão algo muito maior do que pensavam os gregos, mas numa dimensão diversa e por razões diversas: se Deus considerou que devia confiar aos homens a difusão de sua própria mensagem e se, até mesmo, chegou a *fazer-se-homem para salvar o homem*, então a "medida grega" do homem, mesmo tendo sido tão elevada, torna-se insuficiente e deve ser repensada a fundo. E, na grandiosa tentativa de construir essa nova "medida" do homem, nasceria o humanismo cristão.

A PATRÍSTICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA GREGA

A elaboração da mensagem bíblica e o filosofar na fé

SEGUNDA PARTE

"Cristo é o mais forte de todos, porque se diz e é a verdade."

Máximo o Confessor

Os problemas filosóficos essenciais que derivam do encontro entre "fé" e "razão" Fílon de Alexandria e a Gnose

I. Problemas emergentes do impacto com a Bíblia

• A mensagem evangélica em sua complexidade suscitou uma série de problemas de grande porte:

1) problemas textuais (a seleção dos textos inspirados, ou seja, a fixação do cânon);

2) problemas de coerência com o Antigo Testamento (como conciliar o Deus de justiça do Antigo Testamento com o Deus de amor do Novo);

3) problemas teológicos (o problema trinitário e a fixação do dogma da Trindade no Concílio de Nicéia em 325).

Problemas textuais, de coerência entre os dois Testamentos, e teológicos → § 1-2

• Sobre a base desses grandes problemas era claro o esforço de definir a identidade do cristão, o que ocorreu em três momentos:

1) o dos Padres Apostólicos do séc. I (discípulos diretos dos apóstolos), que tiveram de modo prevalente interesses morais e ascéticos);

2) o dos Padres Apologistas do séc. II, que tentaram uma defesa do cristianismo, recorrendo também a argumentos filosóficos (de resto, o próprio *Prólogo* do evangelho de João abria um caminho neste sentido);

3) por fim, o momento da Patrística (a partir do séc. III d.C.), que usou de modo sistemático a filosofia (principalmente platônica) para dar uma base teórica para a Revelação.

Os Padres Apostólicos, os Apologistas, a Patrística → § 3-5

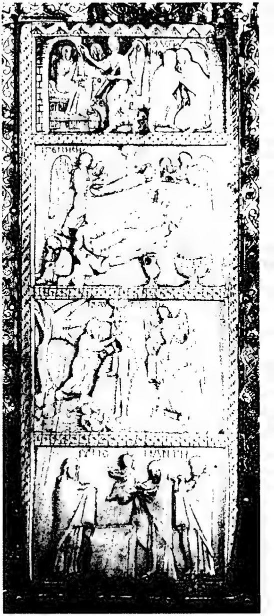
1 A questão da autenticidade dos textos bíblicos

Cristo anunciou sua mensagem confiando-a à viva voz. Depois de sua morte, essa palavra foi fixada em alguns escritos, a partir da metade do século I. No curso do tempo, esses escritos se multiplicaram, mas somente alguns ofereciam as necessárias garantias de credibilidade histórica. Portanto, a primeira tarefa urgente foi não apenas a de recolher esse material, mas também *selecioná-lo*, ou seja, distinguir os documentos fidedignos dos falsos, os autênticos dos inautênticos. Ao que parece, os primeiros documentos a serem coligidos foram as *Cartas* endereçadas por Paulo às várias comunidades cristãs, às quais, pouco a pouco, acrescentaram-se outros documentos. Mas foi bastante complexa a história que levou à formação do *cânon* definitivo (cuja composição apresentamos), sendo necessários três séculos e notáveis esforços, porque alguns textos que, pouco a pouco, com o amadurecimento da consciência crítica dos cristãos, tiveram de

ser excluídos do cânon, já se haviam tornado familiares e caros para muitos. O cânon do Novo Testamento acabou sendo fixado em 367, mediante uma carta de Atanásio. Mas, mesmo depois de fixado o cânon, continuou a produção de textos sacros. Os escritos excluídos do cânon ou produzidos depois de sua determinação denominam-se *apócrifos do Novo Testamento* (por analogia com os *apócrifos do Antigo Testamento*, ou seja, os escritos que não se encontram no cânon do Antigo Testamento).

2 A questão da conciliabilidade do Antigo e do Novo Testamento

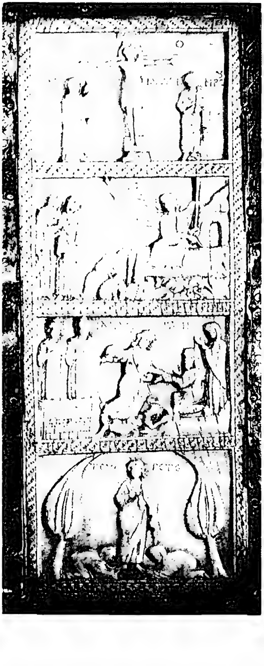
A segunda questão, ligada a essa, diz respeito ao Antigo Testamento. O cristão deve aceitá-lo. Cristo foi categórico sobre esse ponto: "Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só *i*, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só destes menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus". E o próprio Cristo citou grande número de passagens do Antigo Testamento como tendo valor de verdade e de autoridade indiscutível. Mas como interpretar as verdades expressas no Antigo Testamento? Como conciliar as diferenças existentes entre o Novo e o Antigo Testamento? Os gnósticos (de que falaremos adiante) ainda complicaram as coisas, rejeitando o Antigo Testamento e chegando a declará-lo até mesmo obra de um Deus diferente e inferior ao do Novo Testamento. Para alguns, o Deus de justiça do primeiro pareceu diferente do Deus de amor do segundo. Para muitos, uma grave dificuldade era representada sobretudo pela linguagem antropomórfica veterotestamentária. Tudo isso gerou grandes debates, favorecendo particularmente a grande difusão da *interpretação alegórica* do Antigo Testamento (difundida por Fílon de Alexandria, de que falaremos adiante) e *a distinção de vários níveis de compreensão* do texto bíblico, que abririam amplos espaços para a reflexão teológica, moral e filosófica.



Díptico com as Festas do Senhor, chamado "grego" (marfim do séc. XI conservado em Milão, Tesouro da Catedral). Sobre duas lâminas estão representadas cenas evangélicas – que aludem ao dogma da redenção por meio da encarnação e da paixão de Cristo –, bem identificadas e por vezes comentadas por uma inscrição em grego.

3 A questão da identidade do cristão

Ademais, logo nasceria a urgente necessidade de se defender das acusações de seus adversários (particularmente dos hebreus, dos pagãos e, depois, também dos heréticos, sobretudo dos gnósticos), que deformavam a mensagem evangélica, bem como de construir a identidade dos cristãos em todos os níveis.



Nesse trabalho complexo, que levou alguns séculos, podemos distinguir três momentos fundamentais:

a) o dos "Padres apostólicos" do séc. I (assim chamados porque ligados aos apóstolos e ao seu espírito), que ainda não enfrentam problemas filosóficos, limitando-se à temática moral e ascética (Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna);

b) o dos "Padres apologistas", que, ao longo do séc. II, realizaram uma "defesa" sistemática do cristianismo, na qual os filósofos aparecem freqüentemente como os adversários a combater, mas quando se começa também a usar as armas dos filósofos para construir a própria defesa;

c) o momento da Patrística propriamente dita, que vai do séc. III ao início da Idade Média e no qual o elemento filosófico, especialmente platônico, desempenha papel bastante considerável.

"Padres da Igreja", portanto, são todos aqueles homens que contribuíram de modo determinante para construir o edifício doutrinário do cristianismo, que a Igreja acolheu e sancionou.

4 Os grandes problemas teológicos

Como fica claro pelo que se disse, o interesse desses homens, até dos mais cultos, é antes de mais nada religioso e teológico. Sua "filosofia" é sempre *parte integrante de sua fé.*

Os problemas teológicos maiores que reclamaram o envolvimento de importantes conceitos filosóficos (com as respectivas discussões) foram:

a) o da Trindade;
b) o da Encarnação;
c) o das relações entre liberdade e graça;
d) o das relações entre fé e razão.

a) A formulação definitiva do dogma da Trindade só ocorreu em 325, no Concílio de Nicéia, depois de longas discussões e polêmicas, quando foram identificados e denunciados os perigos opostos do *adocionismo* (que consistia em não considerar Cristo como filho "gerado", mas sim "adotado" por Deus Pai), que comprometia a divindade de Jesus, e do *modalismo* (que consistia

em considerar as pessoas da Trindade como *modos de ser* e *funções* do único Deus), bem como uma série de posições relacionadas a estas de diversos modos.

b) O problema cristológico também requereu séculos de trabalhosa elaboração e a superação de obstáculos de grande dificuldade, sobretudo o perigo de cindir as duas naturezas (a divina e a humana) de Cristo, a ponto de perder sua unidade intrínseca (como ocorreu com a doutrina de Nestório e com o nestorianismo), ou então de reduzir essas naturezas a uma só (monofisismo). O Concílio de Éfeso (431) condenou o monofisismo, e o Concílio de Calcedônia (451) condenou o nestorianismo, estabelecendo a fórmula "duas naturezas em uma só pessoa, a de Jesus", ou seja, definindo que Jesus é "verdadeiro Deus" e "verdadeiro homem". Os debates sobre esses dogmas continuaram mesmo depois disso, mas já sobre bases essenciais consolidadas.

c) Sobre o terceiro problema, trataremos ao falar de santo Agostinho.

d) Por fim, o problema das relações entre fé e razão, expressamente levantado na escola catequética de Alexandria e que já encontra uma primeira solução muito clara em Agostinho, mas que se tornaria problema central na Escolástica, dando origem a diferentes tipos de soluções, ricas em implicações e conseqüências.

Todos esses problemas, como já observamos, envolveram a discussão de importantes conceitos metafísicos e antropológicos, como os de *geração, criação, emanação, processão, substância, consubstancialidade, hipóstase, pessoa, livre-arbítrio, vontade* e semelhantes — acarretando assim grande densidade filosófica nas discussões e o seu progressivo crescimento em sentido ontológico e metafísico.

5 O grande Prólogo do Evangelho de João

O texto básico para a mediação racional e a sistematização da doutrina e da filosofia cristãs foi o prólogo do Evangelho de João (além das Epístolas de Paulo), que fala do "Verbo" ou "Logos" divino, e fala de Cristo precisamente em termos de *Logos:* "No princípio era o Verbo *(Logos)* e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. (...) Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas aos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: os que crêem em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. (...) Porque a lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade nos vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer".

Esse texto se apresentou como o mapa fundamental dos problemas essenciais. E o conceito de *Logos* permitiu utilizar de modo fecundo uma série de elementos do pensamento helênico, que culminara no conceito de *Logos,* como gradualmente examinaremos.



Cabeça do apóstolo João. Mosaico do séc. XII (Basílica Ursiana, Ravena).

II. Um precursor: Fílon de Alexandria

Precedentes e desenvolvimentos → § 1

• Fílon de Alexandria (ou Fílon Judeu) toma da Estoá o conceito de *Logos,* e de Platão a estrutura do mundo supra-sensível e o das Idéias, que reforma de modo profundo, considerando-o como objeto do pensamento de Deus e criação de Deus. Do Antigo Testamento toma grande parte dos traços éticos, antropológicos e teológicos que interpreta e traduz à luz da alegorização filosófica.

A alegoria → § 1

• Fílon pode ser considerado precursor dos Padres, principalmente porque foi o primeiro a tentar uma mediação entre a mensagem bíblica e a filosofia grega, dando assim forma ao que ele próprio chamava de "filosofia mosaica". O instrumento dessa filosofia é a alegoria filosófica que procura, sob a letra do texto revelado, significados e conceitos filosóficos, de modo que no fim o relato histórico da Sagrada Escritura é transcrito como mensagem filosófico-teológica.

O Logos → § 2

• Esta operação permitiu produzir termos e conceitos de grande relevo e de grande utilidade para os primeiros exegetas cristãos, como, por exemplo, os conceitos de *Logos*, Potência e Cosmo inteligível. *Logos*, com efeito, significa também "palavra" e no texto bíblico indica a palavra criadora de Deus ou a Sabedoria. Fílon transforma essa "palavra" em uma hipóstase criadora (chamando-a por vezes de "Arcanjo", "Mente de Deus", "Filho primogênito de Deus" etc.), na qual se forma o projeto ideal do mundo (= cosmo inteligível, correspondente do mundo das Idéias platônicas) durante a criação.

As Potências → § 2

• Deus, conforme o relato bíblico, tem outras atividades (por exemplo, rege o mundo, julga, dispensa as graças) e, como no caso da Palavra, também estas são hipostatizadas e tomam o nome de Potências: teremos assim a Potência real, a benfeitora etc. Toda essa formação de hipóstases tem a função de não pôr Deus em contato direto com o mundo material, considerado mau.

Antropologia → § 3

• Fílon introduz conspícuas novidades também em antropologia, e sempre com base na leitura alegórica da Bíblia; interpreta o homem como constituído por três elementos: o corpo, a alma-intelecto e o Espírito; apenas este último seria imortal, porque diretamente inspirado por Deus.

Ética → § 4

• No campo moral, o Alexandrino fundiu de modo coerente a fé com a razão, considerando a ética como um itinerário para Deus, uma "migração" (análoga à do pai Abraão da terra da Caldéia), que nos leva a entrar de novo em nós mesmos, depois de deixar todo interesse pelo mundo externo. Uma vez descoberta nossa nulidade e o fato de que nós mesmos somos um dom de Deus, é preciso remontar até Ele e a Ele nos ligarmos no êxtase.

1 A "filosofia mosaica"

O judeu Fílon, que nasceu em Alexandria entre 15 e 10 a.C., desenvolvendo suas atividades na primeira metade do século I d.C., pode ser considerado um precursor dos Padres, pelo menos em certa medida.

Entre suas obras numerosas, destaca-se a série de tratados que constituem um *Comentário alegórico do Pentateuco* (devemos recordar sobretudo *A criação do mundo, As alegorias das leis, O herdeiro das coisas divinas, A migração de Abraão* e *A mutação dos nomes,* que estão entre os mais belos).

O mérito histórico de Fílon está em ter tentado *pela primeira vez na história* uma fusão entre filosofia grega e teologia mosaica, criando assim uma "filosofia mosaica". O método com o qual Fílon operou a mediação foi o da "alegorese". Ele sustenta que a Bíblia tem:

a) um significado literal, que, no entanto, não é o mais importante;

b) um significado oculto, segundo o qual as personagens e eventos bíblicos são *símbolos* de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas.

Essas verdades subjacentes (que se colocam em diferentes níveis) requerem particular disposição de espírito (quando não, até mesmo, uma verdadeira inspiração) para que se possa captá-las. A interpretação alegórica alcançará grande êxito, tornando-se um verdadeiro *método de leitura* da Bíblia para a maioria dos Padres da Igreja e transformando-se, assim, por longo tempo, numa constante.

Alegoria. É uma imagem que é apresentada como símbolo de um conceito. Interpretação alegórica dos textos é, portanto, a que procura percorrer de novo em sentido inverso esta relação, ou seja, reconduzir as imagens ao sentido filosófico que as inspirou.
Mestre e também teórico deste gênero de exegese foi Fílon, que o aplicou de modo sistemático à Bíblia. Segundo Fílon, sob as personagens e os eventos estão precisos significados filosóficos, em vários níveis. A filosofia de Fílon consiste justamente em uma interpretação da Bíblia em chave alegórica. Do método de Fílon depende em grande medida a interpretação da Sagrada Escritura dos primeiros pensadores cristãos.

Logos. Provavelmente deduzindo-o do texto bíblico, onde a "palavra" (em grego *logos*) de Deus é criadora do mundo, e talvez também com a intenção de interpor entre Deus e o mundo hipóstases para lhe garantir a transcendência, o judeu Fílon apresentou pela primeira vez o *Logos* como Deus segundo, ou Filho primogênito do Pai, criador do mundo. Remetendo-se também à imagem da "Sabedoria" bíblica, ele concebeu o *Logos* como mente de Deus, na qual Deus traça, sob a forma das Idéias platônicas, o projeto do cosmo, ao ato da criação.
Como é fácil imaginar, os primeiros pensadores cristãos, já a partir do evangelista João, encontraram neste conceito uma poderosa prefiguração de Cristo, e o assumiram de modo estável em sua bagagem cultural e teológica.

A filosofia mosaica de Fílon representou a aquisição de uma série de novos conceitos, desconhecidos para o pensamento grego, a começar pelo conceito de "criação", do qual ele forneceu a primeira formulação em termos sistemáticos: Deus cria a matéria *do nada* e depois imprime a forma sobre ela. Mas, para criar o mundo físico, Deus cria, antes dele, o *cosmo inteligível* (as Idéias) como "modelo ideal". E esse "cosmo inteligível outra coisa não é que o *Logos* de Deus no ato de formar o mundo" (as Idéias platônicas, desse modo, tornam-se definitivamente pensamentos de Deus presentes no *Logos* de Deus e coincidentes com ele).

2 Deus, "Logos" e "Poder"

Fílon distingue o *Logos* de Deus, dele fazendo uma hipóstase, a ponto de denominá-lo até "Filho primogênito do Pai incriado", "Deus segundo" e "Imagem de Deus".

Em algumas passagens, fala dele até como causa instrumental e eficiente. Em outras passagens, porém, fala dele como Arcanjo, Mediador entre criador e criaturas (à medida que não é incriado, como Deus, mas também não é criado, como as criaturas do mundo), Arauto da paz de Deus e Conservador da paz de Deus no mundo.

Além disso, o que é muito importante, o *Logos* de Fílon expressa as valências fundamentais da "Sabedoria bíblica" e da "Palavra de Deus" bíblica, que é a Palavra criadora e produtora. Por fim, o *Logos* também expressa o significado ético de "Palavra com que Deus guia ao bem", o significado de "Palavra que salva". Em todos esses significados, o *Logos* indica uma realidade incorpórea, ou seja, metassensível e transcendente. Mas, como o mundo sensível é construído segundo o modelo inteligível, ou seja, segundo o *Logos* — e mais: pelo instrumento do *Logos* —, existe também um aspecto imanente do *Logos*, que é ação do *Logos* incorpóreo sobre o mundo corpóreo. Nesse sentido imanente, o *Logos* é o vínculo que mantém o mundo unido, o princípio que o conserva e a norma que o governa.

Como Deus não é finito, inumeráveis são as manifestações de sua atividade, que Fílon chama de "Poderes". No entanto, ele só menciona um número limitado desses poderes e, normalmente, só chama em causa os dois principais (e a eles subordina todos os restantes): o *Poder criador*, com o qual o Criador produz o universo, e o *Poder régio*, com o qual o Criador governa aquilo que criou.

A relação entre o *Logos* e os dois Poderes supremos (e, portanto, entre o *Logos* e todos os outros poderes, que, como dissemos, se subordinam aos dois principais) é expressamente tematizada por Fílon. Em alguns textos, ele considera o *Logos* como fonte dos outros poderes; em outros, porém, ele atribui ao *Logos* a função de reunir os outros poderes. [1]

3 A antropologia filoniana

Na antropologia, Fílon parece seguir em parte Platão, distinguindo "alma" e "corpo" no homem. Mas, pouco a pouco, ele amadurece uma concepção mais avançada, fazendo irromper no homem uma *terceira dimensão*, de tal natureza que chega a transformar radicalmente o significado, o valor e o alcance das outras duas. Segundo essa nova concepção, na qual o componente bíblico torna-se predominante, o homem é constituído por:

1) corpo;
2) alma-intelecto;
3) Espírito proveniente de Deus.

Segundo a nova perspectiva, o intelecto humano é corruptível, no sentido de que é intelecto "terreno", a menos que Deus inspire nele "uma força de verdadeira vida", que é o Espírito divino *(pneuma)*.

Está claro que, considerada em si mesma, a alma humana (ou seja, o intelecto humano) seria algo muito pobre se Deus nela não soprasse o seu Espírito *(pneuma)*. Para Fílon, o momento que realiza o vínculo do homem ao divino não é mais a alma, como para os gregos, nem sequer a sua parte mais elevada, o intelecto, mas sim o Espírito, que deriva diretamente de Deus. Conseqüentemente, o homem tem uma vida que se desenvolve em três dimensões:

1) segundo a dimensão física puramente animal (corpo);
2) segundo a dimensão racional (alma-intelecto);
3) segundo a dimensão superior, divina e transcendente do Espírito.

Em si mesma mortal, a alma-intelecto torna-se imortal à medida que Deus lhe dá o seu Espírito, ela se vincula ao Espírito e vive segundo o Espírito. E caem assim os sustentáculos sobre os quais Platão procurara alicerçar a imortalidade da alma. A alma não é imortal *em si mesma*, mas pode-se tornar imortal à medida que sabe viver segundo o Espírito. [2]

4 A nova ética

Todas as significativas novidades que Fílon introduz na ética dependem precisamente dessa terceira dimensão — o Espírito de Deus —, que deriva diretamente da interpretação da doutrina da criação e da teologia bíblica em geral. A moral torna-se inseparável da fé e da religião, desembocando em verdadeira união mística com Deus e em uma visão extática.

Por causa desse aspecto é a figura de Abraão que serve como modelo, principal-

mente por seu caráter de "migrante". Com ousada transposição alegórica, a migração de Abraão torna-se o símbolo da viagem de toda alma para a salvação e as várias terras que o patriarca atravessou na sua vida (Egito, Caldéia...), tornando-se igualmente etapas que a alma deve alcançar na sua purificação segundo uma perspectiva moral (do vício à virtude), intelectual (da fé no cosmo à fé em Deus) e psicológico-pedagógica (da infância à maturidade).

Por esse caminho, Fílon antecipa aquele "itinerário para Deus" que, posteriormente, em alguns Padres, especialmente de Agostinho em diante, se tornará canônico. Do conhecimento do cosmo, transcendendo o próprio cosmo, devemos passar a nós mesmos e ao conhecimento de nós mesmos; mas o dado essencial consiste exatamente no momento em que também transcendemos a nós mesmos, compreendendo que tudo o que temos não é nosso e dedicando-o a quem no-lo deu. E é nesse preciso momento que Deus se dá a nós. Eis um texto significativo: "Para a criatura, o momento justo para encontrar o seu Criador ocorre *quando ela reconheceu a sua própria nulidade*". E eis outro texto, que resume o itinerário: "A glória de uma alma extraordinariamente grande é ultrapassar o criado, superar os seus limites e vincular-se somente ao incriado, segundo os preceitos sagrados, nos quais é prescrito 'apegar-se a ele' (Dt 30,20). Por isso, àqueles que se apegam a ele e o servem sem interrupção, em troca, ele se dá a si mesmo em herança".

A vida feliz consiste precisamente nessa transcendência do humano na dimensão do divino, "vivendo inteiramente para Deus ao invés de viver para si mesmo".

III. A Gnose

• Gnose significa "conhecimento" e designa a iluminação particular que algumas correntes religioso-filosóficas consideravam possuir e que codificavam em determinadas fórmulas, ou imagens, ou conceitos. Os principais são os seguintes:

Os fundamentos do pensamento gnóstico → § 1-4

1) o conhecimento gnóstico se refere a Deus e à salvação ultraterrena, apresenta-se como doutrina secreta revelada por Cristo a poucos discípulos, e transcrita nos Evangelhos gnósticos;

2) a concepção do mundo dos Gnósticos é pessimista e é expressão da humanidade angustiada: ela, com efeito, vê o cosmo como reino do mal, e considera a nossa permanência nele como um exílio;

3) os homens, conforme sua relação com a Gnose, distinguem-se em pneumáticos (os que mais participam do conhecimento e se destinam à salvação), hílicos (ou seja, ligados à terra e destinados à perdição) e psíquicos (abertos a uma ou outra destinação);

4) este mundo foi criado por um Demiurgo mau (o Deus do Antigo Testamento) e é resgatado por um Deus bom (Cristo);

5) a derivação da realidade cósmica e inteligível a partir da unidade primordial explica-se por via alegórica com a separação de casais de seres eternos (chamados "éons") em uma ordem bastante complicada, e por vezes fruto de fantasia.

1 Significado do termo "gnose"

O termo *gnose* quer dizer, literalmente, "conhecimento", mas, tecnicamente, tornou-se indicador daquela *forma particular de conhecimento místico* própria de algumas correntes religioso-filosóficas do tardio paganismo, sobretudo de algumas seitas heréticas inspiradas no cristianismo.

As doutrinas herméticas e a dos *Oráculos caldeus* podem ser consideradas formas de gnose pagã. Mas a gnose que nos interessa aqui é a que se vinculou ao cristianismo, a ele misturando vários elementos

helenísticos e também orientais, e contra a qual os Padres vivamente polemizaram.

2 Os novos documentos gnósticos descobertos

Até há pouco tempo, os estudiosos lamentavam a grande penúria de documentos conservados sobre a gnose e o fato de que precisavam se basear predominantemente nos testemunhos dos seus adversários para reconstruir a gnose cristã.

Todavia, em 1945, em Nag Hammadi (no Alto Egito), foram casualmente descobertos em um cântaro enterrado nada menos que cinqüenta e três escritos, quase todos gnósticos, em língua copta, dos quais pelo menos quarenta e três eram inteiramente novos. Entretanto, só foram publicados entre 1972 e 1977, devido a uma série de contrariedades de diversos tipos e à proibição de livre acesso feita pelo Museu Copta do Egito, que se reservou a posse dos textos. Somente em 1977 foi ultimada uma tradução inglesa completa dos documentos.

Muitos desses textos tornaram-se recentemente disponíveis em outras línguas, na coletânea *Os apócrifos do Novo Testamento*.

Entretanto, serão necessários muitos anos ainda para que as necessárias e prévias investigações analíticas e particulares possam permitir conclusões sintéticas e gerais.

3 Os traços essenciais da doutrina da gnose

a) O objeto específico do "conhecimento" gnóstico é *Deus* e as coisas últimas relativas à *salvação do homem*. Um texto básico explica, de modo resumido, que a gnose diz respeito aos seguintes pontos:

1) quem éramos e o que nos tornamos;
2) onde estávamos e onde fomos lançados;
3) aonde desejamos ir e de onde fomos resgatados;
4) o que é o nascimento e o que é o renascimento.

b) Na experiência do gnóstico, *a tristeza e a angústia emergem como dados fundamentais*, porque revelam um impacto com o negativo e a conseqüente tomada de consciência de uma cisão radical entre o bem e o mal, revelando ademais nossa verdadeira identidade, que consiste na pertença ao bem originário: se o homem sofre o mal, isso significa que ele pertence ao bem. Portanto, o homem provém de outro mundo e a ele deve retornar. Este mundo é o nosso "exílio" e o outro mundo é a nossa "pátria". Um dos mais significativos documentos gnósticos afirma: "Quem conheceu o mundo, encontrou um cadáver. E o mundo não é digno de quem encontrou um cadáver". O gnóstico deve tomar consciência de si e, conhecendo-se a si mesmo através de si mesmo, poderá então retornar à pátria originária. Papel essencial nesse "retorno" é desempenhado pelo Salvador (Cristo), que é um dos "éons" divinos.

c) Os gnósticos dividem os homens em três categorias:

1) *pneumáticos*;
2) *psíquicos*;
3) *hílicos*.

Nos primeiros, predomina o Espírito *(pneuma)*; nos segundos, a alma *(psyché)*; nos terceiros, a matéria *(hyle)*. Os últimos são destinados à morte, os primeiros à salvação e os segundos têm a possibilidade de salvação, caso sigam as indicações dos primeiros, isto é, os eleitos, que possuem a "gnose".

d) Este mundo, que é mal, não foi feito por Deus, mas sim por um demiurgo mau. Alguns acreditam que a *essência do Gnosticismo* se expressa perfeitamente nas seguintes palavras de Plotino: os gnósticos "sustentam que o demiurgo deste mundo é mau e que o cosmo é mau". Explica-se, assim, o fato de que o Deus do Antigo Testamento, criador deste mundo, fosse identificado com esse "demiurgo mau", e que se contrapunha ao Deus benigno do Evangelho, que, ao contrário, enviou o Cristo salvador. Cristo é uma entidade divina, que veio à terra revestida de um corpo apenas *aparente*. A interpretação alegórica dos textos sacros permitia aos gnósticos dobrá-los às suas exigências.

e) O sistema gnóstico complica-se particularmente quando tenta explicar a derivação de toda a realidade inteligível da unidade primordial por meio de uma série de "éons" (entidades eternas), que emanam em duplas (segundo alguns, Cristo seria o último éon), bem como a própria derivação do homem. A propósito disso, o pensamento gnóstico revela-se ainda mais complicado pela presença de narrativas mitológicas e fantásticas de vários gêneros e diversas gêneses.

f) A doutrina gnóstica se apresenta como doutrina *secreta, revelada por Cristo* a poucos discípulos, dirigindo-se especialmente às camadas cultas e refinadas e, portanto, tem caráter aristocrático, em antítese com o autêntico espírito evangélico. Os *Evangelhos gnósticos* apresentam-se precisamente como os documentos dessa "revelação secreta".

Entre os defensores das doutrinas gnósticas, destacamos: Carpócrates e seu filho Epífanes, Basílides e seu filho Isidoro e, sobretudo, Valentim, que teve muitos seguidores.

4 A "gnose" como expressão da angústia de uma época

Os Padres encontraram (e com justa razão) nas doutrinas gnósticas um viveiro de doutrinas heréticas. Mas suas insistentes polêmicas demonstram a forte influência que esse movimento deve ter exercido na antiguidade sobre os espíritos. Com efeito, naquela época que via um mundo espiritual perecer e outro surgir — e que exatamente por isso foi uma *época dominada pela angústia* —, os gnósticos davam (talvez mais do que outros movimentos filosóficos) um sentido a essa angústia e, portanto, estavam em sintonia com certo modo de sentir próprio daqueles tempos.

Um dos documentos descobertos em Nag Hammadi afirma: "A ignorância do Pai havia causado *angústia* e *terror.* A angústia se fizera densa como a névoa, de modo que ninguém pudesse ver...". E, como sabemos de outra fonte, a própria materialidade e a corporeidade constituíam para eles experiências de "terror, dor e falta de saída". Mas, por mais que pudesse responder a instâncias precisas daquela época, a mensagem gnóstica revelou-se frágil e sem futuro.

FÍLON DE ALEXANDRIA

1 A criação do mundo

A passagem que citamos ilustra de modo exemplar qual é o movimento da exegese alegórica de Fílon, ou seja, da Bíblia à filosofia, e do "fato" ao conceito.

O livro do Gênesis apresenta, de formas concretas ("míticas"), o evento da criação, mas o intérprete transforma estes fatos em equivalentes conceitos de cunho platônico: "céu, terra e mundo" tornam-se idéias exemplares; os sete dias da criação representam a ordem numérica e, portanto, racional, da ação divina.

1. A criação e os números

1. "E o céu e a terra e todo o seu mundo foram completados" (Gn 2,1). Se antes falara-se da gênese do intelecto e da sensação, agora se fala do cumprimento de ambas. A sagrada Escritura, porém, diz que não foram o intelecto individual e a sensação particular que foram levados ao cumprimento, mas as Idéias correspondentes, a do intelecto e a da sensação. Do ponto de vista alegórico, o intelecto é chamado de "céu", justamente porque as naturezas inteligíveis estão no céu, e a sensação de "terra", dado que esta possui uma constituição corpórea e mais semelhante à terra. O "mundo" do intelecto é, portanto, o conjunto das realidades incorpóreas e inteligíveis; o da sensação, o conjunto dos seres corpóreos e dos sensíveis em geral.

2. "E no sexto dia Deus levou a termo suas obras, as que havia criado" (Gn 2,2). Sem dúvida seria tolice crer que o cosmo tenha sido gerado em seis dias, ou, em geral, no tempo. Por quê? Porque se o tempo em sua complexidade nasce da seqüência dos dias e das noites (cf. Gn 1,14), e isso se realiza necessariamente por meio do movimento do sol acima e sob a terra (e, por outro lado, o sol é uma parte do céu, de modo que é preciso convir que o tempo nasceu depois do cosmo), então é totalmente justo afirmar que o cosmo não foi criado no tempo, mas que, ao contrário deste último, subsiste em razão do cosmo. Com efeito, foi justamente o movimento do céu que tornou manifesta a natureza do tempo.

3. Portanto, quando a Escritura diz: "No sexto dia levou a termo as obras" (Gn 2,2), não se deve crer que ela faça referência a certo número de dias, mas ao número 6, que é perfeito, porque é a primeira cifra que é igual à [soma das] suas partes (ou seja, à sua metade, mais o seu terço, mais o seu sexto) e é o produto de fatores desiguais: justamente o 2 e o 3. De resto, a díade e a tríade infringiram a não-corporeidade da mônada, uma vez que a primeira é imagem da matéria, enquanto, como a matéria, é divisível e seccionável, enquanto a tríade é imagem do corpo sólido, porque nele se distinguem as três dimensões.

4. Além disso, o número 6 é congênere ao movimento dos seres vivos dotados de aparato locomotor. O corpo destes seres, com efeito, é, por natureza, capaz de se mover em seis direções: para a frente, para trás, para o alto, para baixo, para a direita e para a esquerda. A sagrada Escritura quer, portanto, mostrar-nos como os gêneros mortais e também os incorruptíveis estão em relação com números correspondentes: o gênero mortal, conforme se disse, equipara-se à êxade,[1] e o gênero feliz e beato à hebdômada.[2]

2. O valor alegórico do número 7

5. No início, portanto, depois de ter concluído a constituição dos seres mortais, Deus começa, no sétimo dia, a formação dos outros seres, os mais divinos. Deus, na verdade, jamais cessa de criar, mas, como é próprio do fogo queimar e da neve resfriar, também é próprio de Deus o fazer: melhor, estas propriedades competem a ele muito mais do que aos outros, uma vez que ele é também a origem da atividade de todos os outros seres.

6. Todavia, a Escritura não erra ao dizer que "pôs fim" (Gn 2,2) em vez de "parou". Deus, com efeito, "põe fim" às realidades que parecem agir, mas que, na verdade, são inativas, enquanto, de fato, ele próprio não "deixa" de agir. Por tal motivo, acrescenta-se "pôs fim às coisas que havia empreendido" (Gn 2,3). Com efeito, tudo o que nossa arte produz, uma vez realizado, permanece imóvel e permanece tal e qual; todavia, as realidades que a ciência de Deus cria, uma vez realizadas, estão em movimento, de modo que o fim de algumas é o início de outras, assim como o fim do dia é o início da noite. Do mesmo modo, certamente, devemos crer que os meses e o ano presentes são o fim dos passados.

---

[1] Isto é, ao número 6 e suas propriedades simbólicas.
[2] Isto é, ao número 7 e suas propriedades simbólicas.

7. Como o nascimento de alguns seres depende da dissolução de outros, assim também, por sua vez, a dissolução de alguns depende do nascimento de outros. Neste sentido é verdadeiro o dito: "Nada morre daquilo que nasce, mas, dividindo-se uma coisa em outra, dão lugar a uma única forma".[3]

Fílon, *As alegorias das Leis*, I,
em *Todos os tratados do Comentário alegórico da Bíblia*.

2 A nulidade do homem

A nulidade do homem, proclamada aqui por Fílon, está longe de ser uma humilhação da pessoa humana ou um perder-se em Deus. Se dermos atenção à psicologia dos personagens, notaremos que a personalidade de Abraão de modo nenhum está "perdida", mas muito mais viva e determinada. Fílon, portanto, une estreitamente o reconhecimento dos próprios limites com a consciência da dignidade humana, pois o homem é exatamente parente e íntimo de Deus.

30. É meu estado de ânimo que Moisés, o perscrutador, inscreveu sobre o meu memorial. Ele, com efeito, diz: "Aproximando-se, Abraão disse: 'Agora cheguei a falar com meu Senhor, eu que sou terra e pó" (Gn 18,23.27), uma vez que o momento exato para a criatura encontrar seu Criador chega quando ela reconheceu sua própria nulidade.

31. As palavras "O que me darás?" não exprimem a pergunta de quem se encontra na dúvida, e sim de quem está grato por causa da grandeza e da plenitude dos bens de que goza. "O que me darás?" significa: o que mais poderia ainda esperar em acréscimo? Ó tu, que gostas de dar, tuas graças são abundantes, sem confins, e não têm limite nem termo e, como fontes, derramam águas mais abundantes do que as que delas são alcançadas.

32. É bom, porém, olhar não só para o fluxo sempre transbordante de seus benefícios, mas também para nós que somos como campos irrigados; com efeito, se o fluxo excessivo transborda, o terreno ficará lodoso e barrento, em vez de fértil. Para que eu seja fecundo, é preciso que o fluxo esteja em minha medida e não desmedido.

33. Por isso eu pergunto: "O que me darás", tu que me fizeste dons infinitos, no limite do que pode receber uma natureza mortal? Aquilo que, por outro lado, desejo ainda aprender e adquirir é isto: quem poderá ser o digno herdeiro de teus benefícios?

34. Ou então "arrisco a morrer sem filhos" (Gn 15,2), tendo recebido um bem caduco, efêmero, de breve duração, eu que peço ter o contrário, isto é, um bem duradouro, que permaneça no tempo, incontestável, imortal, que possa espalhar suas sementes, estender suas raízes, que tenha solidez e que possa levantar seu tronco direto para o céu?

35. É certamente necessário que a virtude do homem caminhe sobre a terra, mas também que chegue até o céu, a fim de que lá, nutrida pela incorruptibilidade, possa permanecer incólume para sempre.

36. Sei bem que tu, que conduzes ao ser as coisas que não existem e geras todas as realidades, não amas uma alma estéril e infecunda, uma vez que concedeste à estirpe dos videntes a graça extraordinária de jamais serem estéreis e sem descendentes. Pois bem, também eu, que faço parte dessa estirpe, desejo, com todo direito, ter um herdeiro. E, a partir do momento que vejo que essa estirpe não se extingue, penso que seria tanto mais indigno permitir que meu desejo de beleza acabe em nada.

37. Portanto, suplico e imploro que, assim como as sementes e as brasas jazem sob a cinza, também a chama salvífica da virtude possa acender-se e resplandecer e, transmitindo-se como chama de uma geração para outra, dure o quanto o mundo durar.

38. Aos ascetas concedeste o ardente desejo de semear e gerar filhos da alma, e, quando os obtiveram, gritaram de alegria e disseram: "Eis as crianças; através delas Deus mostrou a compaixão para com seu servo" (Gn 33,5). A inocência é sua ama e nutriz; suas almas são puras, suaves e nobres; estão preparadas para receber as marcas sublimes e divinas da virtude.

Fílon,
O herdeiro das coisas divinas,
em *Todos os tratados do Comentário alegórico da Bíblia*.

[3] Eurípides, fr. 839 Nauck

Os apologistas gregos e a Escola catequética de Alexandria

I. Os Apologistas gregos do século II: Aristides, Justino, Taciano

• Justino foi o primeiro platônico cristão e o mais importante dos apologistas. Retomou de Fílon a doutrina do *Logos*, que identificou com Cristo: nos homens estão presentes "sementes" do *Logos*, graças às quais cada homem pode conhecer parte da verdade. Concebeu a alma humana como mortal por natureza, porque tudo o que vem depois de Deus, enquanto gerado, é corruptível.

Justino Mártir e os outros apologistas do séc. II → *§ 1-6*

Outros apologistas do séc. II foram:

– Taciano, discípulo de Justino, valente adversário da filosofia grega;

– Atenágoras, que forneceu a primeira prova racional da unicidade de Deus e se empenhou sobre o problema trinitário;

– Teófilo de Antioquia, que retoma a doutrina do *Logos* de Justino para explicar a Trindade;

– o autor da *Carta a Diogneto*, pequena jóia da literatura cristã antiga.

1 Marciano Aristides

A primeira *Apologia* do cristianismo que chegou até nós (descoberta somente no século passado) é da autoria de Marciano Aristides, na época do imperador Antonino Pio, aproximadamente de meados do século II.

Ele sustenta que só os cristãos possuem a verdadeira filosofia, porque encontraram mais do que todos os outros a verdade acerca de Deus e, em sua pureza de vida, testemunham adequadamente a verdade em que crêem.

2 Justino Mártir

2.1 O primeiro platônico cristão

A figura de maior destaque foi Justino Mártir, que nasceu em Flávia Neápolis, na Palestina, sendo autor de duas *Apologias* e de um *Diálogo com Trifão*. A fervorosa busca da verdade levou-o de Platão a Cristo. Para sua conversão, porém, revelou-se determinante o testemunho dos mártires. Eis suas próprias palavras: "Quando ainda era discípulo de Platão, eu ouvia as acusações dirigidas contra os cristãos. Mas, vendo-os intrépidos diante da morte e diante daquilo que os homens mais temem, compreendi que era impossível que eles vivessem no mal".

A seguinte passagem da segunda *Apologia* resume perfeitamente sua posição de cristão em relação à filosofia: "Eu sou cristão, glorio-me disso e, confesso, desejo fazer-me reconhecer como tal. A doutrina de Platão não é incompatível com a de Cristo, mas não se casa perfeitamente com ela, não mais do que a dos outros, dos estóicos, dos poetas e dos escritores. *Cada um destes viu, do Verbo divino que estava disseminado pelo mundo, aquilo que estava em relação com a sua natureza, chegando desse modo*

a expressar uma verdade parcial. Mas, à medida que se contradizem nos pontos fundamentais, mostram que não estão de posse de uma ciência infalível e de um conhecimento irrefutável. *Tudo aquilo que ensinaram com veracidade pertence a nós, cristãos.* Com efeito, depois de Deus nós adoramos e amamos o *Logos* nascido de Deus, eterno e inefável, porque ele se fez homem por nós, para curar-nos dos nossos males, tomando-os sobre si. Os escritores *puderam ver a verdade de modo obscuro, graças à semente do Logos que neles foi depositada.* Mas uma coisa é possuir uma semente e uma semelhança proporcional às próprias faculdades e outra é o próprio *Logos*, cuja participação e imitação deriva da graça que dele provém".

2.2 A doutrina do *Logos*

Entre suas doutrinas particulares, destaca-se a doutrina sobre as relações entre o *Logos*-Filho e Deus-Pai, interpretada através de uma inteligente utilização do conceito estóico de "*Logos* proferido", que Fílon já havia utilizado, e de outros conceitos destinados a ter grande eco posteriormente: "Como princípio, antes de todas as criaturas, Deus gerou de si mesmo certa *potência racional (loghiké)*, que o Espírito Santo chama ora 'Glória do Senhor', ora 'Sabedoria', ora 'Anjo', 'Deus', 'Senhor' e *Logos* (= Verbo, Palavra) (...) e porta todos os nomes, porque cumpre a vontade do Pai e nasceu da vontade do Pai. E, assim, vemos que algumas coisas acontecem entre nós: proferindo uma palavra (= *logos, verbum*), nós geramos uma palavra *(logos)*, mas, no entanto, não ocorre uma divisão e uma diminuição do *logos* (= palavra, pensamento) que está dentro de nós. E assim vemos também que, de um fogo, acende-se outro fogo sem que o fogo que acende seja diminuído: este permanece igual e o novo fogo que se acendeu subsiste sem diminuir aquele do qual se acendeu".

2.3 A doutrina da alma

O "platônico" Justino, que conhecia bem a doutrina da alma do *Fédon*, julga que essa deve ser reformada estruturalmente. A alma *não* pode ser eterna nem incorruptível *por sua natureza*. De fato, ele escreve: "Tudo o que existe fora de Deus [...] é por sua natureza corruptível, pode desaparecer e não mais existir. Apenas Deus não é gerado e incorruptível, e é justamente por isso que é Deus, ao passo que tudo o que vem depois dele é gerado e corruptível. Eis por que as almas morrem e são punidas; se não fossem corruptíveis, não pecariam". Nem se pode pensar que haja tipos *diferentes* de realidade incorruptíveis, porque não se entenderia como poderiam ser diferentes. É isso que Platão e Pitágoras não entenderam. Justino escreve: "Platão e Pitágoras não me interessam, nem quem simplesmente defende doutrinas desse tipo. A verdade é esta: podes aprendê-la do que se segue. A alma é vida ou tem vida. Se é vida, fará viver alguma outra coisa, ao invés de si mesma [...]. Ninguém nega que a alma vive. Se portanto vive, vive sem ser ela própria a vida, mas participando da vida. Ora, o que participa de algo é diverso daquilo de que participa. A alma participa da vida porque Deus quer que tenha a vida". O homem não é eterno, e o corpo não está unido perenemente à alma; e quando esta harmonia se rompe, a alma abandona o corpo e o homem já não existe. "Assim a alma cessará de existir, o espírito de vida separa-se dela: a alma já não existe e retorna ao lugar de onde veio". Desse modo Justino abre espaço à doutrina da ressurreição.

2.4 A condenação de Justino à morte

O testemunho dos mártires convertera Justino.

Ele, por seu turno, também deu testemunho profundo de Cristo, cuja fé havia abraçado. Com efeito, morreu decapitado em 165, condenado pelo prefeito de Roma por sua profissão de fé no cristianismo. 1 2

3 Taciano

Outros apologistas do século II, que tiveram certa importância, foram: Taciano o Assírio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia e o autor anônimo da *Carta a Diogneto*, um documento bastante significativo.

Taciano foi discípulo de Justino, por quem foi convertido. Em seu *Discurso aos gregos*, ele manifesta acentuada aversão à filosofia e à cultura grega, ao contrário de seu mestre, vangloriando-se polemicamente de ser "bárbaro" e de ter encontrado a ver-

dade e a salvação em escritos "bárbaros" (a Bíblia). Ele destaca que todas as coisas criadas, incluindo a alma, não são eternas. A alma não é imortal *por sua natureza*. Ela *é ressuscitada por Deus juntamente com o corpo*. Interessante é a retomada da tripartição, que está presente tanto em Paulo como em Fílon, do homem em:

1) *corpo*;
2) *alma*;
3) *espírito*.

Aquilo que, em nós, é "imagem e semelhança" de Deus é *o espírito*, bem superior à alma. É o espírito — e apenas ele — que torna o homem (que, por sua natureza, é mortal) imortal.

4. Atenágoras

Atenágoras de Atenas é autor de uma *Súplica pelos cristãos*, composta na segunda metade do século II, na qual refuta as acusações dirigidas contra os cristãos, particularmente a de "ateísmo", fornecendo a primeira prova racional em favor da unicidade de Deus e procurando esclarecer o conceito de Trindade da seguinte maneira: "O Filho de Deus, que é mente *(nous)*, é o primeiro rebento do Pai. Não que ele seja criado, porque desde o princípio Deus tinha em si o Logos, sendo eternamente conjugado ao Logos". O Filho, o *Logos*, procede do Pai a fim de ser "Idéia e atividade produtora" de todas as coisas. O Espírito Santo "flui de Deus (...) e nele de novo entra como um raio de sol". Em outro escrito seu que chegou até nós, *Sobre a ressurreição dos mortos*, ele fornece uma série de provas em favor da ressurreição. A base de sua antropologia ressente-se, porém, do platonismo. O homem é corpo e alma. O primeiro é mortal; a segunda é *criada*, como o corpo, *mas não mortal*. Quando o corpo ressuscita, conjuga-se novamente com a alma, que permanecera quase em um estado de torpor, e reconstitui-se assim aquela unidade na qual consiste o verdadeiro homem, o homem integral.

Tal doutrina da ressurreição repousa substancialmente sobre três princípios:

1) sobre o fato de que o homem é criado para a eternidade;

2) que é estruturalmente composto de alma e corpo, e esta unidade não pode se perder nem mesmo com a morte;

3) sobre o fato de que o corpo é moralmente co-responsável pela virtude e pelo vício da alma e, portanto, deve co-dividir o castigo ou a recompensa.

5. Teófilo de Antioquia

Teófilo de Antioquia é autor de três livros *A Autólico*, elaborados na segunda metade do século II. No primeiro livro fala-se da essência de Deus; no segundo, realiza-se um confronto entre o relato bíblico e a mitologia pagã; o terceiro livro, que tem aspecto prevalentemente apologético, defende a moral e os costumes cristãos.

É belíssima a resposta ao desafio que lhe fora lançado por Autólico, no sentido de que lhe mostrasse o seu Deus, o Deus cristão. Com efeito, Teófilo responde: "Mostra-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus". O que significa: dize-me que homem és e te direi se e que Deus podes ver. Diz Teófilo: "O homem deve ter alma pura como um límpido espelho. Se a ferrugem corrompe o espelho, não é mais possível ver nele refletida a fisionomia humana. Analogamente, se há uma culpa no homem, não lhe é possível ver Deus".

Teófilo retoma e aprofunda a explicação da Trindade *(Trias)* em termos de *Logos* imanente ou interno a Deus *(Logos endiáthetos)* e *Logos* proferido ou pronunciado *(Logos prophorikós)*, prosseguindo no caminho traçado por Justino. Em si mesma, a alma não é mortal nem imortal, mas é suscetível tanto de mortalidade quanto de imortalidade. A imortalidade é o prêmio que Deus dá a quem observa sua lei.

6. A Carta a Diogneto

Por fim, ao século II remonta breve *Carta* dirigida *a Diogneto*, na qual a identidade dos cristãos no mundo e em relação ao mundo é determinada com clareza e coerência extraordinárias: "Os cristãos (...) não se diferenciam dos outros homens nem por território, nem por língua ou por hábitos. Eles não habitam em cidades próprias, nem falam uma linguagem inusitada. A vida que levam nada tem de estranho. Sua doutrina

não é fruto de considerações e elucubrações de pessoas curiosas; nem se fazem promotores, como alguns, de uma teoria humana qualquer. (...) Habitam em sua própria pátria, mas como estrangeiros; participam de tudo como cidadãos e tudo suportam como forasteiros. Toda terra estrangeira é sua pátria e toda pátria é para eles terra estrangeira. (...) Habitam na terra, mas são cidadãos do céu". [3]



Livro de Bênçãos da metade do séc. XI (Bari). Ômega (Ω), a última letra do alfabeto grego, símbolo do télos ou fim de todas as coisas, circunda Cristo em sua majestade.

II. A Escola catequética de Alexandria: Clemente e Orígenes

• Clemente (nascido por volta de 150) se propõe demonstrar a perfeita harmonia entre fé e razão, que existe no cristianismo. A filosofia não torna a verdade mais forte, mas defende a fé dos ataques dos inimigos da verdade.

Clemente: a harmonia entre fé e razão → § 1

• Deus, para Orígenes (185-253), é uma realidade incorpórea, e sua natureza transcendente o torna incompreensível à mente humana. Jesus, unigênito filho de Deus, é "a sabedoria de Deus substancialmente subsistente", na qual existem desde sempre as Idéias de todos os entes existentes. Embora o Filho seja da mesma natureza do Pai, Orígenes, talvez influenciado pela estrutura hipostática do pensamento médio-platônico/neoplatônico, considera-o subordinado ao Pai: com efeito, enquanto o Pai é unidade absoluta, o Filho explica múltiplas atividades.

Orígenes: o Pai e o Filho → § 2

• A encarnação da alma humana depende do pecado, mas o corpo em si não é negativo, porque pode tornar-se instrumento de expiação e purificação. Todavia, Orígenes não considera que uma só vida seja suficiente para realizar plenamente a purificação e, portanto, admite a existência de mais mundos que se sucedem um ao outro e a doutrina da reencarnação das almas. No fim tudo será exatamente igual ao princípio (= *apocatástase*) e a pureza original da criação será reintegrada.

A doutrina da apocatástase → § 2

1 Clemente e a verdadeira "gnose"

Por volta de 180, em Alexandria, Panteno, um estóico que se converteu ao cristianismo, fundou uma escola catequética que estava destinada a encontrar seu máximo esplendor com Clemente e Orígenes.

Clemente, chamado "Alexandrino" para distingui-lo do homônimo "Romano" (morto em 97), nasceu em torno de 150 (em Atenas ou Alexandria). Seu encontro com Panteno foi decisivo: tornou-se seu aluno, colaborador e, por fim, também sucessor. Dele nos ficaram o *Protréptico aos gregos*, o *Pedagogo*, os *Estrômatas*, uma *Homilia* e diversos fragmentos.

Quasten, um dos maiores estudiosos modernos de patrologia, assim caracteriza nosso autor: "A obra de Clemente de Alexandria marca toda uma época. Não seria exagero louvar nele o *fundador da teologia especulativa*. (...) Clemente foi o iniciador arguto e feliz de uma escola que *se propunha a defender e aprofundar a fé com o auxílio da filosofia*". Clemente não se limita a combater a falsa gnose, nem se detém numa atitude puramente negativa. Com efeito, ele "*opõe à falsa gnose uma gnose autenticamente cristã, propondo-se a dispor a serviço da fé o tesouro de verdade que se encerra nos diversos sistemas filosóficos*. Os partidários da gnose herética ensinavam a impossibilidade de uma reconciliação entre a ciência e a fé, nas quais viam dois elementos contraditórios. Clemente, porém, procura demonstrar sua harmonia. É a concordância da fé *(pistis)* com o conhecimento *(gnosis)* que faz o perfeito cristão e o verdadeiro gnóstico. A fé é o princípio e o fundamento da filosofia. Esta, por seu turno, é da máxima importância para o cristão desejoso de aprofundar o conteúdo de sua fé por meio da razão".

Acrescida à fé, a filosofia não torna a verdade mais forte em si mesma, mas torna impotentes os ataques dos inimigos da verdade, constituindo, portanto, um válido baluarte de defesa. Contudo, para Clemente, a fé permanece como critério da ciência. E a ciência constitui um auxílio de caráter como que auxiliar para a fé.

O conceito que constitui o eixo básico das reflexões de Clemente é o conceito de "Logos", entendido em triplo sentido:

a) princípio criador do mundo;

b) princípio de toda forma de sabedoria, que inspirou os profetas e os filósofos;

c) princípio de salvação (*Logos* encarnado).

O *Logos* é verdadeiramente o princípio e o fim, o alfa e o ômega, aquilo de que tudo provém, e para onde tudo retorna; o *Logos* é mestre e salvador.

E, no novo sentido do *Logos*, a "justa medida", que era a marca da antiga sabedoria e da virtude grega, se integra no ensinamento de Cristo. 4 5

2 A figura e os fundamentos do pensamento de Orígenes

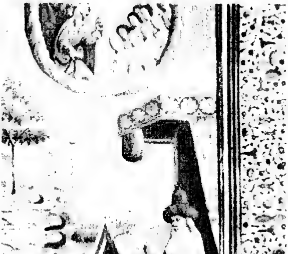
2.1 Vida e obras filosóficas

De outra robustez é o pensamento de Orígenes, que representa a primeira e grandiosa tentativa de síntese entre filosofia e fé cristã; nele, as doutrinas dos gregos (particularmente dos platônicos, mas também de outros filósofos, como, por exemplo, os estóicos) são utilizadas como instrumentos conceituais aptos para expressar e interpretar racionalmente as verdades reveladas na Escritura. Orígenes nasceu por volta de 185, em Alexandria. Seu pai Leônidas morreu mártir, testemunhando a fé de Cristo. O patrimônio da família foi confiscado e Orígenes passou a ganhar a vida ensinando. Ainda jovem, a partir de 203, assumiu a direção da escola catequética, tornando-se verdadeiro modelo pela doutrina e pelas virtudes. Em 231, forçado a abandonar Alexandria pela aversão que lhe devotava o bispo Demétrio, Orígenes prosseguiu sua atividade em Cesaréia, na Palestina, com grande sucesso. Atingido pela perseguição aos cristãos ordenada por Décio, foi preso e torturado. Morreu em 253 devido às conseqüências dessas torturas.

O pensamento de Orígenes foi durante longo tempo objeto de debates e acesas polêmicas, que envenenaram os ânimos e alcançaram sua fase culminante no início do século VI, a ponto de provocarem a condenação de algumas teses de Orígenes até pelo imperador Justiniano, em 543, e depois por um concílio, em 553. Provocadas em larga medida pelos excessos a que haviam sido levados os origenistas, essas condenações causaram a perda de grande parte da enorme produção de Orígenes. Entre as obras que nos chegaram, interessam à filosofia: *Os princípios*, que é sua obra-prima doutrinária (infelizmente, porém, não nos chegou em sua redação original), *Contra Celso* e *Comentário ao evangelho de João*.

2.2 Doutrina da Trindade e Neoplatonismo

O pensamento de Orígenes coloca no centro Deus e a Trindade (não o *Logos*, como fizera Clemente). A chave filosófica



Miniatura que se imagina representar Orígenes, contida em uma versão francesa da Cidade de Deus de Agostinho.

em que pensa Deus é a da *incorporeidade*. Enganam-se aqueles que (interpretando grosseiramente a Bíblia) pensam que Deus seja fogo ou sopro ou então que (como os estóicos) pensam o ser somente como corpo: "Deus não pode ser entendido como corpo", mas sim como "realidade intelectual e espiritual" e "natureza intelectual simples". Deus não pode ser conhecido em sua natureza: "Em sua realidade, Deus é incompreensível e inescrutável", porque transcende as capacidades da mente humana.

Nessas palavras podemos ouvir ecos neoplatônicos: com efeito, em Alexandria, Orígenes freqüentou as aulas de Amônio Sacas, cuja escola foi a forja do neoplatonismo. Orígenes chega até a falar de Deus como de "mônadas e ênadas" e usa até a expressão "acima da inteligência e do ser", que Plotino tornará famosa. Entretanto, ele não hesita em considerar Deus também como "*Inteligência*, fonte de toda inteligência e de toda substância intelectual", como *Ser* que dá o ser a todas as coisas, ou melhor, que "participa de tudo o que é ser", e como *Bem* ou "Bondade absoluta", do qual deriva todo outro bem.

O Filho unigênito de Deus, segunda pessoa da Trindade, é "a Sabedoria de Deus substancialmente subsistente". E nessa "sabedoria existente estavam contidas *virtualidade e forma de toda futura criatura*, seja daquelas que existem primariamente, seja daquelas que delas derivam de modo acidental e acessório, todas pré-formadas e dispostas em virtude de presciência". As Idéias platônicas tornam-se assim a sabedoria de Deus: "E se tudo foi feito na sabedoria, já que a sabedoria sempre existiu, sempre existiram na sabedoria, *pré-constituídos sob a forma de Idéias*, os seres que posteriormente seriam criados também segundo a substância".

Combatendo Gnósticos, Adocionistas e Modalistas, Orígenes sustenta que o Filho de Deus foi "gerado" *ab aeterno* pelo Pai e não "criado" como as outras coisas, nem "emanado": foi gerado por via de atividade espiritual, como, por exemplo, a "vontade" deriva da mente. E "essa geração é eterna e perpétua, assim como o esplendor é gerado pela luz, já que o Filho tornou-se tal não por adoção do Espírito, do exterior, mas é Filho por natureza". *O Filho é "da mesma natureza" (homooúsios) do Pai.*

Orígenes, entretanto, admite certa "subordinação" do Filho ao Pai, do qual é ministro. Esse subordinacionismo reflete indubitavelmente influências da concepção hierárquica do inteligível do Medioplatonismo e do nascente Neoplatonismo. Enquanto o Pai é unidade absoluta, o Filho, embora também sendo unidade, desenvolve *múltiplas atividades* e por isso recebe *muitos nomes* na Escritura, conforme as atividades desenvolvidas. Cristo tem duas naturezas: é verdadeiro Deus e verdadeiro homem (não homem aparente, como pretende a heresia docetista) e, como tal, tem corpo e alma (a alma de Cristo desempenha papel mediador entre o *Logos* divino e o corpo humano).

Foi Orígenes quem estudou com atenção o Espírito Santo, pela primeira vez, identificando sua função específica na *ação santificante*.

Ao caracterizar o Pai, o Filho e o Espírito Santo como hierarquia, Orígenes revela mais influências platônicas do que em qualquer outro ponto de seu sistema.

Devemos observar, ademais, que o "subordinacionismo" de Orígenes foi exagerado por seus adversários, que dele tiraram conclusões indevidas. É bom destacar que Orígenes traça essa hierarquia, mas, ao mesmo tempo, ressalta a *identidade de natureza, substância ou essência entre Pai e Filho*.

Ademais, o que é fundamental, afasta-se de modo bastante claro do neoplatonismo, pondo entre Deus-Trindade e as outras coisas uma separação ontológica através do conceito de *criação do nada*, de modo que o esquema metafísico segundo o qual a realidade é desenvolvida revela-se completamente diferente do esquema da processão neoplatônica, tanto mais que, na obra sobre *Os princípios*, ele nos fala de criação *ab aeterno* das Idéias no Verbo e não de toda a realidade. | 6 |

2.3 Criação, "apocatástase" e encarnação

A doutrina da criação em Orígenes é bastante complexa. Primeiro, Deus criou seres racionais, livres, todos iguais entre si, e os criou à própria imagem (como racionais). A natureza finita das criaturas e sua *liberdade* deram origem a uma *diversidade no seu comportamento:* algumas permaneceram unidas a Deus, outras se afastaram, pecando, por causa de um esfriamento do amor a Deus. E assim nasceu a distinção

■ **Apocatástase.** Orígenes reelabora em chave cristã a doutrina de origem estóica da recapitulação final do cosmo. No fim tudo será exatamente igual ao princípio, e Deus será tudo em todos: essa concepção implica a redenção final de toda criatura (também dos demônios e dos danados).

entre anjos, homens e demônios, conforme tenham permanecido fiéis a Deus, ou se afastado em certa medida ou se afastado muito de Deus. O corpo e o mundo corpóreo em geral nasceram como conseqüência do pecado. Deus revestiu de corpos as almas que se afastaram parcialmente dele. Mas o corpo não é algo negativo (como para os platônicos e, sobretudo, para os gnósticos): ele é o instrumento e o meio de expiação e purificação. A alma, portanto, preexistia ao corpo, ainda que não de modo platônico, porque criada do nada. E a diversidade dos homens e de suas condições remonta à diversidade de comportamento na vida anterior (maior ou menor afastamento de Deus).

É doutrina típica de Orígenes (derivada dos gregos, embora com notáveis correções) a que segundo a qual o "mundo" deve ser entendido como *série de mundos,* não contemporâneos, *mas subseqüentes* um ao outro. Tal visão relaciona-se estreitamente com a concepção origeniana segundo a qual, no fim, todos os espíritos se purificarão, resgatando suas culpas, mas, para se purificarem *inteiramente* é necessário que sofram longa, gradual e progressiva expiação e correção, passando, portanto, por muitas reencarnações em mundos sucessivos.

Portanto, para Orígenes, o *fim será exatamente igual ao princípio,* isto é, tudo deverá tornar a ser como Deus criou. Essa é a célebre doutrina origeniana da *apocatástase,* ou seja, a reconstituição de todos os seres no estado original.

No processo das reencarnações, porém, deve-se destacar que, para as criaturas individualmente, pode-se verificar tanto um *progresso* como um *retrocesso,* ou seja, tanto a passagem de demônio a homem, a anjo ou vice-versa, antes que tudo retorne ao estado original.

Cristo se encarnou uma só vez *neste* mundo. Sua encarnação destina-se a permanecer um evento único e irrepetível.

Orígenes exaltou ao máximo o livre-arbítrio das criaturas, em todos os níveis de sua existência. No próprio estágio final, será o livre-arbítrio de cada uma e de todas as criaturas que, vencido pelo amor de Deus, continuará a aderir a ele, agora, porém, sem mais recaídas. 7

2.4 Importância de Orígenes

A importância de Orígenes é notável em todos os campos. Seus próprios erros devem-se aos excessos de um grande espírito generoso, não a mesquinhos desejos de originalidade. Ele quis ser cristão até as últimas conseqüências, suportando com heroísmo as torturas que o levariam à morte, para permanecer fiel a Cristo. As próprias doutrinas que não se inserem nos quadros da ortodoxia são explicáveis, plausivelmente, se colocadas na situação concreta do momento histórico em que Orígenes viveu. E, como alguns estudiosos ressaltaram muito bem, elas revelam um profundo significado "apologético" em favor do cristianismo.

JUSTINO MÁRTIR

1 O itinerário filosófico de Justino

O itinerário filosófico e espiritual de Justino é marcado por numerosas etapas (do Estoicismo ao Cristianismo), que são narradas na seguinte passagem tirada do prólogo do Diálogo com Trifão.

1. A discussão sobre a origem da filosofia

1. Eu te direi o que é claro para mim — disse-lhe. A filosofia é, na realidade, a riqueza maior e mais preciosa para Deus, a única que nos leva a ele e nos une a ele, e tais são aqueles que dedicaram sua mente à filosofia. Todavia, muitos esqueceram o que seja a filosofia e por qual razão foi enviada aos homens; de outro modo não teria havido platônicos, nem estóicos, nem peripatéticos, nem teóricos, nem pitagóricos, porque esta sabedoria é apenas uma.

2. Quero explicar-te, portanto, por qual razão ela se tornou multiforme. Aconteceu que os seguidores daqueles que na origem dedicaram-se a esta disciplina, e por isso se tornaram famosos, os seguiram não em vista da busca da verdade, mas apenas porque estavam fascinados pela sua força de ânimo, por sua castidade e pela maravilha de seus discursos: cada um deles considerou verdadeiro apenas aquilo que aprendera de seu mestre e, por conseguinte, eles próprios, que transmitiram a seus sucessores tais doutrinas e outras análogas, se ornaram com o nome do pai da doutrina.

2. O itinerário filosófico de Justino: estoicismo, aristotelismo, pitagorismo e platonismo

3. Também eu, de resto, desejava antes encontrar-me com algum deles, e portanto me dirigi a um estóico: depois de passar um tempo suficiente com ele, a partir do momento que não aprendia nada sobre o problema de Deus (ele nada sabia disso, e afirmava tratar-se de matéria não necessária), o abandonei e me dirigi a outro, que se definia peripatético: um tipo inteligente, ou, pelo menos, tinha essa fama. Manteve-me consigo os primeiros dias, mas depois me pediu para fixar um pagamento para continuar, a fim de que nossa interação não fosse sem frutos. Por este motivo deixei também a ele, convicto de que não era de fato um filósofo.

4. Minha alma, porém, ainda ansiava escutar o grande ensinamento característico da filosofia, razão pela qual me dirigi a um famosíssimo pitagórico, um homem que possuía muitos conhecimentos sobre a sabedoria. Logo que me encontrei com ele, uma vez que desejava tornar-me seu ouvinte e discípulo, ele me disse: "Conte-me um pouco. Estudaste música, astronomia e geometria? Ou pensas poder contemplar algo daquilo que leva à felicidade, sem primeiro ter aprendido estas disciplinas, que afastam a alma das realidades sensíveis e a preparam para a aquisição das inteligíveis, até contemplar a Beleza, que coincide com o Bem?"

5. Depois de ter elogiado grandemente tais disciplinas, afirmando que são indispensáveis, mandou-me embora, pois eu lhe confessara que as ignorava. Fiquei desconsolado, como é óbvio, dado que minhas aspirações ficaram desiludidas, sobretudo porque estava convicto de que aquele homem fosse de fato sábio; por outro lado, considerando o tempo que gastaria para aprender aquelas disciplinas, não me animei a esperar tanto tempo.

6. Encontrando-me nesta condição de impotência, decidi dirigir-me aos platônicos: também eles, com efeito, gozavam de grande fama. Dessa forma, entrei em contato em particular com um homem que chegara há pouco em nossa cidade, inteligente e distinto entre os platônicos, e com ele a cada dia fazia progressos notáveis. Sentia-me atraído pelo conhecimento das realidades supra-sensíveis, e a contemplação das Idéias dava asas à minha mente e, portanto, depois de pouco tempo, pensava ter-me tornado sábio, e esperava ingenuamente alcançar logo a visão de Deus: este, com efeito, é o escopo da filosofia de Platão.

3. A diferença entre os filósofos e os profetas

1. Perguntei-lhe então: "A quem mais se poderá tomar como mestre e onde se poderá tirar vantagem, se nem sequer em homens como estes se encontra a verdade?". Ele respondeu: "Há muito tempo, antes ainda de todos estes presumidos filósofos, existiram homens beatos, justos e amigos de Deus, que falaram por inspiração do Espírito divino e pre-

viram o futuro, que agora se verificou: chamam-se profetas. Eles são os únicos que viram a verdade e a anunciaram aos homens sem temer ou adular ninguém, e sem deixar-se dominar pela ambição, mas proclamando apenas aquilo que tinham visto e ouvido, inspirados pelo Espírito Santo.

2. Seus escritos nos foram transmitidos e quem os lê pode deles tirar enorme proveito, tanto sobre os princípios como sobre os fins, e sobre tudo aquilo que o filósofo deve saber, se neles crê. Eles, com efeito, não apresentaram seus argumentos de modo demonstrativo, pois dão da verdade um testemunho digno de fé e superior a qualquer demonstração: os eventos passados e presentes forçam a aceitar aquilo que foi dito por meio deles.

3. Eles, além disso, se demonstraram dignos de fé graças aos milagres que realizaram, pois glorificaram Deus Pai, Criador do universo, e anunciaram seu Filho, Cristo, que dele vem; os falsos profetas, inspirados pelo espírito falso e impuro, não fizeram e nada fazem de semelhante, pois ousam até operar prodígios para extraviar os homens e dar glória aos espíritos e aos demônios do erro. Pede, portanto, para que, antes de tudo, te sejam abertas as portas da luz: não são todos, com efeito, que podem perceber e compreender tais verdades, a não ser pelo dom de Deus e de seu Cristo".

4. Conversão de Justino ao cristianismo

1. Depois de dizer estas e outras coisas, que agora não é oportuno referir, foi-se embora, exortando-me a não deixá-las cair (no esquecimento): nunca mais o revi. No que a mim se refere, um fogo irrompeu de repente na minha alma, fui tomado de amor pelos profetas e por aqueles homens que são amigos de Cristo: refletindo comigo mesmo sobre suas palavras, cheguei à conclusão de que esta era a única filosofia certa e salvífica.

2. Desse modo e por essa razão sou um filósofo. Gostaria que todos tivessem a mesma coragem que eu e não se afastassem mais das palavras do Salvador: nelas, com efeito, estão presentes motivos de temor, e são suficientes para confundir aqueles que se desviam do reto caminho, enquanto uma paz dulcíssima invade aqueles que as põem em prática. Se, portanto, também tu prezas teu destino, se pedes salvação e tens confiança em Deus, e se não te sentes estranho ao problema, tens a possibilidade de, uma vez reconhecido o Cristo de Deus e te tornado perfeito, ser feliz.

Justino,
Diálogo com Trifão, em *Apologias*.

2 O *Logos* é Cristo

O ponto central da apologética de Justino consiste em demonstrar que Jesus Cristo é o Logos *do qual todos os filósofos gregos falaram. Se isso é verdade, todo filósofo, à medida que participa do* Logos, *que é Cristo, conhece parte da verdade e, neste sentido, pode dizer-se cristão.*

1. Os homens como Sócrates e Abraão, que viveram segundo o *Logos*, são cristãos

1. Portanto, para que não haja ninguém que, para liquidar nossas doutrinas sem nenhum raciocínio, nos objete que, se afirmamos efetivamente que Cristo nasceu há cento e cinqüenta anos sob Quirino e, alguns anos mais tarde, sob Pôncio Pilatos, pregou aquilo que ensinamos, seguir-se-ia que todos os homens que viveram antes dele não poderiam se considerar responsáveis pelas próprias ações, procuramos prevenir e resolver também esta aporia.

2. Aprendemos que Cristo é o primogênito de Deus, e recordamos que é o *Logos*, do qual todo gênero humano participa.

3. Os que viveram conforme o *Logos* são cristãos, mesmo que tenham sido considerados ateus, como, entre os gregos, Sócrates e Heráclito, e outros semelhantes, e, entre os bárbaros, Abraão, Ananias, Azarias, Misael, Elias, e muitos outros ainda, dos quais agora não elencamos as obras e os nomes, sabendo que isso seria demasiado longo.

4. Conseqüentemente, aqueles que viveram antes de Cristo, mas não segundo o *Logos*, foram maus, inimigos de Cristo e assassinos dos que viviam conforme o *Logos*; ao contrário, aqueles que viveram e vivem conforme o *Logos* são cristãos, e não estão sujeitos a medos e perturbações.

5. Qual seja, portanto, o motivo pelo qual, através da potência do *Logos* e pela vontade de Deus Pai e Senhor do universo, um homem tenha sido concebido de uma virgem, tenha-se chamado Jesus, tenha sido crucificado, morto, ressuscitado e ascendido ao céu, todo homem dotado de razão poderá compreendê-lo com base nos argumentos que expus.

6. Quanto a nós, dado que por ora não é necessário insistir sobre a demonstração desta doutrina, passaremos às demonstrações mais urgentes no momento.

Justino, *Primeira Apologia*,
em *Apologias*.

Carta a Diogneto

3 Os cristãos são a alma do mundo

A Carta a Diogneto, transmitida com o nome de Justino, é considerada pelos estudiosos como não autêntica. Todavia, é uma pequena jóia da literatura cristã, tanto pela profundidade espiritual do conteúdo, como pela beleza estilística e retórica da forma, mas também pela modernidade e pela atualidade de muitos temas discutidos e em particular pela dimensão política da vida cristã.

1. A identidade dos cristãos: vivem neste mundo, cidadãos de um outro

Os cristãos, com efeito, não se diferenciam dos outros homens nem pelo território nem pela língua ou costumes. Não habitam em cidades próprias nem falam uma linguagem inusitada; a vida que levam nada tem de estranho. Sua doutrina não é fruto de considerações e elucubrações de pessoas curiosas, nem se apresentam como promotores, como alguns, de alguma teoria humana. Habitando nas cidades gregas e bárbaras, como coube a cada um, e conformando-se com os costumes locais no que se refere ao vestuário, à alimentação e ao resto da vida cotidiana, demonstram o caráter admirável e extraordinário, no dizer de todos, de seu sistema de vida. Habitam na própria pátria, mas como estrangeiros, participam de tudo como cidadãos, e tudo suportam como forasteiros, qualquer terra estrangeira é sua pátria e qualquer pátria é terra estrangeira.

Casam-se como todos, geram filhos, mas não expõem os recém-nascidos. Têm em comum a mesa, mas não o leito. Estão na carne, mas não vivem segundo a carne. Moram sobre a terra, mas são cidadãos do céu. Obedecem às leis estabelecidas, e com sua vida superam as leis. Amam a todos e são perseguidos por todos. Não são conhecidos, e assim mesmo são condenados; são mortos, e todavia são vivificados. São pobres e enriquecem a muitos; são carentes de tudo e têm abundância de tudo. São desprezados, mas no desprezo adquirem glória; são xingados e ao mesmo tempo se dá testemunho de sua justiça. São ultrajados e bendizem; são insultados e, ao contrário, honram. Embora realizem o bem, são punidos como malfeitores; embora punidos, se alegram, como se recebessem a vida.

São combatidos pelos judeus como estrangeiros e são perseguidos pelos gregos, mas quem os odeia não sabe explicar o motivo da própria aversão em relação a eles.

Enfim, para dizer brevemente, os cristãos desenvolvem no mundo a mesma função da alma no corpo. A alma está espalhada em todos os membros do corpo; também os cristãos estão espalhados pelas cidades do mundo. A alma habita no corpo, mas não pertence ao corpo; também os cristãos habitam no mundo, mas não pertencem ao mundo. A alma invisível está aprisionada no corpo visível; os cristãos, estando no mundo, são visíveis, mas o culto que dirigem a Deus permanece invisível. A carne odeia a alma e a combate, embora sem receber nenhuma injustiça, porque a impede de abandonar-se aos prazeres; também os cristãos são odiados pelo mundo, embora não lhe façam nenhum mal, porque se opõem aos prazeres. A alma ama a carne e os membros que a odeiam, assim como os cristãos amam quem os odeia. A alma, que também sustenta o corpo, está presa neste; também os cristãos, embora sejam o apoio do mundo, são aprisionados neste como em um cárcere. A alma imortal habita em uma moradia mortal; também os cristãos vivem como estrangeiros entre aquilo que é corruptível, enquanto esperam a incorruptibilidade celeste. Com as mortificações no comer e no beber, a alma se torna melhor; os cristãos, embora perseguidos, a cada dia se tornam mais numerosos.

Deus lhes reservou um lugar tão sublime, e a eles não é lícito abandoná-lo.

2. O cristianismo e o desígnio transcendente da salvação

Com efeito, conforme disse, não é uma invenção terrena o que lhes foi transmitido, nem afirmam guardar com tanto cuidado uma doutrina passageira, nem lhes foi confiado o encargo de dispensar mistérios humanos. Mas aquele que é verdadeiramente onipotente, criador de tudo, Deus invisível, dos céus pôs entre os homens e estabeleceu em seus corações a Verdade, o Verbo santo e incom-

preensível; não enviou aos homens, como alguém poderia imaginar, um servo, um anjo, um arconte ou um dos seres a quem fosse confiado o governo da terra ou a administração nos céus, mas o próprio artífice e autor de tudo. Por meio dele criou os céus, encerrou o mar em seus próprios confins; seus mistérios são fielmente guardados por todos os elementos. É ele que faz o sol observar as leis que regulam seu curso cotidiano, sua ordem de brilhar durante a noite é obedecida pela lua e a ele obedecem os astros que seguem o curso da lua; ordenou e dispôs tudo, e a ele estão submetidas todas as coisas: os céus e tudo o que neles há, a terra e tudo o que ela contém, o mar e aquilo que nele existe, o fogo, o ar, o abismo, aquilo que está no alto, nas profundezas e no meio. Este é aquele que foi enviado aos homens.

Talvez, poderia alguém pensar, para mandar, amedrontar, aterrar? De modo nenhum. Ao contrário, foi enviado na humildade e bondade, como um rei manda seu filho rei, foi enviado como Deus, como homem entre os homens, para salvar com a persuasão, não para dominar, pois a violência não se coaduna com Deus. [Deus] o enviou para chamar, não para acusar; para amar, não para julgar; ele o enviará para julgar, e quem poderá agüentar sua vinda? [...] [Não vês que os cristãos] são jogados às feras, para que reneguem o Senhor, e todavia não se deixam vencer? Não vês que quanto mais são perseguidos, tanto mais crescem em número? Isto não parece obra humana, isto é poder de Deus; esta é uma prova da sua presença.

Com efeito, quem entre os homens conhecia plenamente a essência de Deus, antes da sua vinda?

Crês talvez nos discursos vazios e insossos daqueles filósofos considerados dignos de fé? Alguns destes diziam que Deus é fogo: chamam Deus aquilo em que irão acabar; outros o identificavam com a água, outros com algum outro elemento criado por Deus. Certamente, se for aceito algum destes raciocínios, qualquer outro ser criado poderia igualmente ser identificado com Deus. Mas estas são fofocas e imposturas de charlatães; nenhum homem viu ou conheceu Deus, mas ele próprio se revelou. Revelou-se por meio da fé, e apenas com ela é possível ver Deus.

Ele, com efeito, senhor e criador de tudo, autor e ordenador de todas as coisas, mostrou para com os homens não só amor, mas também paciência.

A Diogneto.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA

4 A concepção platônica de Deus

Segundo Clemente, a filosofia platônica é conciliável com a fé cristã. Isso provém do fato de que, talvez, Platão conheceu as Sagradas Escrituras e a extraiu delas.

Por isso, não sem razão, Demócrito afirma que "poucos dos homens sábios, alçando as mãos àquele que agora os gregos chamam ar, fabulam de Zeus; este, com efeito, sabe tudo e dá e retira e é rei de todas as coisas". Raciocinando de modo análogo, também Platão fala obscuramente de Deus: "Em torno do rei do universo gravitam todos os seres e ele é a causa de toda beleza".

Quem é, portanto, o rei de todas as coisas? Deus, medida da verdade das coisas que existem. Como, portanto, as coisas medidas são compreendidas na medida, também a verdade mede-se e compreende-se ao pensar Deus.

Moisés verdadeiramente santo diz: "Não haverá na tua sacola dois pesos diferentes, um grande e um pequeno. Não terás em casa dois tipos de medida, uma grande e uma pequena. Terás um peso completo e justo", tomando Deus como balança e medida e número de todas as coisas.

Os ídolos injustos e iníquos estão escondidos em casa, na sacola e na alma, por assim dizer, suja. A única medida justa, ao invés, o único verdadeiramente Deus, o qual é sempre igual e imparcial, mede e pesa todas as coisas abraçando e mantendo em equilíbrio a natureza do universo com sua justiça, como com uma balança.

"Deus, como diz também o antigo discurso, tendo em suas mãos o princípio e o fim e o centro de todas as coisas, vai direto ao seu fim, andando conforme a natureza. Ele tem sempre atrás de si a justiça que pune aqueles que se desviaram da lei de Deus".

De onde, Platão, tens esta verdade da qual obscuramente falas? De onde esta abundância de argumentos vaticina o culto de Deus? São mais sábios que estes — diz ele — os povos bárbaros. Conheço teus mestres, mesmo

que queiras escondê-los; aprendes a geometria dos egípcios, a astronomia dos babilônios, tomas dos trácios os sábios encantamentos, muitas coisas te ensinaram também os assírios, para as leis verazes e a crença em relação a Deus foste ajudado pelos próprios hebreus.

Clemente de Alexandria,
O Protréptico.

5 A beleza espiritual

Uma vida conforme o Logos propicia a capacidade de viver segundo a justa medida e, assim, alcançar a verdadeira beleza espiritual.

A maior de todas as ciências, ao que parece, é conhecer a si mesmo; quem, com efeito, conhece a si mesmo, conhecerá Deus e, conhecendo Deus, se tornará semelhante a ele, não levando ouro nem manto filosófico, mas operando o bem e tendo necessidade de pouquíssimas coisas.

Apenas Deus não tem necessidade de nada e goza sumamente vendo-nos puros na ordem do pensamento e na do corpo, revestidos de uma estola cândida, a temperança.

Tríplice é a atividade da alma. A de entender — que se chama racional — é o homem interior, e guia este homem visível; o homem interior, ao contrário, é guiado por outro, ou seja, Deus. A alma irascível, sendo algo de ferino, está próxima da mania. Multiforme é a apetitiva que é a terceira, mais variada que o deus marinho Proteu; toma formas diversas e estimula os adultérios, a volúpia e a molície.

Tornou-se primeiro um leão barbudo
(ainda há o enfeite); os pêlos do queixo
mostram que é um homem;
depois um dragão, um leopardo, um grande
porco;
o amor pelo ornamento escorregou
na intemperança. O homem não aparece
mais semelhante a uma forte fera,
mas tornou-se água mole
e árvore altíssima.

Desencadeiam-se as paixões, se desenfreiam os prazeres, murcha a beleza e quando sopram contra ela as paixões eróticas da devassidão cai por terra ainda mais depressa que a pétala, e antes mesmo do outono perde o viço e se destrói. A concupiscência, com efeito, torna-se tudo e se transforma em tudo e tudo quer embelezar para esconder o homem.

Mas o homem, com o qual coabita o *Logos*, não altera seu aspecto, não se transforma, tem a forma do *Logos*, é semelhante a Deus, é belo, não se enfeita. É a beleza verdadeira e, com efeito, é Deus; tal homem se torna Deus, porque Deus o quer.

De fato, Heráclito disse bem: "Os homens são deuses, os deuses homens, uma vez que a razão é a mesma". O mistério é claro: Deus está no homem e o homem se torna Deus, e o mediador realiza a vontade do pai. Mediador é o *Logos*, que é comum a ambos: filho de Deus, salvador dos homens, de Deus servo, de nós pedagogo.

Uma vez que a carne é serva, conforme Paulo atesta, quem de fato irá querer enfeitar esta criada, à guisa de alcoviteiro?[1] Que a carne seja forma de servo é atestado pelo Apóstolo quando fala do Senhor. "Aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de escravo", chamando escravo o homem de carne antes que o Senhor se tornasse escravo e se encarnasse.

O próprio Deus, porém, sofrendo na carne, libertou a carne da corrupção e, depois de tê-la afastado da escravidão portadora de morte e amarga, a revestiu de imortalidade, dando-lhe este santo ornamento de eternidade: a imortalidade.

Existe ainda outra beleza dos homens, a caridade. "A caridade — diz o Apóstolo — é magnânima, é benigna, não é invejosa, não se vangloria, não se incha". É vanglória o ornamento que tem a aparência do supérfluo e do não necessário. Por isso acrescenta: "não se comporta indecorosamente". Indecorosa é uma figura estranha e não segundo a natureza. A alusão é estranha, como claramente explica o Apóstolo, dizendo: "não procura aquilo que não é seu". A verdade, com efeito, chama natural aquilo que lhe é próprio; a ambição, ao contrário, procura o que é de outrem, permanecendo fora de Deus, do *Logos* e da caridade.

Que o próprio Senhor fosse feio de aspecto o atesta o Espírito pela boca de Isaías: "Nós o vimos, não tem aparência nem beleza, mas um aspecto desprezível, rejeitado diante dos homens". Todavia, quem é melhor que o Senhor? Não a beleza enganadora da carne, mas a verdadeira beleza da alma e do corpo ele fez ver, mostrando a benevolência da alma e a imortalidade da carne.

Clemente de Alexandria, *O Protréptico.*

[1] Mediador de relações ilícitas

ORÍGENES

6 Sabedoria grega e mensagem cristã

Respondendo ao filósofo pagão Celso, que atacara violentamente a mensagem cristã, Orígenes afirma que a "sabedoria deste mundo" é uma concepção errônea da filosofia: Deus deve ser conhecido segundo a sabedoria de Deus, portanto não na dimensão do corpóreo, mas na dimensão do espírito.

1. A "sabedoria" de Deus e a "estultícia" deste mundo

Ora, já que Celso põe em questão esta frase, como se tivesse sido pronunciada por muitos cristãos: "a sabedoria na vida é um mal, a estultícia, ao contrário, é um bem", é preciso dizer que ele calunia, falseando nossa palavra, pois não refere exatamente a passagem de Paulo, que diz precisamente o seguinte (1Coríntios 3,18-19): "Se alguém entre vós crê ser sábio da sabedoria deste mundo, torne-se estulto, para tornar-se sábio; com efeito, a sabedoria deste mundo é estultícia diante de Deus". Ora, o apóstolo não diz simplesmente: "a sabedoria é estultícia diante de Deus", mas diz "a sabedoria deste mundo". E ainda, quando diz: "se alguém entre vós crê ser sábio", não acrescenta em duas palavras "torne-se estulto", mas especifica: "neste mundo, torne-se estulto, para tornar-se sábio".

Por "sabedoria deste mundo" nós entendemos portanto toda filosofia, fundada sobre falsos conceitos, que se torna ociosa e inútil, conforme as Sagradas Escrituras; por outro lado, dizemos que a estultícia é boa não em sentido absoluto, mas quando alguém parece estulto aos olhos deste mundo. O mesmo seria, se nós chamássemos estulto um filósofo platônico, o qual crê na imortalidade da alma e na doutrina da sua transmigração, diante dos estóicos, dos peripatéticos e dos epicuristas: os estóicos, com efeito, caçoam desta convicção, os peripatéticos põem na berlinda as fofocas de Platão, enquanto os epicuristas tacham de superstição aqueles que admitem a providência e põem Deus acima de todas as coisas. Além disso, o discípulo verdadeiro de Jesus, Paulo, nos mostra que segundo o entendimento da doutrina cristã é muito melhor aceitar os argumentos da fé com o auxílio da razão e da sabedoria, do que com o auxílio da simples fé, e o mostra dizendo (1Coríntios 1,21): "Uma vez que, com efeito, nos sábios desígnios de Deus o mundo não conheceu Deus por meio da sabedoria, ele se comprouve de salvar os fiéis mediante a estultice da pregação". É bem claro, portanto, que, com estas palavras, ele quis mostrar que era necessário conhecer Deus na sabedoria de Deus. E uma vez que isso não se verificou, Deus se comprouve em um segundo tempo de salvar os fiéis, não mediante a simples estultice, mas mediante a estultícia que se refere e concerne à pregação. Disso temos, portanto, que por estultícia de pregação devemos entender a mensagem de Jesus Cristo crucificado, como de resto o entende Paulo, quando diz (1Coríntios 1,23-24): "Nós anunciamos Jesus Cristo crucificado, escândalo para os judeus, estultícia para os gentios, mas para aqueles que foram chamados, tanto judeus como gregos, Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus".

Orígenes, *Contra Celso*,
livro I, 13.

2. Deus transcende as capacidades de compreender que são próprias do homem

Afirmamos que na sua realidade Deus é incompreensível e imperscrutável. Ainda que possamos pensar e compreender alguma coisa de Deus, devemos crer que ele seja de longe superior àquilo que dele pensamos. Admitamos, com efeito, ver uma pessoa que a custo pode observar a centelha de uma luz ou o clarão de uma fraca lamparina: se quisermos comparar com a luminosidade e o esplendor do sol aquele cuja vista não pode acolher mais luz do que a que dissemos, não lhe deveremos dizer que a luz do sol é incomparavelmente superior à luz que ele vê? Analogamente, quando nossa inteligência está fechada na estreiteza da carne e do sangue e se torna mais tarda e obtusa pelo contato com esta matéria, mesmo que no confronto com a natureza corpórea seja de longe superior, todavia, quando tende às realidades incorpóreas e procura compreendê-las, tem a custo o valor de uma centelha ou de uma lamparina. Mas, entre as realidades intelectuais, ou seja, incorpóreas, o que é tão superior a todos, tão inefavelmente e inestimavelmente excelente quanto Deus? Por isso a natureza dele não pode ser compreendida pela

capacidade da mente humana, mesmo que seja a mais pura e a mais límpida.

Todavia, não parece fora de lugar se, para tornar mais evidente o conceito, nos servirmos de outra comparação. Por vezes nossos olhos não podem olhar a natureza da luz, ou seja, a substância do sol; mas observando seu esplendor e os raios que se difundem nas janelas ou em pequenos ambientes aptos a receber a luz, daqui podemos argüir quão grande é o princípio e a fonte da luz material. Analogamente, as obras da providência e a maestria que se revela em nosso universo são, por assim dizer, os raios de Deus em comparação com sua natureza e sua substância. Portanto, uma vez que com suas forças nossa mente não pode conceber Deus como ele é, pela beleza de suas obras e pela magnificência de suas criaturas ela o reconhece como pai do universo.

Por isso não devemos crer que Deus seja corpo ou seja encerrado em um corpo, e sim que ele é natureza intelectual simples, à qual absolutamente nada se pode acrescentar, para que não se pense que ele tenha em si algo de mais ou de menos: ele é, em sentido absoluto, mônada e, por assim dizer, ênada:[1] inteligência e fonte da qual derivam toda inteligência e toda substância intelectual.

Orígenes, *Os princípios*,
livro I, 1,5 6.

3. O mundo das Idéias platônicas incluído e transfigurado na Sabedoria de Deus

A este ponto, porém, a inteligência humana se entrega, forçada a se perguntar como é possível explicar que, a partir do momento que Deus sempre existiu, também as criaturas sempre existiram; e que existiram, por assim dizer, sem ter tido início, as criaturas que sem dúvida devemos crer que foram criadas e feitas por Deus. Visto que, aqui entram em contraste entre si as idéias dos homens, enquanto de ambas as partes se opõem e contrastam conceitos validíssimos que procuram atrair a si aquele que os considera, eis o que, segundo a limitadíssima capacidade da nossa inteligência, nos vem à mente, e que pode ser declarado sem nenhum perigo para a fé. Deus sempre foi Pai, e sempre teve o Filho unigênito, que, conforme tudo o que expusemos acima, é chamado também de sabedoria: esta é a sabedoria com a qual Deus sempre se alegrava tendo criado o mundo (Provérbios 8,30ss), motivo pelo qual também entendemos que Deus sempre se alegra. Ora, nesta sabedoria, que sempre estava com o Pai, estava sempre contida, preordenada sob a forma de idéias, a criação, de modo que não houve momento em que a idéia daquilo que teria sido criado não estivesse na sabedoria.

Parece-me que talvez desse modo nós, nos limites da nossa pequenez, possamos pensar Deus de modo ortodoxo, pois não dizemos que as criaturas são não-geradas e coeternas com Deus, e por outro lado nem que Deus, antes nada tendo feito de bom, tenha começado a operar depois de uma mudança, a partir do momento que é verdadeiro o que foi escrito: "Tudo fizeste na sabedoria" (Salmo 103,24). E se tudo foi feito na sabedoria, pois a sabedoria sempre existiu, pré-constituídos sob a forma de idéias sempre existiam na sabedoria os seres que sucessivamente teriam sido criados também segundo a substância. Penso que pensando justamente nisso Salomão diz no Eclesiastes: "O que foi feito? O mesmo que será feito; o que foi criado? O mesmo que será criado. Não há nada de novo sob o sol. E se alguém disser: 'Eis, isto é novo', isso já existiu nos séculos que existiram antes de nós" (Eclesiastes 1,9ss). Portanto, se tudo isso que existe sob o sol existiu já nos séculos que se passaram antes de nós, pois não há nada de novo sob o sol, sem dúvida sempre existiram todas as coisas, os gêneros e as espécies, e poderíamos dizer também aquilo que é numericamente uno.

Orígenes, *Os princípios*,
livro I, 4,4-5.

7 A apocatástase

Na passagem seguinte, Orígenes ilustra sua célebre teoria da apocatástase, segundo a qual todas as coisas no fim do mundo serão recapituladas na unidade originária de Deus, que será tudo em todos.

O fim do mundo é prova de que todas as coisas chegaram à plena realização. Este fato nos lembra que se alguém é tomado pelo desejo de ler e conhecer argumentos tão árduos e difíceis deverá ter inteligência cultivada e completa. Com efeito, se ele não tiver tido certa experiência de questões de tal gênero, estes argumentos lhe parecerão inúteis e supérfluos [...].

[1] Ou seja, realidade absolutamente unitária e simples que não admite em si nenhuma forma de multiplicidade.

O fim do mundo ocorrerá quando cada um for submetido às penas conforme os próprios pecados (Mateus 24,36); e somente Deus conhece o tempo em que cada um receberá aquilo que merece. Consideremos todavia que a bondade de Deus por obra de Cristo conduzirá todas as criaturas para um fim único, depois de ter vencido e submetido também os adversários. Com efeito, assim diz a Escritura: "Disse o Senhor ao meu senhor: Senta-te à minha direita até que eu ponha teus inimigos como escabelo de teus pés" (Salmo 109,1). Se não parece claro aquilo que a palavra do profeta quer dizer, aprendamos mais abertamente de Paulo, que diz: "É preciso que Cristo reine até que tenha posto todos os seus inimigos sob seus pés" (1Coríntios 15,25). E se nem estas palavras tão evidentes do apóstolo nos esclarecem suficientemente o que significa pôr os inimigos sob os pés, ouve como ele continua: "Com efeito, é preciso que tudo lhe seja submetido" (1 Coríntios 15,27). Mas o que é a submissão pela qual tudo deve estar submetido a Cristo? Creio que seja aquela pela qual também nós desejamos estar submetidos a ele, pela qual se lhe submetem os apóstolos e todos os santos que o seguiram: com efeito, submissão pela qual estamos submetidos a Cristo significa salvação que Cristo dá a seus submetidos, conforme tudo o que dizia também Davi: "Não estará minha alma submetida a Deus? Com efeito, dele vem minha salvação" (Salmo 61,1).

Observando tal fim, em que todos os inimigos serão submetidos a Cristo e também será destruído o último inimigo, a morte, e Cristo, a quem tudo foi submetido, entregará o reino a Deus pai (1Coríntios 15,24ss), disso conhecemos o início das coisas. Com efeito, o fim é sempre semelhante ao início: e como um só é o fim de tudo, assim devemos entender um só início de tudo, e como um só é o fim de múltiplas coisas, assim, de um só início derivaram coisas muito variadas e diferentes, que de novo, pela bondade de Deus, a submissão de Cristo e a unidade do Espírito Santo são reconduzidas a um só fim, que é semelhante ao início [...].

Devemos crer que toda esta nossa substância corpórea será tirada de tal condição quando cada coisa for reintegrada para ser uma só coisa (João 17,21), e Deus será tudo em todos (1Coríntios 15,28). Isso, porém, não acontecerá em um momento, mas lenta e gradualmente, através de séculos infinitos, pois a correção e a purificação sucederão pouco a pouco e singularmente, e enquanto alguns com ritmo mais veloz se apressarão em primeiro lugar para a meta e outros os seguirão de perto, outros, ao contrário, permanecerão muito atrás. E assim, mediante inumeráveis ordens constituídas por aqueles que progridem e, de inimigos que eram, se reconciliam com Deus, chega-se ao último inimigo, a morte, para que também este seja destruído e não haja mais inimigo (1Coríntios 15,26).

Quando todas as almas racionais forem reconduzidas a esta condição, então também a natureza deste nosso corpo será levada à glória de corpo espiritual. Com efeito, como vemos que das naturezas racionais as que mereceram a bem-aventurança não são de natureza diferente em relação às que viveram na indignidade do pecado, mas são as mesmas, que antes pecaram e depois, convertidas e reconciliadas com Deus, foram novamente chamadas à bem-aventurança: da mesma forma, também sobre a natureza do corpo não devemos crer que um corpo é este de que agora usamos na ignomínia, na corruptibilidade e na fraqueza, e outro será aquele do qual faremos uso na incorruptibilidade, no poder e na glória; mas será sempre este mesmo corpo que, deixando estas imperfeições de agora, será transformado na glória e se tornará corpo espiritual, de modo que tendo sido vaso para uso vulgar, uma vez purificado se tornará vaso de luxo (Romanos 9,21), receptáculo de bem-aventurança. E devemos crer que nesta condição permanecerá sempre e imutavelmente por vontade do Criador, segundo a fé de Paulo que diz: "Temos uma habitação não feita por mão de homens, eterna nos céus" (2Coríntios 5,1).

Orígenes, *Os princípios*,
livro III, 6.

Os três luminares da Capadócia e as grandes figuras do Pseudo-Dionísio Areopagita, Máximo o Confessor e João Damasceno

I. A era áurea da Patrística e o Concílio de Nicéia

• A promulgação do edito de Constantino em 313 permite à fé cristã manifestar-se publicamente, saindo da clandestinidade. Isso influiu também sobre a reflexão teológica, que, enquanto estava sempre mais se medindo com a filosofia e as disciplinas profanas, registrava o acender-se de debates e polêmicas sobre o conteúdo da doutrina.

O edito de Milão (313) → § 1

• Se o evento principal do séc. IV foi o Concílio de Nicéia (325) que fixou o "Credo", isto é, o símbolo da fé dos cristãos, o evento filosófico mais significativo foi a tentativa de recuperar a cultura clássica dentro da fé.

O Concílio de Nicéia (325) → § 2

1 O edito de Milão e as disputas teológicas

O ano de 313 marca uma reviravolta decisiva: Constantino promulga o edito de Milão, no qual sanciona a liberdade de culto e procura conquistar o favor dos cristãos. Cessando as perseguições, o pensamento cristão caminha para se tornar soberano. Ao longo do século IV e na primeira metade do século V, a dogmática cristã tomou forma definitiva, através de acesos debates, que se concluíram em alguns concílios, que se tornaram marcos na história da Igreja, como os de Nicéia (325), Éfeso (431) e Calcedônia (451).

Entre os teólogos desse período que se destacaram por engenho e cultura, podemos recordar os seguintes.

Eusébio de Cesaréia (263-340) escreveu uma *História da Igreja* que vai até 324 e defendeu firmemente Orígenes; em sua *Preparação evangélica* mostra muita sim-



Uma página dos Cânones das Concordâncias dos Evangelistas de Eusébio (de um códice dos secs. X-XI, conservado na Biblioteca Querimana de Bréscia).

patias pelo platonismo, a ponto de considerar Platão em concordância com Moisés.

Ário, que nasceu na Líbia em 256 e morreu em 336, sustenta que o Filho de Deus foi criado do não-ser como todo o resto e, conseqüentemente, desencadeou a grande discussão trinitária que levaria ao Concílio de Nicéia.

Atanásio (295-373) foi o campeão da tese da "consubstancialidade" do Pai e do Filho e, portanto, o grande adversário de Ário e o triunfador do Concílio de Nicéia.

Basílio de Cesaréia, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa sobressaem do ponto de vista cultural e filosófico, e deles falaremos adiante.

Nemésio de Emesa (sécs. IV-V) foi autor de um tratado *Sobre a natureza do homem*.

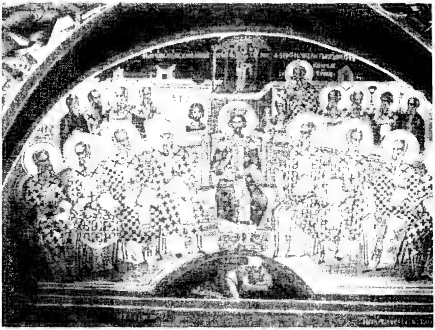
Por fim, recordemos Sinésio de Cirene (370-413), formado na última escola platônica de Alexandria, que se tornou bispo de Ptolemaida.

2 O Concílio de Nicéia e a fixação do "credo"

O acontecimento principal desse período pode ser considerado o Concílio de Nicéia de 325, ao qual já acenamos várias vezes, onde nasceu o símbolo da fé, destinado a ser o "credo" de todos aqueles que se reconhecem como cristãos.

Eis os pontos centrais do grande símbolo de Nicéia: "Cremos em um só Deus onipotente (*pantokrátor = omnipotens*), criador (*poietés = factor*) de todas as coisas, visíveis e invisíveis. E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado (*genethéis = natus*) do Pai, ou seja, da substância (*ousía = substantia*) do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro: gerado (*ghenetós = genitus*) e não criado (*poiethéis = factus*), consubstancial (*homooúsios = consubstantialis*) ao Pai, pelo qual todas as coisas foram criadas (*eghéneto = facta sunt*), as que estão no céu e as que estão na terra; por nós e por nossa salvação, ele desceu, se encarnou por obra do Espírito Santo (...) e ao terceiro dia ressuscitou, subiu ao céu e virá para julgar os vivos e os mortos (...). Creio no Espírito Santo (...)".

Faltam ainda a aquisição do conceito de *Pessoa* e o aprofundamento das relações entre as três Pessoas (*hypostáseis, personae*), que só chegariam posteriormente e dos quais falaremos quando tratarmos de santo Agostinho.



O primeiro concílio ecumênico (Nicéia, 325) em que se condena o arianismo: o ícone do mosteiro grego Metamorphosis representa Ário submetido pela unidade da fé do concílio ecumênico.

II. Gregório de Nissa e os Padres Capadócios

• Os pontos principais do pensamento de Gregório de Nissa (335-394), o maior dos luminares da Capadócia, são três:
1) a prevalência do mundo inteligível sobre o mundo sensível, que é concebido como produto de qualidades e de forças incorpóreas (cor, forma, extensão etc.);

Gregório de Nissa → § 1-4

2) a antropologia fundada não mais sobre a semelhança entre o homem e o cosmo, mas sobre a semelhança entre o homem e Deus;
3) a possibilidade de ascender até Deus, removendo tudo aquilo de carnal e de passional que nos separa dele.

1 A recuperação da cultura clássica dentro da fé

Na história das idéias filosóficas, dos teólogos mencionados, interessa sobretudo Gregório de Nissa (335-394), que, juntamente com seu irmão Basílio de Cesaréia (331-379) e com Gregório Nazianzeno (330-390), retomou de seus antecessores a herança grega com maior consistência e consciência.

A esse propósito, escreve Werner Jaeger: "Orígenes e Clemente moveram-se por esse caminho de altas reflexões, mas agora era preciso muito mais. Certamente, Orígenes dera sua teologia à religião cristã no espírito da tradição filosófica grega, mas aquilo a que os Padres da Capadócia visavam em seu pensamento era uma *civilização cristã total*. E levavam para essa empresa a contribuição de vasta cultura, que fica evidente em cada parte de seus escritos. Apesar de suas convicções religiosas, que se opunham a uma reconquista da religião grega, que naquela época era solicitada por forças poderosas do Estado (basta pensar nas tomadas de posição do imperador Juliano), não mantiveram oculto o seu alto apreço pela herança cultural da antiga Grécia.

E assim encontramos uma clara linha de demarcação entre religião grega e cultura grega. Desse modo, sob nova forma e em nível diferente, eles revivem a conexão, sem dúvida positiva e produtiva, entre cristianismo e helenismo, que já encontramos em Orígenes. Nesse caso, não é exagerado falar de uma espécie de *neoclassicismo cristão*, que é mais do que um fato puramente formal. Graças à sua obra, o cristianismo ergue-se agora como herdeiro de tudo o que parecia digno de sobreviver na tradição grega. Com isso, ele não apenas se fortalece e reforça sua posição no mundo civil, como também salva e dá nova vida a um patrimônio cultural que, em grande parte, sobretudo nas escolas retóricas da época, se tornara uma forma vazia e adulterada de uma tradição clássica já enrijecida. Muito já se disse sobre os vários renascimentos que a cultura clássica, tanto grega como romana, experimentou ao longo da história, no Oriente e no Ocidente. Mas pouca atenção se deu ao fato de que, *no século IV, a época dos grandes Padres da Igreja, temos um verdadeiro renascimento* que deu à literatura greco-romana algumas de suas maiores personalidades, que exerceram influência duradoura na história e na cultura, desde sua época até nossos dias. E a diversidade do espírito grego em relação ao romano é bem caracterizada pelo fato de que o Ocidente latino tem o seu Agostinho, ao passo que foi por intermédio dos Padres capadócios que o Oriente grego produziu nova cultura".

A tese de Jaeger (que nos deu imponente edição crítica das obras de Gregório de Nissa) tem muito de verdadeiro, pois apresenta o mérito de reler os capadócios sob nova e fecunda ótica. Entretanto, essa recuperação da cultura clássica redunda num *aumento dos espaços da razão no interior da fé, sem nenhuma redução da razão à dimensão mundana*. Gregório de Nissa é categórico: "Usamos a sagrada Escritura como norma e lei de toda doutrina". A cultura profana é "estéril, porque, quando concebe, não leva o parto a cumprimento. (...) Mesmo que tais doutrinas nem sempre sejam de todo vãs e informes, o que acontece é que abortam antes de

alcançar a luz do conhecimento de Deus". A filosofia grega é útil, mas só se oportunamente purificada: "A filosofia moral e a filosofia política poderiam realmente favorecer uma autêntica vida espiritual, se conseguissem purificar seus dados doutrinários das deturpações de erros profanos".

O *Grande discurso catequético,* que constitui a obra teológica de maior destaque de Gregório de Nissa, representa a primeira síntese orgânica dos dogmas cristãos, amplamente fundamentada e muito bem construída. Por longo tempo ela permaneceu como modelo e ponto de referência.

Entre os diversos temas tratados nas obras de Gregório de Nissa, apontamos três, de particular interesse filosófico e moral.

2 Realidade inteligível e mundo sensível

Gregório distingue, platonicamente, a realidade em mundo inteligível e mundo sensível e corpóreo. Mas, neoplatonicamente, o mundo sensível é quase esvaziado de sua materialidade, sendo concebido como produto de qualidades e forças incorpóreas, como se pode ler no *De opificio hominis:* "Como não há corpo que não seja dotado de cor, forma, resistência, extensão, peso e das outras qualidades restantes — cada uma das quais *não é corpo,* mas algo diferente do corpo, segundo o caráter particular —, assim, pelo contrário, *onde quer que ocorram tais coisas se opera a existência do corpo.* Mas, como a cognição dessas qualidades é inteligível e como a Divindade, por natureza, também é substância inteligível, então *não é inverossímil que, na natureza incorpórea, também possam existir esses princípios inteligíveis, pela gênese dos corpos, com a natureza inteligível fazendo brotar as forças espirituais e o encontro entre eles levando ao nascimento da natureza material".*

3 A doutrina do homem

Outra idéia de Gregório de Nissa sobre o homem também se destacou. Dizer que o homem é um "microcosmo", como fizeram os filósofos gregos, significa dizer algo muito inadequado. *O homem é muito mais.* Eis as palavras precisas de Gregório, que podem ser lidas na *Criação do homem:* os filósofos pagãos "imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem, na tentativa de elevar o momento humano. Disseram, com efeito, que o homem é um microcosmo, composto pelos mesmos elementos do todo. E, com esse esplendor do nome, quiseram fazer o elogio da natureza, esquecendo-se de que, desse modo, tornavam o homem semelhante às características próprias da mosca e do rato, pois, com efeito, também neles há a mistura de quatro elementos. (...) Que grandeza tem, portanto, o homem se o consideramos figura e semelhança do cosmo? Deste céu que nos circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles contidas e que passam, com aquilo que os circunda? Mas em que consiste então, segundo a Igreja, a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmo, mas sim *no ser à imagem do Criador da nossa natureza".* A alma e o corpo do homem são criados simultaneamente, a alma sobrevive e a ressurreição reconstitui a união. Gregório retoma de Orígenes a idéia da apocatástase, ou seja, da reconstituição de todas as coisas assim como eram na origem: até mesmo os maus, depois de terem sofrido as penas purificadoras, retornarão ao estado original (todos se salvarão).

4 A ascensão a Deus

Por fim, encontramos em Gregório uma versão cristã da elevação a Deus neoplatônica, que se realiza mediante a remoção daquilo que nos divide de Deus: "A divindade é pureza, libertação em relação às paixões e remoção de todo mal: se todas essas coisas estão em vós, então Deus está realmente em vós. Se o vosso pensamento está livre de todo mal, liberto das paixões, imune a toda impureza, então vós sois bem-aventurados, porque vedes claramente e porque, estando purificados, percebeis aquilo que é invisível para aqueles que não estão purificados. E, uma vez removida dos olhos de vossa alma a obscuridade carnal, vereis claramente a bem-aventurada visão".

Teófilo de Antioquia já dizia: "Mostra-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus". Aprofundando esse conceito, Gregório de Nissa leva-o à sua formulação perfeita com esta afirmação, que o marca do modo mais significativo: "A medida pela qual podeis conhecer a Deus está em vós mesmos". [1]

III. O Pseudo-Dionísio Areopagita

• Entre os sécs. V e VI viveu o autor de um *Corpus* de escritos que chegou até nós sob o nome de Dionísio Areopagita, que tenta uma interpretação do pensamento cristão com base na filosofia de Proclo.

A característica conhecida do pensamento de Dionísio é a introdução da teologia chamada *apofática* (negativa), pela qual a absoluta transcendência de Deus em relação ao mundo não permite que ele seja designado por nenhum termo, nem mesmo filosófico, dado que todo termo designa uma realidade finita. Portanto, resta apenas designá-lo com uma série de negações (dizer aquilo que não é, e não aquilo que é), ou recorrer até ao silêncio místico.

O Pseudo-Dionísio Areopagita *→ § 1*

1 Formulação da teologia apofática

Entre os séculos V e VI, viveu o autor que se denomina Pseudo-Dionísio Areopagita, que foi confundido com aquele Dionísio que são Paulo converteu com seu discurso no Areópago. Sob seu nome, chegou-nos um *corpus* de escritos (*Hierarquia celeste, Hierarquia eclesiástica, Nomes divinos, Teologia mística* e *Cartas*), que teve grande repercussão na Idade Média (a própria estrutura hierárquica do *Paraíso* de Dante foi influenciada pela concepção hierárquica da realidade de Dionísio).

Dionísio repropõe o neoplatonismo em termos cristãos, sobretudo o platonismo tal como se configurara na formulação elaborada por Proclo. Mas o que mais se destaca nesse *corpus*, que contém muitas concepções bastante sugestivas, é a formulação da teologia "apofática" (ou negativa). Deus pode ser designado por muitos nomes extraídos das coisas sensíveis e entendidos em sentido translato, enquanto e à medida que ele é causa de tudo; de modo menos inadequado, Deus pode ser designado por nomes extraídos da esfera das realidades inteligíveis, como "belo" e "beleza", "amor" e "amado", "bem" e "bondade", e assim por diante; mas, melhor ainda, Deus pode ser designado *negando-lhe todo atributo, à medida que ele é superior a todos; é o "supra-essencial" e, portanto, o silêncio e a treva expressam melhor essa realidade supra-essencial do que a palavra e a luz intelectual.*

Eis o trecho mais significativo da *Teologia mística:* "A Causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas e com poucas palavras, *mas também com a ausência absoluta de palavras.* Com efeito, não há palavra nem inteligência para expressá-la, *porque está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas* e só se revela verdadeiramente e sem nenhum véu para aqueles que transcendem todas as coisas impuras e puras, superam toda a subida de todos os cumes sagrados, abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos

■ **Teologia apofática.** A teologia do Pseudo-Dionísio Areopagita é fortemente inspirada no Neoplatonismo, para o qual o Princípio primeiro e supremo do Uno está acima de tudo, absolutamente transcendente e separado de todas as outras realidades que dele derivam. Isso implica que qualquer nome que se possa atribuir a Deus é fortemente inadequado: é muito melhor dizer aquilo que Deus *não é*, do que aquilo que *é*; em outras palavras, é mais correto predicar de Deus atributos negativos (não-gerado, incorruptível, imóvel, não-causado etc.), do que atributos positivos (bom, belo, santo etc.)

celestes e *penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, como diz a Escritura, aquele que está além de tudo*". E trascendendo tudo aquilo que é sensível e também aquilo que é inteligível e inteligente, o homem pode aderir "àquele que é completamente impalpável e invisível" e pertencer completamente "àquele que tudo transcende e a nenhum outro, pela inatividade de todo conhecimento", tornando-se capaz de "conhecer para além da inteligência por meio do nada conhecer". **2**



Miniatura (tirada da primeira página do Codice de Urbino lat. 62, conservado na Biblioteca Vaticana) que representa o Pseudo-Dionísio Areopagita, filósofo da antiguidade tardia, que teve grande influência sobre o pensamento medieval.

IV. Máximo o Confessor e a última grande batalha cristológica

• A filosofia de Máximo o Confessor (579/580-662) é dirigida sobretudo à tematização do papel central de Cristo e à defesa do dogma da presença nele de duas vontades, a humana e a divina: Cristo, portanto, pode ser considerado verdadeiro homem e verdadeiro Deus, diversamente do que diziam os monoenergistas (que consideravam que em Cristo existisse apenas uma energia divina) e os monotelitas (que consideravam que em Cristo existisse apenas uma vontade divina).

A defesa do dogma cristológico → § 1

1 Afirmação do dogma de Cristo "verdadeiro Deus e verdadeiro homem"

Máximo viveu de 579/580 a 662 e representa a última grande voz original da Patrística grega. Entre suas obras, podemos recordar os poderosos *Ambigua*, traduzidos para o latim por Escoto Eriúgena, nos quais são discutidas passagens difíceis de Dionísio e Gregório de Nissa, as *Questões a Talássio*, os sugestivos *Pensamentos sobre o amor*, bem como os *Pensamentos sobre o conhecimento de Deus e sobre Cristo*, o *Livro ascético*, a *Interpretação do pai-nosso*, a *Discussão com Pirro*, a *Mistagogia*, numerosos *Opúsculos teológicos* e várias *Cartas*.

Máximo é importante tanto pelo aspecto filosófico (ele apresenta uma forma de neoplatonismo repensado a fundo em função da teologia cristã) como pelo aspecto místico-ascético e, sobretudo, pelo aspecto teológico, particularmente por sua cristologia.

Ele foi grande sobretudo pela batalha que travou com energia contra as últimas doutrinas que ameaçavam o dogma cristológico sancionado pelo Concílio de Calcedônia. Com efeito, haviam-se difundido doutrinas que sustentavam que, em Cristo, existe uma só energia (monoenergismo) e uma só vontade (monoteletismo) de natureza divina. Tratava-se de formas de cripto-monofisismo. Máximo as refutou, demonstrando, com eficácia e grande tenacidade, que em Cristo há *duas atividades e duas vontades: a divina e a humana*. E assim conseguiu levar à vitória a tese de *Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem*. Mas pagou essa sua batalha com grandes sofrimentos: sua língua foi cortada, sua mão direita amputada e ele próprio mandado para o exílio. Por isso foi chamado o "Confessor", ou seja, "Testemunha" da verdadeira fé em Cristo, que ele chamou "o mais forte de todos, porque é e se diz a Verdade".

O núcleo essencial do pensamento de Máximo está na tematização do papel central da pessoa de Cristo de um ponto de vista tanto antropológico como metafísico, ontológico e cosmológico, com ousadíssimo entrecruzamento de planos, em que convergem e se fundem suas concepções antropocêntricas, teocêntricas e cristocêntricas.

Em uma célebre passagem dos *Ambigua*, que exerceu profunda influência sobre Escoto Eriúgena, Máximo apresentou cinco distinções fundamentais da realidade: entre Deus e criatura, entre mundo inteligível e sensível, entre céu e terra, entre paraíso e mundo habitado, entre homem e mulher. A partir da posição central do homem, que é imagem de Deus e, ao mesmo tempo, como microcosmo — é, portanto, um privilegiado anel de conjunção de todos os seres —, Máximo explicou que a tarefa de unificação universal, confiada por Deus ao homem, decaído por causa do pecado original, foi realizada pelo Verbo, em que a natureza humana e a divina se uniram, sem mistura.

Eis a passagem: "Uma vez que, portanto, o homem, depois que foi criado, não se moveu naturalmente para o imóvel, como seu Princípio (quero dizer, Deus), mas se dirigiu, contra a natureza, voluntariamen-

te, de modo irracional, para aquilo que está abaixo dele, sobre o qual ele próprio, por ordem divina, teria devido comandar [...], e assim pouco faltou para que de novo miseravelmente corresse o perigo de afundar no não-ser, por isso são transformadas as naturezas [...]. E Deus se torna homem a fim de salvar o homem perdido, tendo unificado em si as partes dispersas da natureza na sua totalidade e as formas universais dos particulares, de que devia surgir por natureza a união daquilo que estava dividido [...]. E assim realizou o grande Desígnio do Pai, recapitulando tudo aquilo que está no céu e sobre a terra em Si, em que tudo foi criado".

A partir da concepção do Confessor, segundo a qual tudo é recapitulado em Cristo, no qual e pelo qual tudo existe, o maior estudioso moderno de Máximo (H. U. von Balthasar) descreveu a existência humana como ato litúrgico, oferta, adoração transfiguradora em um templo, tendo como nave o cosmo inteiro, ou seja, como "liturgia cósmica". 3 4 5

V. João Damasceno

• João Damasceno (primeira metade do séc. VIII), diversamente dos outros Padres, assumiu elementos filosóficos também de Aristóteles e não somente de Platão.

No Oriente, Damasceno gozou de autoridade semelhante à de que gozou santo Tomás no Ocidente.

A recuperação de Aristóteles → § 1

1 Recuperação da filosofia aristotélica



Com João Damasceno, que desenvolveu suas atividades na primeira metade do século VIII, encerra-se o período da Patrística grega. João não foi uma mente especulativa original, mas sim um grande sistematizador. Sua obra intitulada *Fonte do conhecimento*, subdividida em uma parte filosófica, uma sobre a história das heresias e outra teológico-doutrinária, tornou-se ponto de referência por muito tempo. A terceira parte, traduzida para o latim por Burgúndio de Pisa, por volta de meados do século XII, sob o título *De fide orthodoxa*, constituiu um modelo para as sistematizações escolásticas. Ao contrário da maior parte dos Padres gregos, que haviam extraído os seus instrumentos conceituais de Platão e do Platonismo, João Damasceno se apoiou na filosofia de Aristóteles. No Oriente, gozou de autoridade que pode até mesmo ser comparada à usufruída por santo Tomás no Ocidente.

João Damasceno compõe um sermão. Miniatura do séc. XI, conservada na Biblioteca Apostólica Vaticana.

Gregório de Nissa

1 Os dois planos da realidade: sensível e supra-sensível

Gregório utiliza a distinção platônica dos dois planos da realidade (sensível e supra-sensível) para exprimir algumas verdades da fé cristã. Retoma o conceito de homem como "microcosmo", enquanto imagem de Deus, que é seu Criador.

1. Os dois planos da realidade: o supra-sensível e o sensível

São dois os planos que o pensamento percebe na realidade, onde a especulação distingue o mundo inteligível e o mundo sensível. E nada se poderia conceber além desta divisão na natureza dos seres existentes. Estes dois planos são profundamente distintos entre si, de modo que nem a realidade sensível está presente nas características do inteligível, nem o inteligível nas do sensível, mas cada uma delas caracteriza-se pelas qualidades opostas. Com efeito, a natureza inteligível é uma realidade incorpórea, intocável e sem forma; a natureza sensível, ao contrário, como o próprio nome indica, está sujeita à percepção dos sentidos.

Todavia, assim como no próprio mundo sensível, onde a oposição entre os elementos é profunda, certo acordo de equilíbrio entre os contrários foi excogitado pela sabedoria que dirige o universo, e assim toda a criação aparece internamente harmonizada, sem que nenhuma dissonância natural interrompa a continuidade do acordo; do mesmo modo se realiza por obra da sabedoria divina uma mistura e uma combinação do sensível com o inteligível, para que tudo possa participar de modo igual no bem e nada do que existe seja privado da participação na natureza superior. Assim a esfera adequada à natureza inteligível é na realidade a essência sutil e móvel, que pelo espaço ocupado acima do cosmo obtém da peculiaridade da sua natureza uma grande afinidade com o inteligível; mas a ação de uma providência mais alta efetua uma mistura do inteligível com o mundo sensível, a fim de que nada do que existe na criação possa ser rejeitado, como diz o Apóstolo, nem excluído da participação no divino.

Por isso manifesta-se no homem a mistura de inteligível e de sensível, que é obra da natureza divina, conforme ensina o relato da criação do mundo. Diz, com efeito, que "Deus, tomando barro da terra, formou o homem e com o próprio sopro infundiu a vida na sua criatura", para que desse modo o elemento terrestre se elevasse junto ao divino, e uma só e idêntica graça se expandisse por toda a criação mediante a mistura da natureza inferior com a natureza sobre-humana.

Gregório de Nissa,
A grande catequese.

2. O homem não é apenas um microcosmo, mas uma imagem do Criador do cosmo

"Mas como pode", objetei, "a certeza da existência de Deus demonstrar também a existência da alma humana? A alma não é idêntica a Deus: apenas neste caso se admitíssemos uma coisa seria necessário admitir tudo o mais".

E ela[1] replicou: "Os sábios dizem que o homem é um microcosmo que compreende em si os mesmos elementos dos quais o universo está cheio. Se esta teoria for justa — e parece ser — não teríamos talvez necessidade de outro aliado para confirmar nossas suposições sobre a alma. Supusemos que ela possui natureza distinta e particular, profundamente diversa da espessura própria dos corpos. Quando tomamos conhecimento de todo o universo mediante as percepções sensoriais, a mesma energia que anima nossas sensações nos leva a pensar no objeto e na idéia que se encontra acima delas, e nosso olho se torna o intérprete da sabedoria onipotente que se contempla no universo e que anuncia aquele que o mantém unido por meio dela; do mesmo modo, quando olhamos nosso universo, sentimo-nos não pouco ajudados a alcançar também aquilo que está escondido por meio daquilo que nos aparece. E escondido fica aquele princípio que, sendo destacado, inteligível e invisível, foge da percepção sensorial".

Gregório de Nissa,
A alma e a ressurreição.

3. A grandeza do homem

Voltemos às palavras divinas: "Façamos o homem conforme nossa imagem e semelhança". [Filósofos] pagãos imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem, na tentativa de elevar a condição humana; com efeito, disseram que o homem é um microcosmo

[1] É Macrina, irmã de Gregório, que protagoniza o diálogo com ele.

composto dos mesmos elementos do todo e com este esplendor do nome quiseram fazer o elogio da natureza, esquecendo que desse modo tornavam o homem semelhante às características próprias da mosca e do rato, pois também neles existe a mistura dos quatro elementos, porque certamente nos seres animais se vê uma parte mais ou menos grande de cada um dos elementos, sem os quais nenhum ser que participa da sensibilidade teria natureza para subsistir. Que grandeza tem, portanto, o homem, se o consideramos figura e semelhança do cosmo? Deste céu que circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles compreendidas e que passam com aquilo que as circunda?

Em que consiste, conforme a Igreja, a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmo, mas em ser à imagem do Criador de nossa natureza.

Gregório de Nissa,
O homem.

4. Na definição da alma não entra aquilo que é completamente estranho a Deus

E eu, remetendo-me em meu pensamento à definição da alma dada por ela [Macrina] em seu discurso anterior, lhe fiz notar que este não havia ilustrado suficientemente as faculdades que se podem pensar presentes na alma. "Conforme o teu discurso, a alma é uma essência inteligente que transmite ao corpo, seu instrumento, a força vital, de modo que possa fazer funcionar as sensações. Mas nossa alma não se limita a pôr em movimento a faculdade cognoscitiva e especulativa do pensamento produzindo-a em virtude de sua essência inteligente, ou a governar as faculdades sensoriais para que funcionem conforme sua natureza: nela se notam também muitos movimentos ditados pela concupiscência e pela ira. Graças à presença em nós destas duas funções gerais, temos meio de constatar que sua atividade e seu movimento assumem uma grande variedade de manifestações. São muitas as ações que se podem ver guiadas pela faculdade concupiscível; e muitas são também as ações produzidas pelo princípio irascível; nenhum desses dois princípios é corpóreo, e tudo aquilo que é incorpóreo possui uma inteligência. A definição que demos da alma nos mostrou, por outro lado, que ela é um princípio inteligente. Por conseguinte, de nosso discurso nasce um destes dois absurdos: ou a ira e a concupiscência são em nós outras almas, e em nós se pode notar, em vez de uma só alma, uma pluralidade de almas; ou então nem o nosso pensamento deve ser considerado uma alma. A inteligência, com efeito, se é própria de todas estas faculdades, ou mostra que elas são todas as almas, ou priva cada uma delas, em igual medida, das propriedades características da alma".

E ela me respondeu: "Também tu queres examinar de modo coerente esta questão já debatida por muitos outros: trata-se da idéia que é preciso ter destes dois princípios, o concupiscível e o irascível, para ver se fazem parte da essência da alma e se estão nela presentes desde sua formação originária ou se, ao contrário, são algo diferente, inserido em nós posteriormente. Que sua presença se nota na alma é fato igualmente admitido por todos, mas nenhum raciocínio ainda soube dizer com exatidão o que é preciso pensar sobre eles, de modo a ter uma idéia segura a propósito. Ao contrário, quase todos [os filósofos] são tomados pela dúvida, por causa de suas opiniões erradas e diversas. Se a filosofia pagã, que debate este argumento com seus artifícios, bastasse de fato para dar-nos uma demonstração, seria talvez supérfluo acrescentar à pesquisa um discurso sobre a alma; mas, visto que [os filósofos] chegaram a formular sobre a alma teorias baseadas sobre as aparências e arbitrárias, enquanto nós, que não somos livres para dizer o que queremos, usamos a Escritura santa como regra e lei de toda doutrina, [segue-se que] nós, forçados a considerar apenas a Escritura, aceitamos somente aquilo que concorda com suas intenções. Deixemos andar, portanto, o carro platônico, o par de potros atrelados, diferentes em seus impulsos, e o auriga que os guia, todos enigmas de que [Platão] se serve para formular sua doutrina sobre a alma; coloquemos igualmente de lado todas as teses do filósofo seguinte, que, pesquisando habilmente os fenômenos e examinando com cuidado o problema que agora nos interessa, nos mostrou que a alma é mortal; deixemos de lado também os filósofos precedentes e sucessivos, tenham eles escrito em prosa ou em versos baseados sobre o ritmo e sobre o metro; tomemos, ao contrário, como base de nosso raciocínio a Escritura inspirada por Deus, que nos obriga a não considerar nada de excelso na alma, que não seja próprio da natureza divina. Aquele que nos disse que a alma se assemelha a Deus nos mostrou também que aquilo que é estranho a Deus não entra na definição da alma: a semelhança não poderia subsistir naquilo que é diferente. Uma vez que estes dois princípios não se vêem na natureza divina, não é também justo supor que façam parte da essência da alma.

Gregório de Nissa,
A alma e a ressurreição.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA

2 A concepção de Deus como "acima de tudo"

Os escritos que estão sob o nome de Dionísio Areopagita (o personagem convertido por são Paulo no Areópago de Atenas) foram na realidade compostos por um autor do séc. V, fortemente influenciado pelo tardio neoplatonismo de Proclo.

A noção de Deus aí contida é, portanto, análoga à noção do Uno neoplatônico, Princípio absolutamente transcendente de toda realidade, acima do ser, da vida e da inteligência.

1. Deus como realidade acima do ser da inteligência

Esteja, porém, atento para que nenhum daqueles que não são iniciados escute estas coisas; quero dizer, aqueles que aderem às coisas que existem e que não imaginam que exista algo de modo supra-substancial para além dos seres, mas crêem conhecer com sua própria ciência "aquele que pôs as trevas como próprio esconderijo". Mas se os ensinamentos do mistério divino estão fora do alcance destes, o que diremos daqueles ainda mais profanos, que representam mediante as mais baixas das criaturas a Causa que transcende todas as criaturas e afirmam que ela por nada supera as formas ímpias e múltiplas por eles plasmadas? É necessário, ao contrário, atribuir a ela e afirmar dela, enquanto Causa de todas as coisas, tudo aquilo que se diz dos seres, e é ainda mais importante negar tudo isso, enquanto ela é superior a todas as coisas, nem se deve crer que as negações se oponham às afirmações, mas que está muito mais acima das privações essa que transcende toda privação e toda atribuição.

Portanto, essa é a forma como o divino Bartolomeu diz que a palavra de Deus é grande e pequeníssima, e o Evangelho é vasto e amplo e também é conciso. Parece-me que ele tenha compreendido de modo admirável que a Causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas palavras e com poucas, mas também com a ausência absoluta de palavras. Com efeito, para expressá-la não há nem palavra nem inteligência, porque está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas, e se revela verdadeiramente e sem nenhum véu apenas para aqueles que transcendem todas as coisas impuras e as puras e superam toda subida de todos os sagrados cimos, e abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos celestes, e penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, conforme diz a Escritura, aquele que está além de tudo.

Não é, portanto, fora de propósito o fato de que o divino Moisés recebe a ordem primeiro de purificar-se e depois de separar-se daqueles que não estão puros, e, portanto, depois de completa purificação ouve as trombetas de muitos sons e vê muitas luzes de que emanam raios puros e difusos em muitas partes; então ele se separa da multidão e, com os sacerdotes escolhidos, toca a sumidade das alturas divinas e aí não tem relação direta com Deus e não o vê, pois Deus é invisível, mas vê apenas o lugar em que ele se encontrava. Isso significa, creio, que as coisas mais divinas e mais altas vistas ou pensadas são puras e simples indicações das coisas submetidas àquele que transcende toda coisa; e por meio delas se demonstra que a presença de Deus é superior a toda inteligência enquanto reside sobre as sumidades inteligíveis dos seus lugares mais santos.

Então, Moisés se liberta de todas as coisas que são vistas e das que vêem e penetra na escuridão verdadeiramente secreta da ignorância, na qual faz calar toda percepção cognoscitiva e adere àquele que é completamente impalpável e invisível, pertencendo completamente àquele que tudo transcende e a nenhum outro, nem a si nem a outro, unido em um modo superior àquele que é completamente desconhecido, mediante a inatividade de todo conhecimento, e capaz de conhecer para além da inteligência com o não conhecer nada.

2. A causa de todas as coisas está acima de tudo

Dizemos, portanto, que a Causa de todas as coisas e que está acima de todas as coisas não é nem carente de substância nem de vida, nem carente de razão nem sem inteligência; todavia, não é nem um corpo nem uma figura nem uma forma, e não tem quantidade ou qualidade ou peso; não está em um lugar; não vê, não possui tato sensível, não sente nem cai sob a sensibilidade; não conhece desordem ou perturbação por ser agitada pelas paixões materiais; não é fraca nem sujeita aos erros sensí-

veis; não tem necessidade da luz, não sofre mudança ou corrupção ou divisão ou privação ou diminuição; não é nenhuma das coisas sensíveis, nem as possui.

Pseudo Dionísio Areopagita, *Teologia mística*.

Máximo o Confessor

3 As cinco divisões da natureza

Esta famosíssima passagem dos Ambigua (explicações de dificuldades presentes nas obras de Gregório Nazianzeno e Dionísio Areopagita) exerceu grande influência sobre Escoto Eriúgena (tradutor de obras de Máximo e autor do De divisione naturae*).*

Aqui se apresentam cinco divisões fundamentais:

1) natureza criada/não-criada;
2) mundo inteligível/sensível;
3) céu/terra;
4) paraíso/mundo habitado pelo homem;
5) homem/mulher.

O homem, que é imagem de Deus e, como microcosmo, é um anel de conjunção privilegiado entre os extremos, teria devido unificar os diversos opostos, reconduzindo o Todo a Deus.

Uma vez que não realizou essa tarefa, Deus empreendeu a obra da salvação e da unificação por meio do mistério da Encarnação do Verbo.

Os santos que receberam a maior parte dos mistérios divinos daqueles que foram seguidores e ministros do *Logos*, e que portanto obtiveram imediatamente o conhecimento dos mistérios transmitido a eles por sucessão dos predecessores, dizem que a substância de tudo o que foi feito distingue-se em cinco divisões. Dizem que a primeira delas é a que distingue a Realidade não-criada da criada na sua totalidade; esta recebeu o ser por meio do nascimento. Afirmam, com efeito, que Deus por bondade produziu a magnífica ordem da totalidade dos seres, e que não se torna de modo nenhum evidente por si o que e como seja, chamando distinção a ignorância sobre isso, que separa a criatura de Deus. Com efeito, dado que ela distingue estes entre si naturalmente, e não pode ser recolhida em unidade em uma só essência, porque não pode receber um único e idêntico termo, foi deixada não-expressa. A segunda divisão, ao contrário, em base à qual se distingue toda a natureza que recebeu o ser de Deus na criação, é a que está entre o inteligível e o sensível. A terceira é aquela segundo a qual a natureza se distingue em céu e terra. A quarta, depois, é aquela segundo a qual a terra se divide em paraíso e terra habitada, e a quinta é aquela segundo a qual o homem, que está acima de todos como um cadinho que contém em si a totalidade, tornando-se em si mediador entre todos os extremos de toda divisão, com bondade introduzido com o nascimento entre os existentes, se subdivide em macho e fêmea. Tem claramente a plena capacidade de unir naturalmente, pois está no meio de todos os extremos, graças às propriedades relativas a todos os extremos de suas partes, por meio das quais, realizando o modo da gênese das coisas distintas, de maneira conforme à causa, teria revelado por si o grande mistério do escopo divino, tendo feito harmoniosamente terminar em Deus a união recíproca dos extremos dos seres, procedendo dos próximos aos distantes e sucessivamente para o alto dos piores aos melhores [...]. Todavia, uma vez que o homem, depois que foi criado, não se moveu naturalmente para o Imóvel, como seu Princípio (digo, Deus), mas se dirigiu contra a natureza, voluntariamente, de modo irracional, para aquilo que está abaixo dele, sobre o qual ele próprio por ordem divina teria devido comandar [...], e assim pouco faltou para que de novo miseravelmente corresse o perigo de afundar no não-ser, por ele são transformadas as naturezas, e de modo paradoxal e sobrenatural. Aquilo que por natureza é absolutamente imóvel se move, por assim dizer, permanecendo imóvel, para aquilo que é por natureza movido. E Deus se torna homem a fim de salvar o homem perdido.

Máximo o Confessor, *Ambiguorum liber*.

4 O amor

Muito significativa e tocante é a doutrina de Máximo sobre o agape, sobre o amor, concebido, no Novo Testamento, como amor

de Deus e do próximo. Tal temática se centraliza sobre a natureza de Deus como agape e sobre a pessoa de Cristo.

Eis uma passagem emblemática tirada do Livro ascético: *ela apresenta Deus como "amor", Cristo como o "próprio verdadeiro amor", o amor por todo homem como "sinal de amor de Deus".*

"Mesmo se [os mandamentos] são muitos, irmão, todavia eles se recapitulam em um só preceito, ou seja: 'Amarás o Senhor teu Deus com todas as tuas forças e com toda a tua mente, e o teu próximo como a ti mesmo'. E *quem luta para observar esse preceito, cumpre junto todos os mandamentos.* Com efeito, aquele que não se afastou da paixão por aquilo que é material [...] não pode amar nem Deus nem o próximo com verdade, porque é impossível ser ao mesmo tempo inclinado à matéria e amar Deus. E isso é aquilo que diz o Senhor: 'Ninguém pode servir a dois patrões[...]'. Com efeito, pelo fato de que nossa mente está apegada às coisas do mundo, é escravizada por elas e despreza o mandamento de Deus, transgredindo-o".

E o irmão disse: "De quais coisas falas, pai?"

E o ancião respondeu: "De alimentos, riquezas, propriedades, glória, parentes e daí por diante".

E o irmão perguntou: "Dize-me, pai: Deus por acaso não criou essas coisas e não as deu acaso para que os homens as usassem? Como então ordena não estar apegado a elas?"

E o ancião respondeu: "É evidente que Deus criou estas coisas e as deu para que os homens as usassem. E todas as coisas criadas por Deus são boas, porque servindo-nos delas bem tornamo-nos agradáveis a Deus; nós, porém, sendo fracos e ligados tanto à matéria como ao modo de pensar, pusemos as coisas materiais na frente do mandamento do amor, e ficando apegados a elas, combatemos os homens. *Devemos, porém, antepor a todas as coisas visíveis e ao próprio corpo o amor por todo homem, que é sinal do amor por Deus,* como o próprio Senhor indica nos Evangelhos: 'Quem me ama — diz — observará os meus mandamentos'. E qual seja o mandamento, pela observância do qual nós o amamos, escuta ele próprio, que diz: 'Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros'. Vês que o amor mútuo testemunha o amor por Deus, que é a perfeição de todo mandamento de Deus?"

Máximo o Confessor,
Liber asceticus.

5 A "liturgia cósmica"

O ápice da doutrina do Confessor sobre divisões e unificações, pela qual tudo é "recapitulado" em Cristo, é a concepção da "liturgia cósmica". A unificação realizada pela Encarnação continua na obra transfiguradora da Igreja.

A Igreja está no meio, entre cosmo natural e sobrenatural; assim como a Igreja é um mundo, também o mundo é uma "igreja cósmica", cuja nave é o cosmo sensível. Neste templo o homem, imagem de Deus, celebra a adoração, a oferta litúrgica transfiguradora.

Apresentamos duas passagens significativas, tiradas da Mystagogia, *que é uma interpretação simbólica da liturgia.*

1. A Igreja, figura do cosmo

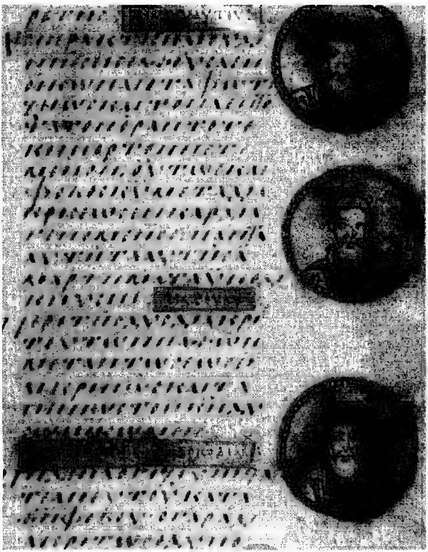
A santa Igreja de Deus é a figura e a imagem do cosmo inteiro, constituído de seres visíveis e invisíveis, porque apresenta em si a mesma união e distinção. Embora ela seja de fato como uma só casa pela construção, por certa particularidade na disposição da estrutura admitirá a distinção, sendo dividida, com uma parte reservada exclusivamente aos sacerdotes e aos ministros, chamada santuário, e outra acessível a todo o povo fiel, chamada nave. Por outro lado, é una por essência, não estando dividida de suas partes por sua diferença recíproca, mas libertando as próprias partes da diferença que brota de seu nome por sua relação com a unidade, e mostrando que ambas são reciprocamente a mesma coisa, e manifestando que, por coesão, uma é para a outra aquilo que cada uma é para si mesma [...]. *Do mesmo modo, também todo o cosmo dos seres, gerado por Deus,* está subdividido tanto em um mundo inteligível, formado por essências inteligíveis e incorpóreas, quanto neste mundo sensível e corpóreo, também magnificamente entretecido por muitas formas e naturezas. *Trata-se, por assim dizer, de outra Igreja, não feita por mãos de homem,* revelada sabiamente por esta, feita por mãos de homem, e que tem, como santuário, o cosmo superior, constituído pelas potências do alto e, como nave, este cá debaixo, reservado aos seres aos quais toca como sorte a vida sensível.

Máximo o Confessor,
Mystagogia.

2. O homem como Igreja mística

E, vice-versa, *o homem é uma Igreja mística*: com a nave do corpo, ilumina virtuosamente a parte ativa da alma com a potência dos mandamentos, conforme a filosofia ética, *enquanto com o santuário da alma conduz em Deus, conforme a contemplação natural, por meio da razão, as formas das coisas sensíveis, tiradas pelo espírito de modo puro da matéria, e por fim, com o altar da mente chama a si o silêncio, celebrado nos templos, da grande voz invisível e incognoscível da Divindade, por meio de outro silêncio, loquaz e de muitos sons* [...].

Máximo o Confessor,
Mystagogia.



Os bustos de João Clímaco, João Damasceno e Máximo o Confessor, em um códice conservado na Biblioteca Nacional de Paris.

A PATRÍSTICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA LATINA

■ O filosofar na fé de santo Agostinho

"Ninguém pode atravessar o mar deste século, se não for carregado pela cruz de Cristo."

Agostinho

Capítulo quinto

A Patrística latina antes de santo Agostinho

I. Minúcio Félix, Tertuliano e os escritores cristãos até o século IV

Minúcio e a sabedoria grega → § 1-2

• Os Padres latinos anteriores a Agostinho foram pouco atraídos, quando não decisivamente hostis, à filosofia grega. Minúcio Félix, particularmente, condenava a sabedoria grega, acusando-a de ser tão grandiloqüente e pomposa, quanto vã, abstrata e superficial. Para ele apenas a doutrina cristã pode ser considerada sabedoria do coração, autêntica e profunda.

Tertuliano: credo quia absurdum → § 3-5

• Para Tertuliano, Atenas e Jerusalém nada têm em comum: fé em Cristo e Sabedoria humana se contradizem (daqui sua célebre afirmação: *credo quia absurdum*). Na verdade, a alma é *naturaliter christiana* e é a cultura filosófica que a afasta da verdade. Tertuliano assumiu, talvez de Sêneca, uma concepção corpórea da realidade e do próprio Deus.

Outros escritores cristãos → § 6

• Os escritores cristãos dos sécs. III-IV moveram-se substancialmente em três direções: em *sentido pastoral* (como Cipriano), em *sentido teológico* (como Novaciano) e em *sentido filosófico* (como Arnóbio e Lactâncio), mas, neste último caso, nem sempre em formas originais e adequadas à finalidade.

Os tradutores cristãos → § 7

• Os tradutores e comentadores do séc. IV souberam manter viva a tradição filosófica, sobretudo de estilo platônico e neoplatônico — neste sentido tiveram particular importância as traduções de Calcídio —, enquanto alguns deles, como Mário Vitorino, transpuseram para o âmbito teológico traços e idéias adquiridas no estudo da filosofia.

1 O primeiro escrito apologético cristão-latino

Os Padres latinos anteriores a santo Agostinho foram geralmente muito pouco atraídos pela filosofia e, mesmo quando se ocuparam dela, não criaram idéias verdadeiramente novas. A formação cultural dos primeiros apologistas foi de caráter jurídico-retórico, especialmente no sensível e vivo ambiente africano. Em outros Padres prevaleceram os interesses estritamente teológicos e pastorais ou então filológicos e eruditos. Em geral, o lugar que eles ocupam na história da filosofia é bastante modesto. Sendo assim, limitar-nos-emos a uma abordagem sintética, com o objetivo de conhecer, ainda que apenas em linhas gerais, o fundo sobre o qual surgiu a poderosa figura de santo Agostinho.

O primeiro escrito apologético em favor dos cristãos foi provavelmente o *Otávio*, de Minúcio Félix (um advogado romano), escrito pelos fins do século II em forma de diálogo.

As finezas ciceronianas e a aparente pacatez no tom geral, próprias de Minúcio Félix, induziram muitos a falar de um espírito conciliador com a cultura pagã. Na realidade não é assim, porque, como bem destacaram alguns, os ataques contra os filósofos gregos, substancialmente, são bastante duros.

2 Os fortes ataques de Minúcio Félix contra os filósofos gregos

A propósito das concordâncias que podem ser constatadas entre os filósofos gregos e o cristianismo, Minúcio Félix escreve: "E note-se bem que os filósofos afirmam as mesmas coisas em que cremos, *não porque nós tenhamos seguido os passos deles, mas porque eles se deixaram guiar por leve centelha, que os iluminou com as pregações dos profetas sobre a divindade, inserindo um fragmento de verdade em seus sonhos*".

E, depois de acenar à teoria da transmigração das almas, propugnada por Pitágoras e Platão, que ele julga verdadeira aberração doutrinária, acrescenta o seguinte a propósito da admissão da idéia de que as almas podem assumir corpos também de animais: "Essa afirmação não parece de fato a tese de um filósofo, parecendo muito mais *a tirada injuriosa de um cômico*".

Falando de Sócrates, dos céticos e dos filósofos em geral, Minúcio afirma sem meios-termos o seguinte: "Que se vire, portanto, por sua conta *Sócrates, o palhaço de Atenas*, com sua confissão de não saber nada, e vanglorie-se com o atestado de um demônio mentiroso; e também Arcesilau, Carnéades e Pirro, com toda a turba dos acadêmicos, continuem sempre duvidando (...): *nós não sabemos o que fazer com a teoria dos filósofos; sabemos muito bem que são mestres de corrupção, corruptos eles próprios, prepotentes e, além do mais, tão descarados que estão sempre a clamar contra aqueles vícios nos quais eles próprios se afundaram.* Nós não trombeteamos sabedoria, mas a levamos viva no coração; não dissertamos sobre a virtude, mas a praticamos; em suma, temos o orgulho de haver alcançado aquilo que eles procuraram com fatigante empenho e jamais conseguiram encontrar". [1]

3 Para Tertuliano, Atenas e Jerusalém nada têm em comum

A atitude polêmica em relação à filosofia, assumida por Quinto Setímio Florente Tertuliano, foi muito mais forte. Nascido pouco depois da metade do século II em Cartago, tem como grande destaque de suas obras o *Apologético*. Outras obras suas interessantes por vários aspectos são: *O testemunho da alma*, *Contra os judeus*, *As prescrições contra os heréticos*, *Contra Marcião*, *Contra os valentinianos*, o tratado *Sobre a alma*, *A carne de Cristo* e *A ressurreição da carne*, entre outras.

Depois de ilustrar no *Apologético* a contraditoriedade dos filósofos e sua imoralidade, Tertuliano contrapõe os filósofos aos cristãos do seguinte modo: "Em seu conjunto, que semelhança pode-se perceber entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante da fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e quem destrói, entre quem altera e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o guardião da verdade?"

Em outras obras, Tertuliano reafirma que Atenas e Jerusalém nada têm em comum, como também a Academia e a Igreja. O cristão extrai seus ensinamentos do Pórtico de Salomão, que ensina a "procurar o Senhor com simplicidade de coração". Tertuliano rejeita qualquer tentativa de fazer do cristianismo "uma contaminação de estoicismo, platonismo e dialética"; *com efeito, a fé torna inútil qualquer outra doutrina.*

4 O fideísmo de Tertuliano: "credo quia absurdum"

Para Tertuliano, os filósofos são os patriarcas dos heréticos. Como fé em Cristo e sabedoria humana se contradizem, ele escreve em *Carne de Cristo:* "O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso, precisamente porque é vergonhoso. O Filho de Deus morreu: isto é crível, porque é uma loucura. Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo, porque é impossível". As expressões "*prorsus credibile est, quia ineptum est*" e

"*certum est, quia impossibile est*" tornaram-se muito famosas, e foram condensadas na célebre fórmula "*credo quia absurdum*", que resume muito bem o espírito de Tertuliano.

Para chegar a Deus, basta uma alma simples: a cultura filosófica não ajuda, até atrapalha. No *Testemunho da alma*, podemos ler: "Mas não me refiro àquela alma que se formou na escola, que se treinou na biblioteca, que se empanturrou na Academia e no Pórtico da Grécia e agora dá seus arrotos culturais. Para responder, é a ti que chamo, alma simples, ainda no redil, ainda não manipulada e privada de cultura, assim como és naqueles que só têm a ti, alma íntegra que vens dos ajuntamentos, das ruas, da fiação. *Preciso da tua ignorância*, porque ninguém confia em quatro noções de cultura". E, em *Apologético*, Tertuliano escreve: "*O testimonium animae naturaliter christianae!*"

5 Influxos estóicos na ontologia de Tertuliano

Apesar dessa viva antifilosofia, Tertuliano, em certa medida, revela-se um estóico em ontologia. Para ele, o ser é "corpo": "*nihil enim, si non corpus, nihil est incorporale, nisi quod non est*". Por vezes há, porém, a suspeita de que Tertuliano não distinga claramente o *corpus* da *substantia*.

Ele deve ter absorvido essas teses sobretudo de Sêneca, que ele muito admirava. Deus é corpo, embora *sui generis*, assim como a alma também é corpo.

O seu *De anima*, como construção ontológica de fundo, representa a antítese exata do espiritualismo do *Fédon*.

A Tertuliano cabe o mérito de ter criado a primeira linguagem da teologia latino-cristã e de ter denunciado muitos erros da heresia gnóstica, refutada principalmente no escrito *Adversus Valentinianos*. [2]

6 Escritores cristãos do século III e dos inícios do IV

Na África teve muita importância na vida da Igreja são Cipriano, nascido no início do século III e falecido ao redor de 258. Foi grande pastor e tornou-se a maior autoridade teológica antes de Agostinho. Destaca-se nele grande sentido eclesial. Deve-se recordar também Novaciano (em atividade pela metade do século III), que prosseguiu a obra de aprofundamento da linguagem teológica técnica iniciada por Tertuliano, e também foi grande retor, além de filósofo de extração estóica.

No início do século IV, surgiu a obra *Contra os pagãos*, de Arnóbio, de conteúdo filosófico, inspirada em grande sentido de pessimismo acerca da condição do homem, que o leva a encontrar em Cristo a única salvação possível. Mas o cristianismo de Arnóbio é superficial. Ele não mostra ter familiaridade com a Escritura e, em parte, ainda permanece dominado por concepções heréticas e até mesmo pagãs.

Lúcio Cecílio Firmiano Lactâncio, aluno de Arnóbio, inicialmente ensinou retórica em Cartago e depois em Nicomédia. Depois de velho (por volta de 317), tornou-se preceptor de Crispo, filho do imperador Constantino. Foi claramente superior ao mestre, mas não teve idéias filosóficas e teológicas verdadeiramente originais. Sua obra mais conhecida são *As instituições divinas*, em sete livros, que é ao mesmo tempo uma polêmica contra a religião pagã e uma apaixonada — mas nem sempre perspicaz — defesa do culto e da doutrina cristã.

7 Tradutores, comentadores e eruditos cristãos do século IV

São escassas as contribuições do Ocidente latino no século IV.

Calcídio traduziu e comentou o *Timeu* de Platão, em chave interpretativa de caráter médio-platônico.

Ambrósio Teodósio Macróbio escreveu um *Comentário ao sonho de Cipião* (ou seja, ao livro IV do *De re publica*, de Cícero), que será muito lido na Idade Média.

Júlio Fírmico Materno escreveu uma obra *Sobre o erro das religiões profanas*, contra o politeísmo pagão.

Caio Mário Vitorino traduziu Plotino e Porfírio e, tendo-se convertido ao cristianismo, escreveu tratados teológicos.

Hilário de Poitiers ficou famoso por sua obra *Sobre a Trindade*, a qual, porém, não tem implicações filosóficas importantes.

II. As figuras de Ambrósio, Jerônimo e Rufino

Ambrósio → § 1

• **Entre os vários pensadores (filósofos, tradutores, comentadores e eruditos) dos sécs. III-IV destaca-se a figura de Ambrósio, bispo de Milão de 374 a 397. Assumiu de Fílon o método alegórico no que se refere à Sagrada Escritura; teve considerável influência sobre santo Agostinho, do qual foi mestre.**

Jerônimo e Rufino → § 2

• **Devemos lembrar também Jerônimo, autor da tradução latina da Bíblia destinada a se tornar canônica (a *Vulgata*), e Rufino, autor de traduções em latim dos Padres gregos (principalmente Orígenes).**

1 Ambrósio

Uma figura de grande destaque foi Ambrósio, bispo de Milão de 374 a 397. Ambrósio foi grande como pastor, homem de ação e erudito, mas não é um pensador original.

Foi escritor muito fecundo. Tanto em teologia como em exegese bíblica, depende amplamente dos Padres gregos. Sua originalidade se encontra sobretudo nos escritos ético-pastorais, campo no qual deve-se destacar o seu *De officiis ministrorum* (que, de resto, se inspira em Cícero), no qual identifica o *officium medium* com os mandamentos divinos que valem para todos e o *officium perfectum* com os conselhos de perfeição que valem para os santos. Com Ambrósio, o conceito greco-romano de *officium* (criado pela antiga Estoá e levado ao primeiro plano por Panécio e Cícero) é assim repensado em bases cristãs, tornando-se categoria moral estável no Ocidente.

Suas obras em geral podem ser divididas em quatro grupos fundamentais.

1) Os escritos exegéticos que nascem, a maioria, das reelaborações de homilias e que se reportam em larga medida ao método de leitura da Bíblia proposto por Fílon de Alexandria, e que consistia em aplicar de modo sistemático a alegoria filosófica.

2) As obras morais, entre as quais salienta-se o já citado *De officiis ministrorum*.

3) Os escritos dogmáticos, que freqüentemente têm caráter polêmico contra as doutrinas heréticas.

4) As obras de características variadas como os hinos, os discursos e as cartas. 3

2 Jerônimo e Rufino

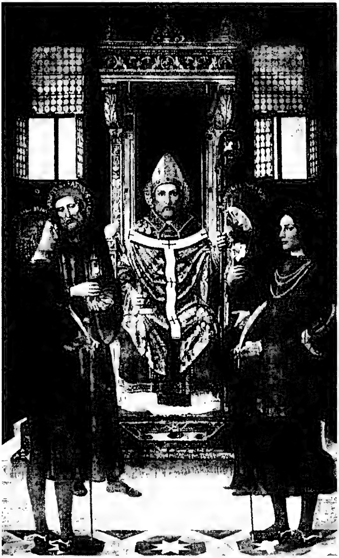
Jerônimo (nascido entre 340 e 350 e falecido entre 410 e 420) foi, sem dúvida, o mais douto dos Padres da Igreja latina, bastando citar seu perfeito conhecimento do latim, do grego e do hebraico. Por tais competências o papa Dâmaso lhe conferiu o encargo de rever as várias traduções latinas da Bíblia que circulavam então e que mostravam algumas discordâncias. Mas, desde os trabalhos preliminares, Jerônimo percebeu que não bastava simples revisão, mas que era necessário um recurso sistemático às fontes gregas (por exemplo, no que se refere ao Antigo Testamento, à tradução dos Setenta) e hebraicas. A tradução de Jerônimo (que ocupou o período de 391 a 406) tornou-se canônica, com o nome de *Vulgata*.

Além disso, Jerônimo foi autor de obras exegéticas do Antigo e do Novo Testamento, de escritos de caráter dogmático e polêmico, de homilias e de rico epistolário muito apreciado na Idade Média.

Por fim, cabe mencionar Rufino (falecido em 410), que teve o mérito de traduzir para o latim obras de Padres gregos, entre as quais as de Orígenes (é sobretudo a ele que devemos a possibilidade de poder re-

construir hoje a obra *Sobre os princípios*, de Orígenes). Outras traduções importantes foram as da *História eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e de alguns discursos significativos de Gregório de Nazianzo.

Mas o espírito latino se expressou sobretudo em Agostinho, com quem a Patrística alcançou os seus mais altos cumes e com quem encerrou-se definitivamente uma época e abriu-se uma nova.



Santo Ambrósio e outros santos, em um painel pintado por Ambrósio de Fossano, dito o Bergognone, ativo na Lombardia entre 1481 e 1522 (Certosa de Pavia).

MINÚCIO FÉLIX

1 Concordância entre filósofos e cristãos

Retomando as teses de Justino e de Clemente, Minúcio Félix revisa no Octavius *todos os filósofos gregos, notando que cada um deles descobriu parte da verdade que se refere a Deus: os cristãos, portanto, são os filósofos por definição e todos os filósofos são de algum modo cristãos.*

E o que dizemos de Deus senão que é a inteligência, a razão, o espírito universal?

Se te agrada, podemos fazer uma revisão das doutrinas dos filósofos; perceberás que estes, embora com linguagem diferente, estão de acordo, todavia, na substância, e admitem nossa própria opinião.

Deixo de lado os filósofos antigos e os primitivos que mereceram o apelativo de sábios apenas por suas sentenças, e me dirijo em primeiro lugar a Tales de Mileto, que foi o primeiro a se ocupar de coisas celestes. Ele afirmou que o princípio de todas as coisas é a água, e que Deus é a inteligência ordenadora que da água formou todas as coisas. De minha parte, confesso que esta doutrina da água e do espírito é tão profunda e sublime que me parece difícil que tenha sido inventada por um homem, e a considero mais como inspirada por Deus. Vê, portanto, como a opinião do filósofo mais antigo seja quase semelhante à nossa. Anaxímenes depois e, depois ainda, Diógenes afirmam que é o ar um deus imenso e infinito: também eles, portanto, têm sobre a divindade uma opinião semelhante à nossa. A seguir, Anaxágoras entende Deus como inteligência infinita que ordena e move o universo; enquanto para Pitágoras Deus é um espírito que permeia todo o universo e do qual se origina também a vida animal. Sabe-se que Xenófanes afirma que Deus é infinito e que tem uma inteligência; e que Antístenes, embora admitindo que são muitos os deuses do povo, reconhece apenas um como verdadeiro e primeiro entre todos; e que Espeusipo chama Deus uma força da natureza pela qual são governadas todas as coisas. O que mais quererias? Demócrito, que é também aquele que por primeiro colocou em baila os átomos, não chama freqüentemente a natureza como Deus? E o próprio Epicuro, que representa os deuses em perpétuo repouso, ou até não os admite, todavia põe a natureza acima de todas as coisas. Aristóteles não exprime sempre uma única potência divina, chamando Deus ora a inteligência e ora o mundo, e outra vez apresenta explicitamente Deus como o que governa o mundo. Também Teofrasto demonstra ter várias opiniões: ele coloca antes de qualquer coisa o mundo, mas outras vezes a inteligência divina. E também Heráclides Pôntico, embora também este mutável em suas opiniões, admite que o mundo é governado por uma mente divina. Também Zenão, Crisipo e Cleanto, apesar das diversas opiniões, acabam por admitir que a Providência é única: com efeito, para Cleanto Deus é ora a inteligência, ora a alma, ora o ar; para Zenão, que foi seu mestre, o princípio que governa o mundo é ora a lei natural e divina, ora a razão, e ele próprio combate e refuta com muito entusiasmo aquilo que é o erro comum, dizendo que Juno não é mais que o ar, Júpiter o céu, Netuno o mar, Vulcão o fogo e demonstrando de modo semelhante que também os outros deuses venerados pelo povo não são mais que os próprios elementos da natureza. A mesma teoria é sustentada de perto por Crisipo: para ele Deus é ora uma potência divina dotada de razão, a natureza e o mundo, ora o destino fatal; e demonstra imitar Zenão quando dá uma interpretação fisiológica dos poemas de Hesíodo, de Homero e de Orfeu. De resto, esta doutrina foi também sustentada por Diógenes de Babilônia, que afirmava que mitos, como o parto de Júpiter e o conseqüente nascimento de Minerva, e outros semelhantes, eram apenas símbolos de fenômenos naturais e não de deuses. Xenofonte, discípulo de Sócrates, sentencia ao contrário que, uma vez que é impossível ver a figura do verdadeiro Deus, por isso mesmo é inútil pesquisá-la, e o estóico Aristão acrescenta que é de todo impossível podê-la entender; implicitamente um e outro, justamente porque desistem de podê-la entender, mostraram perceber a majestade de Deus. O raciocínio de Platão a respeito de Deus e a respeito do próprio conteúdo da religião é mais claro, e, se não fosse contaminado pela mistura de preconceitos políticos, seria um raciocínio que poderia parecer inspirado pelo céu. Ele, com efeito, no seu *Timeu*, diz que Deus é pai do mundo, formador das coisas celestes e das terrenas, e tal que, por causa da infinita e incrível potência, é difícil falar dele a outros.

Estas opiniões, mais ou menos, podem ser consideradas semelhantes às nossas, uma vez que reconhecemos e dizemos que Deus é pai de todas as coisas, mas não falamos disso a não ser quando somos interrogados a propósito.

Assim expus as opiniões de quase todos aqueles filósofos que podem considerar como sua glória mais excelsa ter indicado — embora com nomes diversos — um só Deus, e poderíamos também pensar que hoje os cristãos são justamente filósofos ou então que, desde aquela época, os filósofos foram cristãos.

Minúcio Félix,
Octavius.

Tertuliano

2 A filosofia e o cristianismo estão em contradição

No âmbito dos Padres apologistas, Tertuliano é expressão da tendência antifilosófica que pretendia rejeitar completamente as doutrinas dos gregos. A fé cristã, com efeito, torna inútil toda doutrina filosófica apenas racional, porque a fé é superior à razão.

1. A antiguidade das Sagradas Escrituras das quais apreenderam os próprios pagãos

Também aqui me socorre a já consolidada antiguidade da escritura divina. Sobre a base de tal antiguidade não se poderá contestar ter ela representado o tesouro com o qual atingiu toda a sabedoria posterior. E se eu não sentisse a oportunidade de reduzir o peso deste volume, ter-me-ia prolongado muito nesta demonstração sem limites.

Há poeta ou sofista que não se tenha dessedentado na fonte dos profetas? É de lá que os filósofos extraíram alimento para a fecundidade de seu engenho. É o que eles tomaram de nós que os torna nossos vizinhos, e provavelmente é por isso que a filosofia foi expulsa por certas legislações como a dos tebanos, dos espartanos, dos habitantes de Argos.

Aproximando-se de nossas coisas, mas ao mesmo tempo, como dissemos, ávidos unicamente de glória e de fátua eloqüência, estes representantes da cultura profana, quando nas santas páginas se defrontaram com algo capaz de satisfazer sua curiosidade, o traduziram em elucubrações próprias.

Não estavam suficientemente persuadidos de seu caráter divino para serem capazes de abster-se de qualquer interpolação tortuosa, e não estavam em grau de compreendê-las, escrituras árduas e nebulosas como são, de modo a permanecer impenetráveis aos próprios hebreus dos quais também pareciam ser propriedade reservada. Pois se a verdade se ostentava com sua luzente simplicidade, mais a cavilosidade humana negava seu assentimento e flutuava, acabando por reduzir à incerteza aquilo que à primeira vista aparecera como indubitável.

Haviam encontrado Deus puro e indubitável e ousaram submetê-lo a discussão, dissertando sobre sua natureza, seus atributos, sua sede.

Assim, alguns o proclamaram incorpóreo; outros, corpóreo; e eis os platônicos e os estóicos. Outros disseram que ele constava de átomos, outros de números: e eis Epicuro e Pitágoras. Outros disseram que ele era fogo, conforme pareceu a Heráclito.

Os platônicos o consideraram providência das coisas; outros, ao contrário, ou seja, os epicuristas, o designaram inerte e indiferente e, por assim dizer, ausente de todas as coisas humanas.

Os estóicos colocaram-no fora do mundo em ato de fazer mover em círculo, como um oleiro, esta mole universal do mundo. Os platônicos, ao invés, o puseram no âmbito do mundo como um timoneiro presente na nave por ele dirigida.

Igualmente variam as opiniões dos filósofos a propósito do próprio mundo, se houve ou não um princípio, se haverá ou não um fim. Não há maior concordância sobre a natureza da alma, que alguns consideram divina e eterna, outros, corruptível. Cada um a seu gosto transformou ou aumentou as opiniões precedentes.

Nenhuma maravilha, portanto, se nossas antigas tradições oficiais foram alteradas pelas elucubrações dos filósofos. Da estirpe de tais filósofos pulularam aqueles que deformaram e falsificaram com suas opiniões nosso pró-

prio acervo documentário para acomodá-lo às opiniões dos filósofos. De um só caminho fizeram numerosas trilhas oblíquas e inexplicáveis. Digo isso de passagem para que ninguém invente de equiparar-nos aos filósofos justamente por esta reconhecida e admitida variedade existente em nossa confissão e de deduzir da multiplicidade das opiniões uma carência da verdade.

Sem hesitações contrapomos aos adulteradores de nossa doutrina o argumento preliminar da prescrição, em nome do qual proclamamos como única regra de verdade aquela que nos foi transmitida por Cristo mediante seus apóstolos, dos quais é fácil constatar o quão tardios são estes discursos comentadores.

Tertuliano,
Apologético, XLVII.

2. A alma não se dirige ao Capitólio mas a Deus, e é levada instintivamente ao cristianismo

Aquele que adoramos é o Deus uno e único que tirou do nada, para decoro de sua infinita majestade, toda esta mole imensa do mundo, com o simples comando de sua palavra, com a simples explosão de seu gesto inteligente, com o simples desdobramento de sua potência, esta mole imensa com todo o equipamento de seus elementos, de seus organismos corpóreos, de seu exército espiritual. Não sem razão os gregos aplicaram o qualificativo específico: o cosmo. Ele é invisível, embora possamos divisá-lo e percebê-lo. Ele está além de toda a nossa compreensão, embora a sensibilidade humana esteja em grau de percebê-lo e calculá-lo. Por isso é verdadeiro, embora sendo tão grande. O que se pode ver, tocar, avaliar, é inferior ao olho humano que o percebe, às mãos que o contaminam apalpando-o, aos sentidos mediante os quais o encontramos. O infinito só é conhecido de si mesmo. Deus é suscetível de compreensão apenas pela sua superioridade a toda compreensão. A extraordinária grandeza o torna ao mesmo tempo conhecido e desconhecido para os humanos. Aqui repousa toda a soma de culpabilidade daqueles que não o querem reconhecer: a impossibilidade de ignorá-lo.

Quereis que dele demos as provas mediante suas obras tão numerosas e tão grandiosas, que nos contêm, que nos sustentam, que nos alegram, que nos aterrorizam? Quereis que dele tragamos o testemunho do fundo da própria alma? Eis a voz desta alma. Premida no cárcere corpóreo, ferida e manchada por costumes deformantes, esgotada pelas paixões e pelas libidinagens, liberta de dignidades mentirosas, pois bem, apenas tenha um instante de arrependimento, logo que tenha um indício de cura de seus desregramentos, de sua letargia, de suas doenças congênitas, não sabe fazer outra coisa a não ser nomear Deus com um único nome, Deus, porque é o verdadeiro nome de Deus. Qual é a exclamação de todos? "Deus grande, Deus bom. Seja o que Deus quer". Mas há mais. A própria alma o reconhece como juiz. "Deus o sabe, entrego-me a Deus, Deus providencie". Ó testemunho da alma levada instintivamente ao cristianismo! O que mais? Saindo destes incidentes a alma não se dirige ao Capitólio, mas ao céu. Ela sabe muito bem qual é a moradia do Deus vivo: dele, com efeito, tirou sua origem.

Tertuliano,
Apologético, XVII.

3. Não há semelhança entre o filósofo grego e o cristão

Alguém objetará que também entre os nossos há aqueles que faltam para com as instruções da disciplina. Mas lembrai-vos de que estes deixam imediatamente de ser considerados cristãos entre nós. Vossos filósofos, ao invés, tendo na consciência aquela carga de erros, permanecem no número e no decoro da sabedoria.

No conjunto, que semelhança se pode captar entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante da fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e quem destrói, entre quem altera e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o guardião da verdade?

Tertuliano,
Apologético, XLVII.

4. A sabedoria é estultice

Estas são as doutrinas dos homens e dos demônios, nascidas do espírito da sabedoria terrena para aqueles ouvidos que têm o prurido de ouvi-las. Mas o Senhor chamou de "estultice" tal sabedoria, e escolheu aquilo que é estulto para o mundo a fim de confundir também a própria filosofia.[1] Pois a filosofia é a ma-

[1] Cf. 1Coríntios 1,27; 3,19.

téria da sabedoria terrena, intérprete temerária da natureza e da disposição divina. Portanto, as próprias heresias são subornadas pela filosofia. [...]

Daqui derivam os mitos e as genealogias intermináveis e as questões estéreis e os discursos que serpenteiam como caranguejo: delas nos mantém distantes o apóstolo, declarando explicitamente, quando escreve aos Colossenses,[2] que devemos nos manter em guarda com a filosofia e sua vã sedução — "estai atentos para que alguém não vos engane por meio da filosofia e sua vã sedução, conforme a tradição dos homens" —, em contraste com a providência do Espírito Santo. Paulo estivera em Atenas, e conhecera, graças aos encontros que aí fizera, esta sabedoria humana que pretende possuir a verdade e a corrompe, também ela de vários modos dividida em suas heresias, ou seja, na variedade de suas seitas que mutuamente se contrastam.

Portanto, o que Atenas e Jerusalém têm em comum? O que a Academia e a Igreja têm em comum? O que os hereges e os cristãos têm em comum? Nossa disciplina vem do pórtico de Salomão, o qual ensinara que se devia procurar Deus com simplicidade de coração. Pensem nisso aqueles que inventaram um cristianismo estóico e platônico e dialético. Não precisamos da curiosidade, depois de Jesus Cristo, nem da pesquisa depois do Evangelho. Quando cremos, não sentimos necessidade de crer em outra coisa, uma vez que cremos antes isto: não haver motivo de ter de crer em outra coisa.

Tertuliano,
Sobre a prescrição contra os heréticos,
7,1-9.

5. A fé acima da razão

Há certamente outras coisas igualmente estultas, que se referem às ofensas e à paixão de Deus: do contrário, que estes digam que é prudência a crucifixão de Deus. Elimina, portanto, também isto, Marcião,[3] e sobretudo isto. O que, com efeito, é mais indigno de Deus, o que merece maior rubor, o nascer ou o morrer, o carregar a carne ou o carregar a cruz, o ser circunciso ou o ser traspassado, o ser nutrido ou o ser sepultado, o ser deposto em uma manjedoura ou o ser escondido em um sepulcro? Serás mais sábio se não tiveres crido nem nessas coisas. Mas não serás sábio se não tiveres sido estulto no meio do mundo, crendo nas coisas estultas de Deus.

Talvez não tenhas tirado de Cristo as paixões, enquanto, como fantasma, ele estava privado da possibilidade de senti-las? Dissemos antes que ele teria podido sofrer igualmente bem o ludíbrio não real da natividade e da infância imaginária. Mas, responde-me agora, assassino da verdade: Deus não foi verdadeiramente crucificado? Não morreu verdadeiramente, uma vez que verdadeiramente crucificado? Não ressuscitou verdadeiramente, obviamente porque estava verdadeiramente morto?

Por conseguinte, terá errado Paulo, que sustentava não saber outra coisa a não ser que Jesus fora crucificado;[4] terá errado por acrescentar que fora sepultado;[5] terá errado afirmando que tinha ressuscitado?[6] Falsa é, portanto, nossa fé, e será um fantasma tudo aquilo que esperamos de Cristo, Marcião, o mais celerado entre os homens, tu que desculpas os homicidas de Deus: desses, com efeito, Cristo nada teve a sofrer, se nada sofreu na realidade. Poupa a única esperança de todo o mundo: por que destróis a vergonha da fé, que nos é necessária? Tudo o que é indigno de Deus é útil para mim: estou salvo se não estiver envergonhado a respeito de meu Senhor, que diz: "quem se envergonhar de mim, também eu me envergonharei dele".[7]

Não acho que existam outros motivos de vergonha, os quais, mediante meu desprezo pelo rubor, possam demonstrar-me que faço bem de ser impudente e que a minha é uma feliz estultice. O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho, uma vez que deveria me envergonhar. O Filho de Deus também foi morto: é sem dúvida crível, pois se trata de uma coisa tola. E depois de ser sepultado ressuscitou: é uma coisa certa, porque é uma coisa impossível.

Tertuliano,
Sobre a carne de Cristo,
5,1-4.

---

[2] Cf. Colossenses 2,8.

[3] Marcião (séc. II) se inspirava nas concepções gnósticas e rejeitava o Antigo Testamento e a concepção de Deus aqui expressa, em favor da concepção de Deus como amor expressa no Novo Testamento. Deus havia-se encarnado em Cristo, assumindo um corpo não real, mas *aparente*. Tertuliano, em oposição a essa concepção, escreveu uma obra de peso chamada *Contra Marcião*

[4] Cf. 1Coríntios 2,2.

[5] Idem, 15,4

[6] Idem, 15,16-19.

[7] Mateus 10,33

Ambrósio

3 Os deveres

Ambrósio, bispo de Milão, utiliza vários conceitos filosóficos deduzidos tanto da tradição platônica quanto da tradição estóica.

No trecho seguinte reinterpreta em chave cristã a doutrina platônica da justiça.

A importância da justiça pode ser entendida a partir do fato de que ela não sofre exceções nem de lugares nem de pessoas nem de tempos, mas é garantida também aos inimigos; por isso, se foi combinado com o inimigo o dia ou o lugar para a batalha, considera-se contra a justiça preveni-lo sobre o lugar ou o tempo. Há diferença, com efeito, entre o ser pego de improviso por uma batalha ou por um duro confronto ou depois de uma situação antecedente favorável ao adversário e a um caso fortuito. Daí que se faz vingança mais áspera contra os inimigos mais encarniçados, ou seja, contra os desleais e os que cometeram maiores ofensas, como no caso dos madianitas que, por meio de suas mulheres, induziram ao pecado muitos do povo hebreu, de modo que também sobre o povo dos pais se derramou a cólera de Deus.

E por tal motivo aconteceu que Moisés, obtida a vitória, não deixou sobreviver nenhum deles. Quanto aos gabaonitas, que invadiram o povo dos pais mais com o embuste do que com a guerra, Josué não os aniquilou na batalha, mas os humilhou impondo-lhes condições ofensivas. Eliseu, por sua vez, não concordou com a vontade do rei de Israel de matar os sírios que, no decorrer do assédio, introduzira na cidade feridos pela cegueira momentânea, para que não pudessem ver onde entravam, mas disse: "Não ferirás aqueles que não capturaste com tua lança e tua espada; oferece-lhes pão e água para que comam e bebam e sejam deixados livres e se dirijam a seu senhor". Agiu de tal modo para que eles, induzidos por um tratamento humano, se mostrassem gratos. Daí por diante os piratas da Síria cessaram de invadir a terra de Israel.

Se a justiça vale também na guerra, deve ainda mais ser observada na paz. E tal benefício o profeta fez àqueles que vieram para capturá-lo. Com efeito, ao saber que era Eliseu quem se opunha a todos os seus planos, o rei da Síria havia mandado seu exército para assediá-lo. Vendo tal exército, Giezi, servo do profeta, começou a preocupar-se com sua própria salvação. Mas o profeta lhe disse: "Não temas, porque os que estão conosco são mais numerosos dos que os que estão com eles". O profeta orou para que os olhos de seu servo se abrissem, e, depois de abertos, Giezi viu todo o monte cheio de cavalos e de carros ao redor de Eliseu. Enquanto os inimigos vinham contra ele, o profeta disse: "Fira o Senhor com a cegueira o exército da Síria". Obtendo a graça, disse aos Sírios: "Segui-me e eu vos conduzirei até o homem que procurais". E viram Eliseu, que estavam ansiosos por capturar e, embora vendo-o, não podiam dele se apoderar. É claro, portanto, que também na guerra é preciso observar a lealdade e que trair a palavra dada não pode ser um ato de honra.

Por fim, também aos inimigos davam um nome agradável e os chamavam de "estrangeiros"; com efeito, conforme o uso antigo, os estrangeiros (*peregrinos*) eram chamados de hóspedes (*hospes*). E podemos dizer que também este costume foi herdado dos nossos porque os hebreus chamavam seus inimigos de "de outra raça" (*allophylos*), ou seja, com a palavra latina *alienigenas* [nascidos em outro lugar]. Assim, no primeiro livro dos Reis lemos: "E aconteceu que naqueles dias gente de outra raça [filisteus] se reuniram para combater contra Israel".

O fundamento da justiça é a lealdade, o coração do justo medita pensamentos de lealdade, e o justo que se acusa funda a justiça sobre a lealdade, porque sua justiça se manifesta quando confessa a verdade. Também o Senhor, por boca de Isaías, diz: "Eis: eu coloco uma pedra como fundamento para Sião", isto é, Cristo como fundamento da Igreja. Cristo, com efeito, é a fé de todos; a Igreja é, por assim dizer, a norma da justiça, o direito comum de todos: ao mesmo tempo ora, ao mesmo tempo age, ao mesmo tempo é posta à prova. Assim, quem renega a si mesmo, este é digno de Cristo. Também Paulo pôs Cristo como fundamento, a fim de que sobre ele fundássemos as obras de justiça, pois a fé é fundamento; nas obras, se más, está a iniqüidade; se boas, a justiça.

Ambrósio,
Os deveres.

Santo Agostinho e o apogeu da Patrística

I. A vida, a evolução espiritual e as obras de santo Agostinho

• Agostinho (354-430) é o mais importante dos Padres da Igreja. Seu itinerário espiritual e filosófico foi muito articulado: a mãe Mônica, pela sua firme e tenaz fé, e o bispo Ambrósio, que lhe ensinou o método da exegese alegórico-filosófica da Bíblia, tiveram papel decisivo na sua conversão ao cristianismo. Sua formação cultural foi sobretudo de língua e de inspiração latina, marcada quando muito pela retórica, disciplina que Agostinho ensinou na África e em Milão.

A formação espiritual e filosófica
→ § 1-2

Os modelos culturais que sobre ele influíram foram os seguintes: Cícero, que o converteu à filosofia; o Maniqueísmo, que influenciou boa parte de sua vida anterior à conversão e também a posterior, enquanto áspera e prolongada foi sua polêmica antimaniqueísta; o pensamento neoplatônico (particularmente de Plotino e de Porfírio), que lhe acrescentou a dimensão do supra-sensível, além, naturalmente, da Bíblia e particularmente das Cartas de Paulo.

A última parte da vida de Agostinho foi dedicada à luta contra as heresias dos Donatistas (que não queriam readmitir na comunidade aqueles que tinham abjurado durante as perseguições) e dos Pelagianos, que não consideravam o papel da graça divina na salvação.

• A vasta produção literária de Agostinho pode ser dividida do seguinte modo:

1) obras de caráter filosófico (particularmente todos os diálogos);
2) obras teológicas, entre as quais sobressai *A Cidade de Deus*;
3) escritos exegéticos e polêmicos, principalmente contra os Maniqueus, os Pelagianos e os Donatistas.

Confissões, que é a obra mais significativa de Agostinho, constitui, também no gênero, uma novidade absoluta.

A produção
→ § 3

1 A vida

Aurélio Agostinho nasceu em 354 em Tagaste, pequena cidade da Numídia, na África. Seu pai, Patrício, era pequeno proprietário de terras, ainda ligado ao paganismo (só iria se converter no fim da vida). Já sua mãe, Mônica, era uma fervorosa cristã. Depois de ter freqüentado as escolas em Tagaste e na vizinha Madaura, conseguiu ir para Cartago, graças à ajuda financeira de um amigo de seu pai, para realizar seus estudos de retórica (370/371). Sua formação cultural realizou-se inteiramente em língua latina e com base nos autores latinos (só superficialmente e não de muito bom grado ele se aproximou do grego). Para ele, Cícero manteve-se

durante longo tempo como modelo e ponto de referência essencial.

Na época de Agostinho, o retórico já perdera seu papel antigo, que, como sabemos, era um papel político e civil, tendo-se tornado essencialmente professor. E, assim, Agostinho ensinou primeiro em Tagaste (374) e depois em Cartago (375-383). Mas a turbulência dos estudantes cartagineses o levou a transferir-se para Roma em 384.

No mesmo ano, passou de Roma para Milão, onde assumiu o cargo de professor oficial de retórica da cidade. Agostinho chegou a Milão graças ao apoio dos maniqueus, dos quais, como veremos, foi seguidor durante certo período. Mas em Milão, entre 384 e 386, através de profundas reflexões espirituais, amadureceu sua conversão ao cristianismo. Conseqüentemente, Agostinho demitiu-se do cargo de professor oficial e retirou-se para Cassiciaco (na Briância), numa chácara, onde passou a levar uma vida em comum com os amigos, a mãe, o irmão e o filho Adeodato.

Em 387, Agostinho recebeu o batismo do bispo Ambrósio (que desempenhou um papel não desprezível, ainda que indireto, em sua conversão) e deixou Milão para retornar à África. No caminho de volta, em Óstia, morreu sua mãe, Mônica. Agostinho só conseguiu voltar à África em 388, porque Máximo havia usurpado o poder naquela região e a viagem se tornara perigosa. Nesse meio tempo, esteve em Roma, onde permaneceu durante quase um ano.

Voltando finalmente a Tagaste, vendeu os bens paternos e fundou uma comunidade religiosa, logo adquirindo grande notoriedade pela santidade de sua vida. Em 391, quando se encontrava em Hipona, foi ordenado sacerdote pelo bispo Valério, sob pressão dos fiéis. Em Hipona, ele ajudou Valério, sobretudo na pregação, e fundou um mosteiro, onde se reuniram velhos e fiéis amigos, aos quais se uniram novos adeptos.

Em 395, foi consagrado bispo. E, no ano seguinte, com a morte de Valério, Agostinho tornou-se bispo titular. Na pequena cidade de Hipona, travou grandes batalhas contra cismáticos e heréticos, nela escrevendo também seus livros mais importantes. Daquela pequena localidade africana, com seu pensamento e sua obra tenaz, determinou uma reviravolta decisiva na história da Igreja e do pensamento do Ocidente. Morreu em 430, enquanto os vândalos sitiavam a cidade.

2 A evolução espiritual

Todas essas fases de sua vida e os acontecimentos a elas relacionados, em muitos aspectos, mostraram-se decisivas para a formação espiritual e a evolução do pensamento filosófico e teológico de Agostinho. Por isso, falaremos com mais pormenores desses aspectos.

a) A primeira personalidade que incidiu profundamente sobre a alma de Agostinho, sem dúvida, foi a de sua mãe, Mônica (já a figura de seu pai, Patrício era bastante esmaecida e evanescente). Foi ela quem, com sua firme fé e seu coerente testemunho cristão, lançou em certo sentido as bases e construiu as premissas da futura conversão do filho, sobre o qual, depois, exerceu estímulo muito tenaz. Mônica tinha cultura modesta, mas possuía a força daquela fé que, na religião pregada por Cristo, mostra aos humildes as verdades que oculta aos doutos e sábios. Assim, as verdades de Cristo vistas através da forte fé de sua mãe constituíram o ponto de partida da evolução de Agostinho, embora por diversos anos ele não aceitasse a religião cristã católica e continuasse a procurar sua identidade em outras partes.

b) O segundo encontro fundamental foi com o *Ortensio*, de Cícero, *obra que converteu Agostinho à filosofia* quando estudava em Cartago. Nesse escrito, Cícero defendia um conceito de filosofia entendida de modo tipicamente helenístico, como *sabedoria e arte de viver que traz a felicidade*. Agostinho escreveria depois nas *Confissões:* "Na verdade, aquele livro mudou meus sentimentos e tornou até diferentes minhas preces (...) e diferentes meus votos e meus desejos. De repente, toda esperança humana tornou-se-me vil e eu proclamava a sabedoria imortal com incrível ardor de espírito". O ardor despertado pelo *Ortensio,* entretanto, era atenuado pelo fato de que nele Agostinho não encontrava o nome de Cristo. Escreve ele: "Pois esse nome (...) meu coração ainda tenro havia bebido piamente junto com o leite materno e o conservava profundamente esculpido. E tudo o que estivesse sem esse nome, por mais que fosse literariamente límpido e verdadeiro, não me conquistava de todo". Agostinho voltou-se então para a Bíblia, mas não a entendeu. O estilo com o qual estava redigida,

tão diverso do estilo rico em refinamento da prosa ciceroniana, e o modo antropológico com que parecia falar de Deus, velaram sua compreensão, constituindo bloqueio insuperável.

c) Aos dezenove anos (373), Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação em nível racional e um espaço também para Cristo. O maniqueísmo, uma religião herética fundada pelo persa Mani no século III, implicava:

1) um vivo racionalismo;

2) um marcado materialismo;

3) um dualismo radical na concepção do bem e do mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas também como princípios ontológicos e cósmicos.

Eis alguns trechos do escrito *Sobre as heresias*, de Agostinho, que ilustram alguns pontos destacados dessa religião. Os maniqueístas, escreve Agostinho, afirmaram "a existência de dois princípios diversos e adversos entre si, mas, ao mesmo tempo, eternos e coeternos (...) e, seguindo outros heréticos antigos, imaginaram duas naturezas e substâncias, a do bem e a do mal. Segundo seus dogmas, afirmam que essas duas substâncias estão em luta e mescladas entre si". Como relata ainda Agostinho, a doutrina maniqueísta apresentava as formas como o bem se purifica do mal fazendo amplo uso de narrações fantásticas. O bem é a luz, o sol e a lua são os barquinhos que levam a Deus a luz esparsa em todo o mundo e misturada ao princípio oposto. A purificação do mal pelo bem realiza-se também por obra da classe dos homens "eleitos", que, juntamente com a classe dos "ouvintes", constituía a sua Igreja. Os eleitos purificavam o bem não só com uma vida pura (castidade e renúncia à família), mas também abstendo-se dos trabalhos materiais e seguindo uma alimentação especial. Os "ouvintes", que viviam uma vida menos perfeita, eram, em compensação, aqueles que forneciam o que era necessário para a vida dos "eleitos". Para os maniqueístas, Cristo foi revestido somente de *carne aparente* e, portanto, também foram aparentes a sua morte e ressurreição. Moisés não foi inspirado por Deus, mas era um dos príncipes das trevas, razão pela qual se devia rejeitar o Antigo Testamento. A promessa do Espírito Santo feita por Cristo ter-se-ia realizado em Mani. Em seu dualismo extremo, os maniqueístas chegavam até mesmo a não atribuir o pecado ao livre-arbítrio do homem, mas sim ao princípio universal do mal que atua também em nós. Escreve Agostinho: "Pretendem que a concupiscência da carne (...) seja uma substância contrária (...) e que *duas almas* e *duas inteligências, uma boa e a outra má, lutam entre si no homem*, ser único, quando a carne tem desejos contrários ao espírito e o espírito desejos contrários à carne". É evidente que o "racionalismo" dessa heresia está na eliminação da necessidade da fé, muito mais do que na explicação de toda a realidade pela pura razão. Mani era oriental e, como tal, abria amplo espaço para a fantasia e a imaginação. Assim, sua doutrina revela-se mais próxima das teosofias do Oriente do que da filosofia dos gregos. Agostinho, conseqüentemente, logo foi colhido por muitas dúvidas. Um encontro com o bispo maniqueu, Fausto, convenceu-o da insustentabilidade da doutrina maniqueísta. Com efeito, Fausto, que era considerado como a maior autoridade da seita naquele momento, não esteve em condições de resolver nenhuma das dúvidas de Agostinho, inclusive admitindo-o sinceramente.

d) Já em 383/384 Agostinho se afastava interiormente do maniqueísmo, sendo tentado a abraçar a filosofia da *Academia cética,* segundo a qual o homem deve duvidar de tudo, porque não pode ter conhecimento certo de nada, como já vimos acima. Mas, outra vez, não se sentiu em condições de seguir os céticos porque em seus escritos não encontrava o nome de Cristo. Entretanto, do maniqueísmo ainda guardava o materialismo, que lhe parecia o único modo possível de entender a realidade, e o dualismo, que lhe parecia explicar os fortes conflitos entre bem e mal que sentia em seu espírito.

e) Os encontros decisivos de Agostinho deram-se em Milão:

1) do bispo Ambrósio, aprendeu o modo correto de abordar a Bíblia, que, conseqüentemente, tornou-se-lhe inteligível;

2) a leitura dos livros dos neoplatônicos revelou-lhe a realidade do imaterial e a não-realidade do mal;

3) lendo são Paulo, por fim, apreendeu o sentido da fé, da graça e do Cristo redentor. Os antigos elos, que por tanto tempo o haviam mantido preso, romperam-se definitivamente.

Dada a importância desses encontros, é necessário precisar alguns detalhes.

1) Inicialmente Agostinho ouviu Ambrósio com interesse profissional, isto é, como um retórico que ouve outro retórico. Mas, como escreve ele nas *Confissões*, "enquanto abria o coração para acolher a eloqüência, nele entrava, ao mesmo tempo, também a verdade, mas só pouco a pouco (...): especialmente depois que o ouvi expor e freqüentemente resolver passagens obscuras da antiga Escritura, que eu entendia ao pé da letra, permanecendo sem saída". A partir daí, o repúdio maniqueísta ao Antigo Testamento já lhe parecia injustificado e infundado. E mais, ele ainda escreve: "Se eu conseguisse pensar uma substância espiritual, todas as complicadas construções dos maniqueus se desmantelariam".

2) Plotino e Porfírio, que Agostinho leu na tradução de M. Vitorino, sugeriram-lhe finalmente a solução das dificuldades ontológico-metafísicas em que se encontrava envolvido. Além da concepção do incorpóreo e da demonstração de que o mal não é substância, mas simples privação, Agostinho também encontrou nos Platônicos muitas tangências com a Escritura, mas, ainda outra vez, neles não encontrou um ponto essencial, ou seja, que Cristo morreu para a remissão dos pecados dos homens: "isso não se lê neles", escreveu.

3) Agostinho não podia encontrar em nenhum dos filósofos a verdade do Cristo crucificado para a remissão dos pecados dos homens porque, segundo a doutrina cristã, como já recordamos, Deus quis mantê-la oculta aos sábios para revelá-la aos humildes, sendo, portanto, uma verdade que, para ser adquirida, *requer uma revolução interior, não de razão, mas de fé*. E Cristo crucificado é precisamente o caminho para operar essa revolução interior. É sobretudo com Paulo que Agostinho aprende isso, como ele próprio nos diz nas *Confissões:* "Uma coisa é vislumbrar a pátria da paz do cume de um monte cercado pelo bosque, não encontrar o caminho que leva a ela e cansar-se inutilmente por lugares impraticáveis, cercados e infestados por desertores fugitivos (...); outra coisa, porém, é encontrar-se no bom caminho, tornado seguro pela solicitude do imperador celeste, livre dos assassinos que desertaram da milícia celeste, os quais o evitam como se fosse um suplício. *Essas verdades penetravam em mim de modo maravilhoso quando eu lia as páginas do 'menor' dos teus apóstolos*".

f) A última fase da vida de Agostinho foi caracterizada pelos debates polêmicos e pelas batalhas contra os heréticos. A polêmica contra os maniqueístas perdurou até 404. Posteriormente, Agostinho esteve empenhado predominantemente contra os donatistas, que defendiam a necessidade de não readmitir na comunidade cristã todos aqueles que, durante as perseguições, haviam cedido aos perseguidores, apostatando ou sacrificando aos ídolos, sustentando conseqüentemente a não validade dos sacramentos administrados por bispos ou padres que houvessem incorrido em tais culpas. Agostinho compreendeu muito bem que o erro de Donato e de seus seguidores consistia em fazer a validade do sacramento depender da pureza do ministro e não da graça de Deus. Na conferência de bispos realizada em Cartago em 411, Agostinho colheu os frutos de sua polêmica com clara vitória. A partir de 412, Agostinho polemizou particularmente com Pelágio e seus seguidores, que sustentavam que a boa vontade e as obras eram suficientes para a salvação do homem, *desprezando a necessidade da graça*. Em uma série de obras, santo Agostinho mostrou que a revelação cristã gira *essencialmente* em torno da necessidade da graça, ao contrário do que os pelagianos acreditavam. Sua tese triunfou no Concílio de Cartago de 417, e o papa Zósimo condenou o pelagianismo. A tese de Pelágio estava em sintonia substancial com as convicções dos gregos sobre a *autarquia da vida moral do homem*, enquanto a tese de Agostinho era de que *o cristianismo subvertia aquela convicção*. Escreve com razão M. Pohlenz: "O fato de a Igreja ter-se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica — e assim começou a Idade Média".

3 As obras

A produção literária de Agostinho é imensa. Recordaremos somente as obras principais.

a) O período de Cassiciaco caracteriza-se pelos escritos de caráter predominantemente filosófico: *Contra os acadêmicos*, *A vida feliz*, *A ordem*, *Os solilóquios*, *A imortalidade da alma* (este último escrito em Milão). *A*

quantidade da alma, escrito em Roma, é de 388. Em Tagaste (388-391) foram compostas as obras *O mestre* e *A música*. Trata-se de escritos próximos aos de Cassiciaco.

b) Sua obra-prima dogmático-filosófico-teológica é *A Trindade* (399-419).

c) Sua obra-prima apologética é *A Cidade de Deus* (413-427).

d) Os escritos exegéticos de maior destaque são: *A doutrina cristã* (396-426), os *Comentários literais ao Gênesis* (401-414), os *Comentários a João* (414-417) e os *Comentários aos Salmos*.

e) Das obras contra os maniqueístas, podemos recordar: *Sobre os costumes da Igreja católica e os costumes dos maniqueus* (388-389), *Sobre o livre-arbítrio* (388 e 391/395), *A verdadeira religião* (390) e *Sobre o Gênesis contra os maniqueus* (398).

f) Dentre os escritos contra os donatistas, recordamos: *Contra a carta de Parmeniano* (400), *Sobre o batismo contra os donatistas* (401) e *Contra Gaudêncio, bispo dos donatistas* (419/420).

g) Fazem parte dos escritos polêmicos antipelagianos: *O espírito e a letra* (412), *Sobre a gesta de Pelágio* (417) e *A graça de Cristo e o pecado original* (418).

h) Duas obras inauguraram gêneros literários novos: as *Confissões* (397), que são verdadeira obra-prima também do ponto de vista literário, e as *Retratações* (426/427), em que Agostinho reexamina e retifica algumas teses contidas em sua produção anterior, que não estavam ou não lhe pareciam perfeitamente alinhadas com a fé cristã.



Santo Agostinho,
painel de Michael Pacher (1430-1498),
Munique, Alte Pinakothek.

II. Fé, filosofia e vida no pensamento de Agostinho

Crer e compreender → § 1

• Agostinho foi o primeiro pensador cristão a atuar uma síntese madura entre fé, filosofia e vida, considerando que a fé teria recebido clareza da razão, mas também que a razão teria ganho estímulo e impulso da fé (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*).

Do homem em geral à pessoa → § 2

• O que leva Agostinho para além dos horizontes da Grécia é a referência ao homem, não porém ao homem abstrato e geral, pelo qual também os gregos se interessavam, mas ao indivíduo, ao eu singular, à pessoa. O conceito de pessoa é elaborado por Agostinho sobre a base do papel da vontade: de resto, nos esforços da conversão, tornava-se freqüentemente agudíssima e dramática justamente a percepção da vontade e da liberdade do homem. Aprofundando esse conceito, Agostinho viu na pessoa o reflexo de Deus Trindade nos modos do ser, do conhecer e do amar.

A iluminação → § 3

• O conhecer tende à verdade e a verdade se identifica com Deus; a conseqüência é que a maior parte das demonstrações agostinianas da existência de Deus são demonstrações da existência da verdade. Como é possível que nós formemos conceitos imutáveis, se tudo está em devir? Não é talvez porque existem verdades imutáveis que determinam o conhecer, e são para nós critério de julgamento? Agostinho, todavia, não aceita *in toto* a gnosiologia platônica, mas recusa sua teoria da reminiscência, substituindo-a com a da iluminação: Deus, como na criação nos torna participantes do ser, também nos torna participantes da verdade, sendo ele próprio a fonte da verdade.

As provas da existência de Deus → § 4

• A essa prova da existência de Deus como Verdade se acrescentam outras, sem dúvida retomadas pela bagagem da teologia clássica: a que da perfeição do mundo remonta ao seu Artífice divino; a baseada sobre o *consensus gentium*; a *ex gradibus*, ou seja, que remonta dos diversos graus de bem presentes no mundo ao Bem em si.

Características filosóficas de Deus → 4

• Dessas provas deriva uma concepção de Deus entendido como Ser, Verdade, Bem em forma absolutamente eminente, que se pode exprimir tanto nas formas da teologia negativa, quanto na atribuição a ele de tudo o que existe de positivo no criado, sem os limites do negativo.

A Trindade → § 5

• A concepção filosófica de Deus deve ser integrada com o problema teológico por excelência do cristianismo, ou seja, o dogma da Trindade.

Agostinho afirmou a identidade substancial das três Pessoas. Isso significa que Deus, em sentido absoluto, é tanto o Pai como o Filho e como o Espírito Santo, e que eles são inseparáveis no ser e operam inseparavelmente. Todavia, essas três Pessoas são distintas, não do ponto de vista da substância, mas do da *relação*, pelo que o Pai *tem* o Filho, mas não *é* o Filho, e o Filho *tem* o Pai, mas não é o Pai, e o mesmo vale para o Espírito Santo.

• Um ponto que claramente se destaca da filosofia grega se encontra na doutrina da criação *ex nihilo*. A criação pode ser:

1) uma geração, e neste caso o gerado deriva da substância do gerador;

2) uma fabricação, e então o gerado deriva de uma matéria externa ao gerador;

3) do nada, onde o gerado não vem nem da substância do gerador nem da matéria externa. A criação *ex nihilo* implica um conceito de graça absoluto (o homem depende *in toto* de Deus).

A criação ex nihilo
→ *§ 6*

• No ato criador desenvolvem papel determinante as Idéias, entendidas do modo médio-platônico como pensamentos de Deus, isto é, concebidas como o modelo ideal do mundo. Isso não implica que o mundo tenha nascido já perfeitamente formado: no momento da criação, Deus produz apenas as sementes, as "razões seminais" de todas as coisas, as quais têm necessidade de tempo para gerar aquilo que é inerente à sua natureza.

Idéias e razões seminais
→ *§ 7*

• O tempo é diverso do eterno: a natureza do tempo, com efeito, explica-se em relação à alma, que conserva o passado e antecipa o futuro.

Do ponto de vista ontológico, o tempo, portanto, não subsiste: ele existe apenas como memória, intuição e antecipação na alma.

O tempo como distensio animae
→ *§ 8*

• Agostinho considera o problema do mal segundo três pontos de vista.

Do ponto de vista metafísico, o mal não existe, mas existem apenas graus inferiores de ser em relação a Deus, Sumo Bem.

Do ponto de vista moral, o mal nasce da vontade má que, em vez de tender ao Sumo Bem, tende a bens inferiores.

O mal → *§ 9*

O mal físico é uma conseqüência do pecado original e todavia pode ter um significado catártico em vista da salvação.

• A temática do mal moral põe em primeiro plano o conceito de *voluntas*, que Agostinho considera como autônoma em relação à razão. A razão conhece e a vontade escolhe, e pode escolher também contra a razão. Todavia, a vontade alcança sua perfeição e sua plena liberdade quando não faz o mal, mas nisso tem necessidade da graça.

A vontade e a graça
→ *§ 10*

• A concepção agostiniana da história explica-se com a relação entre duas Cidades, que derivam de dois "amores" contrapostos: o amor de si (*cupiditas*), que é princípio do mal, e o amor de Deus (*charitas*), que é princípio do bem.

O conjunto dos homens que amam a Deus forma a Cidade celeste e, ao contrário, o conjunto dos homens que amam a si mesmos ou ao mundo forma a Cidade terrena.

A Cidade terrena e a Cidade divina
→ *§ 11*

Tanto o cidadão da Cidade celeste como o da Cidade terrena ocupam a terra, mas o primeiro a ocupa como peregrino, enquanto o segundo como um dominador. A história tem um andamento linear: tem uma meta final (o juízo universal), em que o cidadão terreno destina-se à danação, enquanto o cidadão celeste à salvação.

• Nas vicissitudes do homem e do mundo, a categoria predominante e absoluta não é mais a do saber, como queriam os gregos, mas a do amor: a *ordo amoris* é o principal critério de referência; a consistência ontológica e moral do homem depende do grau e do peso de seu amor.

A ordo amoris
→ *§ 12*

1 O filosofar na fé

Plotino mudou o modo de pensar de Agostinho, oferecendo-lhe as novas categorias que iriam romper os esquemas do seu materialismo e de sua concepção maniqueísta da realidade substancial do mal. Então, todo o universo e o homem apareceram-lhe sob nova luz. Mas a conversão e a fé em Cristo e em sua Igreja *mudaram também o modo de viver* de Agostinho, *abrindo-lhe novos horizontes para seu próprio pensar.* A fé tornou-se substância de vida e pensamento e, assim, tornou-se não só o horizonte de sua vida, mas também de seu pensamento. E, estimulado e comprovado pela fé, seu pensamento *adquiriu nova estatura e nova essência.* Nascia o filosofar-na-fé, nascia a "filosofia cristã", amplamente preparada pelos Padres gregos, mas que só iria chegar ao perfeito amadurecimento com Agostinho.

A conversão, com a conseqüente conquista da fé, foi, com efeito, o eixo em torno do qual passou a girar todo o pensamento de Agostinho — e, portanto, constitui o caminho de acesso para a sua compreensão.

Será que se trata de uma forma de fideísmo? Não, Agostinho está bem distante do fideísmo, que não deixa de ser uma forma de irracionalismo. A fé não substitui nem elimina a inteligência; pelo contrário, como já acenamos, a fé estimula e promove a inteligência. A fé é um "cogitare cum assensione", um modo de pensar assentindo; por isso, sem pensamento não haveria fé. E analogamente, por seu turno, a inteligência não elimina a fé, mas a fortalece e, de certo modo, a clarifica. Em suma: fé e razão são *complementares.* O "credo quia absurdum" é uma postura espiritual inteiramente estranha a Agostinho.

Desse modo, nasce aquela posição que, mais tarde, seria resumida nas fórmulas "credo ut intelligam" e "intelligo ut credam", fórmulas que, de resto, o próprio Agostinho antecipou na substância e em parte na forma. A origem dessas fórmulas encontra-se em Isaías (Is 7,9, na versão grega dos Setenta), onde se lê "se não tiverdes fé, não podereis entender", ao que, em Agostinho, corresponde a precisa afirmação: "intellectus merces est fidei", "a inteligência é recompensa da fé". Esta é a posição que Agostinho assumira desde sua primeira obra de Cassiciaco, *Contra os acadêmicos,* que permanece como a marca mais autêntica do seu filosofar: o homem olha para o que é verdadeiro *tanto* com a fé *como* com a inteligência.

Platão, notemos, já compreendera que a plenitude da inteligência, no que se refere às verdades últimas, só podia se realizar através de uma revelação divina, escrevendo o seguinte: "Tratando-se dessas verdades, é impossível deixar de fazer uma destas coisas: aprender dos outros qual é a verdade, descobri-la por si mesmo ou então, se isso for impossível, aceitar, dentre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar e sobre ele, como sobre uma jangada, enfrentar o risco da travessia do mar da vida." E havia acrescentado, profeticamente: "A menos que não se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com menor risco, sobre uma nave mais sólida, isto é, *confiando-se a uma revelação divina".*

Para Agostinho essa nave é o "lignum crucis", ou seja, Cristo crucificado. Diz ele: Cristo "pretendeu que passássemos através dele". E mais: "Ninguém pode atravessar o mar do século se não for carregado pela cruz de Cristo". Nisso consiste precisamente o "filosofar na fé", ou seja, a "filosofia cristã": uma mensagem que mudou por mais de um milênio o pensamento ocidental. [1] [2]

■ **Fé e razão.** O problema do equilíbrio entre fé e razão é constante no arco do pensamento medieval.
A solução de Agostinho, para usar uma expressão da teoria gnosiológica moderna, é um "círculo hermenêutico": este significa que todo conhecimento pressupõe pré-conhecimentos apreendidos por outro caminho, que podem depois ser confirmados, desmentidos ou modificados.
A fé é, portanto, um pré-conhecimento em relação à razão (*credo ut intelligam*); mas a razão depois pode e deve transpor criticamente as verdades de fé (*intelligo ut credam*).

2. A descoberta da pessoa e a metafísica da interioridade

"E dizer que os homens vão admirar as encostas das montanhas, os vastos fluxos do mar, as amplas correntes dos rios, a extensão do oceano, o girar dos astros, *e abandonam a si mesmos*". Essas palavras de Agostinho, que podem ser lidas nas *Confissões* (e que tanta impressão iriam causar inclusive em Petrarca), constituem verdadeiro problema. O verdadeiro grande problema não é o do *cosmo*, mas o do *homem*. O verdadeiro mistério não é o mundo, mas nós para nós mesmos: "Que profundo mistério é o homem! E, no entanto, tu, Senhor, conheces até o número dos seus cabelos, que em ti não sofrem redução. E, entretanto, é mais fácil contar os cabelos dele do que os afetos e os movimentos de seu coração".

Mas Agostinho não propõe o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral: o que ele propõe é o problema mais concreto do *eu*, do homem como *indivíduo irrepetível*, como *pessoa*, como *indivíduo*, poder-se-ia dizer com terminologia posterior. Nesse sentido, o problema de seu eu e o de sua pessoa tornam-se significativos: "*eu* próprio me tornara um grande problema *(magna quaestio)* para mim"; "eu não compreendo tudo o que sou". *Como pessoa,* Agostinho torna-se protagonista de sua filosofia: ao mesmo tempo observante e observado.

Uma comparação com o filósofo grego a ele mais caro e mais próximo pode nos mostrar a grande novidade dessa atitude. Embora pregue a necessidade de nos retirarmos das coisas exteriores para o interior de nós mesmos, na alma, para encontrar a verdade, Plotino fala da alma e da interioridade do homem em abstrato, ou melhor, em geral, despojando rigorosamente a alma de sua individualidade e ignorando a questão concreta da personalidade. Plotino não apenas nunca falou de si mesmo em sua própria obra, mas também não queria falar nem aos amigos. Escreve Porfírio: "Plotino (...) tinha o aspecto de alguém que se envergonha de estar em um corpo. Em virtude dessa disposição de espírito, *tinha reservas para falar de seu nascimento, de seus pais, de sua pátria.* Desdenhava a tal ponto sujeitar-se a posar para um pintor ou escultor que chegou a responder a Amélio, que solicitava seu consentimento para que lhe fizesse o retrato: 'Não basta arrastar este simulacro com o qual a natureza quis nos revestir: vós pretendeis ainda que eu permita deixar uma imagem mais durável desse simulacro, como se fosse algo que verdadeiramente valha a pena ver?' ". Agostinho, ao contrário, fala continuamente de si mesmo. E sua obra-prima são exatamente as *Confissões,* nas quais não só fala amplamente dos seus pais, de sua terra, das pessoas que lhe eram caras, mas também põe a nu seu espírito em todos os seus mais recônditos cantos e em todas as tensões íntimas de sua "vontade". E mais: *é precisamente nas tensões íntimas e lacerações de sua vontade, posta em confronto com a vontade de Deus, que Agostinho descobre o eu, a personalidade humana, em um sentido inédito:* "Quando eu estava decidindo servir inteiramente ao Senhor meu Deus, como havia estabelecido há muito, era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo [...]".

Estamos doravante bem distantes do intelectualismo grego, que só havia deixado um escasso espaço para a "vontade".

Assim, é a problemática religiosa, o confronto da vontade humana com a vontade divina, que leva à descoberta do eu como pessoa.

Na verdade, Agostinho vale-se ainda também de fórmulas gregas para definir o homem, particularmente a fórmula de gênese socrática que se tornou famosa com o *Alcibíades* de Platão, segundo a qual o homem "é uma alma que se serve de um corpo". Nele, porém, tanto o conceito de alma como o de corpo assumem novo significado em virtude do conceito de criação (de que falaremos adiante), do dogma da "ressurreição" e, sobretudo, do dogma da encarnação de Cristo. O corpo torna-se algo bem mais importante do que aquele "vão simulacro" de que Plotino se envergonhava, como vimos acima.

Mas a novidade está sobretudo no fato de que, para Agostinho, *o homem interior é imagem de Deus e da Trindade.* E a problemática da Trindade, centrada precisamente nas três pessoas e em sua unidade substancial e, portanto, na temática específica da pessoa, mudaria radicalmente a concepção do eu, que, *à medida que reflete as três pes-*

soas da Trindade e sua unidade, torna-se ele próprio pessoa. E Agostinho encontra no homem toda uma série de tríades, que refletem de vários modos a Trindade, tendo no vértice a tríade *ser*, *conhecer* e *amar*, que espelha as três pessoas da Trindade e sua estrutura uno-trina.

Assim, Deus se espelha na alma. E "alma" e "Deus" são os pilares da "filosofia cristã" agostiniana. Não é indagando o mundo, mas escavando a alma que se encontra Deus.

3 A verdade e a iluminação

Nessa polaridade alma-Deus, o ponto central é o conceito de "verdade", ao qual Agostinho agregou uma série de outros conceitos fundamentais. Uma passagem contida em *A verdadeira religião,* que se tornou muito célebre, ilustra perfeitamente essa função do conceito de verdade: "Não busques fora de ti (...); entra em ti mesmo. A verdade está no homem interior. E, se descobrires que a tua natureza é mutável, transcende-te a ti mesmo. Lembra-te, porém, que, transcendendo a ti mesmo, estás transcendendo a alma que raciocina, de modo que o termo da transcendência deve ser o princípio onde se acende o próprio lume da razão. E, efetivamente, onde chega todo bom raciocinador senão à verdade? A verdade não é algo que se constrói à medida que o raciocínio avança; ao contrário, ela é aquilo a que tendem os que raciocinam. Vês aqui uma harmonia que não tem similares, e tu próprio conforme a ela. Reconhece que não és aquilo que a verdade é; a verdade não busca a si própria, mas és tu que a alcanças, procurando-a, não de lugar em lugar, mas com o afeto da mente, para que o homem interior se encontre com aquilo que nele habita com desejo não ínfimo e carnal, mas com sumo e espiritual desejo".

Mas vejamos melhor como o homem chega à verdade.

A argumentação mais conhecida é a seguinte. A dúvida cética derruba a si mesma, pois, no momento em que pretende negar a verdade, a reafirma: *si fallor, sum*; se duvido, precisamente por poder duvidar, existo e estou certo de pensar. Com essa argumentação, Agostinho sem dúvida antecipou o cartesiano *cogito, ergo sum,* embora os objetivos específicos a que visa sejam diferentes dos de Descartes.

Mais globalmente, Agostinho interpreta o processo cognoscitivo do seguinte modo:

a) Como Plotino já havia ensinado, a sensação não é uma alteração sofrida pela alma. Os objetos sensoriais agem sobre os sentidos. Essa alteração do corpo não escapa à alma, que, conseqüentemente, "age", extraindo, não do exterior, mas do interior de si mesma, a representação do objeto que é a sensação. Assim, na sensação o corpo é passivo, ao passo que a alma é ativa.

b) Mas a sensação é apenas o primeiro degrau do conhecimento. Com efeito, a alma mostra sua espontaneidade e sua autonomia em relação às coisas corpóreas à medida que as "julga" com a razão — *e as julga com base em critérios que contêm um "algo mais" em relação aos objetos corpóreos.* Estes, com efeito, são *mutáveis* e *imperfeitos,* ao passo que os critérios segundo os quais a alma julga são *imutáveis* e *perfeitos.* E isso se mostra de modo mais evidente quando julgamos os objetos sensíveis em função de conceitos matemáticos ou geométricos, ou mesmo estéticos, ou quando julgamos as ações em função de parâmetros éticos. Os conceitos matemático-geométricos que aplicamos aos objetos são *necessários, imutáveis* e *eternos,* ao passo que os objetos são *contingentes, mutáveis* e *corruptíveis.* O mesmo vale para os conceitos de unidade e proporção, que aplicamos aos objetos quando os avaliamos esteticamente.

c) Surge, então, o problema: *de onde a alma deriva esses critérios de conhecimento* com que julga as coisas e que são superiores às coisas? Será que ela mesma os produz? Certamente não, porque, mesmo sendo superior aos objetos físicos, ela própria é *mutável,* ao passo que tais critérios são *imutáveis* e *necessários.* Por isso, é necessário concluir que, *acima de nossa mente, existe um critério ou uma Lei que se chama Verdade*, e que, portanto, existe uma natureza imutável, superior à alma humana.

O intelecto humano, portanto, encontra a verdade como "objeto" superior a ele, com ela julga, *mas por ela é julgado.* A verdade é a medida de todas as coisas e o próprio intelecto é "medido" em relação a ela.

Iluminação. A doutrina de Agostinho sobre a iluminação substitui a doutrina platônica da anamnese ou reminiscência.
Para Platão, as almas humanas contemplaram as Idéias antes de encarnar-se nos corpos, e depois se recordam delas na experiência concreta.
Para Agostinho, ao contrário, a suprema Verdade de Deus é uma espécie de luz que ilumina a mente humana no ato do conhecimento, permitindo-lhe captar as Idéias, entendidas como as verdades eternas e inteligíveis presentes na própria mente divina.

d) Essa verdade que captamos com o puro "intelecto" é constituída pelas Idéias, que são *rationes intelligibiles incorporalesque rationes*, as supremas realidades inteligíveis. Agostinho sabe muito bem que o termo "Idéia" em sentido técnico foi introduzido por Platão e que a teoria das Idéias é tipicamente platônica, mas mostra-se convicto de que os filósofos anteriores delas tenham tido algum conhecimento, porque o valor das Idéias é tal que ninguém pode ser filósofo se delas não tem conhecimento. As Idéias, diz Agostinho, são o parâmetro pelo qual toda coisa é feita.

Entretanto, Agostinho reforma Platão em dois pontos:

1) faz das Idéias os pensamentos de Deus (como já haviam feito, embora de modos diferentes, Fílon, os Medioplatônicos e Plotino);

2) rejeita a doutrina da reminiscência, ou melhor, ele a repensa *ex novo*.

Sobre o primeiro ponto, devemos destacar que Agostinho transforma a doutrina da reminiscência na célebre *doutrina da "iluminação"*. E essa transformação se impunha no contexto geral do criacionismo, que está na base da doutrina agostiniana.

Os intérpretes tiveram muito trabalho para entender essa teoria da "iluminação", porque, para interpretá-la, referiam-se a desdobramentos *posteriores* da doutrina do conhecimento, introduzindo temas e problemas estranhos a Agostinho. Na realidade, a doutrina agostiniana é a doutrina platônica transformada com base no criacionismo e a similitude da luz é aquela já usada por Platão em *A República*, conjugada com a da luz de que falam as Sagradas Escrituras. Da mesma forma que Deus, que é puro Ser, com a criação transmite o ser às outras coisas, assim, analogamente, enquanto é Verdade, transmite às mentes a capacidade de conhecer a Verdade, produzindo uma metafísica marcada pela própria Verdade nas mentes. Deus nos cria como Ser, nos ilumina como Verdade, nos atrai e nos dá a paz como Amor.

Devemos destacar ainda um último ponto. Agostinho insiste no fato de que só a *mens*, a parte mais elevada da alma, chega ao conhecimento das Idéias. E diz mais: para essa visão, "não é toda e qualquer alma que é apta, mas *somente aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem o olho santo, puro e sereno com o qual pretende ver as Idéias, de modo que seja semelhante às próprias Idéias*". Trata-se do antigo tema da "purificação" e da "assimilação" ao divino como condição de acesso ao Verdadeiro, que fora desenvolvido sobretudo pelos platônicos, mas que em Agostinho recebe as valências evangélicas da boa vontade e da pureza de coração. *A pureza da alma torna-se condição necessária para a visão da Verdade, bem como para a sua fruição.* 3 4

4 Deus

Alcançando a Verdade, o homem também alcança Deus — ou estará Deus ainda acima da Verdade? Agostinho entende "Verdade" em muitos significados. Quando a entende em seu significado mais forte, ou seja, como Verdade suprema, ela coincide com Deus: "Compreende, portanto (...), ó alma, (...) se puderes, que Deus é Verdade".

Por conseguinte, *a demonstração da existência da certeza e da Verdade coincide com a demonstração da existência de Deus.* Como os estudiosos já observaram há tempo, todas as provas que Agostinho fornece da existência de Deus reduzem-se, em última análise, ao esquema das argumentações acima expostas: primeiro passa-se da exterioridade das coisas à interioridade do espírito humano, depois da Verdade que está

presente no espírito ao Princípio de toda verdade, que é precisamente Deus.

Mas também há em Agostinho outros tipos de provas, que vale a pena referir.

Em primeiro lugar, recordemos a prova, já bem conhecida dos gregos, que, partindo das características de perfeição do mundo, remonta ao seu artífice.

Uma segunda prova é a conhecida com o nome de "consensus gentium", também já presente nos pensadores da antiguidade pagã: "*toda a espécie humana* confessa que Deus é criador do mundo".

Uma terceira prova é extraída dos diversos graus do bem, a partir dos quais se remonta ao primeiro e supremo Bem, que é Deus.

Agostinho não demonstra Deus como, por exemplo, o demonstra Aristóteles, ou seja, com intenções puramente intelectuais e a fim de explicar o cosmo, mas sim para "fruir a Deus" *(frui Deo)*, e portanto para amá-lo, para preencher o vazio do seu espírito, para pôr fim à inquietude do seu coração, para ser feliz. Contrariamente ao que pensava Plotino, só há verdadeira felicidade na outra vida, não sendo possível nesta. Todavia, mesmo nesta terra podemos ter uma pálida imagem daquela felicidade. Com efeito, é muito significativo que, nas *Confissões*, Agostinho recorra até mesmo ao vocabulário das *Enéadas* para descrever o momento de êxtase que alcançou em Óstia, juntamente com a mãe, ao contemplar Deus. Também significativos são o esvaziamento metafísico de toda dimensão física e o despojamento de toda alteridade, feitos de modo plotiniano, embora com um *pathos* espiritual mais ardente e carregado de novos significados, que encontramos, por exemplo, nesta passagem das *Confissões* sobre a fruição de Deus, um dos mais belos escritos de Agostinho: "Mas o que amo, amando-te? Não uma beleza corpórea, não um encanto transitório, não um fulgor como o da luz, que agrada a estes olhos, não doces melodias de cantos de todo tipo, não o suave perfume de flores, de ungüentos e de aromas, não o maná e o mel, não membros desfrutando no amplexo carnal. Não são essas coisas que amo, amando meu Deus. E, no entanto, por assim dizer, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um amplexo quando amo o meu Deus: luz, voz, perfume, alimento e amplexo do homem interior que está em mim, onde resplandece em minha alma uma luz que não se dissipa no lugar, onde ressoa uma voz que o tempo não rouba, onde exala um perfume que o vento não dispersa, onde provo um sabor que a voracidade não reduz, onde me aperta um amplexo que a saciedade jamais dissolve. É isso que eu amo quando amo meu Deus".

Ser, Verdade, Bem (e Amor) são os atributos essenciais de Deus para Agostinho. Sobre o segundo e o terceiro já falamos. Sobre o primeiro Agostinho se exprime com clareza, unindo a ontologia grega com a revelação bíblica. Os gregos tinham dito que Deus é o ser supremo (a substância primeira), na Bíblia Deus diz de si mesmo: "Eu sou aquele que é". Justamente enquanto ser



Santo Agostinho em meditação e oração, em uma pintura de Sandro Botticelli (1445-1510), conservada na Igreja de Todos os Santos em Florença.

supremo, Deus, criando as coisas, participa com eles o ser, mas não o Ser sumo como ele é, e sim um ser com diferentes graus em escala hierárquica.

Apesar de todas estas precisações, permanece claro para Agostinho que é impossível para o homem uma definição da natureza de Deus e que, em certo sentido, *Deus scitur melius nesciendo*, pois é mais fácil saber aquilo que ele *não é* do que aquilo que ele é: "Quando se trata de Deus, o pensamento é mais verdadeiro do que a palavra, e a realidade de Deus mais verdadeira do que o pensamento".

Os próprios atributos mencionados (e todos os outros atributos positivos que se possam citar de Deus) não devem ser entendidos como propriedade de um sujeito, mas como *coincidentes com a própria essência dele*. Melhor ainda é afirmar atributos positivos de Deus, negando o negativo da finitude categorial que os acompanha. Deus é todo o positivo que se encontra na criação, sem os limites que nela existem, resumido no atributo da imutabilidade e expresso na fórmula com que ele se indicou a si mesmo: "*Eu sou aquele que é*". [5]

5 A Trindade

Todavia, este Deus, que é "Aquele que é", para Agostinho é essencialmente Trindade. A esse tema ele dedica um de seus livros mais profundos, que, sob vários aspectos, se impôs como sua obra-prima doutrinária.

Devemos salientar três núcleos particularmente importantes dessa obra.

a) O conceito básico sobre o qual ele alicerça sua interpretação é a *identidade substancial das três Pessoas*.

Os gregos, precisa Agostinho, para exprimir conceitualmente a Trindade falaram de "uma essência, e três substâncias"; os latinos, porém, falam de "uma essência ou substância, e três Pessoas", porque, para os latinos, *essência* e *substância* são considerados sinônimos. Todavia, mesmo com essa diferença terminológica, uns e outros pretenderam dizer a mesma coisa. Isto implica que Pai, Filho e Espírito Santo tenham justamente uma *substancial* igualdade e não sejam hierarquicamente distinguíveis. Deus, portanto, em sentido absoluto, é *tanto* o Pai, *como* o Filho e *como* o Espírito Santo: eles são inseparáveis no Ser e operam inseparavelmente.

Portanto, não havendo diferença ontológica e hierárquica nem diferença de funções, a igualdade absoluta das três Pessoas implica que a Trindade seja "o único verdadeiro Deus".

b) Agostinho realiza a distinção entre as Pessoas com base no *conceito de relação*. Isto significa que, para Agostinho, cada uma das três Pessoas é *distinta* das outras, mas não ontologicamente *diversa*. O Pai *tem* o Filho mas não *é* o Filho, e o Filho *tem* o Pai, mas não *é* o Pai; e o mesmo se diga do Espírito Santo.

Tais atributos, portanto, não pertencem à dimensão do ser e da substância, e sim, justamente, da *relação*. Mas nem por isso se reduzem ao nível de meros *acidentes*. Os acidentes são atributos mutáveis, enquanto o tipo de relação que distingue as três Pessoas da Trindade *não é mutável* e se coloca na dimensão da eternidade.

c) Um terceiro ponto fundamental da doutrina trinitária agostiniana consiste nas analogias triádicas que ele descobre no criado, as quais, de simples *vestígios* da Trindade nas coisas e no homem exterior, tornam-se, na alma humana, verdadeira *imagem* da própria Trindade, como já vimos.

Entre as muitas analogias, recordemos duas.

Todas as coisas criadas apresentam *unidade, forma* e *ordem*, tanto as coisas corpóreas como as almas incorpóreas. Ora, assim como das obras remontamos ao Criador, que é Deus uno e trino, podemos considerar essas três características como *vestígios* de si deixados pela Trindade em sua obra.

Analogamente, em um nível mais alto, a mente humana é imagem da Trindade, porque também é una-e-trina, no sentido que *é* mente e, como tal, *conhece-se* a si mesma e *ama-se* a si mesma. Portanto, a "mente", o seu "conhecimento" e o "amor" são três coisas e ao mesmo tempo não são mais que uma, e, quando são perfeitas, coincidem.

Na investigação das analogias trinitárias do espírito humano está uma das maiores novidades de Agostinho em relação a esse tema.

Conhecimento do homem e conhecimento de Deus Uno-Trino iluminam-se

mutuamente, quase que como em um espelho, de modo admirável, realizando perfeitamente o projeto do filosofar agostiniano: conhecer Deus e a própria alma, Deus através da alma, a alma através de Deus.

6 · A doutrina da criação

O problema metafísico que mais preocupara os antigos era o da derivação do múltiplo a partir do Uno: por que e como



Uma antiga lenda narra que Agostinho, enquanto passeava na praia, pensando no complexo mistério da Trindade (sobre a qual estava preparando seu tratado), encontrou um menino que, tendo cavado um buraco na areia, com uma colher queria aí colocar toda a água do mar. Quando Agostinho disse que era impossível pôr num buraco com uma colher toda a água do mar, o menino, sob cujas aparências havia um anjo, respondeu: "Seria mais fácil para mim derramar com esta colher toda a agua do mar neste buraco, do que para ti resolver e inserir em um livro o mistério da Trindade". Pinturicchio (1454-1513) representou tal lenda neste belo quadro que se encontra em Perúgia, na Galeria Nacional da Úmbria. Lembramos que esta lenda é particularmente significativa, porque o livro de Agostinho sobre a Trindade está entre os mais notáveis escritos do Ocidente sobre o tema.

os múltiplos derivaram do Uno (ou de algumas realidades originárias)? Por que e como, do Ser que não pode não ser, nasceu também o devir, que implica a passagem de ser a não ser e vice-versa?

Ao tentar resolver esses problemas, nenhum dos antigos filósofos chegou ao conceito de criação, que, como sabemos, é de origem bíblica. Os Platônicos foram os filósofos que chegaram às posições menos distantes do criacionismo. Entretanto, mesmo assim, ainda permaneceu significativa a distância entre suas posições e o criacionismo bíblico. No *Timeu,* Platão havia introduzido a figura do demiurgo. Entretanto, embora sendo racional, livre e motivada pela causa do bem, a atividade do demiurgo é gravemente limitada, tanto acima como abaixo dele. Acima do demiurgo está o mundo das Idéias, que o transcende e no qual ele se inspira como em um modelo; abaixo, ao contrário, está a *chora* ou matéria informe, também eterna como as Idéias e como o próprio demiurgo. A obra do demiurgo, portanto, é obra de fabricação e não de *criação,* porque pressupõe *como preexistente* e independente aquilo de que se vale para construir o mundo. Plotino, no entanto, deduziu as Idéias e a própria matéria do Uno, muito engenhosamente, do modo como vimos. Todavia, seu impulso o levou aos limites de um verdadeiro acosmismo e, oportunamente reformadas, suas categorias poderiam servir para interpretar a dialética trinitária, mas não para interpretar a criação do mundo.

A solução criacionista, que, para Agostinho, é ao mesmo tempo verdade de fé e de razão, revela-se de uma clareza exemplar. A criação das coisas se dá *do nada (ex nihilo),* ou seja, não *da substância* de Deus nem *de algo que preexistia* (a fórmula que posteriormente se tornaria canônica seria *ex nihilo sui et subiecti).* Com efeito, explica Agostinho, uma realidade pode derivar de outra de três modos:

a) *por geração,* caso em que deriva da própria substância do gerador como o filho deriva do pai, constituindo algo de idêntico ao gerador;

b) *por fabricação,* caso em que a coisa que é fabricada deriva de algo preexistente fora do fabricante (de uma matéria), como ocorre com todas as coisas que o homem produz;

c) *por criação a partir do nada* absoluto, ou seja, *não* da própria substância *nem* de uma substância externa.

O homem sabe "gerar" (os filhos) e sabe "produzir" (os *artefacta),* mas não sabe "criar", porque é um ser finito. Deus "gera" de sua própria substância o Filho, que, como tal, é idêntico ao Pai, ao passo que "cria" o cosmo do nada.

Portanto, há diferença enorme entre "criação" e "geração", porque, diferentemente da primeira, esta última pressupõe o vir (a ser) por outorga de ser por parte do criador para "aquilo que absolutamente não existia". E tal ação é "dom divino" gratuito, devido à livre vontade e à bondade de Deus, além de sua infinita potência.

Ao criar o mundo do nada, Deus *criou, juntamente com o mundo, o próprio tempo.* Com efeito, o tempo está estruturalmente ligado ao movimento; mas não há movimento antes do mundo, só com o mundo.

Esta tese já fora (quase literalmente) antecipada por Platão no *Timeu*, mas em Agostinho ela simplesmente é melhor fundamentada e melhor explicada. Assim, "antes do mundo" não havia um "antes temporal", *porque não havia tempo:* o que havia (aliás, seria necessário dizer "há") era *o eterno,* que é como que um infinito presente atemporal (sem transcorrência nem distinção de "antes" e "depois"). Mas da questão do tempo falaremos adiante.

7 A doutrina das Idéias e das razões seminais

As Idéias têm um papel essencial na criação. Mas, de paradigmas absolutos fora e acima da mente do demiurgo, como eram em Platão, elas se transformam, como já dissemos, em "pensamentos de Deus" ou também como "Verbo de Deus".

Agostinho declara a teoria das Idéias como um pilar absolutamente fundamental e irrenunciável, porque está intrinsecamente vinculada à doutrina da criação.

Deus, com efeito, criou o mundo conforme a razão e, portanto, criou cada coisa conforme um modelo que ele próprio produziu como seu pensamento, e as Idéias são justamente estes pensamentos-modelo de Deus, e como tais são a verdadeira realidade, ou seja, eternas e imutáveis, e por participação delas existem todas as coisas.

Mas Agostinho utiliza, para explicar a criação, além da teoria das Idéias, também a teoria das "razões seminais", criada pelos Estóicos e posteriormente retomada e reelaborada em bases metafísicas por Plotino. A criação do mundo ocorre de modo simultâneo. Mas Deus não cria a totalidade das coisas possíveis como já concretizadas: ele insere no criado as "sementes" ou "germes" de todas as coisas possíveis, as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolvem-se pouco a pouco, de vários modos e com o concurso de várias circunstâncias.

Em suma: *juntamente com a matéria, Deus criou virtualmente todas as possibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa.* A evolução do mundo ao longo do tempo outra coisa não é do que a concretização e a realização de tais "razões seminais" e, portanto, um prolongamento da ação criadora de Deus.

O homem foi criado como "animal racional" e encontra-se no vértice do mundo sensível. Como já vimos, a sua alma é imagem de Deus-Trindade. A alma é imortal.

As provas da imortalidade são em parte extraídas de Platão, mas em parte são aprofundamentos agostinianos, como, por exemplo, a prova que se baseia na



Agostinho em sua cela.
Têmpera sobre lâmina
de Sandro Botticelli (1445-1510).

autoconsciência, dela deduzindo a simplicidade e a espiritualidade da própria alma e, portanto, a sua incorruptibilidade, ou então a prova que infere a imortalidade da alma da presença nela da Verdade eterna: "Se a alma morresse, morreria também a Verdade".

Agostinho fica na dúvida quanto à solução do problema do *modo* como as almas *singulares* são geradas: isto é, se Deus cria cada alma *diretamente*, ou se as criou todas em Adão e de Adão sucessivamente se "transmitem" mediante os pais.

Agostinho parece ter nutrido simpatias por uma solução "traducionista" deste último tipo, embora entendida em nível espiritual, que, a seu parecer, explicaria melhor a transmissão do pecado original. Mas também não exclui a criação direta. [6]

8 A eternidade e a estrutura da temporalidade

"O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?". Essa foi a pergunta que levou Agostinho a uma análise do tempo e o conduziu a soluções geniais, que se tornaram muito famosas.

Antes de Deus criar o céu e a terra *não* havia tempo e, portanto, como já indicamos, não se pode falar de um "antes" anterior à criação do tempo. O tempo é criação de Deus e, por isso, a pergunta proposta não tem sentido, pois põe para Deus uma categoria que vale *só* para a criatura, cometendo-se assim um erro estrutural. Com efeito, "tempo" e "eternidade" são duas dimensões incomensuráveis; muitos dos erros cometidos pelos homens, quando falam de Deus, como na pergunta proposta acima, nascem da aplicação indevida do conceito de tempo ao eterno, que é coisa totalmente diferente de tempo.

Mas o que é o tempo?

O tempo implica *passado, presente* e *futuro*. Mas o passado *não é mais* e o futuro *não é ainda*. E o presente, "se existisse sempre e não transcorresse no passado, não seria mais tempo, mas eternidade". Na realidade, o ser do presente é um contínuo deixar de ser, um tender continuamente ao não-ser.

Agostinho destaca que, na realidade, *o tempo existe no espírito do homem*, porque é no espírito do homem que se mantêm presentes tanto o passado como o presente e o futuro. Mais propriamente, deveríamos dizer que "os tempos são três: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. E, de qualquer forma, é em nosso espírito que se encontram esses três tempos, que não são vistos em outra parte: o presente do passado, vale dizer, a *memória;* o presente do presente, isto é, a *intuição;* o presente do futuro, ou seja, a *espera*".

Assim, embora tendo uma ligação com o movimento, o tempo não está no movimento e nas coisas em movimento, mas sim na *alma*. Mais precisamente: conforme se revela estruturalmente ligado à *memória*, à *intuição* e à *espera*, o tempo pertence à alma, sendo predominantemente "uma extensão da alma", precisamente uma extensão entre "memória", "intuição" e "espera".

Tal solução, em certa medida, já havia sido antecipada por Aristóteles, mas Agostinho a desenvolve em sentido marcadamente espiritual, levando-a às suas últimas conseqüências. [7]

9 O mal e seu estatuto ontológico

Ao problema da criação está ligado o grande problema do mal, para o qual Agostinho conseguiu apresentar uma explicação que constituiu ponto de referência durante séculos e ainda guarda a sua validade

Se tudo provém de Deus, que é Bem, *de onde provém o mal?*

Depois de ter sido vítima da explicação dualista maniquéia, como vimos, Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver a questão: o mal não é um ser, mas *deficiência e privação de ser.*

Mas Agostinho aprofunda ainda mais a questão. O problema do mal pode ser examinado em três planos: *a*) metafísico-ontológico; *b*) moral; *c*) físico.

a) Do ponto de vista *metafísico-ontológico*, não existe mal no cosmo, mas apenas *graus inferiores de ser em relação a Deus,* que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis dessa finitude. Mas, mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece um "defeito" (e, portanto, poderia parecer um *mal*), na realidade,

na ótica do universo visto em seu conjunto, desaparece. De fato, os graus inferiores do ser e as coisas finitas, mesmo as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico. Quando, por exemplo, julgamos que a existência de certos animais nocivos seja um "mal", na realidade nós estamos medindo com o metro da nossa utilidade e da nossa vantagem contingente e, portanto, numa ótica errada. Medida com o metro do todo, cada coisa, mesmo aquela aparentemente mais insignificante, tem seu sentido e sua razão de ser e, portanto, constitui algo positivo.

b) Já o *mal moral* é o pecado. E o pecado depende da *má vontade*. E a má vontade depende de quê? A resposta de Agostinho é bastante engenhosa. A má vontade não tem uma "causa eficiente", mas, muito mais, uma "causa deficiente". Por sua natureza, a vontade deveria tender ao Bem supremo. Mas, como existem muitos bens criados e finitos, a vontade pode tender a eles e, subvertendo a ordem hierárquica, pode preferir a criatura a Deus, preferindo os bens inferiores aos bens superiores. Sendo assim, o mal deriva *do fato de que não há um único Bem, mas muitos bens*, consistindo, precisamente, em uma escolha incorreta entre esses bens. O mal moral, portanto, é uma *aversio a Deo* e uma *conversio ad creaturam*, é a escolha de um ser inferior ao invés do ser supremo. O fato de ter recebido de Deus uma vontade livre é um grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem, que se dá do modo que vimos. Por isso, Agostinho pode dizer: "O bem que está em mim é obra tua, é teu dom; o mal em mim é meu pecado".

c) O *mal físico*, como as doenças, os sofrimentos, os tormentos do espírito e a morte, tem significado bem preciso para quem filosofa na fé: é a *conseqüência do pecado original*, ou seja, é uma conseqüência do mal moral. Na história da salvação, porém, também ele tem um significado positivo.

10 A vontade, a liberdade, a graça

Já acenamos ao papel que a "vontade" desempenha em Agostinho. Aliás, há tempo os estudiosos destacaram que foi exatamente com Agostinho que a vontade se impôs à reflexão filosófica, subvertendo a antropologia dos gregos e superando definitivamente o antigo intelectualismo moral, seus pressupostos e seus corolários. A atormentada vida interior de santo Agostinho e sua formação espiritual, realizada inteiramente na cultura latina, que dava à *voluntas* um relevo desconhecido para os gregos, permitiram-lhe entender a mensagem bíblica precisamente em sentido "voluntarista", fora dos esquemas intelectualistas do mundo grego.

De resto, Agostinho foi o primeiro escritor a nos apresentar os *conflitos da vontade* em termos precisos, como já destacamos: "Era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem queria plenamente, nem rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo".

A *liberdade* é própria da *vontade* e não da razão, no sentido em que a entendiam os gregos. E assim se resolve o antigo paradoxo socrático de que é impossível conhecer o bem e fazer o mal. A razão pode conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, *a vontade é uma faculdade diferente da razão*, tendo uma autonomia própria em relação à razão, embora seja a ela ligada. A razão conhece e a vontade escolhe, podendo escolher até o irracional, ou seja, aquilo que não está em conformidade com a reta razão. E desse modo se explica a possibilidade da *aversio a Deo* e da *conversio ad creaturam*.

O pecado original foi um pecado de *soberba*, sendo o primeiro desvio da vontade. O arbítrio da vontade *é verdadeiramente livre, em sentido pleno, quando não faz o mal*. Esta é, precisamente, a sua condição natural: assim ele foi dado ao homem originalmente. Mas, depois do pecado original, a verdade se corrompeu e se enfraqueceu, tornando-se *necessitada da graça divina*.

Conseqüentemente, o homem não pode ser "autárquico" em sua vida moral: ele necessita de tal ajuda divina. Portanto, quando o homem procura viver retamente *valendo-se unicamente de suas próprias forças*, sem ajuda da graça divina libertadora, então ele é vencido pelo pecado; liberta-se do mal com o poder de crer na graça que o salva, e com a livre escolha dessa graça.

11 A "Cidade terrena" e a "Cidade divina"

O mal é amor a si mesmo (soberba), o bem é amor a Deus. Isso vale tanto para o homem como indivíduo quanto para o homem que vive em comunidade com os outros. O conjunto dos homens que vivem para Deus constitui a *Cidade celeste*. Escreve Agostinho: "Dois amores diversos geram as duas cidades: o amor a si mesmo, levado até o desprezo por Deus, gerou a *Cidade terrena;* o amor a Deus, levado até o desprezo por si, gerou a *Cidade celeste*. Aquela gloria-se de si mesma, esta de Deus. Aquela procura a glória dos homens, esta tem por máxima glória a Deus". E ainda: "A Cidade terrena é a cidade daqueles que vivem segundo o homem; a divina é a daqueles que vivem segundo Deus".

As duas Cidades têm um correspondente no céu, mais precisamente nas fileiras dos anjos rebeldes e dos que permaneceram fiéis a Deus. Na terra, essa correspondência revelou-se em Caim e Abel: as duas personagens bíblicas assumem assim o valor de símbolos das duas Cidades. Nesta terra, o cidadão da Cidade terrena parece ser o dominador, enquanto o cidadão da Cidade celeste é peregrino. Mas o primeiro está destinado à eterna danação, enquanto o segundo está destinado à eterna salvação.

Assim, a história adquire um sentido totalmente desconhecido para os gregos, como já vimos: ela tem um princípio, com a criação, e um termo, com o fim do mundo, ou seja, com o juízo final e com a ressurreição. E tem três momentos intermediários



Na ilustração, a mais antiga representação de Agostinho que chegou até nós (remonta ao período entre o fim do séc. VI e os inícios do séc. VII). Conserva-se na Biblioteca do Latrão.

essenciais, que marcam seu decurso: o pecado original com suas conseqüências, a espera da vinda do Salvador e a encarnação e paixão do Filho de Deus, com a constituição de sua Igreja.

Agostinho insiste muito, ao final da *Cidade de Deus*, na ressurreição. A carne ressuscitará integrada e em certo sentido transfigurada, mas *continuará carne*.

A história se concluirá com o Dia do Senhor, que será como que o oitavo dia consagrado com a ressurreição de Cristo e no qual se realizará, em sentido global, o *repouso eterno*. 8

12 A essência do homem é o amor

De Sócrates em diante, os filósofos gregos sempre disseram que o homem bom é aquele que sabe e conhece, e que o bem e a virtude são ciência. Já Agostinho diz, ao contrário, que o homem bom é aquele que ama: aquele que ama aquilo que deve amar.

Quando o amor do homem volta-se para Deus (amando os homens e as coisas em função de Deus), é *charitas;* quando, porém, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo, é *cupiditas.* Amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar do modo justo.

Agostinho apresenta também um critério para o amor, com a distinção entre o *uti* e o *frui.* Os bens finitos devem ser *usados* como meios e não ser transformados em objeto de *fruição* e deleite, como se fossem fins.

E, assim, a virtude do homem, que os filósofos gregos haviam determinado em função do conhecimento, é recalibrada por Agostinho em função do amor. A *virtus* é a *ordo amoris,* ou seja, o amar a si mesmo, os outros e as coisas *segundo a dignidade ontológica* própria de cada um desses seres, no sentido que já vimos.

O próprio conhecimento da Verdade e da Luz que ilumina a mente é expresso por Agostinho em termos de amor: "Quem conhece a Verdade conhece tal Luz, e quem conhece essa Luz conhece a eternidade. O *amor é aquilo que conhece*".

De resto, o filosofar nessa fé segundo a qual a criação e a redenção nasceram de um ato amoroso de doação, devia levar necessariamente a essa reinterpretação do homem, de sua história como indivíduo e de sua história como cidadão, na perspectiva do amor.

Essa frase lapidar resume a mensagem agostiniana, à guisa de sinal emblemático: *pondus meum, amor meus* ("o meu peso está no meu amor"). A consistência do homem é dada pelo peso do seu amor, assim como pelo seu amor determina-se o seu destino terreno e ultraterreno. Nessa perspectiva, pode-se compreender muito bem a exortação conclusiva de Agostinho: *ama, et fac quod vis* ("ame, e faça o que quiser").

AGOSTINHO

A CENTRALIDADE DA TRINDADE DIVINA

Mundo

- todas as coisas têm unidade, ordem e forma
- estas características são *vestígios* que a Trindade deixou nas coisas
- graças a estas podemos remontar do mundo a Deus, a partir dos graus de perfeição que existem no mundo

Homem

- o homem é pessoa, isto é, indivíduo irrepetível
- é *imagem* das três Pessoas da Trindade e, com efeito, *é, conhece* e *ama*
- tem em si uma faculdade da vontade que é diferente da faculdade da razão
- a vontade livre é a que escolhe o bem superior em vez do inferior, isto é, vive para Deus
- o conjunto dos homens que vivem para Deus forma a *Cidade celeste*, o conjunto dos maus forma a *Cidade terrena*
- o mal não tem estatuto ontológico, mas nasce da confusão de um bem inferior com um bem superior
- o homem encontra sobretudo em si mesmo a prova da existência de Deus que se manifesta como verdade

TRINDADE

- implica a identidade substancial das três Pessoas
- a diferença é apenas relacional (o Pai *tem* o filho, mas não *é* o filho; o Filho *tem* o Pai, mas não *é* o Pai etc.)

A Trindade é:

SER enquanto Sumo ser, Deus *cria*

VERDADE enquanto Suma verdade, Deus *ilumina*

AMOR enquanto Sumo amor, Deus *beneficia*

Criação

- o mundo é criado segundo a razão, isto é, segundo as Idéias-paradigma que estão na mente de Deus
- é *ex nihilo sui et subiecti*, isto é, Deus não age sobre uma substância preexistente (sua ou externa a si), mas cria do nada
- Deus não cria a totalidade das coisas como já atuadas, mas insere no criado as *razões seminais* das coisas, que pouco a pouco se desenvolvem

Iluminação

- a alma tem critérios de conhecimento imutáveis e necessários que lhe vêm de Deus
- a mente de Deus tem em si os modelos imutáveis e eternos (= Idéias) de todas as coisas
- Deus, no momento da criação, participa às coisas a capacidade de manifestar-se pela verdade, e às mentes a capacidade de colhê-las

Amor

- no homem, assim como na Trindade, o amor é essencial. A virtude, com efeito, reduz-se à *ordo amoris*: *amar a si mesmos, os outros e as coisas conforme sua dignidade ontológica*
- o amor perfeito é o doador, que tem em Cristo (o Deus feito homem) o vértice supremo

Agostinho

1 A terceira navegação

A segunda navegação de Platão constitui uma das maiores conquistas do pensamento ocidental, isto é, o ganho da dimensão supra-sensível. Platão compara esta busca da verdade a uma jangada sobre a qual devemos enfrentar o risco da travessia do mar da vida. A razão humana é apenas uma jangada.

Conforme Platão, estaríamos mais seguros se tivéssemos uma revelação divina, um logos divino no qual confiarmos; tal revelação seria uma nave mais sólida.

Agostinho liga-se diretamente a estas intuições platônicas, retomando a mesma linguagem de marinheiro. Neste sentido se fala de "terceira navegação", a navegação que nos leva a ganhar os horizontes últimos que são dados apenas pela fé cristã. A tese de Agostinho é a seguinte: alguns filósofos compreenderam que existe o além, mas a razão humana sozinha não podia dar aos homens o meio para chegar ao além. Entre nós e o além existe o mar deste século, que devemos atravessar. E então veio Cristo justamente para trazer-nos o meio para atravessar o mar da vida; e o único meio seguro que nos permite atravessar este mar é a cruz.

1. A cruz de Cristo é o lenho que nos faz atravessar o mar da vida

O texto prossegue: *Houve um homem mandado por Deus, cujo nome era João.*

As coisas que foram ditas antes, irmãos caríssimos, foram ditas sobre a inefável divindade de Cristo, e foram ditas de modo quase inefável.

Com efeito, quem compreenderá isto: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus?*

E para que não te parecesse aviltado o termo Verbo, por causa do uso quotidiano das palavras, João acrescenta: *E o Verbo era Deus.*

E este Verbo é justamente aquele de que ontem falamos longamente, e que o Senhor nos tenha concedido, depois de tanto falar como fizemos, ter conseguido fazer chegar algo até vossos corações.

No princípio era o Verbo.

É sempre o mesmo, é do mesmo modo, é desde sempre assim como é, não pode mudar, é este: "É".

Então, quem poderá compreender, do momento que se vê que todas as coisas mortais são mutáveis, e do momento que se vê que não apenas os corpos variam pela qualidade, com o nascer, o crescer, o declinar e o morrer, mas também as próprias almas se separam e se dividem, sob a influência de desejos diferentes, e do momento que se vê que os homens podem receber a sabedoria se se aproximam da luz, do calor dela, mas podem também perder a própria sabedoria, e afastar-se dela por causa de uma influência má?

Portanto, do momento que se vê que todas estas coisas são mutáveis, o que é aquilo que é, a não ser aquilo que transcende todas as coisas que existem e não são deste modo? Quem, portanto, compreenderá isso? Ou quem, de algum modo, tendo posto em ato as forças de sua mente para poder compreender como puder aquilo que é, está em grau de chegar àquilo que de algum modo com sua mente conseguiu captar?

É como se alguém conseguisse ver de longe a pátria, mas existe o mar que dela o separa. Ele vê para onde deve ir, mas falta-lhe o meio para ir.

Assim acontece para nós, que queremos alcançar nossa estabilidade, onde aquilo que é é, porque este apenas é sempre assim como é. Há no meio o mar deste século, através do qual devemos ir, mesmo que vejamos para onde devemos ir, enquanto muitos não vêem para onde devem ir.

Por isso, para que tivéssemos também o meio para ir, veio de lá aquele ao qual queríamos ir.

E o que fez?

Preparou o lenho com o qual pudéssemos atravessar o mar.

Com efeito, ninguém pode atravessar o mar deste mundo, se não for levado pela cruz de Cristo.

A esta cruz poderá se agarrar, por vezes, também quem tem os olhos doentes. E quem não consegue ver de longe para onde deve ir, não se separe da cruz, e a cruz o levará.

2. O cristão deve aderir àquilo que Cristo se tornou por nós, para poder alcançar aquilo que ele sempre é

Por isso, irmãos, gostaria de fazer entrar esta verdade em vossos corações: se quiserdes viver de modo piedoso e cristão, aderi a Cristo conforme aquilo que ele se tornou por nós, para que pudéssemos alcançá-lo conforme aquilo que é. E ele veio a nós conforme aquilo que sempre era, para tornar-se por nós aquilo que não era; uma vez que se tornou isso por nós, para oferecer o meio sobre o qual os enfermos fossem transportados, atravessassem o mar do mundo e chegassem à pátria, onde não haverá mais necessidade de uma nave, porque não haverá mais um mar a atravessar.

Portanto, é melhor não ver com a inteligência aquilo que ele é, e todavia não separar-se da cruz de Cristo, do que vê-lo com a inteligência, e desprezar a cruz de Cristo.

É algo ainda melhor e bom em sumo grau, se possível, que se veja onde se deve ir e nos mantenhamos ligados àquele que leva, para alcançar o termo.

Isto puderam fazer as grandes mentes dos montes, aqueles que chamamos justamente de montanhas, que a luz da justiça ilumina em sumo grau. Puderam fazer isso, e viram aquilo que é.

Com efeito, João, vendo-o, dizia: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus*. Eles viram isso e, para alcançar aquilo que viam de longe, não se afastaram da cruz de Cristo, e não desprezaram a humildade de Cristo.

Todavia, também os pequenos, que não estão em grau de compreender isso, mas não se afastaram da cruz, da paixão e da ressurreição de Cristo, sobre a mesma nave são conduzidos àquilo que não vêem, ou seja, na mesma nave sobre a qual realizam a travessia também aqueles que vêem.

3. A soberba dos filósofos e a humildade do lenho da cruz

Na verdade, existiram filósofos deste mundo que procuraram o Criador por meio da criatura, uma vez que o Criador pode ser encontrado mediante a criatura, conforme o Apóstolo afirma de modo claro: "Com efeito, as perfeições invisíveis de Deus podem ser compreendidas pela inteligência, a partir da criação do mundo, por meio das coisas que por ele foram feitas, assim como a sua potência eterna e a sua divindade, de modo que não são escusáveis". E continua: "Pois, tendo conhecido a Deus [...]"; e não diz: "Pois não conheceram Deus", mas: "Pois, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram, nem lhe deram graças como Deus, mas se dispersaram em seus raciocínios, e seu coração insipiente se obscureceu".

De que modo se obscureceu?

Ele o diz claramente logo depois: "Proclamando-se sábios, se tornaram estultos".

Viram onde deveriam ir, mas, ingratos para com aquele que lhes dera aquilo que tinham visto, quiseram atribuir a si mesmos aquilo que viram, e, tornando-se soberbos, perderam aquilo que viam, e daí se voltaram para os ídolos, para os simulacros e os cultos dos demônios, até adorar a criatura e desprezar o Criador.

Todavia, fizeram estas coisas quando já estavam corrompidos; e chegaram a corromper-se porque se ensoberbeceram; e justamente por ensoberbecer-se se afirmaram sábios.

Portanto, aqueles dos quais o Apóstolo disse que eram "aqueles que conheceram Deus", viram aquilo que diz João, ou seja, que todas as coisas foram feitas por meio do Verbo de Deus. Com efeito, nos livros dos filósofos encontram-se ditas estas coisas, e também que Deus tem um filho unigênito, por meio do qual todas as coisas existem.

Eles puderam ver aquilo que existe, mas viram isso de longe, e não quiseram manter firme a humildade de Cristo, ou seja, aquela nave sobre a qual teriam podido alcançar com segurança aquilo que puderam ver de longe.

E a cruz de Cristo foi por eles desprezada.

Tu deves atravessar o mar e desprezas a cruz!

Ó sabedoria cheia de soberba!

Caçoas de Cristo crucificado; mas é justamente ele que viste de longe: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus*.

Mas por que foi crucificado?

Porque para ti era necessário o lenho da sua humildade.

Com efeito, tu estavas inchado de soberba, e foras lançado para longe daquela pátria; pelas ondas deste mundo o caminho fora interrompido; e não existe um meio com o qual podes realizar a travessia para chegar à pátria, se não te deixares levar pelo lenho da cruz.

Ingrato que és, caçoas daquele que veio a ti, justamente para fazer-te retornar a ele!

Ele mesmo se tornou caminho, um caminho através do mar: por isso ele caminhou sobre o mar, para mostrar-te que existe um caminho pelo mar.

Tu, porém, que não podes caminhar sobre o mar como ele o fez, deixa-te levar por esta nave, deixa-te levar pelo lenho da cruz: crê no crucificado, e poderás chegar.

Por ti ele se fez crucificar, ou seja, para ensinar-te a humildade, e porque, se tivesse vindo como Deus, não teria vindo para todos aqueles que não estavam em grau de ver Deus.

Com efeito, não é segundo aquilo pelo qual ele é Deus, que ele veio ou partiu, porque Deus está presente em tudo e não se acha contido em nenhum lugar.

Todavia, de que modo veio?

Veio na veste de homem.

Agostinho,
Amor absoluto e
"Terceira navegação",
sob a direção de G. Reale.

2 O círculo hermenêutico entre razão e fé

Para Agostinho a fé não tem um caráter a-racional ou metarracional, e sim um preciso valor cognoscitivo, no sentido de que representa uma experiência vivida da verdade. Entre fé e razão há uma circularidade, isto é, a fé fornece algumas pré-compreensões que depois podem ser examinadas e criticadas pela razão.

Esta posição, portanto, afasta-se tanto do fideísmo quanto do racionalismo. O fideísmo extremado se exprime pela proposição de Tertuliano credo quia absurdum; *o racionalismo extremado nega qualquer valor à fé.*

A posição de Agostinho é, ao invés, bem expressa pela proposição credo ut intelligam, intelligo ut credam.

1. O crer como remédio temporal para a salvação

Por esta razão, também o remédio da alma, que é fornecido pela providência divina e pela inefável bondade, é belíssimo por graduação e ordem. Ele se divide em autoridade e razão.

A autoridade exige a fé e prepara o homem à razão.

A razão leva à inteligência e ao conhecimento.

Mesmo que a razão não abandone totalmente a autoridade, quando se considera a quem se deve crer, é sem dúvida suprema a autoridade da própria verdade já conhecida e evidente. Porém, uma vez que descemos nas coisas temporais e por causa delas somos desviados das coisas eternas, primeiro vem, não por natureza e excelência, mas na ordem do tempo, certo remédio temporal, que chama à salvação não aqueles que sabem, mas aqueles que crêem.

Agostinho,
A verdadeira religião,
24, 45.

2. A fé procura e a inteligência encontra

A fé procura, a inteligência encontra; por isso o Profeta diz: "Se não crerdes, não compreendereis". E por outro lado a inteligência procura ainda aquele que encontrou; porque "Deus observa os filhos do homem", como se canta no Salmo inspirado, "para ver se há quem tem inteligência, quem procura Deus". Portanto, por isso o homem deve ser inteligente, para procurar Deus.

Agostinho,
A Trindade, XV, 2, 2.

3. Se não se crê, não se entende

Demos graças a Deus se tivermos entendido. E se alguém entendeu pouco, não peça mais ao homem, mas dirija-se àquele do qual pode esperar mais. Podemos, como trabalhadores fora de vós, plantar e irrigar, mas é Deus que faz crescer. "Minha doutrina — diz — não é minha, mas daquele que me mandou". Aquele que diz não ter entendido, ouça um conselho. No momento de revelar uma verdade tão importante e profunda, Cristo Senhor se deu conta de que nem todos a entenderiam, e por isso nas palavras que seguem dá um conselho. Queres entender? Crê. Deus, com efeito, por meio do profeta, disse: "Se não crerdes, não compreendereis". É isso que o Senhor entende, quando, continuando, diz: "Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá se esta doutrina é de Deus, ou se falo por mim mesmo". O que significa "se alguém quiser fazer a vontade dele"? Eu dissera: se alguém crer; e tinha dado este conselho: se não compreendeste, crê! A inteligência é fruto da fé. Não procures, portanto, entender para crer, mas crê para entender; porque, se não crerdes, não entendereis.

Agostinho,
Comentário ao Evangelho de João,
29, 6.

4. A fé torna capazes de entender

Direi então: quem pode, entenda; quem não pode, creia. Direi com o Senhor: "Vós julgais segundo a carne; eu não julgo ninguém", isto é, não julgo ninguém agora, ou não julgo ninguém segundo a carne. E "mesmo que julgue, meu julgamento é verdadeiro". Porque teu julgamento é verdadeiro? "Porque não estou só — responde — mas comigo está o Pai que me mandou".

Então, Senhor Jesus, se estivesses sozinho, teu julgamento seria falso; por isso julgas segundo a verdade porque não estás só, mas contigo está o Pai que te mandou? O que posso eu responder? Responda ele mesmo: "Meu julgamento é verdadeiro". Por que é verdadeiro? "Porque não estou só, mas comigo está o Pai que me mandou". Todavia, se o Pai está contigo, como te mandou? Ele te mandou e está contigo, de modo que, mesmo mandado, não te afastaste dele e, vindo para o nosso meio, permaneceste o mesmo junto a ele? Como se pode crer nisso? Como se pode entender? A estas duas perguntas respondo assim: corretamente perguntas como se pode entender, mas não corretamente perguntas como se pode crer. Com efeito, o fato de não entender logo, faz que exercites aquilo que propriamente se chama fé; de fato, se te fosse dado entender imediatamente, não terias necessidade de crer, porque verias com teus olhos. Justamente porque não entendes, crês; mas, crendo, tornas-te capaz de entender; com efeito, se não crês, jamais conseguirás entender, porque te tornarás sempre menos capaz. Deixa que a fé te purifique, a fim de que te seja concedido alcançar a plena inteligência.

Agostinho,
Comentário ao Evangelho de João,
36, 7.

5. A fé é crer naquilo que não vês e a verdade é ver aquilo que creste

Jesus começou então a dizer aos judeus que nele tinham crido: "Se permanecerdes na minha palavra [...]". Ele diz "se permanecerdes", enquanto já fostes iniciados e já começastes a estar na minha palavra. "Se permanecerdes", isto é, se permanecerdes constantes na fé que começou a estar em vós que credes, onde chegareis? Considera qual é o início e para onde conduz. Amaste o fundamento, agora contempla o vértice, e desta baixeza levanta o olhar para a altura. A fé supõe certo abaixamento; na visão, na imortalidade, na eternidade não há nenhum abaixamento; tudo é grandeza, elevação, plena segurança, eterna estabilidade, sem temor de ataques inimigos ou de limites. É grande aquilo que começa a partir da fé, embora seja desprezado; assim como em uma construção os inexperientes costumam dar pouca importância aos alicerces. Cava-se um grande buraco, aí se lançam pedras a esmo, não talhadas nem polidas, e portanto nada de belo aparece, como nada de belo aparece na raiz de uma árvore. Todavia, tudo aquilo que na árvore te agrada veio para cima a partir da raiz. Olhas a raiz e ela não te agrada, contemplas a árvore e ficas admirado. Estulto, aquilo que admiras proveio daquilo que não te agrada. Parece-te coisa sem importância a fé dos crentes, porque não tens uma balança para pesá-la. Todavia, escuta para onde ela conduz e saberás medir seu valor. O próprio Senhor, em outra circunstância, diz: "Se tiverdes fé como uma semente de mostarda". O que existe de mais humilde e, ao mesmo tempo, de mais poderoso? O que existe de mais negligenciável e, ao mesmo tempo, de mais fecundo? Portanto, também vós — diz o Senhor — "se permanecerdes na minha palavra", na qual crestes, para onde sereis conduzidos? "Sereis de fato meus discípulos". E qual vantagem teremos? "E conhecereis a verdade".

O que ele promete aos crentes, irmãos? "E conhecereis a verdade". Mas como? Não a tinham já conhecido quando o Senhor falava? Se não a tinham conhecido, como puderam crer? Eles não creram porque tinham conhecido, mas creram para conhecer. Creiamos também nós para conhecer, não esperemos conhecer para crer. Aquilo que conheceremos não pode ser visto pelos olhos, nem ouvido pelos ouvidos, nem pode ser compreendido pelo coração do homem. Com efeito, o que é a fé, senão crer naquilo que não vês? A fé é crer naquilo que não vês; a verdade é ver aquilo que creste.

Agostinho,
Comentário ao Evangelho de João,
40, 8 9

6. A fé faz ver de modo mais luminoso

A fé ajuda o conhecimento e o amor de Deus, não no sentido de que no-lo faça conhecer e amar porque antes de fato não o conhecíamos ou não o amávamos, mas nos ajuda a conhecê-lo de modo mais luminoso e a amá-lo com amor mais firme.

Agostinho,
A Trindade, VIII, 9, 13.

3 A natureza da Verdade

Para Agostinho a Verdade suprema coincide com Deus: para alcançar Deus e encontrar, portanto, a Verdade, não devemos nos dirigir para o exterior, mas devemos entrar de novo em nós mesmos, e procurar em nossa interioridade: aí habita a Verdade, em nossa alma, que é um reflexo e uma imagem de Deus, a própria luz da razão.

1. Duas passagens tiradas dos *Solilóquios*

Agostinho: Eis, orei a Deus.

Razão: E então, o que queres saber?

Agostinho: Todas as coisas que pedi na oração.

Razão: Faze um breve resumo.

Agostinho: Deus e a alma: eu desejaria conhecer isso.

Razão: Nada mais?

Agostinho: Absolutamente nada.

Razão: Então, começa a procurar.

Agostinho: Cremos no auxílio de Deus.

Razão: Cremos nisso de fato, admitindo que isso esteja em nosso poder.

Agostinho: Nosso poder é ele mesmo.

Razão: Pede, portanto, do modo mais conciso e perfeito que puderes.

Agostinho: Deus, sempre idêntico, possa eu conhecer a mim mesmo, possa eu conhecer a ti! Pedi eu.

Agostinho, *Solilóquios*, I, 2, 7.

* * *

O que, portanto, impede que a alma recorde a originária beleza perdida, quando ela pode fazê-lo a partir de seus próprios vícios? Assim, com efeito, a sabedoria de Deus se estende com força de um confim ao outro. Assim, por meio dele, o sumo artífice ligou ordenadamente suas obras para a direção do único fim da beleza. Assim a sua bondade, a partir das criaturas mais altas até as mais baixas, não negou alguma beleza, que apenas dele podia provir, de modo que ninguém pode se afastar da verdade e não ser tomado por algum sinal dela.

Agostinho, *Solilóquios*, II, 1, 1

2. Uma passagem emblemática de *A verdadeira religião*

Procura o que fascina no prazer do corpo: encontrarás apenas a harmonia. Uma vez que os contrastes produzem dor, os acordes produzem prazer. Reconhece, portanto, qual é a perfeita harmonia.

Não vás para fora de ti; retorna a ti mesmo. A verdade habita no homem interior. E se descobrires que tua natureza é mutável, transcende também a ti mesmo. Mas, lembra-te, quando transcendes a ti mesmo, transcendes a alma racional. Tende, portanto, para onde se acende a própria luz da razão.

Aonde chega, com efeito, todo aquele que bem raciocina, senão à verdade? Isso porque a verdade não alcança a si mesma com o raciocínio, mas é aquilo a que tendem aqueles que raciocinam. Vê aí uma harmonia que não tem igual, e liga-te a ela. Reconhece que não és aquilo que ela é; justamente porque não procura a si mesma; ao contrário, chegaste a ela procurando-a, não de um lugar para outro, mas com o apaixonado movimento da mente, a fim de que o homem interior se ligue àquilo que nele habita com um prazer não ínfimo e carnal, mas sumo e espiritual.

Agostinho, *A verdadeira religião*, 39, 72.

4 A iluminação

A doutrina da iluminação é verdadeiramente uma espécie de "lugar clássico" da filosofia de Agostinho, sobre a qual muito se discutiu em todos os tempos.

Trata-se de uma teoria muito bela e, na realidade, fácil de entender, caso a despojemos das complicações trazidas pelas revisões a que muitos intérpretes a submeteram. A inspiração da doutrina é decisivamente platônica, mesmo que Agostinho rejeite a concepção platônica da reminiscência. A passagem à que Agostinho se refere, ao contrário, de modo positivo é a passagem da República sobre o Bem.

O Bem, diz Platão, é comparável ao sol e à sua luz. Assim como o sol torna as cores das coisas e as coisas em geral visíveis e os *olhos* capazes de ver, *analogamente o Bem torna as realidades ideais* inteligíveis e *a alma racional inteligente, ou seja,* capaz de conhecer os inteligíveis. *O Bem, portanto, para Platão é causa da verdade e da capacidade da alma de conhecer a verdade.*

Da mesma forma, para Agostinho, assim como Deus enquanto Ser supremo participa o ser às coisas que cria, analogamente, enquanto Verdade suprema, é causa da Ver-

dade objetiva, que é por sua vez causa da capacidade da mente humana de conhecer a verdade, produzindo nas mentes como que certa marca metafísica, não tanto na forma de Idéias inatas, mas como abertura metafísica da alma para a verdade. *Neste sentido, justamente, Deus nos ilumina. De modo significativo e eficaz Agostinho assim sintetiza as características divinas até aqui descritas: como o sol existe, resplandece e ilumina, também Deus existe, é inteligível e comunica inteligibilidade.*

Citamos as passagens clássicas tiradas dos Solilóquios *e de* A Trindade. *Esta última inclui também a crítica à doutrina platônica da reminiscência.*

(Notemos que a doutrina platônica da reminiscência não está indissoluvelmente ligada ao que Platão sustenta na República. *Tudo o que diz na* República *liga-se, ao invés, com tudo o que afirma no mito do carro alado e do Hiperurânio, onde as almas "vêem" as Idéias na "planície da verdade"; e, portanto, na luz da verdade).*

1. A iluminação como fundamento do conhecimento

Deus é inteligível, e inteligíveis são também os princípios das ciências; todavia, há notável diferença entre as duas coisas. Com efeito, tanto a terra como a luz são visíveis: mas a terra não pode ser vista se a luz não brilhar. Deve-se, portanto, crer que também os conhecimentos que são transmitidos nas ciências, e que todo aquele que é capaz de entender admite sem nenhuma dúvida serem veríssimos, não podem ser compreendidos se não forem iluminados por outra coisa, como por um sol deles.

Portanto, como no sol natural podemos observar três coisas: que existe, que resplandece e que ilumina, assim, naquele Deus escondido que queres conhecer existem três outras coisas: que existe, que é inteligível e que torna inteligíveis todas as outras coisas.

E eu quero ensinar-te a compreender estas duas coisas, ou seja, a ti mesmo e a Deus.

Agostinho, *Solilóquios*, I, 8, 15.

Deus vida verdadeira e suprema, no qual, do qual e pelo qual vivem todas as coisas que verdadeiramente e supremamente vivem.

Deus felicidade, no qual, do qual e pelo qual são felizes todos aqueles que são felizes. Deus bondade e beleza, no qual, do qual e pelo qual são boas e belas todas as coisas que são boas e belas. Deus luz inteligível, no qual, do qual e pelo qual resplandece inteligivelmente tudo aquilo que inteligivelmente resplandece.

Agostinho, *Solilóquios*, I, 1, 3.

2. Contra a doutrina da reminiscência

Se o esquecimento cancelou tudo, sob a guia do ensinamento pode-se novamente alcançar aquilo que desaparecera completamente e assim será reencontrado como era. Por isso, Platão, o célebre filósofo, esforçou-se por persuadir-nos de que as almas viveram aqui antes ainda de unir-se a estes corpos e por isso se explica que aquilo que se aprende é reminiscência daquilo que já se conhecia, mais do que conhecimento de alguma coisa nova. Com efeito, ele conta que um escravo, interrogado sobre questões de geometria, respondeu como um mestre versado naquela disciplina. Interrogado gradualmente e com jeito via aquilo que devia ver e dizia aquilo que tinha visto. Mas, caso aqui se tratasse de uma lembrança de coisas anteriormente conhecidas, não seria possível a todos ou a quase todos responder a perguntas de tal gênero. Com efeito, nem todos foram geômetras em sua vida anterior, e os geômetras são tão raros entre os homens que a custo se pode encontrar algum deles.

Agostinho, *A Trindade*, XII, 14,23-15,24.

3. A luz incorpórea da iluminação

É preciso antes pressupor que a natureza da alma intelectiva foi feita de modo que, unida, conforme a ordem natural disposta pelo Criador, às coisas inteligíveis, as percebe em uma luz incorpórea especial, do mesmo modo que o olho carnal percebe aquilo que o circunda, na luz corpórea, pois ele foi criado capaz desta luz e para ela ordenado.

Agostinho, *A Trindade*, XII, 14,23-15,24.

5 A natureza do Bem

Conforme Agostinho, as conotações fundamentais do Bem são três: "medida", "forma" e "ordem". Medida, no sentido de determinação precisa do ente enquanto finito; forma, enquanto fundamento numérico último de distinção; ordem (ou peso) en-

quanto consistência ontológica e posição axiológica.

Estes conceitos são deduzidos tanto da tradição neoplatônica, que remonta até as doutrinas não escritas do próprio Platão, como dos textos bíblicos, e em particular do livro da Sabedoria. Neste sentido, Deus é a Medida suprema de todas as coisas, enquanto o mal é desmedida e desordem, isto é, privação de medida e de ordem.

1. Deus é Bem supremo acima do qual não há nada e do qual derivam todos os bens, grandes e pequenos. O Bem supremo, acima do qual não há nada, é Deus; e por isso é um bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal

Todas as outras coisas são apenas obra dele, mas não existem a partir dele. Com efeito, aquilo que existe a partir dele coincide com aquilo que ele próprio é; ao contrário, as coisas que foram feitas por obra dele, não são aquilo que ele próprio é.

Portanto, se apenas ele é imutável, todas as coisas que fez, enquanto as fez do nada, são mutáveis.

Com efeito, ele é tão onipotente que está em grau de produzir também do nada, ou seja, daquilo que de fato não existe, coisas boas, tanto grandes como pequenas, celestes e terrestres, espirituais e corpóreas

Uma vez que, verdadeiramente, ele é também justo, não tornou as coisas que fez do nada iguais àquilo que gerou a partir de si.

Portanto, a partir do momento que todas as coisas boas, tanto grandes como pequenas, em qualquer nível da realidade se encontrem, não podem existir a não ser por obra de Deus, segue-se que toda natureza enquanto natureza é um bem, e que toda natureza não pode existir a não ser a partir do Deus supremo e verdadeiro: com efeito, todos os bens também não supremos mas vizinhos ao bem supremo, e até todos os bens, também os menores que existem bem longe do Bem supremo, não podem existir a não ser por obra do mesmo Bem supremo.

Por isso, todo espírito, também mutável, e todo corpo existem por obra de Deus: e tal é toda natureza criada.

Com efeito, toda natureza é ou espírito ou corpo.

Deus é espírito imutável.

O espírito mutável é uma natureza criada, mas melhor que o corpo.

Com efeito, o corpo não é espírito, com exceção do vento, que em certo sentido diferente é chamado de "espírito", porque é invisível para nós, e todavia sua força não é sentida como pequena.

2. Uma natureza antitética a Deus foi erroneamente introduzida pelos Maniqueus. Indicação do modo pelo qual este erro é superado

No que se refere àqueles que, não conseguindo compreender que toda natureza, isto é, todo espírito e todo corpo, é naturalmente bom, se sentem perturbados pela iniqüidade do espírito e pela mortalidade do corpo, e por este motivo procuram introduzir outra natureza do espírito maligno e do corpo mortal que Deus não criou: pois bem, nós pensamos que isso que dizemos possa alcançar sua compreensão.

Eles admitem, com efeito, que todo bem não pode existir a não ser por obra do Deus supremo e verdadeiro.

E isto é verdadeiro, e é suficiente para corrigi-los, uma vez que queiramos prestar atenção.

3. De Deus derivam todos os bens criados em função da medida, da forma e da ordem

Nós, cristãos católicos, veneramos um Deus por obra do qual existem todos os bens, tanto grandes como pequenos; por obra do qual existe toda medida, tanto grande como pequena; por obra do qual existe toda forma, tanto grande como pequena; por obra do qual existe toda ordem, tanto grande como pequena.

Com efeito, todas as coisas, quanto mais são dotadas de medida, de forma e de ordem, tanto mais são boas sob todo aspecto; ao contrário, quanto menos são dotadas de medida, de forma e de ordem, tanto menos são boas

Portanto, estas três coisas: medida, forma e ordem, para não falar das inumeráveis outras que aparecem ligadas a estas três; estas três coisas, portanto, toda medida, forma e ordem, são como bens gerais nas coisas que foram feitas por Deus, tanto no espírito como no corpo.

Por este motivo Deus está acima de toda forma, acima de toda ordem. E está acima não pela distância espacial, mas por uma potência

inefável e singular, da qual deriva toda medida, toda forma e toda ordem.

Onde estas três coisas são grandes, os bens são grandes; onde são pequenas, os bens são pequenos; onde de fato não existem, não existe nenhum bem.

E além disso, onde estas três coisas são grandes, as naturezas são grandes; onde são pequenas, as naturezas são pequenas; onde de fato não existem, não existe nenhuma natureza.

4. O mal como corrupção da medida, da forma e da ordem

Por isso, quando se pergunta de onde deriva o mal, primeiro se deve procurar o que é o mal.

O mal não é mais que corrupção ou da medida, ou da forma, ou da ordem natural.

Por isso se diz natureza má aquela que é corrompida: com efeito, uma natureza incorrupta é boa sob todo aspecto.

Todavia, também a mesma natureza corrupta, enquanto natureza, é boa; enquanto é corrupta, ao contrário, é má. [...]

5. Não existe uma natureza má enquanto tal

Nenhuma natureza, portanto, enquanto é natureza, é má; mas para cada natureza não existe mal a não ser o de ser diminuída no bem.

Todavia, se, com a diminuição, o bem se perdesse até anular-se, não permaneceria, desse modo, nenhuma natureza; não apenas não permaneceria aquele tipo de natureza que os Maniqueus supõem, em que se encontram tantos bens que demonstram sua cegueira verdadeiramente extraordinária, mas nem mesmo qualquer tipo de natureza que alguém pudesse imaginar.

6. Também a matéria é um bem e também ela deriva de Deus

Não se deve dizer que a matéria que os antigos chamaram *hyle* seja um mal.

Não falo daquela que Mani, com tola vaidade, chama *hyle*, formadora dos corpos, não sabendo o que diz, motivo pelo qual com razão se lhe objeta introduzir outro Deus, pelo fato de que ninguém pode formar os corpos a não ser Deus.

Com efeito, os corpos não são criados, se com eles não subsistem medida, forma e ordem, que são bens, e que não podem existir a não ser por obra de Deus, que, creio, os próprios Maniqueus admitem.

Eu, porém, chamo de *hyle* certa matéria completamente informe e sem qualidades, da qual se formam estas qualidades que percebemos.

E é por isso que em grego *hyle* significa lenho, porque para aqueles que trabalham ela se apresenta não tanto como capaz de ela própria fazer algo, mas como aquilo com que se pode fazer alguma coisa.

Portanto, não se deve chamar de mal esta matéria que não se pode perceber mediante alguma forma, mas que dificilmente se pode pensar com todo tipo de privação de forma.

Com efeito, ela tem capacidade de receber formas: de fato, se não pudesse receber a forma imposta pelo artífice, não poderia absolutamente se chamar de matéria.

Por outro lado, se a forma é determinado bem, pelo qual aqueles que prevalecem pela forma são ditos de forma adequada, e pela beleza são chamados belos, está fora de dúvida de que também a capacidade de receber forma é igualmente um bem.

Assim, por exemplo, a partir do momento que a sabedoria é um bem, ninguém duvida de que a capacidade de receber sabedoria seja um bem.

E, uma vez que todo bem existe por obra de Deus, ninguém deve duvidar de que também esta matéria, se é algo, não pode existir a não ser por Deus.

7. Deus é o ser verdadeiro e imutável do qual apenas o nada é contrário

De modo esplêndido e divino nosso Deus disse a seu servo: "Eu sou aquele que sou; e aos filhos de Israel dirás: 'Aquele que é' mandou-me a vós".

Com efeito, Deus existe verdadeiramente, porque é imutável. De fato, toda mutação faz não existir aquilo que existia. Por isso é verdadeiramente ser aquele que é imutável.

As outras coisas que por ele foram feitas, receberam o ser dele conforme sua medida.

Por isso, a ele que existe em sumo grau nada pode ser contrário a não ser aquilo que não existe.

8. Deus como Medida suprema e Sumo Bem

Não se deve dizer que Deus tem certa medida, de modo que não se creia que dele se diga que tem um fim.

Nem, todavia, é sem medida aquele por obra do qual foi conferida uma medida para todas as coisas.

Nem, por outro lado, é oportuno dizer que Deus é medido, como se ele tivesse recebido de alguém uma medida.

Todavia, se dizemos que Deus é a Medida suprema, talvez dizemos algo, se, porém, com aquilo que chamamos Medida suprema, nós entendemos o Bem supremo.

Com efeito, toda medida, enquanto medida, é um bem.

Por isso todas as coisas que foram medidas, que têm justa e conveniente medida não podem ser denominadas sem valor; mesmo que, em outro significado, entendamos "medida" no sentido de "fim", para dizer que não existe medida onde não existe um fim.

Por vezes dizemos isso como elogio, como quando se diz: "E o seu reino não terá fim". Neste caso se poderia também dizer que não terá medida, desde que se entenda medida no sentido de fim. Com efeito, aquele que reina sem alguma medida, de algum modo não reina.

9. Medida, forma e ordem são sempre boas e podem ser consideradas más apenas relativamente, ou seja, caso se manifestem inferiores ao que deveriam ser

Portanto, dizemos que a medida é má, a forma é má, a ordem é má enquanto são inferiores ao que deveriam ser, ou quando não se adaptam às coisas às quais devem estar adaptadas.

Tais coisas são, portanto, chamadas de más, enquanto são estranhas e incongruentes, como se disséssemos que alguém não se comportou de modo bom, enquanto agiu de modo inferior de como deveria ter agido, ou enquanto agiu como em tal circunstância não deveria ter agido, ou fez mais do que deveria, ou de modo não conveniente. De modo que o que é reprovado, ou seja, o ato feito de modo mau, com justa razão não é reprovado por outro motivo a não ser pelo motivo que nele não foi mantida a medida.

Do mesmo modo, dizemos que uma forma é má ou por comparação com uma mais agraciada e mais bela, enquanto esta é uma forma inferior e a outra é superior, não por grandeza, mas por elegância; ou então porque ela não convém à coisa à qual foi aplicada, de modo que se manifesta estranha e inconveniente, como se um homem caminhasse nu em público; coisa que não é de estranhar, caso aconteça no banho.

Da mesma forma, também a ordem denomina-se má, quando a própria ordem apareça como inferior à devida: por isso, neste caso não é a ordem que é má, e sim a desordem, enquanto ou é menos ordenada do que deveria ser, ou não é ordenada do modo como deveria ser.

Concluindo, onde existe certa medida, certa forma e certa ordem, existe também certo bem e certa natureza. Ao contrário, onde não existe nenhuma medida, nenhuma forma e nenhuma ordem, não existe nenhum bem e nenhuma natureza.

Agostinho, *Natureza do Bem*.

6 As "Idéias" como pensamentos de Deus

Sobre a teoria das Idéias, uma das maiores conquistas do pensamento platônico, Agostinho expressou claramente sua posição em uma Quaestio específica.

As Idéias não são, para ele, seres subsistentes em si e por si, como uma esfera de realidades que subsistem por si.

As Idéias são as formas paradigmáticas, os modelos das coisas, as razões ou estruturas estáveis e imutáveis, segundo as quais são feitas todas as coisas.

É de tal forma importante o conceito de "Idéia", diz Agostinho, que todos aqueles que fizeram filosofia de algum modo o tiveram, mesmo que não o tenham expresso de modo preciso. Não é com efeito possível ser filósofo sem este conceito.

Pois bem, para Agostinho as Idéias são a verdadeira realidade, como queria Platão, mas não subsistentes em si e por si, e sim subsistentes como pensamentos eternos de Deus. As Idéias estão na mente de Deus, e portanto o Hiperurânio platônico é a mente de Deus.

Nessa direção a Patrística grega já se movera de modo claro, mas também o pensamento greco-pagão, tanto os Platônicos dos primeiros dois séculos da era cristã como Plotino, que pusera justamente no Nous, *ou seja, no Espírito ou Inteligência, o mundo das Idéias na sua globalidade. Mas para os pensadores cristãos o ponto de partida fora indubitavelmente Fílon de Alexandria, escritor judeu (que viveu na primeira metade do séc. I d.C.), que foi o primeiro a apresentar as Idéias platônicas como contidas no* Logos *divino, e produzidas por Deus. Todavia, uma vez que a passagem em que Fílon exprime este seu pensamento é de importância his-*

tórica capital, para compreender a evolução do pensamento antigo e cristão sobre este tema, e portanto também para compreender a Quaestio agostiniana, referimos o ponto cardeal da mesma passagem: "[...] poder-se-ia dizer que o mundo inteligível não é mais que o Logos divino já empenhado no ato da criação. Com efeito, a cidade concebida no pensamento não é mais que o raciocínio calculado do arquiteto quando está projetando fundar a cidade que tem em mente". "[...] o mundo inteligível só pode ser identificado com o Logos divino".

A alma humana capta as Idéias, ou seja, o inteligível, justamente com a inteligência, como que "iluminada". A doutrina das Idéias leva assim à doutrina da iluminação.

1. O significado do termo "Idéia"

Afirma-se que Platão foi o primeiro a nomear as Idéias. Todavia, mesmo que este termo não existisse antes que ele o cunhasse, nem por isso não existiam as realidades que ele chamou de Idéias, ou não existia o conhecimento destas realidades; mas provavelmente foram chamadas por outros com nomes diversos. É lícito com efeito impor qualquer nome a uma realidade conhecida que ainda não tenha um nome usual. Não é verossímil, de fato, ou que não tenha havido nenhum filósofo (*sapiens*) antes de Platão, ou que ninguém tenha tido conhecimento dessas realidades, de qualquer forma que sejam concebidas, que Platão chama de idéias, pois tal é seu valor que, sem delas ter conhecimento, ninguém pode ser chamado de filósofo. E é crível que tenham existido filósofos também em outros povos, além da Grécia: coisa não só atestada por Platão nas viagens realizadas para enriquecer sua sabedoria, mas também afirmada em seus escritos. Se, portanto, existiram tais filósofos, não se pode afirmar que tenham ignorado as Idéias, mesmo que as tenham chamado com outro nome.

Mas agora basta sobre o nome. Vejamos o que são as Idéias, que importa considerar e conhecer acima de tudo, deixando ao arbítrio de cada um chamá-las como quiser, quando as tiver conhecido.

2. As "Idéias" como razões imutáveis das coisas

Podemos chamar as Idéias, em latim, de *formae* ou *species*, se quisermos traduzir literalmente. Se as chamamos de *rationes* afastamo-nos da tradução literal, porque *rationes* corresponde ao grego *logoi*, mas quem quiser usar este vocábulo (*rationes*) não trairá o sentido da expressão. As Idéias são de fato formas fundamentais, ou razões estáveis e imutáveis das coisas — que por sua vez são formadas e por isso são eternas e sempre idênticas — as quais estão contidas na inteligência divina. E embora estas não nasçam nem morram, todavia, sobre seu modelo forma-se tudo aquilo que pode nascer e morrer e tudo aquilo que nasce e morre.

3. O homem conhece as "Idéias" por meio da alma

A alma não pode conhecer as Idéias se não for alma racional, com a parte de si que é superior, isto é, com o espírito (*mens*) e com a razão, como que com sua face ou olho interior e inteligível. E nem toda e qualquer alma racional é idônea para esta visão, mas aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem olho são, claro e sereno, com o qual pretende ver as Idéias, de modo que seja semelhante às próprias Idéias.

4. As "Idéias" estão na mente do Deus criador

Quem ousaria, seja religioso ou formado na verdadeira religião, mesmo que ainda não possa intuir as Idéias, negar sua existência? Ao contrário, afirmará que tudo aquilo que existe, isto é, todas as coisas que foram determinadas em seu gênero por uma natureza própria para poder existir, foram criadas por Deus, e por obra sua vive tudo aquilo que tem vida, e toda a conservação do universo, e a própria ordem com a qual as coisas mutáveis seguem seu curso temporal com determinada medida, tudo isso está contido e é governado por leis do Altíssimo.

Ora, estabelecido e concedido isso, quem ousaria dizer que Deus criou todas as coisas irracionalmente? E se isso não se pode dizer nem crer, daí se conclui que cada coisa foi criada conforme a razão. Mas seria absurdo pensar que o homem tivesse sido criado segundo a mesma razão ou Idéia do cavalo.

Toda coisa, portanto, foi criada segundo uma razão ou Idéia própria. E tais razões ou Idéias onde se deve pensar que estejam a não ser na mente do Criador? Com efeito, Deus não podia certamente olhar para algo colocado fora de si para criar sobre o modelo disso aquilo que procurava: seria sacrílego pensar assim.

Ora, se estas razões de todas as coisas criadas ou a serem criadas estão contidas na

mente divina, e na mente divina não pode existir nada que não seja eterno e imutável, e estas razões fundamentais das coisas são as que Platão chama de Idéias, não apenas existem as Idéias, mas as Idéias são a verdadeira realidade, porque são eternas e imutáveis e, por participação nelas, tudo aquilo que existe existe, seja qual for o seu modo de ser.

5. A inteligência humana conhece as "Idéias" porque iluminada pela luz inteligível

Mas a alma racional é a coisa mais alta de todas as coisas criadas, e é a mais próxima de Deus, quando é pura, e enquanto adere a ele com a caridade, é também inundada por ele de luz inteligível, e assim, iluminada, percebe estas razões, não com os olhos do corpo, mas com a parte principal de si, ou seja, com a inteligência, e em virtude desta visão torna-se beatíssima. Tais razões, conforme dissemos, podem ser chamadas de formas ou espécies ou razões e a muitos é concedido nomeá-las como querem, mas a poucos concede-se ver o que verdadeiramente são.

Agostinho,
De diversis quaestionibus. Quaestio de Ideis.

7 A criação do tempo e sua natureza

A teoria do tempo de Agostinho tornou-se famosa. Com efeito, ela tem uma espessura teórica verdadeiramente notável e possui tríplice matriz.

De um lado, inspira-se no Timeu *de Platão, ao menos em um ponto. Além disso, tem um precedente conspícuo, em outro ponto, em Aristóteles. Por fim, liga-se à problemática do tempo tratada por Plotino.*

Platão, no Timeu, *dissera que a verdadeira dimensão ontológica do mundo inteligível é a da eternidade; o tempo, portanto, é apenas a dimensão do cosmo e do ser físico. O tempo* foi criado pelo Demiurgo junto com o mundo *e, portanto,* antes da criação do mundo não existia tempo.

Aristóteles, na Física, definira o tempo como "número do movimento conforme o antes e o depois"; mas a numeração do antes e do depois supõe a alma como condição indispensável, porque apenas a inteligência que existe na alma tem capacidade de numerar. Portanto, conclui Aristóteles, "é impossível a existência do tempo sem a da alma".

Em Plotino, depois, a função temporalizadora da alma torna-se até metafisicamente determinante.

Agostinho dá à doutrina do tempo uma coloração fortemente psicológica, na dimensão da interioridade que é uma cifra determinante do seu pensamento.

Além disso, devemos dizer que as antecipações dos filósofos que mencionamos teriam permanecido pouco incisivas e pouco influentes sem a revisão de Agostinho, que portanto se impõe como determinante.

A célebre objeção que era feita por muitos: "o que fazia Deus antes de criar o mundo?", Agostinho, com esta teoria do tempo como tendo sido criado com o mundo, dá uma resposta perfeita: Deus é eterno, e o eterno não é mensurável com o tempo; portanto, antes *de criar o mundo* não existia um "antes" e um "depois", *porque existia justamente apenas a eternidade e não o tempo.*

O tempo, depois, é um distensão psicológica, ou seja, uma extensão da alma que registra o passado e espera o futuro, no presente, e dá unidade à pluralidade do tempo em devir.

1. O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?

Não estariam talvez cheios de sua velhice os que nos perguntam: "O que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra? Se, com efeito, continuam, estava ocioso sem operar, por que também depois não permaneceu sempre no estado primitivo, sempre abstendo-se de operar? Se de fato se desenvolveu em Deus um impulso e uma vontade nova de estabelecer uma criação que antes jamais estabelecera, seria ainda uma eternidade verdadeira aquela em que nasce uma vontade antes inexistente? A vontade de Deus não é uma criatura, e sim anterior a toda criatura, porque nada seria criado sem a vontade preexistente de um criador. Portanto, a vontade de Deus é uma só coisa com a sua substância. E se na substância de Deus surgiu algo que antes não existia, tal substância é chamada erroneamente de eterna. Por outro lado, se era vontade eterna de Deus que existisse a criatura, como não seria eterna também a criatura?"

Os que assim falam não te compreendem ainda, ó sabedoria de Deus, luz das mentes.

Não compreendem ainda como nasce aquilo que nasce de ti e em ti. Quereriam conhecer o eterno, mas sua mente vaga ainda de modo vão no fluxo do passado e do futuro.

Quem a deterá e a fixará, a fim de que, estável por breve tempo, colha por breve tempo o esplendor da eternidade sempre estável, confronte-a com o tempo jamais estável, e veja como não se pode instituir um confronto, assim como a duração do tempo dura pela passagem de muitos movimentos, que não podem desenvolver-se simultaneamente, enquanto na eternidade nada passa, mas é tudo presente, de modo diferente do tempo, jamais todo presente; como o passado seja sempre impulsionado pelo futuro, e o futuro siga sempre o passado, e passado e futuro nasçam e fluam sempre daquele que é o eterno presente? Quem deterá a mente do homem, a fim de que se estabeleça e veja como a eternidade estável, não futura nem presente, determine futuro e presente? Seria minha mão capaz de tanto ou a mão da minha boca produziria com palavras um efeito tão grande?

2. Deus antes de fazer o céu e a terra não fazia nada

Eis como respondo a quem pergunta: "O que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra?". Não respondo como aquele fulano que, dizem, respondeu eludindo com uma piada a insídia da pergunta: "Preparava a geena para quem perscruta os mistérios profundos". Uma coisa é entender, outra caçoar. Eu não responderei assim. Prefiro responder: "Não sei o que não sei", em vez de ridicularizar quem fez uma pergunta profunda, e elogiar quem deu uma resposta falsa. Digo, ao contrário, que tu, Deus nosso, és o criador de toda coisa criada; e se com o nome de céu e terra se entende toda coisa criada, ousadamente digo: "Deus, antes de fazer o céu e a terra, não fazia nada". Com efeito, se fazia algo, o que fazia, a não ser uma criatura? Oh, se eu soubesse o quanto desejo com minha vantagem de saber, do mesmo modo como sei que não existia nenhuma criatura antes da primeira criatura!

3. Não há tempo sem criação

Se algum espírito leviano, vagueando entre as imagens do passado, se admira de que tu, Deus que tudo podes e tudo crias e tudo manténs, autor do céu e da terra, tenhas te abstido de tanto operar, antes de tal criação, por inumeráveis séculos, se levante e observe que sua admiração é infundada. Como poderiam passar inumeráveis séculos, se tu não os tivesses criado, autor e iniciador de todos os séculos? Como teria existido um tempo não iniciado por ti? E como teria transcorrido, caso jamais tivesse existido? Tu, portanto, és o iniciador de todo tempo, e se houve um tempo antes que criasses o céu e a terra, não se pode dizer que te abstinhas de operar. Também aquele tempo era obra tua, e não puderam transcorrer tempos antes que tivesses criado um tempo. Portanto, se antes do céu e da terra não existia tempo, por que perguntar o que fazias então? Não existia um então onde não existia um tempo.

4. O hoje da Divindade é a eternidade

Mas não é no tempo que precedes os tempos. De outro modo não os terias a todos precedido. E tu precedes todos os tempos passados pelo vértice de tua eternidade sempre presente, superas todos os futuros, porque ora são futuros, e depois chegados serão passados. Tu, ao contrário, és sempre o mesmo, e teus anos jamais terminarão. Teus anos não vão nem vêm, a fim de que todos possam vir. Teus anos estão todos ao mesmo tempo, porque são estáveis; não se vão, eliminados pelos que vêm, porque não passam.

Estes, ao invés, os nossos, existirão todos quando todos não existirem mais.

Teus anos são apenas um dia, e teu dia não é todo dia, mas hoje, porque o teu hoje não precede ao amanhã, como não sucedeu ao ontem. Teu hoje é a eternidade. Por isso geraste coeterno contigo aquele do qual disseste: "Hoje te gerei". Tu criaste todos os tempos, e antes de todos os tempos tu existes, e sem nenhum tempo não havia tempo.

5. O conceito de tempo

Não existiu, portanto, um tempo, durante o qual terias feito nada, pois o próprio tempo foi feito por ti, e não há um tempo eterno contigo, pois és estável, enquanto um tempo que fosse estável não seria tempo. O que é o tempo? Quem saberia explicá-lo de modo claro e breve? Quem saberia dele formar mesmo que apenas o conceito na mente, para depois expressá-lo em palavras? E ainda, qual palavra mais familiar e conhecida do tempo ocorre em nossas conversas? Quando somos nós que falamos, é certo que entendemos, e entendemos também quando dele ouvimos outros falarem. O que é, portanto, o tempo? Se ninguém me interroga, eu sei; se quisesse explicá-lo a quem me interroga, não sei. Isto porém posso dizer com confiança de saber: sem nada que passe, não existiria um tempo passado; sem nada que

venha, não existiria um tempo futuro; sem nada que exista, não existiria um tempo presente. Dois, portanto, desses tempos, o passado e o futuro, como existem, dado que o primeiro não existe mais e o segundo ainda não existe? E quanto ao presente, se fosse sempre presente, sem traduzir-se em passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto, se o presente, para ser tempo, deve traduzir-se em passado, como podemos dizer também dele que existe, se a razão pela qual existe é que não existirá? Portanto, não podemos falar com verdade da existência do tempo, a não ser enquanto tende a não existir.

6. Os três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro

Um fato agora está claro: nem o futuro nem o passado existem. É inexato dizer que os tempos são três: passado, presente e futuro. Talvez fosse exato dizer que os tempos são três: presente do passado, presente do presente, presente do futuro. Estas três espécies de tempos existem de algum modo na alma e não vejo em outro lugar: o presente do passado é a memória; o presente do presente, a visão; o presente do futuro, a espera. Permitam-me estas expressões e então vejo e admito três tempos, e três tempos existem. Diga-se ainda que os tempos são três: passado, presente e futuro, conforme a expressão abusiva que entrou em uso; diga-se também o seguinte: vede, não reparo, não contradigo nem zombo de ninguém, contanto que se compreenda aquilo que se diz: que o futuro agora não existe, nem o passado. Raramente nós nos exprimimos com exatidão; no mais das vezes nos exprimimos inexatamente, mas é possível reconhecer o que queremos dizer.

7. No ânimo está a medida do tempo

É em ti, espírito meu, que meço o tempo. *Não te precipites contra mim: é assim; não te precipites* contra ti por causa de tuas impressões, que te perturbam. É em ti, repito, que meço o tempo. A impressão que as coisas produzem em ti em sua passagem, e que perdura depois de sua passagem, é tudo o que meço, presente, e não tanto as coisas que passam, para produzi-la; é tudo o que meço, quando meço o tempo.

E este é, portanto, o tempo, ou não é o tempo que meço. Mas quando medimos os silêncios e dizemos que tal silêncio durou tanto tempo, quanto durou tal voz, não concentramos o pensamento para medir a voz, como se ressoasse a fim de que possamos referir algo sobre intervalos de silêncio em termos de extensão temporal? Também sem empregar a voz e os lábios percorremos com o pensamento poemas e versos e discursos, referimos todas as dimensões de seu desenvolvimento e as proporções entre os vários espaços de tempo, exatamente como se os recitássemos falando. Quem, desejando emitir um som mais extenso, primeiro determinou sua extensão com o pensamento, certamente reproduziu em silêncio esse espaço de tempo e, confiando-o à memória, começa a emitir o som, que se produz até que seja levado ao termo preestabelecido: ou melhor, produziu-se e se produzirá, pois a parte já realizada evidentemente se produziu, a que permanece se produzirá. Assim se realiza. A tensão presente faz passar o futuro para o passado, o passado cresce com a diminuição do futuro, até que com a consumação do futuro tudo será apenas passado.

Mas como diminuiria e se consumaria o futuro, que ainda não existe, e como cresceria o passado, que não existe mais, senão pela existência no espírito, autor desta operação, dos três momentos da espera, da atenção e da memória? Dessa forma, o objeto da espera feito objeto da atenção passa à memória. Quem nega que o futuro não existe ainda? Todavia, existe já no espírito a espera do futuro. E quem nega que o passado não existe mais? Todavia, existe ainda no espírito a memória do passado. E quem nega que o tempo presente carece de extensão, sendo um ponto que passa? Todavia, perdura a atenção, diante da qual corre para seu desaparecimento aquilo que aí aparece. O futuro inexistente, portanto, não é longo, mas um longo futuro é a espera longa de um futuro; da mesma forma, não é longo o passado, inexistente, mas um longo passado é a memória longa de um passado.

Agostinho, *Confissões*.

8 O "sábado" de felicidade eterna na Cidade de Deus e o "oitavo dia"

Podemos dizer que as "duas Cidades", já concebidas, embora em medida limitada, por Platão, no final do livro IX da sua Repúbli-

ca, levam às extremas conseqüências aquilo que ainda o próprio Platão havia entrevisto.

Platão dizia, com efeito, que existem dois modos de viver: aquele que se fundamenta sobre a "medida" do homem e aquele que considera ao invés Deus como "medida de todas as coisas". E para Agostinho a Cidade terrena é justamente a daqueles que vivem segundo o homem, ou seja, tomando o homem como medida suprema, enquanto a Cidade celeste é a daqueles que vivem segundo Deus, ou seja, tomando o próprio Deus como medida suprema.

Todavia, bastante além de Platão, Agostinho adquire uma visão global das duas Cidades, em dimensão cósmica e hipercósmica.

Também no céu existem as duas Cidades, a dos anjos rebeldes e a dos que permaneceram fiéis a Deus. Sobre a terra, ao contrário, surgiram com Caim e com Abel a Cidade do amor do homem terreno, que desemboca no ódio, e a Cidade do amor verdadeiro de Deus.

A Cidade terrena, que aqui sobre a terra parece dominante, será eternamente derrotada na danação; ao contrário, a Cidade celeste, que aqui aparece como peregrina, terá paz na eterna salvação.

Ressuscitado na Cidade celeste, o homem terá a felicidade à qual não falta nenhum bem; haverá diferentes graus de amor e de recompensa: ser sem inveja, a liberdade do não-poder-pecar *(ao invés da do poder-não-pecar, típica desta vida),* o esquecimento dos males terrenos *nos bens eternos e, por fim, a possibilidade de ver Deus que será tudo em todos. E se ver Deus tudo em todos será como o "sábado" eterno, o "sétimo dia" eterno, a coroação desse dia será como o "oitavo dia" da vida eterna, cujo fim será o de* não-ter-mais-um-fim, *ou seja, a eternidade.*

E este é justamente o sentido do homem. Quem é, portanto, o homem? O homem é aquele que, peregrino sobre a terra, tem como fim o de chegar a um reino que não tem um fim.

Leiamos o belíssimo final da Cidade de Deus.

1. Na Cidade eterna teremos a liberdade de não-poder-pecar

Não é verdade que os santos não terão o livre-arbítrio, porque não poderão sentir mais o fascínio do pecado. Ele será, ao contrário, seguramente mais livre, enquanto liberto do fascínio do pecado, chegando a sentir o fascínio irremovível do não querer mais pecar. Com efeito, o livre-arbítrio, que primeiro foi dado ao homem, quando inicialmente foi criado reto, teria podido não pecar, mas teria podido também pecar; o livre-arbítrio final ao invés será ainda maior, pois não poderá pecar. Também isto, porém, por dom de Deus e não por uma possibilidade de sua natureza.

Uma coisa, de fato, é ser Deus, e outra é participar de Deus. Deus por natureza não pode pecar; ao contrário, quem participa de Deus recebeu dele o dom de não poder pecar. Dever-se-ia, portanto, respeitar uma seqüência no dom de Deus: de início era concedido o livre-arbítrio pelo qual o homem *podia não pecar*, no fim o livre-arbítrio pelo qual o homem *não podia pecar*; aquele para adquirir um mérito, este para acolher uma recompensa. Mas, uma vez que esta natureza pecou quando pôde pecar, é liberta por uma graça ainda maior, que a conduz à liberdade na qual *não pode pecar*. Como a primeira imortalidade, que Adão perdeu com o pecado, residiu na possibilidade de não morrer e a última estará na impossibilidade de morrer, também o primeiro livre-arbítrio residiu na possibilidade de não pecar e o último estará na impossibilidade de pecar.

De tal modo, então, a vontade da piedade e da justiça não se poderá perder, também não se poderá perder a da felicidade. Com o pecado nós, certamente, não conservamos nem a piedade nem a felicidade, mas não perdemos a vontade de ser felizes, mesmo depois de ter perdido a felicidade. Dever-se-ia talvez negar que Deus tenha o livre arbítrio, uma vez que ele não pode pecar?

2. O esquecimento dos males na Cidade eterna

Tal Cidade, portanto, terá uma vontade livre, una em todos e inseparável em cada um; liberta de todo mal e repleta de todo bem, gozando indefectivelmente na alegria dos gáudios eternos, esquecida das culpas e das penas, sem esquecer, porém, sua libertação e sem ser ingrata para com seu libertador. No plano do conhecimento racional recordará também seus males passados, mas, no plano da experiência direta, não recordará mais nada. Também o médico mais valoroso conhece de fato quase todas as doenças, como elas podem ser conhecidas por profissão; muitíssimas, ao invés, não conhece, assim como podem ser experimentadas no próprio corpo, não as tendo provado.

Como há, portanto, dois conhecimentos dos males, um pelo qual eles não fogem do poder da mente, o outro porque tocam a experiência dos sentidos (uma coisa é conhecer todos os vícios mediante aquilo que a sabedoria ensina, outra é conhecê-los por meio de uma vida corrupta, estultamente), também há dois modos de esquecer os males: quem os conheceu graças às informações da sua doutrina, esquece-se deles de modo diverso de quem deles fez experiência e os sofreu; para um é como se transcurasse seu estudo, para o outro é como se fosse subtraído de seu tormento. Este segundo tipo de esquecimento é aquele pelo qual os santos esquecerão seus males passados; serão todos dele subtraídos, de modo a ser cancelados completamente de sua experiência. Ao invés, no plano da capacidade de seu conhecimento, que neles será grande, não apenas não ignorarão seu passado, como também a eterna infelicidade dos danados. Por outro lado, se eles não souberem que foram infelizes, como poderão exclamar, com o Salmo: "Cantarei sem fim as graças do Senhor"? E não haverá seguramente nesta Cidade um canto mais doce do que este para glorificar a graça de Cristo, em cujo sangue fomos libertos. Cumprir-se-ão então as palavras: "Parai e sabei que eu sou Deus".

3. No "sétimo dia" veremos a Deus, que será tudo em todos

Este será de fato o sábado supremo, que não conhecerá fim, e que o Senhor recomendou às origens do criado, dizendo: "Então Deus no sétimo dia levou a termo o trabalho feito e descansou no sétimo dia de todo o seu trabalho. Deus abençoou o sétimo dia e o consagrou, porque nele tinha descansado de todo trabalho que ele, criando, tinha realizado". Justamente nós próprios seremos o sétimo dia quando estivermos repletos e reconstituídos pela sua bênção e pela sua consagração. Aí estaremos livres para ver que ele é Deus, enquanto quisemos ser Deus para nós mesmos quando caímos longe dele, dando ouvidos às palavras do sedutor: "Tornar-vos-eis como Deus"; assim nos afastamos do verdadeiro Deus, por intervenção do qual ter-nos-íamos tornado como ele por meio de uma participação, em vez de por uma deserção. Sem ele não fizemos mais que incorrer em sua cólera. Reconstituídos por ele, ao invés, e tornados perfeitos por uma graça maior, estaremos livres para a vida eterna, vendo que ele é Deus, do qual estaremos repletos quando Deus for tudo em todos.

Nossas próprias boas obras, quando se reconhecem como suas ao invés de como nossas, são-nos atribuídas como mérito para alcançar este sábado; se, ao contrário, as tivermos atribuído a nós, serão como obras servis, enquanto do sábado se diz: "Não fareis nenhuma obra servil". Por isso também por meio do profeta Ezequiel se diz: "Dei a eles também os meus sábados como sinal entre mim e eles para que soubessem que sou eu, o Senhor, que os santifico". Então conheceremos isso perfeitamente, quando estivermos perfeitamente livres e virmos perfeitamente que ele é Deus.

4. As seis eras da história do homem

Esta celebração do sábado aparecerá de modo mais evidente se se calcularem, como se fossem dias, também as eras, conforme aqueles períodos que a Escritura parece nos apresentar, pois ele será o sétimo dia. A primeira era, como se fosse o primeiro dia, vai de Adão até o dilúvio, a segunda até Abrão, igual à primeira não como duração mas como número de gerações; parece-nos, de fato, que foram dez. A partir daqui, como precisa o evangelista Mateus, seguem-se três eras até a vinda de Cristo, cada uma das quais compreende quatorze gerações: uma vai de Abrão a Davi, outra vai até o exílio na Babilônia, a terceira até a encarnação de Cristo. No total são cinco eras. A sexta ainda está em curso e não deve ser medida em termos de gerações, pois está escrito: "Não cabe a vós conhecer os tempos e os momentos que o Pai reservou à sua escolha".

5. O "oitavo dia" da vida eterna

Depois desta era Deus repousará como no sétimo dia, fazendo nele repousar aquele mesmo sétimo dia que seremos nós. Seria demasiado longo neste ponto examinar atentamente cada uma dessas eras; todavia, esta sétima será o nosso sábado, cujo fim não será o declínio, e sim o dia do Senhor, como que um oitavo dia da vida eterna, o qual foi consagrado na ressurreição de Cristo, prefigurando o repouso eterno do espírito e do corpo. Aí repousaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Isso será no fim, e não haverá fim! Que outra coisa é nosso fim, senão chegar ao reino que não tem fim?

Agostinho, A Cidade de Deus.

GÊNESE DA ESCOLÁSTICA

Primeiras teorizações das relações entre fé e razão na Idade Média

"A verdadeira filosofia não é mais que a religião,
e, inversamente, a verdadeira religião
não é mais que a verdadeira filosofia."

"Ninguém entra no céu,
a não ser por meio da filosofia."

Escoto Eriúgena

A filosofia na Idade Média: a "Escolástica", as "Escolas", as "Universidades"

I. Desenvolvimentos do pensamento medieval

• O pensamento protocristão que se desenvolve paralelamente ao pensamento tardo-pagão antigo pode ser considerado concluído com Agostinho no séc. V, no que se refere ao Ocidente latino. No Oriente grego, ao contrário, conclui-se com Máximo o Confessor no séc. VII.

Depois destas datas o pensamento medieval pode assim se articular:

1) o período que se estende do séc. V ao IX (formação dos reinos românico-bárbaros e consolidação do Sagrado Império Romano), conhecido pelo nome de "obscurantismo" medieval devido ao estado de depressão em que se encontra a pesquisa cultural; tem apenas duas figuras eminentes: Boécio e Escoto Eriúgena;

2) a segunda fase da Idade Média, que ocupa os sécs. X e XI (lutas pelas investiduras e pelas cruzadas) e se caracteriza pelas reformas monásticas; entre as figuras de destaque deste período estão: Anselmo de Aosta, Abelardo e os expoentes das Escolas de Chartres e de São Vítor;

Quadro cronológico da filosofia medieval
→ § 1

3) a terceira fase (séc. XIII), que coincide com a era de ouro da Escolástica, com santo Tomás, são Boaventura e Duns Escoto;

4) a quarta e última fase, que marca a crise da Igreja e do Império e também da relação entre fé e razão: é o tempo de Ockham.

1 O quadro cronológico

O cristianismo, em seu surgimento e desenvolvimento, muda o paradigma global do modo de pensar e de fazer filosofia. Por conseguinte, já ao ler as obras dos primeiros pensadores cristãos se tem a impressão de passar para um mundo cultural totalmente diferente do pagão antigo. Ele tem, com efeito, fundamentos conspícuos e precisos, a ponto de muitos estudiosos englobarem o pensamento patrístico na ótica medieval, não tanto como princípio mas pelo menos de fato.

A realidade histórica é, porém, muito mais complexa.

A era medieval abraça quase um milênio, e está entre as eras mais complexas. No Ocidente latino vai do fim do séc. V até o séc. XIV, enquanto no mundo grego pode-se fazê-la iniciar-se quase dois séculos depois.

De modo particular, na história do pensamento cristão é preciso distinguir a fase das origens e dos primeiros desenvolvimentos, que coincide cronologicamente com a fase última do pensamento pagão antigo, da fase medieval, justamente no modo em que distinguimos o pensamento cristão nesta obra.

O pensamento protocristão que se desenvolve paralelamente ao pensamento tardio pagão-antigo, na área cultural de língua latina termina com Agostinho (séc. V). Na área cultural de língua grega, porém, ele termina, sob certo aspecto, com Máximo o Confessor (primeira metade do séc. VII), en-

quanto João Damasceno abre a perspectiva da cultura medieval deslocando o centro do interesse filosófico de Platão para Aristóteles, como pouco a pouco se fará também no Ocidente, conforme veremos.

De forma que podemos resumir o que precisamos, dizendo que o pensamento protocristão da Patrística representa o aspecto cristão do pensamento antigo tardio, enquanto a Escolástica, na sua gênese e nos seus desenvolvimentos, representa toda a era medieval.

Deste período foi proposta uma significativa articulação em quatro fases, que é particularmente esclarecedora e fecunda, sobretudo do ponto de vista didático.

a) A primeira fase se estende por quatro séculos e vai do fim do séc. V até o fim do séc. IX, ou seja, do surgimento e do desenvolvimento dos reinos romano-barbáricos até a restauração e a consolidação do Sagrado Império Romano por obra dos Carolíngios. Esta é a fase mais problemática da Idade Média, na qual se encontra o assim chamado "obscurantismo" medieval, mas com a clara presença de momentos em que se verifica um renascimento cultural, que retoma e desenvolve aspectos do pensamento antigo tardio.

Alem da significativa figura "de passagem" de Boécio, nesta primeira fase sobressai principalmente Escoto Eriúgena.

b) A segunda fase se estende do séc. X (ou do fim do IX) até o séc. XI, e caracteriza-se pelas reformas monásticas, pela renovação política da Igreja, que se manifesta por meio das complexas lutas pelas investiduras, e pelas grandes cruzadas.

Entre as figuras de relevo dessa fase devemos indicar Anselmo de Aosta, Abelardo, e ainda as significativas Escolas de Chartres e de São Vítor.

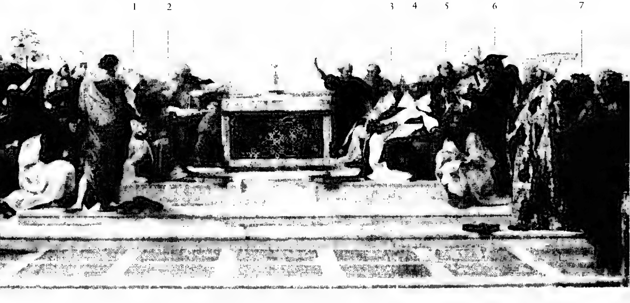
c) A terceira fase marca a era de ouro da Escolástica no decorrer do século XIII.

Florescem as Universidades e torna-se marcante a grande figura de santo Tomás, além das muito conspícuas figuras de são Boaventura e de Duns Escoto.

d) A quarta fase da Idade Média coincide com o séc. XIV e se caracteriza pela crise da Igreja e do Império e, portanto, pela conclusão do mundo espiritual que caracterizou esta era.

A figura saliente é a de Ockham, com o qual se abre o divórcio entre razão e fé.

Exatamente pela clareza didática desta divisão nós a seguiremos também na distribuição do material.



Faixa inferior do afresco "A disputa sobre o sacramento", pintado por Raffaello em 1509 na Sala da Assinatura, no Vaticano. Aí estão representados os protagonistas do debate filosófico e teológico sobre a Eucaristia, que terá sua definição apenas no séc. XVI com os decretos do Concílio de Trento. No afresco podemos reconhecer: 1. são Gregório, 2. são Jerônimo, 3. santo Ambrósio, 4. santo Agostinho, 5. santo Tomás, 6. são Boaventura, 7. Dante Alighieri.

II. As Escolas monacais, episcopais e palatinas

• A difusão e a elaboração da cultura até o séc. XIII — tempo em que se formaram as Universidades — estava confiada às Escolas monacais (em geral anexas a uma abadia), episcopais (anexas a uma catedral) e palatinas (anexas à corte).

Três tipos de Escola → § 1

• Entre essas escolas assumiu grande importância, a partir do fim do séc. VIII, a Escola palatina desejada por Carlos Magno, com a intenção de fazer surgir na terra dos Francos uma nova Atenas.

Instituída e dirigida por Alcuíno de York, esta escola teve no início caráter erudito e eclético; somente a partir da segunda geração assumiu conotações originais e criativas. Organizou a instrução em três níveis:

A Escola palatina → § 2

1) a instrução elementar;

2) o estudo das sete artes liberais do trívio (gramática, retórica e dialética) e do quadrívio (aritmética, geometria, astronomia e música);

3) o estudo aprofundado da Sagrada Escritura.

1 A Escolástica e os vários tipos de escola da Idade Média

Mais do que um conjunto de doutrinas, entendemos por Escolástica a filosofia e a teologia que eram ensinadas nas *escolas medievais*. Essa é uma caracterização de certa forma extrínseca mas significativa e útil: útil, porque nos liberta da tarefa de precisar logo o corpo doutrinário que se pode chamar "escolástico" (teremos, ao invés, a possibilidade de vê-lo em seus desenvolvimentos articulados e nas suas linhas dominantes nos capítulos seguintes); significativa, porque nos transporta para o ambiente em que tais doutrinas foram elaboradas, pensadas e aprofundadas a partir da primeira reorganização medieval das escolas, promovida e sustentada por Carlos Magno.

O fechamento das últimas escolas pagãs, no início do século VI (precisamente pelo edito de 529), por obra do imperador Justiniano, além de ato político e administrativo, marcou também o fim da cultura pagã que, por outro lado, por si mesma já estava fadada a inexorável declínio. A abertura de novas escolas ou a absorção das antigas em novas instituições educativas, pela Igreja, marca o início da formação e organização, lenta e laboriosa, de uma nova cultura.

Até o século XIII, quando começa a formação das Universidades, as escolas são:

1) *monacais* ou *abaciais* (anexas a uma abadia) e, no mais, conduzidas por monges;

2) *episcopais* (anexas a uma catedral);

3) *palatinas* (anexas à corte: *palatium*).

No período das invasões bárbaras, as escolas abaciais ou monacais representaram o refúgio privilegiado da cultura, tanto por meio da transcrição como da conservação dos clássicos.

As escolas episcopais se tornaram predominantemente local da instrução elementar, necessária para o acesso ao sacerdócio ou para assumir funções de utilidade pública e de administração.

A escola que mais do que qualquer outra destinou-se a incidir sobre a cultura medieval e que contribuiu para o despertar da cultura foi a *palatina*, desejada por Carlos Magno e confiada em 781 a Alcuíno de York.

2 A escola palatina criada por Alcuíno

Formado na escola episcopal de Jarrow, fundada por Beda o Venerável (674-735), a figura de maior destaque do monaquismo anglo-saxão), Alcuíno (730-804) foi diretor da escola palatina e conselheiro do rei para todas as questões inerentes à instrução e ao culto.

Ele organizou a instrução em três graus:

1) leitura, escrita, noções elementares de latim vulgar, compreensão sumária da Bíblia e dos textos litúrgicos;

2) estudo das sete artes liberais (as artes do *trívio:* gramática, retórica e dialética; e as artes do *quadrívio:* aritmética, geometria, astronomia e música);

3) estudo aprofundado da Sagrada Escritura.

Uma expressão do espírito e do empenho com que Alcuíno se dedicou a essa obra de renovação, desejada pelo Imperador e pela corte de Aquisgrana, é a sua idéia de fazer surgir na terra dos Francos uma nova Atenas, mais esplêndida do que a antiga, pois nobilitada pelo ensinamento de Cristo.

Embora tenha sido incapaz de expressar uma cultura profunda, que fosse além da justaposição ou contaminação de modelos literários e filosóficos do mundo clássico e de modelos teológicos do mundo patrístico, Alcuíno teve o mérito de elaborar *manuais* para cada uma das sete artes liberais, por meio dos quais canalizou e disciplinou o ensino e o estudo.

O caráter pouco orgânico e heterogêneo dos manuais — para a gramática, a retórica e a dialética, ele utiliza Isidoro de Sevilha (570-636), Cassiodoro (480/490-570), Beda, santo Agostinho e Boécio, como também Prisciano, Donato e Cícero —, bem como o caráter compilatório dos seus escritos teológico-filosóficos — como o *De fide sanctae et individuae Trinitatis* e a carta a Eulália *De animae ratione,* extraídos em sua maior parte dos escritos de santo Agostinho, mas sem autêntica base doutrinária —, provocaram certo mal-estar, devido entre outras coisas ao contraste entre o entusiasmo por poetas e pensadores pagãos e a idéia, freqüentemente repetida, mas não adequadamente argumentada, de que se devia reconhecer aos estudos bíblicos a proeminência absoluta na formação do cristão.

Somente a partir da segunda geração carolíngia é que essa grave incerteza foi superada, quando, mediante Escoto Eriúgena, tentou-se uma reavaliação da dialética e da filosofia pela inserção das artes liberais no contexto teológico. Assim, de formas de erudição especiosa, essas artes tornaram-se instrumentos de pesquisa, compreensão e elaboração no interior das verdades cristãs. E foi desse modo que se configurou a "primeira escolástica", ou seja, o período de pensamento que vai de Escoto Eriúgena a santo Anselmo, das escolas de Chartres e de São Vítor a Abelardo.



Alcuíno (730-804) dirigiu a Escola palatina e foi conselheiro de Carlos Magno para as questões referentes à instrução e ao culto.

III. A Universidade

• Nos sécs. XII-XIII nascem em Bolonha e em Paris as primeiras Universidades, sob a forma de associação corporativa de mestres e estudantes.

As conseqüências foram notáveis:

– primeiramente contribuíram para formar uma classe de intelectuais (*studium*) que se escorava nos poderes tradicionais do *regnum* e do *sacerdotium*;

– em segundo lugar ajudaram a superar as diferenças de classe social, em novo tipo de nobreza (gentileza) dependente da cultura adquirida.

As primeiras universidades
→ § 1-2

• Se definimos com o nome de Escolástica o pensamento elaborado nas *scholae* e na *universitas*, podemos encontrar o eixo básico dessa cultura na relação fé-razão, e mais precisamente no uso da filosofia como instrumento de interpretação da Sagrada Escritura, e de clarificação e defesa da fé em vista da construção de uma doutrina sistemática.

A relação entre fé e razão
→ § 3

• Os programas de estudo que, a partir da Escola palatina, distinguiam as artes liberais das teológicas, se realizaram em duas diferentes Faculdades: uma, assim chamada das Artes, que recolhia as artes do trívio e do quadrívio, e que por sua própria natureza desenvolveu de modo mais livre e autônomo a razão e a pesquisa; a outra, a Faculdade Teológica, procurou dar corpo aos conteúdos de fé, por meio da exegese bíblica e da exposição sistemática da doutrina cristã. A diversificação, e também as tentativas de síntese entre os resultados das pesquisas das duas faculdades, é expressão da tensão entre fé e razão e do esforço de mediação entre elas.

Faculdade das artes e Faculdade de teologia
→ § 4

1 As Universidades de Bolonha e Paris

A partir dos séculos XII-XIII, a escola se configura como universidade, que é produto típico da Idade Média. O modelo das *escolas* era constituído pelas escolas da antiguidade, das quais se tentou a renovação e a continuação, mas para a *universidade* não havia modelo algum.

O termo "universidade", originalmente, não indicava um *centro* de estudos, e sim muito mais uma *associação corporativa* ou, como diríamos hoje, um "sindicato", que tutelava os interesses de uma categoria de pessoas. Bolonha e Paris representam os dois modelos de organização em que se inspiraram, mais ou menos, todas as outras universidades.

Em Bolonha, prevaleceu a *universitas scholarium*, isto é, a corporação estudantil, à qual Frederico I Barbarroxa concedeu particulares privilégios em 1158.

Em Paris (a 1200 remonta o primeiro decreto régio que a reconhece implicitamente *studium generale*) prevaleceu a *universitas magistrorum et scholarium*, espécie de corporação unitária de mestres e estudantes. Em Paris, buscou-se a ampliação da escola da catedral de Notre-Dame, que por várias circunstâncias adquirira ao longo do século XII uma proeminência sobre todos os outros centros de estudo, atraindo estudantes de todas as partes da Europa. Ademais, embora as escolas episcopais e monásticas, bem como as palatinas, fossem instituições eclesiásticas de caráter local, logo a universidade de Paris tornou-se objeto de atenção da *Cúria romana*, que favoreceu seu desenvolvimento e,



Uma aula na Universidade. Frontispício de sarcófago do séc. XIV (Siena, Universidade).

sobretudo, suas tendências autonomistas, subtraindo-a à tutela direta do rei, do bispo e de seu chanceler. Assim, fato verdadeiramente significativo, as aspirações à liberdade de ensino, contra a resistência e a oposição dos poderes locais, encontraram um primeiro sustentáculo na proteção papal. O caráter "clerical" da universidade nos permite compreender por que as autoridades eclesiásticas — primeiramente os representantes diretos do papa — redigiam os estatutos, proibiam a leitura de certos textos e intervinham para compor dissídios e controvérsias.



Brasão da Universidade de Bolonha. O Estúdio de Bolonha nasceu no séc. XI como livre e espontânea associação de estudantes e mestres que fundaram uma escola especializada na exegese do direito romano.

2 Efeitos explosivos da Universidade

Dois são os efeitos mais relevantes devidos à instituição e à consolidação da universidade.

a) O primeiro constitui-se pelo surgimento de um *sodalício de mestres*, sacerdotes e leigos, ao qual a Igreja confiava a tarefa de ensinar a doutrina revelada. Trata-se de fenômeno de grande alcance histórico, porque até então a doutrina oficial da Igreja era (e sempre tinha sido) confiada à hierarquia eclesiástica.

Ao lado dos poderes tradicionais, como o *sacerdotium* e o *regnum*, acrescentava-se um terceiro poder, o *studium* ou a classe dos intelectuais, cuja ação exerceu peso relevante sobre a vida social da época.

b) O segundo efeito ou dado característico foi a abertura da universidade pari-

siense a mestres e estudantes provenientes de qualquer camada social.

Embora posteriormente a universidade se tornasse aristocrática, na Idade Média ela era "popular", no sentido de que também recebia estudantes pobres, filhos de camponeses e artesãos, que, por meio de alguns privilégios, como a isenção de taxas, bolsas de estudo e alojamento gratuito, conseguiam completar os rigorosos cursos de estudo.

Depois do ingresso na universidade, desapareciam as diferenças sociais entre os estudantes: os *goliardos* e os *clérigos* constituíam mundo à parte, cuja "nobreza" não era mais representada pelo segmento de origem, mas pela *cultura adquirida.*

Esse era o novo conceito de "nobreza", ou, como se dizia então, de "gentileza".

A cultura medieval floresceu juntamente com essas instituições, primeiro as *scholae* e depois a *universitas* (devemos notar a difusão destes centros de estudo: Oxford, 1167/68; Pádua, 1222; Nápoles, 1224; Cambridge, 1230/40 etc.). Por *Escolástica* entendemos precisamente aquele corpo doutrinário que, inicialmente de forma bastante inorgânica e depois de modo sempre mais sistemático, foi elaborado nesses centros de estudo, nos quais encontramos, dedicados a escrever e a ensinar, homens criativos, freqüentemente dotados de grande capacidade de crítica e de agudeza lógica.



Brasão da Universidade de Oxford, fundada em 1167-1168.

3 Razão e fé

Com esse binômio "razão" e "fé" queremos indicar o "programa de pesquisa" *fundamental* da Escolástica, que vai do uso acrítico da razão e da conseqüente aceitação da doutrina cristã com base na "autoridade", às primeiras tentativas de penetração racional da Revelação e às construções sistemáticas, que lêem e interpretam as verdades cristãs de forma argumentada.

Ligada profundamente às instituições eclesiásticas, *a cultura medieval revela marca profundamente cristã,* pelo fato de se orientar no sentido da compreensão da doutrina revelada, por ter amadurecido no interior de suas verdades ou talvez por se contrapor a elas.

Embora em certos momentos históricos esse esforço se detenha em torno de elementos gramaticais-literários ou no discurso em sua estrutura lógico-gramatical, na realidade trata-se do aperfeiçoamento dos *instrumentos lógicos* para melhor compreensão dos textos bíblicos e dos ensinamentos dos Padres da Igreja.

A razão é posta predominantemente em função da fé, ou seja, a filosofia serve à teologia, para a interpretação da Escritura (exegese) ou para a construção doutrinária sistemática (dogmática).

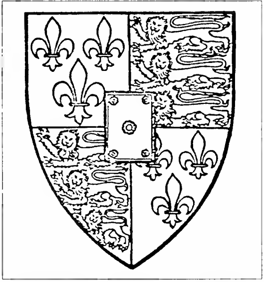
A pesquisa racional "autônoma" deve ser vista no quadro do problema religioso da conversão dos infiéis, para quem é necessário propor a doutrina cristã com argumentação racional.

Não basta crer: é preciso também compreender *(intelligere)* a fé. E isso não se obtém somente interpretando os textos sacros ou mostrando suas possíveis implicações para a vida individual e comunitária dos homens, mas também demonstrando com base na razão as verdades aceitas pela fé ou, pelo menos, a sua logicidade ou a sua não-contraditoriedade com os princípios fundamentais da razão.

Trata-se, portanto, de exercício da razão que foi se desenvolvendo e refinando, tendo em vista a extensão da área dos crentes.

A utilização dos princípios racionais, primeiro platônicos e depois aristotélicos, era feita para demonstrar que as verdades da fé cristã não são disformes ou contrárias às exigências da razão humana, que, ao contrário, encontra nessas verdades a sua completa realização.

A influência do platonismo e do neoplatonismo, mediante Agostinho, e a influência do aristotelismo, primeiro através de Avicena e Averróis e depois pelo conhecimento direto das obras do Estagirita, devem ser interpretadas nesse contexto, isto é, como demonstração de que *o pensamento filosófico clássico pode ser precioso subsídio para melhor compreensão da doutrina cristã.*



O antigo brasão da Universidade de Cambridge, dividido em quatro setores e decorado com lírios e leões rampantes.

4 Faculdade das artes e Faculdade de teologia

Para entender melhor o diálogo e as tensões entre *razão* e *fé*, é oportuno recordar que a universidade medieval dividia-se em:

1) *Faculdade das artes liberais* (trívio e quadrívio), cujo curso durava seis anos;

2) *Faculdade de teologia,* cujo curso durava pelo menos oito anos.

1) A *Faculdade das artes,* em si, era propedêutica à segunda, porque as artes liberais eram consideradas como a base de toda a instrução, com particular destaque para a gramática e a lógica, a matemática, a física, a metafísica e a ética.

O *magister artium,* portanto, era professor que se inspirava unicamente na razão, sem preocupação teológica direta; pode-se dizer que era professor de filosofia. Enquanto as escolas monásticas, episcopais e palatinas limitavam-se quase exclusivamente ao estudo da lógica (ou dialética), como introdução à filosofia, a *Faculdade das artes* examinava a nova produção científico-filosófica, que provinha predominantemente do mundo árabe. Por isso, tal Faculdade tornou-se bastião das novas idéias, de índole



Um curso universitário na Idade Média, em um baixo-relevo de Celino de Nese, arquiteto e escultor do séc. XIV. O ensino universitário medieval, por meio da alternância da lectio *e da* disputatio, *permitia a troca permanente de idéias entre mestres e estudantes (particular da tumba de Cino de Pistóia, Catedral de Pistóia).*

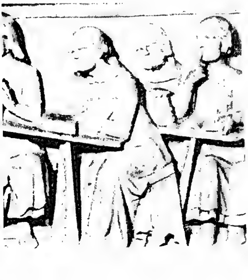
fundamentalmente aristotélica, que iam sendo descobertas e debatidas.

2) A *Faculdade de teologia,* ao invés, tinha por objetivo o estudo acurado da Bíblia, através da exegese e da exposição sistemática da doutrina cristã, do que as *Summae* são a expressão mais completa. Para se entender a vivacidade dessa faculdade, deve-se lembrar que quase todos os mestres de teologia haviam passado antes pela faculdade das artes, não sendo portanto estranhos aos interesses e problemas que lá eram debatidos.

As orientações distintas e por vezes contrapostas dessas duas faculdades talvez nos ajudem a entender as tensões entre razão e fé, bem como os esforços para sua conciliação ou o clima no qual eram elaboradas e defendidas perspectivas às vezes inconciliáveis. A tudo isso, para se entender a vivacidade dialógica no interior das respectivas faculdades, deve-se acrescentar que os métodos de ensino — a lição (*lectio*) e o seminário (*disputatio*) — permitiam permanente troca de idéias entre estudantes e mestres.

A *disputatio* consistia na discussão com os estudantes sobre um tema proposto em forma de pergunta (*quaestio*), em torno da qual falavam primeiro os estudantes e depois o mestre.

A importância da *quaestio*, que representa a forma típica do procedimento didático, nos permite entrever a vivacidade do debate e a tensão constante entre razão e fé a propósito dos temas que iam emergindo, conforme os textos examinados ou os problemas levantados.



5 A "Cidade de Deus" de Agostinho

Para entender mais completamente o clima geral no qual se desenvolvia o debate entre razão e fé, é oportuno recordar a interpretação dominante acerca da história, que representa o horizonte no qual se vivia e se pensava na época. A teoria que predomina incontrastavelmente na Idade Média, até o ano 1000, é a teoria das duas cidades de Agostinho, a cidade celeste, "vivendo por fé e em peregrinação neste mundo", e a cidade terrena, identificada por Agostinho com as forças que semeavam morte e saques.

O pessimismo agostiniano em relação à cidade terrena encontrava sustentação na constatação de que o Império, com o qual se identificava a cidade terrena, efetivamente marchava para seu fim. Passando dos romanos para os gregos (Bizâncio), depois para os francos e, posteriormente, para os lombardos e os germânicos, o Império estava envelhecendo, exaurindo sua carga de unificação e renovação.

Entretanto, com o nascimento do Sacro Império Romano, a cidade terrena não tinha mais uma entidade com a qual se identificar, porque o Império se apresentava como o corpo material da cidade de Deus, dando lugar a uma única cidade, ao mesmo tempo com aspectos terrenos e celestes, sagrados e profanos, com preocupações temporais e expectativas escatológicas. Ao dualismo originário segue-se então uma espécie de monismo, marcado primeiro pelo predomínio das forças imperiais e depois das forças eclesiásticas.

Nesse período, embora com modificações, às vezes profundas, continua prevalecendo a concepção agostiniana da história, à medida que o sentido da história é estabelecido naquele fio providencial que, sob a guia da Igreja, conduz os homens para a Cidade Celeste.

IV. Joaquim de Fiore

• O momento de decadência moral em que a Igreja e o Império se encontravam no séc. XII exigiu o nascimento de nova tensão escatológica, que em Joaquim de Fiore (1130-1202) encontrou sua melhor expressão.

As três eras
→ § 1

Ele interpretou o desenvolvimento da história na base do mistério trinitário, levando em conta a relação conflitual entre a "Cidade de Deus" e a "Cidade do homem" de Agostinho, e distinguindo com efeito três eras: a do Pai, a do Filho e a do Espírito.

1 A concepção trinitária da história

Depois da visão agostiniana, a concepção de história de maior destaque na Idade Média foi a do abade calabrês Joaquim de Fiore (1130-1202). Como se sabe, à desagregação da unidade política realizada por Carlos Magno, seguiu-se o regime feudal, com a fragmentação do poder central para possibilitar a defesa das populações e dos territórios contra a nova onda de invasões bárbaras. Com o regime feudal, as instituições eclesiásticas sofreram profunda transformação, porque estavam confiadas a homens mais fiéis ao poder leigo que ao religioso. O clero começou a se mundanizar. A essa decadência de costumes logo se opôs um movimento de reforma que começou a dar os primeiros sinais no século X, com o monaquismo de Cluny, difundindo-se depois no século seguinte. Esse movimento encontrou sua expressão doutrinária mais completa em Gregório VII, do qual tomou o nome de "reforma gregoriana", que inaugurou nova fase histórica, já que a idéia tradicional de "fuga do mundo" foi substituída pelo ideal da conquista cristã do mundo. É a época das Cruzadas.

Essa reforma da Igreja, que levou à concentração de todo o poder, religioso e secular, nas mãos do Pontífice romano, provocou mundanização diferente da Igreja, implicada em acontecimentos políticos e, portanto, envolvida em lutas e rixas que afastavam sua atenção dos problemas propriamente religiosos. Com efeito, o século XII foi um dos mais tempestuosos: as sanguinolentas lutas das Comunas contra o Império; o dissídio entre o Papado e Frederico Barbarroxa, com duros conflitos que levaram à eleição de três antipapas (Vítor IV, Pascoal III e Calisto II, opostos a Alexandre III); a queda de Jerusalém em 1187, jogando por terra o grande sonho medieval do qual nasceram as Cruzadas; crueldade e repressão contra a feudalidade eclesiástica e leiga, fiel à tradição normanda, por parte de Henrique VI de Suévia. E a isso acrescentem-se as inúmeras desordens morais que afligiam a Igreja, feudalizada e mundanizada, contra as quais são Bernardo erguia em vão sua voz de advertência.

Pois bem, nesse contexto, reconsiderando o mistério trinitário, Joaquim de Fiore propõe uma mensagem reformista-escatológica, uma espécie de *renovatio* moral e religiosa, alimentando a expectativa de uma iminente "terceira idade", que é a do Espírito. À "idade do Pai" e à "idade do Filho" deveria seguir a "idade do Espírito", marcada por uma palingenesia total e que não tardaria a se realizar, libertando os homens das contradições em que haviam caído.

Entendida como a suprema e definitiva manifestação do divino na realidade da história, essa "terceira idade" representava e expressava o desejo difuso de renovação radical existente, no sentido da libertação do peso das instituições e problemas de ordem terrena.

Como vemos, trata-se de uma concepção da história não mais cristocêntrica, mas trinitária.

O surgimento da Escolástica e seus desenvolvimentos de Boécio a Escoto Eriúgena

I. A obra e o pensamento de Severino Boécio

• Severino Boécio (480-524) é considerado o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos, e, portanto, uma figura chave no surgimento da Idade Média. Seu fim era o de tornar conhecida aos latinos a cultura grega, por meio de um projeto vastíssimo (mas apenas em parte realizado) de traduções e de comentários, entre os quais marcaram época os comentários às obras de lógica, de Aristóteles.

Uma grande figura no surgimento da Idade Média → § 1

• No comentário ao *Isagoge* de Porfírio, Boécio chocou-se também com uma das questões fundamentais da Idade Média, a questão dos universais (ou seja, o problema da natureza ontológica dos universais), que ele resolveu no sentido de um realismo moderado: o universal, enquanto tal, nasce por abstração do conhecimento dos indivíduos.

A questão dos universais → § 2

• O nome de Boécio, porém, está, ligado sobretudo ao *De consolatione philosophiae*, do qual podemos salientar os pontos seguintes:

1) a filosofia está em grau de mostrar ao homem a verdadeira felicidade (o próprio Deus ou o sumo Bem) e de afastá-lo dos bens fictícios e aleatórios (bens materiais);

2) a filosofia ensina a crer na Providência divina, apesar da presença do mal, porque ensina a ver a orientação universal da realidade para o bem.

O De consolatione philosophiae → § 3

• Uma vez admitida a Providência, como se pode salvar a liberdade humana? Deus, segundo Boécio, conhece e dispõe também as coisas futuras sobre a base da natureza que cada uma delas terá: como eventos necessários, se houver eventos necessários, e como eventos livres, se houver livres. Ele é um "filósofo cristão".

Providência e liberdade humana, razão e fé → § 4-5

1 Boécio: "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos"

Anísio Mânlio Severino Boécio nasceu em Roma por volta de 480. Muito jovem ainda, casou com Rusticiana, filha de Símaco. Foi nomeado cônsul em 510. Em 522, seus dois jovens filhos foram elevados à dignidade do cargo consular, ocasião em que ele pronunciou o panegírico de Teodorico. Ainda por volta de 522-523 exerceu o cargo de *magister officiorum* (direção geral dos serviços da corte e do Estado, algumas funções de política externa, comando dos guar-

das adidos ao palácio real). Atacado e acusado pelo *referendarius* Cipriano, expoente do partido filogótico, foi preso e julgado sem ao menos ser ouvido. Foi justiçado no inverno de 524 no *Ager Calventianus,* ao norte de Pavia. As principais acusações foram a de ter impedido o trabalho dos delatores em relação ao Senado e de ter tramado a restauração da autoridade do Imperador em prejuízo de Teodorico.

Os estudiosos definiram Boécio como "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos" e, portanto, como um dos fundadores da Idade Média. Na realidade, a ele remontam as linhas essenciais que a cultura da Idade Média seguirá.

Em uma carta a Símaco, Boécio expressa a intenção de levar em conta todas as ciências que conduzem à filosofia: aritmética, música, geometria e astronomia. E a consideração dessas ciências deveria estar em função da filosofia. Com tal propósito, Boécio projetou a tradução para o latim, com comentários, de todas as obras de lógica, moral e física de Aristóteles, bem como a tradução e o comentário de todas as obras de Platão, para depois mostrar a concordância substancial entre os dois filósofos.

Devido também à morte prematura, Boécio não conseguiu levar a termo o seu vasto e ambicioso projeto. De todo modo, escreveu um comentário ao *Isagoge* de Porfírio, tomando por base a tradução de Mário Vitorino. Entretanto, insatisfeito com tal tradução, realizou pessoalmente outra, mais correta e literal, desenvolvendo então um comentário muito mais vasto. Traduziu e comentou as *Categorias,* de Aristóteles. Aprontou a versão do *De interpretatione,* também de Aristóteles, escrevendo dois comentários sobre essa obra: um, elementar, em dois livros, e outro, mais articulado e vasto, em seis livros. Comentou os *Tópicos,* de Cícero. Ainda do *Organon* de Aristóteles, traduziu os *Analíticos primeiros* e *segundos,* os *Elencos sofísticos* e os *Tópicos.*

Foi através desses textos que a Idade Média conheceu Aristóteles até o século XII.



Boécio (480-524) foi o mais ilustre mediador entre a antiguidade e a Idade Média. Aqui reproduzimos a miniatura que abre um códice francês do séc. XV, contendo o De consolatione philosophiae *(Viena, Biblioteca Nacional).*

2 Boécio e a lógica

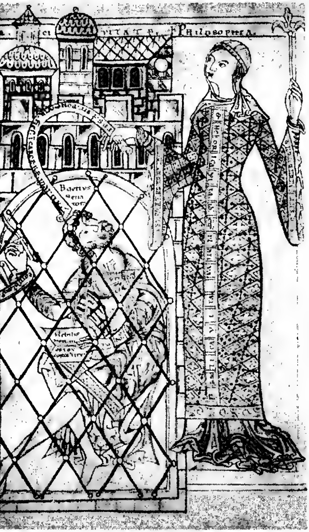
Ao que tudo indica, Cousin considerou, de modo excessivo, que o problema dos universais é *o* problema da Escolástica. E esse problema passou para a Escolástica precisamente através de Boécio. Com efeito, comentando o *Isagoge* de Porfírio, Boécio encontrou três questões fundamentais propostas por ele:

a) se existem ou não os universais — ou seja, os gêneros e as espécies: *animal, homem* etc.;

b) se eles são ou não corpóreos;

c) supondo que sejam incorpóreos, se estão ou não unidos às coisas sensíveis.

Ora, Porfírio se propusera essas questões, mas não havia proposto soluções para elas. Já Boécio, nas pegadas de Alexandre de Afrodísia, formulou respostas que podem ser qualificadas e resumidas na concepção que, em seguida, como veremos, viria a ser chamada de *realismo moderado.* O *universal* (animal, homem etc.) só existe enquanto universal no intelecto e, por isso, os universais são incorpóreos. Não existe o *homem universal* na realidade, só homens singulares. É *abstraindo* dos homens singulares as suas características comuns — típicas da espécie ou do gênero — que se obtêm os universais.



Boécio, ministro do rei Teodorico e por ele preso porque suspeito de traição, escreveu no cárcere sua obra mais famosa: De consolatione philosophiae. *A ilustração alegórica mostra Boécio na prisão e a Filosofia.*

Além de tradutor e comentador dos escritos lógicos que mencionamos, Boécio também foi autor de tratados lógicos: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione* e *De differentiis topicis.*

A lógica de Boécio não é muito original, mas bastante refinada. Aristóteles permanece a sua matriz de base, mesmo que se possam localizar algumas influências da lógica estóica. Ele, todavia, tem enorme importância, à medida que a lógica antiga passa para a Idade Média justamente por meio dele.

3 O De consolatione philosophiae: Deus é a própria felicidade

A obra mais famosa de Boécio é o *De consolatione philosophiae.* Em prosa e verso, ela foi escrita na prisão e exerceu considerável influência sobre o pensamento e a espiritualidade da Idade Média.

Sigamos as linhas essenciais desta obra.

Enquanto Boécio se encontra na prisão e se lamenta, aparece-lhe "uma mulher de aspecto venerando, com olhos fulgurantes e penetrantes, além da capacidade comum dos homens". Ela expulsa as musas que estavam em torno de Boécio, musas que são "meretrizes de teatro, que não apenas não podem oferecer qualquer remédio para as suas dores, como ainda as alimentam, com seus doces venenos". Boécio fixa o olhar na mulher que apareceu e logo reconhece a sua "nutriz", em cuja casa estivera desde a juventude: a Filosofia.

Então a Filosofia lhe faz compreender que ele esqueceu a si mesmo e esqueceu que, uma vez que o governo do mundo não está entregue "à cegueira do acaso, mas à divina razão" nada se deve temer. Assim começa o *primeiro* dos cinco livros do *De consolatione.*

No *segundo livro* a Filosofia exorta seu discípulo a conformar-se com as vicissitudes da *Fortuna,* que é o destino que domina a vida humana. E, quanto mais ela parece favorável aos homens, tanto mais lhes é contrária, pois os impede de ver em que consiste a verdadeira felicidade. A partir dessas idéias, típicas do bom senso, a Filosofia começa uma terapia mais eficaz dos males que afligem Boécio. Aborda o problema do bem, que não se encontra nas honras, na glória, nas riquezas, nos prazeres, no poder. Se alguém procurar a felicidade por esse caminho, só encontrará soluções aberrantes: trata-se de caminhos que "não estão em condições de levar ninguém àquela meta a que prometem conduzi-lo". Com efeito, diz a Filosofia: "Tratarás de acumular dinheiro? Mas terás de subtraí-lo de quem o possui. Gostarias de ostentar belos cargos? Terás de te rebaixar a suplicá-los a quem pode dá-los a ti. E precisamente tu, que anseias superar todos os outros em honras, te desonrarás, rebaixando-te servilmente a esmolá-los. Aspiras ao poder? Expor-te-ás às traições de quem te estiver submetido e te submeterás aos perigos. Visas à glória? Mas, dispersan-

do-te entre dificuldades de todo tipo, perdes a tua serenidade. Gostarias de transcorrer a vida entre prazeres? Mas quem não sentiria desprezo e repugnância por alguém que se faz escravo de uma coisa tão vil e frágil como o corpo?". Portanto, não é nessas coisas terrenas que se deve buscar a felicidade. Por outro lado, é impossível negar que existe a bem-aventurança, pois os bens imperfeitos só o são à medida que participam do perfeito. Diz então a Filosofia: "Assim, é preciso reconhecer que Deus é a própria felicidade (...), tanto a felicidade como Deus são o sumo bem". E Boécio responde: "Nenhuma conclusão (...) poderia ser mais verdadeira do que essa em substância, mais sólida na estrutura lógica, mais digna diante de Deus". [1]

4 O problema do mal e a questão da liberdade

Estamos diante de teses de natureza neoplatônica, que Boécio explicita ainda melhor no fim do terceiro livro, quando afirma que o Uno, o Bem e Deus são a mesma coisa.

Entretanto, se "o mundo é governado por Deus", uma questão emerge como ineludível: como então existe o mal e por que os maus permanecem impunes? Esse é o problema que Boécio enfrenta no *quarto livro*.

A Filosofia observa que todos os que se afastam da honestidade são pessoas condenadas, embrutecidas, infelizes.

Este, portanto, é o resultado para quem abandona a honestidade: deixa de ser homem e se transforma em animal. Será que a felicidade está nisso? Ora, apesar disso, Boécio se surpreende com o fato de que "as coisas andem ao contrário: os bons sofrem as penas devidas ao delito, ao passo que os maus se apropriam da recompensa que cabe à virtude".

Qual é, portanto, "a razão de tão injusta confusão de valores"? A Filosofia, no entanto, lembra a Boécio que ele não deve se surpreender com tais coisas, desde que compreenda os princípios que regulam a atividade daquelas coisas que, aparentemente, acontecem por acaso. E esse princípio é a *providência:* "A origem de todo o criado, toda evolução das naturezas mutáveis e de tudo aquilo que se move, de alguma forma derivam as suas causas, a sua ordem, as suas formas distintivas da imutabilidade da mente divina". E a realização efetiva dos acontecimentos no tempo e no espaço é aquilo "que foi chamado destino pelos antigos". A providência, portanto, é "a própria razão divina, que repousa estavelmente no supremo ser, senhor de todas as coisas, que a todas governa; já o destino é a disposição inerente às coisas mutáveis, pela qual a providência mantém cada coisa estreitamente ligada à sua ordem".

E a Filosofia prossegue: os homens, porém, são incapazes de se dar conta de tal ordem, de modo que "tudo parece confuso e subvertido", quando, na realidade, "todas as coisas estão ordenadamente dispostas segundo uma norma a elas apropriada, que as orienta para o bem. Com efeito, não há nada que seja feito visando ao mal, nem mesmo por parte dos próprios maus; na realidade, estes (...) procuram o bem, mas dele são desviados por um despercebido erro de avaliação". Ademais, admitindo-se que alguém esteja em condições de distinguir os bons dos maus, "será que poderá olhar também dentro da alma, para ver como é feita a sua constituição íntima (...)?"

Ora, se as coisas são assim, se é a providência que governa o mundo, como é que esse fato se concilia com a liberdade do homem?

Pois bem, a resposta que encontramos no *quinto livro* do *De consolatione* para tal interrogação é que o conhecimento divino é conhecimento simultâneo de todos os acontecimentos, tanto dos passados como dos futuros. Assim, "se tu quisesses avaliar exatamente a pré-visão com que ele reconhece todas as coisas, deverias justamente considerar que não se trata de presciência de coisas projetadas no futuro, mas de conhecimento de um presente que nunca passa. Daí não chamar-se previdência, mas providência (...). Por que, então, pretendes que se tornem necessárias as coisas que são investidas pelo lume divino quando nem mesmo os homens tornam necessárias as coisas que vêem? Será que, na realidade, o teu olhar acrescenta alguma necessidade às coisas que vês como presentes?". Em suma: em Deus, estão presentes os acontecimentos futuros e estão presentes no modo como acontecem, razão pela qual aqueles que dependem do livre-arbítrio estão presentes em sua contingência.

5 Razão e fé em Boécio

O *De consolatione* pareceu para alguns uma obra essencialmente *leiga*, privada de conotações cristãs, sem referências aos mistérios do cristianismo. Usa principalmente argumentos de inspiração platônica e neoplatônica.

Isso, porém, não nos deve enganar. Com efeito, os opúsculos teológicos de Boécio, que talvez tenham exercido sobre o pensamento medieval influência ainda maior do que o *De consolatione*, foram considerados apócrifos por aqueles que viram no *De consolatione* apenas uma obra pagã. Entretanto, as coisas mudaram a partir de 1875, quando Alfred Holder descobriu um fragmento (*Anecdoton Holderi*) que remontava a 522, atribuído a Cassiodoro, no qual, entre outras coisas, afirma-se que Boécio "compôs um tratado sobre a Santa Trindade, alguns escritos sobre questões dogmáticas e uma obra contra Nestório". Atualmente, pacificamente se consideram como autênticos quatro dos cinco tratados teológicos de Boécio. São eles:

a) *De Trinitate;*

b) *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur;*

c) *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint;*

d) *Liber contra Eutychen et Nestorium.*

As únicas reservas são as manifestadas sobre a autenticidade do *De fide catholica.*

Doravante está fora de discussão, portanto, que Boécio tenha sido um filósofo cristão.

6 Outros autores do século VI ao século VIII

Magno Aurélio Cassiodoro, também ministro de Teodorico, nasceu na Calábria entre 480 e 490, para aí se retirou após dei-



Miniatura que representa Boécio na prisão.

xar a vida pública, fundando o mosteiro de Vivarium, no qual reuniu vasta biblioteca e escreveu suas obras: *De anima* e *Institutiones*, a *História dos Godos*, as epístolas *Variae*. Seu mosteiro foi um dos primeiros exemplos de centro de espiritualidade e de cultura onde devia refugiar-se o estudo do passado com a aproximação dos tempos obscuros dos "séculos de ferro". Cassiodoro confirma o plano dos estudos liberais que devem ser seguidos pelos clérigos, compreendendo, conforme o esquema traçado em torno de 430 por Marciano Capella no *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, as artes do *trivium* (gramática, dialética, retórica) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia, música).

Isidoro nasce no mesmo ano da morte de Cassiodoro (570), em outro reino romano-barbárico, o visigótico da Espanha. Além de escritos teológicos e de uma *História dos Godos e dos Vândalos*, dedicou-se a uma vasta enciclopédia em vinte livros, intitulada *Etymologiae*, na qual resume o saber do seu tempo, seguindo o fio da origem das palavras (suas hipóteses são freqüentemente arbitrárias, mas são ocasião para divagar nos mais diversos campos e nos oferecem preciosas informações sobre a cultura depois da queda do Império).

Outra obra enciclopédica foi escrita mais tarde pelo "venerável" Beda (673-735) com o monumental *De rerum natura*, ao lado de escritos gramaticais e retóricos; ele é mestre de Ecberto, primeiro bispo de York e por sua vez mestre de Alcuíno. Com estas figuras a longínqua Britânia participa da conservação do patrimônio de cultura ameaçado pelos Bárbaros.

Mas a figura mais significativa no ressurgimento e na difusão da cultura nesta fase da história da Idade Média é a de Alcuíno de York (730-804), como fundador da Escola palatina desejada por Carlos Magno (781), da qual já explicamos acima as características de grande importância.



Miniatura do séc. XII que representa Cassiodoro.

II. João Escoto Eriúgena

• A filosofia de Escoto Eriúgena (séc. IX) inspira-se no pensamento neoplatônico, absorvido por meio da leitura do Pseudo-Dionísio Areopagita. O conhecimento de Deus começa com a via positiva, isto é, com a atribuição a Deus de todas as perfeições das criaturas e termina com a via negativa, que consiste em negar como insuficientes todas as perfeições: em tal sentido, a via negativa corresponde a uma via "superafirmativa" (Deus é supra-substância, suprabondade etc.)

Teologia positiva e teologia negativa → § 1-2

• No tratado *De divisione naturae* o filósofo distingue a realidade em quatro partes:

1) a natureza que não é criada e que cria, isto é, Deus;

2) a natureza que é criada e que cria, isto é, o *Logos*, o qual contém os modelos ideais de todas as coisas; estes modelos, porém, não são apenas causas exemplares — como queria Platão —, mas tornam-se também causas eficientes por efeito do Espírito Santo, que faz derivar dos exemplares eternos as realidades individuais;

3) a natureza que é criada e não cria, isto é, o cosmo; o cosmo é uma manifestação de Deus (*theophania*) e o homem tem a tarefa específica de reconduzi-lo a Deus;

4) a natureza que não é criada e não cria, e esta é ainda Deus, entendido como fim da História.

Neste ponto, o mundo e o homem são recapitulados em Deus: mas o homem não perde sua individualidade, como o ar não perde sua individualidade quando é atravessado pela luz.

O De divisione naturae *e sua estrutura* → § 3

• Escoto Eriúgena forneceu também uma interpretação realista dos universais, considerando a dialética não somente como regra do pensamento, mas também como a própria estrutura da realidade, como a arte fundada pelo Criador no ato da criação. Em tal sentido, não existe diferença entre religião e filosofia enquanto ambas fazem referência a Deus; nosso filósofo, portanto, pode afirmar que ninguém entra no céu a não ser por meio da filosofia.

"Ninguém entra no céu a não ser por meio da filosofia" → § 4

1 A figura e a obra de Escoto Eriúgena

Se Alcuíno foi o maior artífice do renascimento cultural carolíngio, por seu espírito organizador e pela criação de suas primeiras obras doutrinárias, também é certo que João Escoto Eriúgena foi a figura mais representativa e prestigiosa dessa fase. Pela poderosa síntese filosófico-teológica e pela obscuridade estrutural dos seus escritos mais originais, ele foi ao mesmo tempo o gigante e a esfinge do seu século.

Proveniente da grande forja dos escotos ou irlandeses (a Irlanda era chamada "Scotia maior"), Escoto Eriúgena pode ser encontrado por volta de 847 na corte de Carlos, o Calvo, chamado da Irlanda, onde nascera por volta de 810, para dirigir a escola palatina. Quando já era um apreciado mestre na corte da França, foi convidado pelos bispos de Reims e de Laon a refutar a tese da *dupla predestinação*, de Gotescalco, para quem alguns estavam infalivelmente predestinados ao inferno e outros ao paraíso. Escreveu então, em 851, o *De praedestinatione*, no qual, porém, parece ter superado os limites, já que chegou a falar da transitoriedade do inferno. Só a proteção de Carlos, o Calvo, salvou-o da condenação.

A pedido do próprio Imperador, traduziu o *corpus* dos escritos do Pseudo-Dionísio (a *Hierarquia celeste*, a *Hierarquia ecle-*


Divisione Naturæ
LIBRI QUINQUE
S. MAXIMI

Frontispício da edição do De divisione naturae, *a obra maior de Escoto Eriúgena, publicada em Oxford em 1681.*

siástica e a *Teologia mística*), que tanta difusão tiveram na Idade Média, bem como os *Ambigua*, de Máximo, o Confessor (explicação de passagens difíceis das obras de Gregório Nazianzeno e do Pseudo-Dionísio Areopagita) e o *De opificio hominis* (a criação do homem), de Gregório de Nissa.

Mas, além de tradutor, ele também foi pensador original, seja com *comentários* a algumas obras do Pseudo-Dionísio, abrindo a série dos comentadores medievais desse difundido *corpus*, seja, particularmente, com a sua obra maior *De divisione naturae*, em cinco livros, realizada antes de 865 sob a forma de diálogo entre mestre e discípulo.

Dentre os escritos menores, pode-se recordar as *Glosas* aos opúsculos teológicos de Boécio e as *Annotationes in Marcianum Capellam*, que é comentário escolástico a um texto pagão do século V, o *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, de Marciano Capella.

Depois da morte de Carlos, o Calvo, ocorrida em 877, não se tem mais notícias de Escoto Eriúgena, que, ao que parece, morreu alguns anos depois na França.

2 Escoto Eriúgena e o Pseudo-Dionísio

O autor grego que mais influiu sobre Escoto Eriúgena foi certamente o Pseudo-Dionísio, assim chamado porque se acreditava que fosse o juiz do Areópago encontrado por são Paulo, quando, na verdade, depois se saberia que suas obras foram elaboradas bem mais tarde, sendo o autor de evidente formação neoplatônica.

Como já dissemos, no centro das reflexões do Pseudo-Dionísio está Deus, cujo conhecimento começa com a *via positiva* e

termina com a *via negativa*. A primeira consiste em atribuir-lhe as perfeições simples das criaturas (via positiva), ao passo que a segunda consiste em negá-las (via negativa).

Tais negações não devem ser entendidas em sentido de privação, mas sim de transcendência. Por esse motivo, a teologia negativa denomina-se também teologia super-afirmativa. Para além de todo conceito ou conhecimento humano, Deus é supra-ser, supra-substância, supra-bondade, supra-vida e supra-espírito.

Embora a inspiração seja neoplatônica, a substância do pensamento de Escoto Eriúgena é cristã, porque ele não é monista: a unidade do todo em sentido panteísta lhe é estranha, como a emanação. Com efeito, entre o Pseudo-Dionísio e o Neoplatonismo existe a barreira do Deus criador, pessoal, distinto das criaturas.

Por isso, não há nada de fatal em Escoto Eriúgena, já que o retorno do homem a Deus leva a marca de sua liberdade.

A essa tese fundamental é preciso acrescentar ainda a tese do *processo gradual*, segundo a qual o universo está disposto do mínimo ao máximo. Trata-se de uma hierarquia respeitada no céu e na terra, celeste e terrena, sobre a qual é preciso refletir e na qual deve-se inspirar a vida individual e social.

Pois bem, essa síntese, que influiria sobre pensadores como Hugo de São Vítor, Alberto Magno, são Boaventura e santo Tomás de Aquino, influenciou poderosamente Escoto Eriúgena, que a acolheu e repensou em sua obra maior, o *De divisione naturae*.

3 O *De divisione naturae*

Essa obra de Escoto Eriúgena, em cinco livros e em forma de diálogo, pode ser resumida em quatro etapas ou *divisões*:

a) natureza que não é criada e cria;
b) natureza que é criada e cria;
c) natureza que é criada e não cria;
d) natureza que não é criada e não cria.

a) Natureza que não é criada e cria. É Deus, incriado e criador de todas as coisas. Sendo perfeitíssimo, Deus não é cognoscível, estando acima de todos os atributos (supra-substância, supra-bondade, supra-potência, supra-vida etc.): trata-se precisamente da via negativa do Pseudo-Dionísio, que supera a teologia afirmativa porque leva à negação de todos os predicados, *limitados* e *finitos*, que estamos inclinados a atribuir a Deus. Só impropriamente se pode chamar de criatura sua primeira manifestação, porque se identifica com o *Logos* ou Filho de Deus, não produzido no espaço e no tempo, mas, segundo o prólogo do Evangelho de são João, coeterno ao Pai e coessencial a ele: Deus não seria Deus se não fosse desde a eternidade o gerador do próprio *Logos* ou sabedoria.

b) *Natureza que é criada e cria*. É o *Logos* ou sabedoria de Deus, no qual estão contidas as causas primordiais ou arquétipos de todas as coisas. Trata-se de idéias, modelos, espécies e formas que expressam o pensamento e a vontade de Deus, chamados também de "predestinações" ou "vontades divinas", por imitação às quais as coisas se formarão. Vista sob essa ótica, toda a criação é eterna: "Tudo aquilo que está nele permanece sempre e é vida eterna". As coisas, situadas no espaço e no tempo, são inferiores, menos perfeitas e menos verdadeiras do que o modelo ou arquétipo, por causa de sua *mutabilidade* e *caducidade*. É óbvio que esses modelos são diversos e múltiplos para nós, não para Deus, assim como a criação comporta mudanças para nós, não para Deus. Ademais, tais modelos, ao contrário das idéias perfeitas e imóveis de Platão, são causas eficientes e não apenas exemplares. Quem transforma esses exemplares em causas eficientes é o Espírito Santo, que faz sair dos exemplares eternos as coisas e os indivíduos, o que, portanto, é a "causa da divisão, multiplicação e distribuição de todas as causas em efeitos, gerais, especiais e próprios, segundo a natureza e segundo a graça". Não se trata, portanto, de criação, mas da substância dialética da qual as coisas são expressão e retorno. Trata-se de uma substância da qual as coisas são feitas e que é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, para além de qualquer distinção das duas ordens, que, ao contrário, se interpenetram e se fundem.

c) *Natureza que é criada e não cria*. É o mundo criado no espaço e no tempo, que, por seu turno, não produz e não cria outras coisas. O mundo é o que Deus quis e quer que seja, é a sua manifestação ou *theophanía*. Ele é criado do nada e não é, como queriam os "filósofos seculares", uma matéria informe e eterna. Se o aspecto sensível e múltiplo das coisas é expressão do pecado original — o que se coaduna com o neoplatonismo —, o significado último do mundo é o homem, chamado a reassumi-lo e reconduzi-lo

a Deus. Nele, oficina do universo, tudo está abarcado, é partícipe do mundo sensível e do mundo inteligível, sendo portanto resumo do cosmo. A substância do homem está na alma, de que o corpo é instrumento: "O corpo é nosso, mas não é nós". Com o pecado, o corpo tornou-se corruptível; originalmente imortal, voltará a sê-lo com a ressurreição.

d) *Natureza que não é criada e não cria.* É Deus como termo final de tudo. O quarto e o quinto livros do *De divisione naturae* descrevem a epopéia do retorno. O tempo intermediário entre a origem e o retorno é ocupado pelo esforço do homem para reconduzir tudo a Deus, na imitação do Filho de Deus, que, encarnando-se, recapitulou em si o universo e mostrou o caminho do retorno. Por isso, a encarnação de Deus é um fato capital, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, filosófico e teológico. O retorno se dá em fases: a dissolução do corpo nos quatro elementos; a ressurreição do corpo glorioso; a dissolução do homem corpóreo no espírito e nos arquétipos primordiais; por fim, a natureza humana e suas causas, que se movem em Deus como o ar na luz. Então, Deus será tudo em cada coisa; aliás, não haverá nada mais além de Deus. Não se trata de dissolução da individualidade, mas na sua conservação da mais elevada forma: como o ar não perde sua natureza quando penetrado pela luz, e o ferro não se anula quando se funde ao fogo, da mesma forma toda natureza se assimilará em Deus sem perder sua individualidade, ontologicamente transfigurada e não anulada. [2]

4 A razão em função da fé

Nenhuma autoridade — diz Escoto Eriúgena — deve te afastar das coisas que são ensinadas pela reta razão. "A verdadeira autoridade não se opõe à reta razão, nem esta à verdadeira autoridade, porque ambas derivam de única fonte, isto é, da sabedoria divina".

Estabelecendo estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, Escoto Eriúgena contribuiu de modo relevante para a reavaliação da investigação lógico-filosófica em um contexto claramente *teológico*. Já no *De praedestinatione*, escrito para refutar as teses de Gotescalco, evidenciava o papel insubstituível da *ratio*, já que, à coletânea de passagens dos Padres da Igreja em uso na sua época, ele opôs a necessidade de recorrer à razão para explicar e esclarecer trechos controversos e teses contrapostas.

Escoto Eriúgena superou a concepção da lógica como simples técnica de linguagem, que remontava às escolas de retórica e de direito do Baixo Império, desenvolvendo uma interpretação realista dos universais *em um contexto claramente teológico*. Com efeito, no seu *De divisione naturae*, a dialética é entendida como a própria estrutura da realidade no seu realizar-se: em suas duas fases, ascendente e descendente (a *divisio*, do uno ao múltiplo, e a *reductio*, do múltiplo ao uno), constitui o ritmo interno da natureza e da história do mundo. A dialética é antes de tudo uma arte divina, fundada na própria obra do Criador. E é por isso que os homens descobrem e não criam a dialética, como instrumento de compreensão do real e de elevação a Deus. Desse modo, Escoto Eriúgena abole toda distinção entre religião e filosofia: "A verdadeira filosofia outra coisa não é do que religião e, inversamente, a verdadeira religião outra coisa não é do que verdadeira filosofia". E, nesse contexto religioso, ele chega a dizer que ninguém pode entrar no céu a não ser passando pela filosofia (*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*).

Boécio

1 A consolação da filosofia

Boécio vive encarcerado injustamente e fechado em uma torre à espera de um processo que jamais se realizará. Está consciente de sua inocência e de ser vítima de uma conjuração, e seu ânimo está prostrado e abatido: neste ponto intervém a Filosofia, personificada em uma mulher majestosa que o visita no cárcere. Ela representa a voz da reta razão que traz o equilíbrio e a serenidade por meio de argumentações sobre os valores da vida, sobre a felicidade, a liberdade e a verdade suprema que é Deus.

1. A aparição da Filosofia

Enquanto silenciosamente eu considerava estas coisas, e punha por escrito minha lamentação cheia de lágrimas, pareceu-me que se curvasse sobre minha cabeça uma mulher de rosto como que venerando, de olhos fulgurantes e penetrantes para além da capacidade humana, com a face encarnada e inesgotável vigor — embora fosse tão sobrecarregada de anos que não se podia crer de nossa época —, de estatura difícil de avaliar. Com efeito, ora se reduzia à medida normal dos homens, ora parecia tocar o céu com a parte superior da cabeça; depois, quando a levantava ainda mais para o alto, penetrava também o próprio céu e desaparecia aos olhos daqueles que a observavam. Suas vestes eram tecidas, com refinada destreza, de sutilíssimos fios de matéria indestrutível, e ela própria (como depois soube por sua boca) as tecera com as próprias mãos; um véu, por assim dizer, de descuidada antiguidade obscurecia seu esplendor, como acontece nas pinturas expostas à fumaça. Na orla inferior lia-se, recamado, um Π grego, na superior um Θ (a letra theta); entre uma e outra apareciam desenhados a modo de escada alguns degraus mediante os quais se podia ascender da mais baixa à mais alta. Mesmo assim as mãos de alguns violentos haviam lacerado a veste, e dela retiraram todos os fragmentos que podiam. E sua direita segurava alguns pequenos livros, a esquerda um cetro.

Quando ela viu as Musas da poesia que estavam ao lado de meu leito e ditavam palavras aos meus prantos, um pouco perturbada e acesa nos olhos severos, disse: "Quem permitiu que estas mulherzinhas de teatro se aproximassem do doente, a elas que não só não suavizariam suas dores com algum remédio, mas, ao contrário, as fomentariam com doces venenos? São justamente estas, na verdade, que sufocam, com os estéreis espinhos dos afetos, a colheita da razão fecunda de frutos, e acostumam a mente dos homens ao mal, em vez de libertá-los deste. E mesmo que vossas lisonjas, como em geral acontece, desviassem algum profano, julgaria poder suportá-lo com menor aflição: nele não provocariam certamente nenhum dano à nossa obra. Este, porém, cresceu nos estudos eleáticos e acadêmicos; retirai-vos, portanto, sereias doces que levam à morte, e deixai-o para que minhas musas o curem e o recuperem!"

A tais reprovações o coro inclinou melancolicamente a face para a terra, e, revelando no rubor a vergonha, transpôs confuso a soleira da porta. E eu, que tinha a visão obscurecida pelas lágrimas e nem podia distinguir quem fosse esta mulher de autoridade tão imperiosa, permaneci estupefato, e dirigindo os olhos para o chão me dispus a esperar em silêncio aquilo que deveria ser feito em seguida. Então ela, vindo mais perto, sentou-se na extremidade de meu catre, e olhando fixamente minha face grave por causa da dor profunda e dirigida para o chão por causa da aflição, lamentou-se por causa da perturbação de minha mente [...].

2. A felicidade está dentro, e não fora de nós

Então eu disse: "É verdade tudo o que me trazes à mente, ó nutriz de todas as virtudes, nem posso desmentir a época, embora rapidíssima, de minha prosperidade. Mas é isso que verdadeiramente mais me atormenta, quando penso na questão: uma vez em toda adversidade da sorte, o ter sido feliz é o tipo mais doloroso de infortúnio". Ela respondeu: "Tu, porém, não podes razoavelmente atribuir a culpa às próprias coisas pela pena que suportas por ter nutrido uma falsa opinião. Na verdade, se te perturba este nome vazio de uma felicidade sujeita ao acaso, consideremos juntos quão grandes e numerosos são os bens dos quais usufruis. Se por graça divina te é conservado íntegro e intacto aquilo que possuías de mais precioso em todo o patrimônio da tua fortuna, poderás razoavelmente lamentar-te da má sorte, embora mantendo todos os teus melho-

res bens? Está ainda vigoroso e incólume aquele preciosíssimo orgulho do gênero humano que é Símaco, teu sogro, e — coisa que resgatarás voluntariamente com o preço da vida — tal homem, todo sabedoria e virtude, se lamenta pelas ofensas a ti dirigidas, sem cuidar-se das que podem atingi-lo. Está viva tua esposa, mulher de índole reservada, de singular modéstia e honestidade e, para resumir brevemente todos os dotes dela, semelhante ao pai; vive, eu te digo, e, chegando a odiar esta vida, anima-se apenas por ti, e se consome em lágrimas e dor com tua falta (único motivo pelo qual também eu julgaria que perdeste parte de tua felicidade). Que direi depois a respeito de teus filhos já cônsules, de cuja índole, herdada tanto do avô quanto do pai, já aparece um claro ensaio, como é possível em jovens daquela idade? Portanto, uma vez que a principal preocupação dos mortais é a de conservar a vida, feliz de ti, se conhecesses teus bens, dado que também agora tens em abundância aquelas coisas que ninguém duvida ser mais preciosas na vida. Por isso, enxuga as lágrimas; a fortuna ainda não passou a odiar a todos até o último, nem se desencadeou sobre ti uma tempestade demasiado veemente, uma vez que permanecem firmes âncoras que não permitirão que te falte o conforto do presente e a esperança do futuro".

Respondi: "Peço que elas estejam firmes; enquanto permanecerem, com efeito, seja como forem as coisas, eu serei salvo. Mas vês que grande parte de nossas distinções foi-se embora". Ela disse: "Teremos feito certo progresso, caso de modo nenhum te lamentes de tua sorte. Mas não posso suportar a volúpia com a qual com tanto pranto e ansiedade lamentas que falte alguma coisa à tua felicidade. Com efeito, quem possui uma felicidade tão privada de nuvens que não contraste em algo com a natureza de seu estado? A condição dos bens humanos é na verdade coisa que produz angústia, e tal que ou não se realiza nunca plenamente ou jamais dura para sempre. Este está repleto de riquezas, mas enrubesce por causa de sua obscura ascendência; aquele é famoso pela nobreza das origens, mas se debate em restrições econômicas tais que preferiria ser desconhecido. Aquele que é abundantemente provido de ambos os bens chora seu celibato; aquele que é afortunado no matrimônio, mas privado de filhos, acumula riquezas para um herdeiro estranho; aquele, por fim, que se alegra com os filhos derrama lágrimas amargas pelos erros do filho ou da filha".

"Ninguém, portanto, se encontra facilmente em sintonia com a própria sorte; em cada um há sempre algo que é ignorado por quem não tem nenhuma experiência disso, e dá medo a quem a teve. Acrescenta depois que quanto mais uma pessoa é afortunada, mais delicada é sua sensibilidade, e que, se tudo não está exatamente a seu gosto, não sendo avessa a qualquer adversidade, abate-se diante da menor delas: infinitas são as coisas que privam os mais afortunados da felicidade perfeita. Tens idéia de quantos se julgariam quase no céu se tivessem como sorte uma parte ainda que mínima daquilo que resta de tua fortuna? Este mesmo lugar, que chamas de exílio, é a pátria para aqueles que aí habitam. De modo que é verdade que a miséria está na opinião que dela se tem, e que ao contrário feliz é a sorte, seja ela qual for, daquele que a tolera com espírito sereno. Quem é tão feliz a ponto de não desejar mudar o próprio estado, quando se deixa tomar pela impaciência? De quantas amarguras é coberta a doçura da felicidade humana! Mesmo que ela possa parecer agradável a quem dela goza, todavia não se lhe pode impedir de ir embora quando quiser. É pois evidente o quão miserável é a felicidade derivada das coisas mortais, que não dura para sempre nem mesmo naqueles que não se deixam por elas seduzir, nem satisfaz completamente aqueles que a procuram com afã".

"Portanto, por que, ó mortais, procurais fora de vós a felicidade que está dentro de vós? O erro e a ignorância vos confundem. Agora te mostrarei brevemente o fulcro sobre o qual se apóia a mais alta felicidade. Existe algo mais precioso para ti do que tu mesmo? Não, responderás; e, portanto, se fores senhor de ti mesmo, possuirás aquilo que jamais desejarias perder, nem a fortuna te poderia arrebatar. E para que reconheças que a felicidade não pode consistir nestes bens fortuitos, raciocina assim. Se a felicidade é o sumo bem da natureza dotada de razão, e se não é sumo aquele bem que de algum modo pode ser tirado, pois lhe é superior aquele bem que não pode ser tirado, torna-se claro que a instabilidade da fortuna não pode aspirar a possuir a felicidade. Além disso, aquele que é dominado por esta felicidade caduca, ou sabe que ela é mutável ou não sabe. Se não sabe, pode ser feliz a sorte de quem vive na cegueira da ignorância? Se sabe, necessariamente teme perder aquilo que certamente poderá perder; e por isso o contínuo temor não lhe permite ser feliz. Ou talvez, se o tiver perdido, pensa que seja coisa sem importância? Mas também então é bastante insignificante aquele bem cuja perda pode ser suportada serenamente. Sei que estás persuadido e firmemente convicto, por muitíssimas demonstrações, que as mentes dos homens não

são de modo algum mortais, e é evidente que a felicidade dada pelo acaso termina com a morte do corpo. Não há dúvida, portanto, de que, se esta felicidade pode trazer a bem-aventurança, todo o gênero humano caia na infelicidade no momento final da morte".

3. A eternidade de Deus e a liberdade do homem

"Uma vez que, portanto, como pouco antes ficou demonstrado, tudo aquilo que se conhece é conhecido não em virtude da própria natureza, mas da natureza daqueles que o compreendem, vejamos agora, conforme nos é permitido, qual é a condição da essência divina, de modo a poder também reconhecer qual é a sua ciência. É juízo comum de todos os seres providos de razão que Deus é eterno. Consideremos portanto o que seja a eternidade; esta, com efeito, nos desvelará ao mesmo tempo a natureza e a ciência divina. A eternidade, pois, é a posse simultânea e perfeita da vida sem fim, coisa que aparecerá mais clara a partir de um confronto com as realidades temporais. Tudo aquilo que vive no tempo procede no presente do passado para o futuro, e não há nada, daquilo que é colocado no tempo, que possa abraçar conjuntamente todo o espaço da própria vida; enquanto não consegue ainda agarrar aquilo que acontecerá amanhã, já perdeu aquilo que foi ontem; e também na vida do hoje viveis apenas no átimo móvel e fugidio. Portanto, tudo aquilo que é condicionado pelo tempo, mesmo que, como afirma Aristóteles a propósito do mundo, não tenha jamais começado a ser e jamais termine, e a duração de sua vida coincida com a infinidade do tempo, todavia não é ainda tal de modo a poder ser corretamente julgado eterno. Ele, com efeito, não compreende em si e não abraça em sua totalidade simultaneamente o espaço de uma vida mesmo que infinita, enquanto não possui ainda as realidades futuras, e não possui mais as já transcorridas. Aquele ser, portanto, que encerra e possui em si simultaneamente a plenitude total de uma vida sem fim, e ao qual não falta nada do futuro e nada do passado tenha escapado, apenas este com razão é julgado ser eterno, e é necessário que, plenamente senhor de si, esteja sempre presente e por assim dizer ao lado de si mesmo, e tenha presente a si o infinito transcorrer do tempo"

"Erram portanto aqueles que, tendo conhecimento da opinião de Platão, de que este mundo não teve um início de tempo e não terá fim, afirmam por isso que o mundo criado se torna coeterno a seu Criador. Uma coisa, com efeito, é ser incluído ao longo do arco de uma vida sem termo — coisa que Platão atribui ao mundo —, outra é acolher em si a presença total e simultânea de uma vida sem fim, o que evidentemente é próprio da mente divina. Nem Deus deve parecer mais antigo que as coisas criadas por quantidade de tempo, mas sim por prerrogativa de sua simples natureza, o movimento infinito das coisas temporais imita justamente o estado presencial da imóvel vida divina, e, não podendo reproduzi-lo ou igualá-lo, da imobilidade decai para o movimento, da simplicidade da presença se reduz à infinita extensão do futuro e do passado. Embora não estando em grau de possuir contemporaneamente a plenitude total da própria vida, apesar de tudo isso, pelo próprio fato de que de algum modo jamais cessa de ser, parece querer emular em certa medida aquilo que não pode igualar e exprimir plenamente, estreitando-se àquele tipo de presença que é própria deste breve e fugaz momento. Uma vez que tal presença traz em si, por assim dizer, uma imagem daquela imperecível, fornece uma aparência de existência àqueles seres aos quais tocou como sorte; todavia, uma vez que não pôde permanecer imóvel, tornou-se senhora de um infinito itinerário de tempo, prolongando deste modo, no devir, a vida que não pôde abraçar em sua plenitude permanecendo imóvel. Portanto, se quiséssemos dar às coisas seu justo nome, diríamos, seguindo Platão, que Deus é eterno, o mundo, ao invés, é perpétuo".

"Uma vez que, portanto, toda faculdade de julgamento compreende, segundo a própria natureza, as coisas por ela subsumidas, e Deus se encontra sempre em um estado de eterna presença; também sua ciência, ultrapassando toda mutação temporal, permanece na simplicidade da própria presença, e abraçando todos os espaços infinitos do passado e do futuro os contempla no próprio e simples ato de conhecimento, como se acontecessem justamente naquele momento. De forma que, se quiseres julgar bem a previdência, com a qual ele discerne todas as coisas, afirmarás de modo mais justo que seja não pré-ciência, por assim dizer, do futuro, mas ciência de uma presença que jamais falta; razão pela qual é melhor chamada de providência do que previdência, porque, posta bem longe dos seres mais baixos, vê diante de si o universo inteiro como do vértice mais excelso das coisas. Por que pretendes então que se tornem necessárias as coisas que são investidas pela luz divina, quando sequer os homens tornam necessárias as que vêem? Talvez teu olhar acrescenta uma necessidade qualquer às coisas que vês presentes a ti? De

modo nenhum! Todavia, se é lícito um confronto entre o presente divino e o humano, como vedes algumas coisas neste vosso presente temporal, da mesma forma ele as penetra todas em seu presente eterno. A pré-ciência divina, portanto, não muda a natureza e as propriedades das coisas, e as vê presentes diante de si do modo como acontecerão um dia no tempo. E não confunde os juízos feitos sobre as coisas, mas com um só intuito da sua mente conhece até o fundo tanto aquilo que acontecerá necessariamente, como aquilo que acontecerá não necessariamente, como vós, quando vedes contemporaneamente um homem que caminha sobre a terra e o sol que surge no céu, distinguis uma coisa da outra, mesmo que as vejais juntas, e julgais voluntária a primeira e necessária a segunda. Da mesma forma, portanto, ocorre com o intuito divino, discernindo cada coisa não ultrapassa em nada a qualidade das coisas que a ele estão presentes, enquanto em relação à condição do tempo sejam futuras. Por conseguinte, quando Deus conhece que sucederá alguma coisa que ele sabe privada da necessidade de existir, esta não é uma opinião, mas um conhecimento fundado sobre a verdade.

"E se a este ponto dissesses que aquilo que Deus vê no futuro não pode não acontecer, e que aquilo que não pode não acontecer acontece por necessidade, e me pusesses em apuro sobre este tema da necessidade, eu te mostrarei uma realidade absolutamente verdadeira, mas tal que dificilmente poderia atingir quem não esteja enfronhado na contemplação de Deus. Eu te responderia que o próprio futuro, se o considerarmos em relação ao conhecimento que Deus dele tem, é necessário, mas, quando o examinamos em sua própria natureza é absolutamente livre e privado de vínculos. Há, com efeito, duas espécies de necessidade; uma simples, como, por exemplo, que necessariamente todos os homens são mortais, a outra condicional, como quando se tu sabes que tal pessoa caminha, é necessário que ela caminhe. Aquilo que alguém conhece não pode ser diversamente de como é conhecido; esta necessidade condicional, porém, não traz consigo a necessidade simples. Não dá origem à necessidade condicional a natureza própria de uma coisa, mas a acresce de uma condição; nenhuma necessidade obriga com efeito a caminhar aquele que caminha voluntariamente, por mais necessário seja que, enquanto caminha, ele caminhe. Do mesmo modo, portanto, se a providência vê alguma coisa como presente, é necessário que ela exista, embora não tenha nenhuma necessidade de natureza. Pois bem, Deus vê como junto a si presentes os acontecimentos futuros que provêm da liberdade de decisão; os quais, portanto, quando referidos à intuição divina, tornam-se necessários para a condição do conhecimento divino; considerados ao invés em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade da própria natureza. Acontecerão portanto sem nenhuma dúvida todas as coisas que Deus conhece antecipadamente que sucederão, mas algumas delas brotam do livre-arbítrio, e, embora se realizem, não por isso perdem a própria natureza, em virtude da qual, antes que se realizassem, teriam podido também não realizar-se".

"Mas o que importa — me dirás — que não sejam necessárias, a partir do momento que, por causa da condição da ciência divina, disso resultará em todo caso uma necessidade equivalente? Isto importa, isto é, que dos fatos há pouco citados, o sol que surge e o homem que caminha (dois eventos que, enquanto acontecem, não podem não acontecer), um, ainda antes que acontecesse, devia necessariamente existir, o outro não; assim também, aquelas realidades que Deus tem presentes a si sem nenhuma dúvida existem, mas delas algumas brotam da necessidade natural, outras da vontade daqueles que as realizam. Não erradamente, portanto, dizemos que estas coisas, caso as consideremos em sua relação ao conhecimento divino, são necessárias, mas, se as considerarmos em si mesmas são livres dos vínculos da necessidade, assim como tudo aquilo que os sentidos percebem é universal se o referimos à razão, particular se o referimos a si mesmo".

"Todavia, se está em meu poder — dirás — mudar de propósito, tornarei vã a providência, quando por acaso mudar minhas intenções, que ela conhece com precedência. Ela responderá que podes mudar o teu propósito, mas não podes te subtrair à pré-ciência divina, pois a presente verdade da providência vê que podes fazê-lo, e também se o fazes, e para qual coisa te diriges, assim como não poderias fugir ao olhar de um olho que te supervisiona, por mais que com livre vontade tu te dirijas às mais variadas ações. Mas então, perguntarás, a ciência divina mudará conforme a minha disposição, de modo que, quando eu quiser isto ou aquilo, também ela parecerá alternar o modo de conhecer? De modo nenhum. A intuição divina corre adiante de todo evento futuro, e o traz e chama de novo à presença do próprio conhecimento; e não se alterna, como crês, ao prever ora isto ora aquilo, mas em um único olhar simples, permanecendo imóvel, prevê e abraça tuas mudanças. E este poder de compreender e de ver todas as coisas, Deus não o tem do êxito das realidades futuras, mas a partir da própria

simplicidade. Desse modo fica resolvida também a questão posta há pouco, isto é, que seria coisa indigna dizer que nossas ações futuras sejam causa da ciência divina. A força da ciência divina, com efeito, abraçando todas as coisas com seu conhecimento presencial, fixou para toda coisa o próprio limite, e nada deve às que acontecerão em seguida".

"Posto isso, permanece intacta para os homens a liberdade de escolha, e não injustamente as leis estabelecem penas e prêmios, pois as vontades deles são livres de qualquer necessidade; e permanece que Deus tudo conhece antecipadamente, olhando do alto. A eternidade sempre presente de sua visão converge com a qualidade futura de nossas ações, dispensando prêmios aos bons, castigos aos maus. Não é vão repor em Deus esperanças e preces, que, quando são retas, não podem não ter eficácia. Afastai-vos, portanto, dos vícios, praticai as virtudes, elevai o espírito a esperanças justas, dirigi ao céu preces humildes. Cabe a vós, caso não queirais fingir não sabê-lo, uma grande necessidade de ser retos, pois vossas ações se realizam diante dos olhos de um juiz que vê todas as coisas".

Boécio, *A consolação da filosofia.*

Escoto Eriúgena

2 A quadrúplice divisão da natureza

Fortemente influenciado pelo neoplatonismo cristão do Pseudo-Dionísio Areopagita, Escoto propõe uma subdivisão hierárquica da natureza em quatro partes:

1) Deus (natureza não criada que cria);

2) Logos (*natureza criada que cria*);

3) mundo (natureza criada que não cria);

4) Deus como fim último (natureza não criada que não cria).

Mestre – Tendo freqüentemente pensado e estudado atentamente, o quanto me permitiam as forças, à primeira divisão das coisas perceptíveis e das que superam a capacidade de nosso espírito, que é a divisão em coisas que existem e coisas que não existem, foi-me oferecido um termo geral para exprimir umas e outras, a palavra grega *physis*, que corresponde à latina *natura*. Ou talvez não te pareça que as coisas sejam assim?

Discípulo – Ao contrário, estou de acordo; pois também eu, quando começo a raciocinar, vejo que é exatamente assim.

Mestre – Natureza é, portanto, o nome geral de todas as coisas que existem e que não existem.

Discípulo – Sim; nada, com efeito, pode se apresentar a nosso pensamento a que não se possa aplicar tal palavra.

Mestre – Portanto, uma vez que estamos de acordo sobre este termo geral, gostaria que me dissesses como a natureza se divide em diferentes espécies. Ou, se crês, primeiro experimentarei dividir, e julgarás se a divisão é bem-feita.

Discípulo – Começa então; estou impaciente de ouvir de ti o verdadeiro modo de dividi-la.

Mestre – Parece-me que a natureza se divide, por quatro diferenças, em quatro espécies: a primeira é aquela que cria e não é criada, a segunda é criada e cria, a terceira é criada e não cria, a quarta não cria nem é criada. Estas quatro se opõem duas a duas, pois a terceira se opõe à primeira e a quarta à segunda; mas a quarta parece impossível porque sua diferença específica é o fato de não poder ser. Parece-te justa esta divisão ou não?

Discípulo – Justa; mas eu desejaria que tu a repetisses para que me ficasse mais clara a oposição das formas que mencionaste.

Mestre – Parece-me que devas ver a oposição entre a primeira e a terceira, pois a primeira cria e não é criada, e se lhe opõe aquela que é criada e não cria. A segunda depois se opõe à quarta, pois a segunda é criada e cria, enquanto a quarta nem cria nem é criada.

Discípulo – Vejo claramente. Mas me perturba muito a quarta espécie que acrescentaste; sobre as outras, com efeito, não tenho hesitações, pois com a primeira entendemos, parece-me, a causa de tudo aquilo que existe, e daquilo que não existe; com a segunda, as causas primordiais; com a terceira, aquilo que se gera e existe no tempo e no espaço. Por isso, parece-me necessário discutir mais particularmente sobre cada uma delas. [...]

Mestre – Recolhamos então em unidade, procedendo analiticamente, as quatro formas anteriormente mencionadas que coincidem entre si. A primeira e a quarta são uma só realidade, pois se aplicam apenas a Deus: Deus é, com efeito, o princípio de todas as coisas cria-

das, e é o fim ao qual todas tendem para repousar nele eternamente e imutavelmente. Dizemos, com efeito, que a causa de toda coisa cria, porque dela, com admirável e divina multiplicação, procede o conjunto das coisas que dela e depois dela foram criadas, em gêneros, espécies, números, diferenças, e tudo aquilo que se considera existente em natureza. Mas, uma vez que tudo isso que dela procede voltará à mesma causa, quando chegar ao fim, por isso a causa primeira se diz fim de toda coisa, e enquanto tal não cria nem é criada. Com efeito, quando tudo tiver voltado a ela, nada procederá mais dela por geração, lugar e tempo, em gêneros e espécies, pois tudo será quieto, imutável, e indivisivelmente um [...]. Vê, portanto, que a primeira e a quarta forma da natureza se reduzem a uma só realidade?

Discípulo – Vejo e entendo. Com efeito, em Deus a primeira forma não se distingue da quarta: em Deus, de fato, não existem duas realidades, mas apenas uma; todavia, uma vez que de Deus temos uma noção quando o consideramos como princípio, e outra quando o consideramos como fim, em nossa teoria elas aparecem como duas formas, constituídas na simplicidade da natureza divina pelo duplo olhar de nossa contemplação.

Mestre – Vês de forma correta. E então? Devemos reduzir a uma só realidade também a segunda e a terceira forma? Com efeito, creio que não te escapa que, assim como a primeira e a quarta se consideram no Criador, da mesma forma a segunda e a terceira se consideram na criatura. A segunda, de fato, como dissemos, é criada e cria, e por ela entendemos as causas primordiais das coisas criadas; a terceira forma é criada e não cria, e se encontra nos efeitos das causas primordiais. A segunda e a terceira, portanto, estão contidas em um mesmo gênero, o da natureza criada, e nisso são uma só realidade: as formas, com efeito, consideradas em seu gênero, são uma única realidade. Vês então que duas das quatro formas acima mencionadas, a primeira e a quarta, se reduzem ao Criador, e as outras duas, a segunda e a terceira, se reduzem à criatura?

Discípulo – Vejo, e admiro a complexidade das coisas. De fato, as duas primeiras formas não se distinguem em Deus, mas em nossa contemplação, e não são formas de Deus, mas de nossa razão, pela dupla noção de princípio e de fim; nem se reduzem à unidade em Deus, mas em nossa teoria que, enquanto considera o princípio e o fim, cria em si mesma duas formas de contemplação e as reúne depois em uma, quando extraídas da simplicidade divina. Princípio e fim, de fato, não são nomes próprios da natureza divina, mas de sua relação com as coisas criadas. Dela com efeito extraem sua origem, e por isso ela se chama princípio, e uma vez que a ela se dirigem, para nela terminar, ela recebe o nome de fim. As outras duas formas, ao invés, digo a segunda e a terceira, surgem não só em nossa contemplação, mas se encontram na própria natureza das coisas criadas, na qual as causas são separadas dos efeitos, e os efeitos se unem às causas, uma vez que são uma só coisa em seu gênero, ou seja, *no fato de serem criaturas*.

Mestre – De quatro, portanto, se tornam duas.

Discípulo – Não me oponho.

Mestre – O que dirias de unir a criatura ao Criador, de modo a não conceber nele senão aquele que única e verdadeiramente é? Com efeito, nada que está fora dele dizemos verdadeiramente ser, pois tudo aquilo que dele procede não é outra coisa, enquanto existe, senão uma participação daquele que apenas subsiste por si e para si. Negarás, portanto, que o Criador e a criatura são um único ser?

Discípulo – Não o negaria facilmente, pois parece-me ridículo opor-me a esta reunião.

Escoto Eriúgena,
De divisione naturae.

A ESCOLÁSTICA NOS SÉCULOS DÉCIMO PRIMEIRO E DÉCIMO SEGUNDO

A consolidação das relações entre razão e fé

"Eu não tento, Senhor, mergulhar em teus mistérios, porque minha inteligência não é adequada; desejo, porém, entender um pouco da tua verdade, que o meu coração já crê e ama. Não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender."

Anselmo de Aosta

Anselmo de Aosta

• Anselmo nasceu em Aosta em 1033, de nobre família. Entrou no mosteiro beneditino de Santa Maria de Bec na Normandia, do qual se tornou prior e depois abade, em 1078. Passou os últimos anos em Canterbury, onde morreu em 1109.

Vida de Anselmo de Aosta → *1*

• A Anselmo de Aosta interessa sobretudo o problema de Deus, a respeito do qual ele distingue a questão da existência da questão da natureza. No *Monologion* Anselmo formula quatro provas da existência de Deus, chamadas *a posteriori* porque partem da natureza das coisas:

As quatro provas a posteriori *da existência de Deus* → *2-3*

1) a primeira parte da existência de coisas boas para remontar à Bondade absoluta;

2) a segunda parte da variedade das grandezas para chegar a uma suma grandeza, da qual as outras participam;

3) a terceira baseia-se sobre o conceito de causa: tudo o que é existe por causa de alguma coisa; é preciso, portanto, admitir um Ser supremo em virtude do qual existem todas as coisas;

4) a quarta se baseia sobre os graus de perfeição que remetem a uma perfeição suma.

Estas provas subentendem uma concepção realista dos universais, que faz aos conceitos das realidades existentes corresponder Idéias universais e arquetípicas subjacentes na mente de Deus, e usadas como modelos da criação.

• No *Proslogion* Anselmo introduz uma prova ulterior da existência de Deus *a priori* (ou seja, que não depende da natureza das coisas) a qual é conhecida como "argumento ontológico". Deus é a realidade da qual nada se pode pensar de maior. Assim sendo, quando quiséssemos negar a existência de Deus, tomado justamente na acepção definida, cairíamos em uma autocontradição, enquanto chegaríamos a admitir a existência mental de Deus (porque de outro modo não seria pensado e, portanto, também não negado), mas não sua existência real. Todavia, deste modo, privamos Deus da perfeição da existência e isso contradiz a própria noção do Deus no qual pensamos, ou seja, "o ente do qual nada se pode pensar de maior" (em resumo: o Deus apenas pensado é inferior ao Deus também existente).

O argumento ontológico (a priori) → *4-5*

Este argumento — chamado também *a simultaneo*, enquanto passa diretamente da idéia à existência — naturalmente sofreu muitas críticas (por exemplo, as de seu discípulo Gaunilon, de santo Tomás e, em época moderna, de Kant) e também confirmações significativas (são Boaventura, Duns Escoto, Descartes, Leibniz).

• O conhecimento humano se baseia sobre o conceito, e o conceito é mais ou menos verdadeiro conforme sua maior ou menor adequação em relação às coisas. O pensamento reto é, portanto, aquele que exprime a realidade assim como ela é. Para Anselmo existe também uma retidão da vontade e da li-

Verdade e liberdade → *6*

berdade; a liberdade é a capacidade de agir conforme o bem, e não a possibilidade de pecar, porque de outro modo Deus não seria livre.

Liberdade humana e onisciência divina → 7

• Mas como se concilia a liberdade humana com a onipotência/onisciência divina? Concilia-se admitindo que Deus prevê as coisas no modo (da necessidade, da possibilidade, da liberdade) como acontecerão, e isto se torna possível pelo fato de que a previsão divina tem lugar na eternidade, enquanto a realização tem lugar no tempo.

"Credo ut intelligam" → 7

• Complexivamente, a especulação de Anselmo se realiza na relação de razão/fé e se propõe esclarecer com a razão aquilo que se possui com a fé: em suma, a razão se move ao longo do traçado da fé para explicitar sua verdade. Compreende-se, portanto, o sentido de sua célebre afirmação *credo ut intelligam*; nela está implícito um uso confirmativo da fé em confronto com a razão, onde a fé é vista como a garantia da verdade da razão.

1 A vida e as obras de Anselmo

Enquanto Escoto Eriúgena é o pensador de maior destaque do século IX, Anselmo de Aosta ocupa esse lugar no século XI.

Entre os séculos IX e X, o caráter fluido das condições políticas e das estruturas econômico-sociais explica, de certa forma, a estagnação da cultura e sua extrema fragmentação. É um período de transição geral. No século XI, porém, temos um reflorescimento de vida em vários níveis.

Antes enfeudada ao Império, a Igreja começa a se mover e, por volta de meados do século, dá vida a uma reforma radical de suas instituições. O combate às investiduras, que é uma luta contra o Império, e as Cruzadas constituem duas expressões significativas desse redespertar, que tem seu ponto de partida na abadia de Cluny e na velha ordem beneditina, à qual se juntam novas ordens, como a dos cistercienses e a dos cartuxos.

Pois bem, o filho mais ilustre da família beneditina, que compreendeu mais do que ninguém a necessidade de viver e apresentar a fé em um novo e mais articulado contexto de vida, foi precisamente Anselmo de Aosta, com o qual nasceu a teologia centrada no instrumento da razão, a ponto de ter sido chamado de "o primeiro escolástico autêntico".

Nascido em Aosta em 1033, de família nobre, Anselmo deixou a casa paterna com a morte prematura da mãe, passando a peregrinar por vários mosteiros na França. Por fim, ingressou no mosteiro beneditino de Bec, na Normandia, onde transcorreria seus melhores e mais fecundos anos, primeiro como monge e depois como prior e abade.

Nesse período, entre 1076 e 1077, ele escreveu suas obras mais famosas: o *Monologion* (ou seja, "Solilóquio") e o *Proslogion* ("Colóquio").

Depois de sua eleição para abade (1078), ele escreveu o *De grammatico* ("O gramático"), o *De veritate* ("A verdade"), o *De libertate arbitrii* ("O livre-arbítrio"), o *De casu diaboli* ("A queda do diabo"), o *Liber de fide Trinitatis* e o *De incarnatione Verbi.*

Nomeado depois arcebispo de Canterbury, na Inglaterra, envolveu-se longamente com Guilherme II, o Ruivo, e seu sucessor Henrique sobre a questão das investiduras eclesiásticas. Foi aí que iniciou a elaboração do *Cur Deus homo* ("Por que Deus se fez homem"), que concluiria na Itália, onde permaneceu de 1097 a 1100, exilado por Guilherme.

Nesse período, estimulado pelo Concílio de Bari de 1098, do qual participara, escreveu o *De processione Spiritus Sancti.* Viveu seus últimos anos em Canterbury, onde escreveu o *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* ("A concordância da presciência, da predestinação e da graça de Deus com o livre-arbítrio").

Morreu em 21 de abril de 1109, num momento em que se dedicava a meditar sobre a origem da alma.

2 Centralidade do problema de Deus em Anselmo

Todo o pensamento de santo Anselmo é dominado pela idéia de Deus. *Essa é a questão que baseia e unifica suas investigações.*

E, a esse propósito, eis uma primeira distinção: uma coisa é falar da *existência* de Deus, outra é falar de sua *natureza.* Trata-se de duas posições diferentes: uma coisa é perguntar se algo existe, outra é perguntar o que é esse algo.

Tal distinção torna-se clara no *Monologion,* onde formula as provas a posteriori (dos efeitos para a causa) da existência de Deus, sendo deixada de lado no *Proslogion,* onde ele formula o argumento ontológico. Com efeito, santo Anselmo demonstra a existência de Deus tanto a posteriori como a priori.

3 As provas a posteriori da existência de Deus

São quatro as provas com as quais Anselmo mostra como, a partir do mundo, se chega a Deus.

A *primeira* deriva da consideração de que cada qual tende a se apoderar das coisas que julga boas. Mas os bens são múltiplos. Então, como será o seu princípio: múltiplo ou único? A bondade em virtude da qual as coisas são boas só pode ser uma. Assim, se as coisas são boas, existe a Bondade absoluta.

A *segunda* deriva da idéia de grandeza, não espacial, mas qualitativa. A variedade dessa grandeza, por nós constatada, exige a suma grandeza, da qual todas as outras são participação gradual.

A *terceira* não deriva de um aspecto particular da realidade (bondade ou grandeza), mas do ser simplesmente. Eis a formulação de Anselmo: "Tudo aquilo que existe, existe em virtude de alguma coisa ou em virtude de nada. Mas nada existe em vir-



Santo Anselmo (1033-1109) é um dos vértices do pensamento medieval.

tude de nada, isto é, do nada não provém nada. Assim, ou se admite a existência do ser em virtude do qual as coisas existem ou nada existe. Mas, como existe algo, existe o ser supremo".

A *quarta* deriva da constatação dos graus de perfeição, apóia-se sobre a hierarquia dos seres e exige que exista uma perfeição primeira e absoluta.

Entretanto, ao término do seu trabalho, Anselmo percebeu que as quatro provas do *Monologion,* elaboradas de forma um tanto complexa e tortuosa, submeteriam a dura prova a mente dos leitores. Conseqüentemente, procurou outro caminho, que, quase como a luz vívida de um relâmpago, permitisse à mente abranger a priori a afirmação da existência de Deus. Anselmo era teólogo que não pensava pelo gosto de pensar: tinha bem vivo dentro de si o sentimento da responsabilidade e do dever de difundir a verdade, a verdade de Deus. Daí a necessidade de um argumento simples, persuasivo e auto-suficiente, destinado a gerar a imediata e invencível convicção da existência de Deus. E foi justamente no *Proslogion* que ele expôs esse argumento.

Argumento ontológico. Trata-se de uma prova *a priori* da existência de Deus, obtida a partir da própria idéia de Deus.
Esta prova se baseia no pressuposto de que a existência real é uma perfeição; se Deus é o Ser que por definição possui todas as perfeições, deve necessariamente possuir também a existência.
Em outras palavras: não se pode pensar Deus como não-existente, porque de outro modo não pensaríamos Deus, mas um Ser inferior.

4 A prova a priori da existência de Deus ou "argumento ontológico"

Os termos essenciais em que podemos resumir o célebre "argumento ontológico" são estes: Deus é "aquilo do qual nada de maior se pode pensar" (*id quo maius cogitari nequit*). E isso é pensado até pelo ateu e pelo tolo de que fala o Salmo, que, no seu coração, diz: "Deus não existe". Para negar a Deus, ele sabe que está falando de um ser do qual não é possível pensar nada de maior. Portanto, se o ateu pensa Deus, Deus está em seu intelecto, do contrário não pensaria nem negaria sua existência. Mas, ao negar que Deus existe, o ateu quer dizer que Deus não existe fora do seu intelecto, isto é, na realidade.

E aí reside a contradição: se ele pensa que Deus é o ser do qual nada de maior se pode pensar e, ao mesmo tempo, nega que Deus exista fora do seu pensamento, então é induzido a admitir que é possível algo maior do que Deus, algo que, além de existir no pensamento, exista também na realidade. O que é contraditório, pois afirma e nega que Deus seja o ser do qual nada pode ser maior.

Em outros termos: se Deus é o ser em relação ao qual nada pode ser maior, não é possível considerá-lo como existente no pensamento, mas não na realidade, porque, nesse caso, ele não seria o maior. Santo Anselmo estava persuadido de que os homens tinham forte sentimento de Deus: a sociedade estava plena desse sentimento, que era o alimento secreto da vida e das reformas eclesiásticas em curso. O que ele fez foi uma tentativa de dar estrutura lógica a um núcleo fundamental do "fato religioso", considerando poder traduzir em conclusões racionais a aceitação difusa da fé cristã.

Esse argumento, ao qual nem mesmo os ateus poderiam resistir, é chamado *ontológico* porque, a partir da análise da idéia de Deus, que está na mente, se deduz a sua *existência* fora da mente; também é chamado *a simultaneo,* porque sustenta que na idéia de Deus está incluída, ao mesmo tempo, a existência. Pensar Deus e considerá-lo realmente existente é, simultaneamente, *unum et idem.* [1]

5 Críticas e consensos ao argumento ontológico

O argumento de Anselmo encontrou críticas e consensos. O primeiro a pôr em dúvida sua validade foi seu discípulo, o monge

Gaunilon, que escreveu o *Liber pro insipiente,* no qual observa que, a propósito do termo "Deus", é bem difícil ter dele um conhecimento substancial, isto é, que vá além do puro significado verbal. Por outro lado, recorda Gaunilon, não é suficiente ter uma idéia dele para que se possa afirmar sua realidade objetiva. Se assim fosse, então bastaria pensar uma coisa, como, por exemplo, uma ilha cheia de delícias e, portanto, a mais perfeita, para que estivéssemos autorizados a admitir sua existência. Assim, Gaunilon refutou a licitude da passagem do mundo *ideal* para o mundo *real.* Anselmo replicou com o *Liber apologeticus,* notando que o exemplo da ilha perfeita não é adequado, porque *não* representa o ser do qual não se pode pensar nada de maior, pois esse argumento vale *apenas* para ele. A ilha pode ser a maior, mas somente em relação às outras ilhas (dotada, portanto, de uma grandeza *relativa*), mas não a realidade maior em absoluto, como é o caso de Deus.

Santo Tomás retomaria e aprofundaria a objeção de Gaunilon. Na *Suma contra os gentios* lemos: "Mesmo entre aqueles que admitem a existência de Deus, nem todos sabem que ele seja 'aquele do qual nada de maior se pode pensar'. Porém, mesmo admitindo isso, não se seguiria que, de fato, deva existir na natureza, porque, para tanto, é necessário que tanto a coisa como o seu conceito (*ratio*) sejam admitidos do mesmo modo. Por isso, quando se concebe o que se encerra sob o nome de Deus, daí não deriva que ele exista, a não ser no intelecto. A existência real, ao contrário, é demonstrada perfeitamente por meio dos efeitos, isto é, a posteriori".

Diferentemente de santo Tomás, Boaventura e Duns Escoto compartilharam o argumento de santo Anselmo. Na filosofia moderna, Descartes e Leibniz também acolheram tal argumento, embora com algumas variações relevantes. Leibniz o reformulou mais ou menos assim: "O ser necessário, se é possível, existe; mas é possível, logo existe".

Kant, porém, o rejeitou decididamente, em nome da distinção radical que é necessário admitir entre a *existência pensada* e a *existência real.* Entretanto, nem mesmo a força crítica de Kant foi suficiente para sepultar o argumento ontológico. Assim, o argumento ontológico continuou sendo contínua preocupação não apenas dos filósofos e teólogos, mas, hoje, também dos lógicos e dos filósofos da linguagem. [2] [3]

6 Deus e o homem

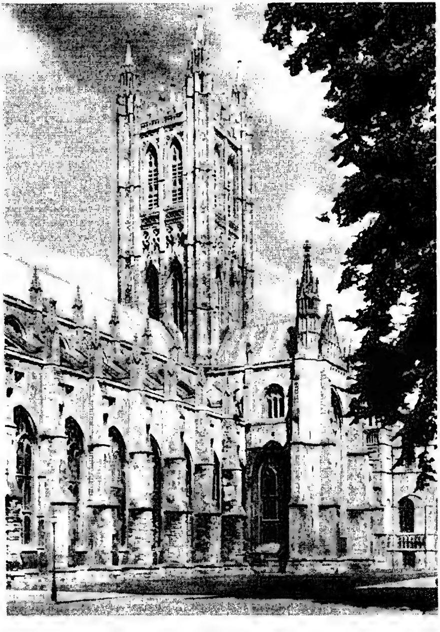
É este o binômio no qual se baseiam as reflexões de santo Anselmo: Deus e o homem.

Acenando a alguns temas ligados a ele, parece-nos interessante abordar a relação entre conhecimento e palavra. Distinguindo a palavra como sinal físico, externo a nós, como puramente pensada e, portanto, em nosso interior, e, por fim, como expressão interior, isto é, como intelecção da realidade por meio do nosso intelecto, santo Anselmo se detém nesta última acepção, pregando originariamente sua veracidade ou falsidade. Essa palavra mental ou conceito é mais ou menos verdadeira, dependendo do seu maior ou menor grau de semelhança com a coisa. O conhecimento humano, portanto, é medido pelas coisas. Diferentemente da palavra humana, porém, a palavra divina é medida das coisas, porque é o seu modelo. Daí as considerações sobre a verdade humana como retidão e capacidade de dizer como são as coisas: "significat esse quod est", escreve Anselmo no *De veritate.*

Além do intelecto, a retidão também diz respeito à vontade: no primeiro caso, é *verdade;* no segundo, é *justiça e bem.* Aliás, a própria liberdade, conotação essencial da vontade, é definida como retidão ou capacidade de fazer o bem. Com efeito, ao contrário do que muitos consideravam, a liberdade não consiste em "poder pecar", caso no qual Deus e os anjos não seriam livres. A liberdade é capacidade de agir retamente, identificando-se, portanto, com a vontade do bem e, desse modo, com a boa vontade. Nós somos livres com o objetivo de conservar "a retidão da vontade por amor à própria retidão". Trata-se, portanto, de uma retidão que deve ser amada e buscada por si mesma, não por outros fins. Ela é o bem maior, sem o qual não é possível alcançar os outros valores. Retidão da vontade e retidão do intelecto, ou seja, justiça e verdade, se encontram e se fundem. É claro que a vontade pode se transviar, perdendo tal retidão e tornando-se escrava dos vícios. Mas, ainda nesse caso, a vontade conserva a sua liberdade, ou seja, o instinto de retidão no qual consiste a liberdade e que, pela graça de Deus e, portanto, com a sua ajuda, nos permite libertar-nos do pecado e retomar o caminho do bem.

Mas como se harmonizam *liberdade humana* e *presciência divina*, predestinação e livre-arbítrio, graça e mérito? Como é possível falar de liberdade e de responsabilidade humana no contexto de um Deus onipotente, onisciente e predestinante? Esses são alguns temas do ensaio *De concordia*. Anselmo assim formula a resposta a essas interrogações: "Se um acontecimento se cumprirá sem necessidade, Deus, que prevê todo acontecimento futuro, deve prever também isso. Mas o que Deus prevê será necessariamente assim como Deus prevê. Portanto, é necessário que algo seja sem necessidade".

Aparentemente formal, essa resposta se enriquece com outros elementos quando Anselmo explicita que é possível a previsão da necessidade da verificação de um acontecimento futuro livre, porque tal previsão divina se dá na eternidade, onde não há mutação, ao passo que o acontecimento livre ocorre no tempo. Trata-se de dois planos distintos, o da eternidade e o do tempo.



Um ângulo da catedral de Canterbury, que constitui uma das maiores expressões arquitetônicas do gótico inglês. Depois de eleito abade do mosteiro de Bec na Normandia (1078), Anselmo foi nomeado arcebispo de Canterbury (1093).

No que se refere à nossa responsabilidade e aos méritos que acumulamos com a nossa vida, Anselmo recorda o que esclareceu com mais amplitude em outras obras, isto é, que a liberdade se identifica com a vontade e, portanto, com a retidão. Ora, Deus não pode retirar ou conceder tal retidão ou eliminar a liberdade sem, com isso, suprimir a própria vontade. Se isso ocorresse, Deus abandonaria a razão pela qual criou o homem livre e, portanto, responsável por suas ações, o que, em última análise, constitui a sua superioridade em relação às outras criaturas e, portanto, estaria em contradição consigo mesmo.

Afirmar isso não significa dizer que o homem é auto-suficiente e que, portanto, não tem necessidade da ajuda de Deus para alcançar sua meta final. Esta permanece um *dom*. Mas a fidelidade a esse dom e às suas implicações depende direta e exclusivamente de nossa liberdade de adesão. Daí a necessidade da concordância, e não do contraste, entre a graça de Deus e a nossa liberdade.

7. A razão dentro do traçado da fé

No prólogo do *Proslogion*, Anselmo invoca Deus com estas palavras emblemáticas: "Eu não tento, Senhor, mergulhar em teus mistérios, porque minha inteligência não é adequada; desejo, porém, entender um pouco da tua verdade, que o meu coração já crê e ama. Não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender".

Este foi, com efeito, o programa de Anselmo: *esclarecer com a razão aquilo que já se possui com a fé*. De resto esse, justamente, fora o pedido que os monges lhe haviam feito: que aquilo que é revelado *não fosse apenas imposto com a autoridade da Escritura, mas também resplandecesse com a luminosidade do raciocínio*. Daí as provas da existência de Deus, a tentativa de compreender por que o Verbo de Deus se encarnou, por que Deus é uno e trino e como são "co-possíveis" a predestinação e a liberdade humana. Anselmo tem *grande confiança na razão humana*, que, em sua opinião, é capaz de lançar luz sobre os mistérios da fé cristã e demonstrar sua coerência, sua conveniência e sua necessidade.

Trata-se, portanto, da fé que procura a inteligência (*fides quaerens intellectum*) e, conseqüentemente, de contínua e sutil meditação racional sobre as razões da fé. Tanto quando Anselmo coloca entre parênteses as verdades que aceita pela fé para alcançá-las com a razão como quando reflete sobre as verdades de fé, tanto em um como no outro caso *a razão move-se constantemente ao longo do traçado da fé*, pela explicitação de suas verdades. Aí estão o programa e o âmbito nos quais amadurece a "razão" anselmiana. Nesse contexto é que se podem compreender suas duas afirmações sintéticas, tornadas famosíssimas: *fides quaerens intellectum* (onde justamente se exprime a necessidade de que a fé procure suas confirmações no âmbito da razão) e *credo ut intelligam* (onde se afirma a prioridade da fé em relação à razão), a fé se ilumina com a inteligência.

As verdades de fé estão pressupostas (*fides quae creditur*) nos seus conteúdos, que não são fruto da investigação racional, mas a ela são oferecidos pela própria fé, que permanece como o ponto de partida, espécie de pilastra irrevogável de toda a construção racional. A razão serve para desarticular as verdades da fé ou para iluminá-las por meio de argumentações dialéticas. Desse conjunto surte perfeita concordância entre fé e razão, com a condição de que esta seja utilizada conforme normas precisas e método coerente, e parta de um pressuposto indubitável.

Todavia, qual é, precisamente, esse pressuposto fundamental sobre o qual o edifício da razão deve se apoiar?

8. Características do "realismo" de Anselmo

A primeira característica, que condiciona todas as outras, é representada pela unidade e perfeita correspondência entre linguagem, pensamento e realidade, ou mútua remitência entre lógica e mundo ou entre *res* e *voces*. A realidade corresponde aos conceitos, e a remitência dos conceitos à realidade é fruto de um movimento objetivo. Anselmo defende uma *concepção realista dos universais* (assunto de que trataremos no capítulo seguinte). Aos conceitos de bondade, sabedoria, ser e natureza corresponde

uma realidade ontológico-teológica, da qual depende toda a atividade cognoscitiva do intelecto relativamente às coisas que, precisamente, participam daquela bondade, daquele ser e daquela natureza. As coisas boas, grandes, existentes etc., não seriam concebíveis se não houvesse o pressuposto da bondade, do ser etc., que são idéias universais e arquetípicas, situadas na mente divina e sobre as quais se moldou o criado.

A esse realismo de ascendência platônica é preciso acrescentar o realismo teológico, que justifica a investigação racional relativa aos mistérios da fé cristã. Ou seja, a posse das verdades reveladas por meio da fé faz com que a razão seja constantemente vinculada ao seu conteúdo e sua investigação siga o movimento lógico que parte da fé para explicitar seu conteúdo e iluminar suas relações.

Justamente porque é a fé que socorre o movimento lógico da razão e de seus conceitos, não a experiência pura e simples, é que se pode entender a força da objeção do monge Gaunilon, que observava — e, depois dele, também santo Tomás — que, quando pronunciamos o nome "Deus", nem sempre vamos além do som físico da palavra, sobretudo no caso dos ateus e incrédulos. Por isso, não é possível sustentar que se pode deduzir a existência de Deus a partir do conceito de Deus. No fundo, sucintamente, Gaunilon lançava à discussão a concepção realista dos conceitos de Anselmo e forçava seu mestre a se pôr a descoberto, isto é, a reconhecer que punha a fé como fundamento. Era por essa razão, portanto, que Anselmo se dirigia somente a quem, pela fé, já possuía as verdades que procurava demonstrar com a razão, mas não ao tolo de que fala a Bíblia ou ao ateu.

■ **Universais.** O termo "universal" deriva da expressão *unum in diversis*: indica, portanto, aquilo que unifica uma diversidade, ou seja, as propriedades comuns de uma multiplicidade de indivíduos.
Na tradição platônica os universais são as Idéias, o ser no mais alto grau, isto é, as essências transcendentes das quais participam as realidades concretas.
Na tradição aristotélica, o universal é, ao contrário, o conceito, que se obtém da mente por abstração.
O problema medieval consiste em estabelecer qual seja o estatuto ontológico dos universais: se são Idéias transcendentes, pensamentos de Deus etc., ou se são apenas conceitos mentais, ou até mesmo apenas palavras insignificantes, ou se existe uma solução que medeia as várias posições.

ANSELMO
DEUS E O HOMEM

PROVAS A POSTERIORI DA EXISTÊNCIA DE DEUS

- se as coisas são boas, existe uma bondade absoluta (= Deus)
- das grandezas qualitativas que existem se remonta a uma suma grandeza (= Deus)
- tudo o que existe existe em virtude de algo; deve, portanto, haver um Ser supremo, causa das coisas (= Deus)
- os diversos graus de perfeição que existem remetem a uma suma perfeição (= Deus)

PROVAS A PRIORI DA EXISTÊNCIA DE DEUS

- Deus é aquilo a respeito do qual nada se pode pensar de mais perfeito
- mas entre as perfeições existe também a da existência
- portanto, não se pode pensar Deus-suma perfeição sem o atributo da existência

DEUS

uma coisa é o problema da existência de Deus, outra coisa é o problema da natureza de Deus. Deus é bondade absoluta, suma grandeza e perfeição, causa das coisas

↓

HOMEM → a *liberdade humana* coincide com a vontade do bem

↓

o *conhecimento* humano mede-se pelas coisas, o divino as mede

A LIBERDADE HUMANA

não está em contraste com a presciência divina. Deus pensa na eternidade os eventos que se desenvolverão no tempo no modo em que se desenvolverão: segundo a necessidade quando são necessários e segundo a liberdade quando são livres

CONCEPÇÃO REALISTA DOS UNIVERSAIS

As coisas boas, grandes etc., não seriam concebíveis se não existissem as Idéias correspondentes na mente divina, como modelos da criação

FÉ E RAZÃO

esclarecer com a razão aquilo que se possui com a fé *credo ut intelligam*

ANSELMO DE AOSTA

1 O argumento ontológico

O Proslogion *apresenta-se como um colóquio do autor com Deus, com a própria alma e com o leitor, na tentativa de agarrar algo sobre o Ser supremo, através de um longo itinerário que, partindo da fé, tende à visão contemplativa de Deus. O coração da obra é o argumento ontológico, segundo o qual Deus é aquilo do qual nada se pode pensar de maior e, portanto, deve existir necessariamente.*

1. Deus verdadeiramente existe

Portanto, ó Senhor, tu que dás a inteligência à fé, concede-me compreender, naquilo que sabes que possa me ajudar, que tu existes como cremos e que és aquilo que cremos.

E de fato cremos que sejas algo do qual nada se possa pensar de maior. Ou talvez não existe tal natureza, porque "disse o insipiente em seu coração: Deus não existe"? Todavia, certamente aquele mesmo insipiente, quando ouve o que digo, isto é, "algo do qual nada se pode pensar de maior", compreende aquilo que ouve; e isso que compreende está no seu intelecto, mesmo que ele não entenda que tal coisa exista: uma coisa, com efeito, é que algo esteja no intelecto, e outra é entender que tal coisa exista. Quando o pintor, de fato, antes pensa naquilo que está para fazer, tem certamente no intelecto aquilo que ainda não fez, mas não entende ainda que isso exista. Quando, ao invés, já o pintou, não só tem no intelecto aquilo que já fez, mas entende também que ele existe. Também o insipiente, portanto, deve convir que, ao menos no intelecto, haja algo do qual não se pode pensar nada de maior, porque quando ouve esta expressão ele a entende, e tudo aquilo que se entende está no intelecto.

Todavia, certamente aquilo do qual nada se pode pensar de maior não pode estar apenas no intelecto. Se, com efeito, está apenas no intelecto, pode-se pensar que exista também na realidade, o que é maior. Se, portanto, aquilo do qual nada se pode pensar o maior está apenas no intelecto, aquilo mesmo do qual *não se pode* pensar o maior é aquilo do qual *se pode* pensar o maior. Mas, evidentemente, isso não pode existir. Portanto, aquilo do qual não se pode pensar o maior existe, sem dúvida, tanto no intelecto como na realidade.

2. Não se pode pensar que Deus não existe

Tudo isso é de tal forma verdadeiro que não se pode sequer pensar que Deus não existe. Com efeito, pode-se pensar que exista algo do qual não se possa pensar que não existe; e isso é maior do que aquilo do qual se pode pensar como não existente. Portanto, se aquilo do qual não se pode pensar o maior pode ser pensado como não existente, aquilo mesmo do qual não se pode pensar o maior não é aquilo do qual não se pode pensar o maior; mas isso é contraditório. Portanto, aquilo do qual não se pode pensar o maior existe tão verdadeiramente que não se pode sequer pensar como não existente.

E este és tu, Senhor nosso Deus. Portanto, tu existes tão verdadeiramente, Senhor meu Deus, que não podes sequer ser pensado como não existente. E justamente. Com efeito, se uma mente qualquer pudesse pensar algo melhor do que tu, a criatura se elevaria acima do Criador e seria juiz do Criador; o que seria grandemente absurdo. Na verdade, de tudo aquilo que existe, com a única exceção de ti, pode-se pensar que não exista. Apenas tu, portanto, tens o ser do modo mais verdadeiro, e por isso máximo, em relação a todas as coisas, porque qualquer outra coisa existe de modo assim verdadeiro e, portanto, tem um ser menor. Por que, portanto, "o insipiente disse em seu coração: Deus não existe", quando é tão evidente para a mente racional que tu és mais do que todas as coisas? Por qual motivo, a não ser porque é estulto e insipiente?

3. De que modo o insipiente disse em seu coração aquilo que não se pode pensar

Mas de que modo o insipiente disse em seu coração aquilo que não pôde pensar, ou de que modo não pôde pensar aquilo que disse em seu coração, dado que é a mesma coisa dizer no coração e pensar? Se verdadeiramente, ou melhor, uma vez que verdadeiramente exista, ele o pensou porque o disse em seu coração, ou seja, não o disse em seu coração porque não podia pensá-lo, não apenas de um modo se diz no coração ou se pensa algo: em um modo, com efeito, uma coisa é pensada quando se pensa a palavra que a significa; de outro modo, quando se compreende aquilo que

a coisa é. No primeiro modo, portanto, pode-se pensar que Deus não exista, mas no segundo absolutamente não: por isso ninguém, que compreenda aquilo que Deus é, pode pensar que Deus não existe, embora diga em seu coração estas palavras, não lhes dando nenhum significado ou dando-lhes um significado estranho. Deus, de fato, é aquilo do qual não se pode pensar o maior. Quem compreende bem isto, compreende certamente que ele existe em modo tal que nem sequer no pensamento pode não existir. Quem, portanto, compreende que Deus é assim, não pode pensar que ele não existe.

Eu te agradeço, bom Senhor, te agradeço porque aquilo que antes acreditei graças a um dom teu, agora pela tua iluminação o compreendo de modo tal que, se não quisesse crer que tu existes, não poderia não compreendê-lo.

Anselmo, *Proslogion.*

2 A disputa com Gaunilon

Gaunilon respondeu a Anselmo, negando o valor do argumento ontológico: não se pode deduzir a existência real de Deus apenas da idéia da perfeição de Deus.

A resposta de Anselmo (citada no trecho que segue) confirma novamente a validez de sua prova.

1. Síntese do argumento de Anselmo

A quem duvida ou nega que exista tal natureza, da qual não se possa pensar nada de maior, dizemos aqui que sua existência é provada, em primeiro lugar, pelo fato de que aquele mesmo que a nega ou dela duvida já a possui no intelecto, quando, ouvindo falar disso, compreende aquilo que é dito; em segundo lugar, porque aquilo que ele compreende é necessário que não esteja apenas no intelecto, mas também na realidade. E esta última passagem é provada assim: uma vez que existir também na realidade é maior do que existir apenas no intelecto, se aquilo que ele compreende existe apenas no intelecto, maior do que isso será tudo aquilo que existir também na realidade, e assim o ente maior de todos será menor do que algum outro ente e não será o maior de todos, o que certamente é contraditório. Portanto, é necessário que o ente maior de todos, do qual já se provou que está no intelecto, não esteja apenas no intelecto, mas também na realidade, porque diversamente não poderia ser o ente maior de todos. Mas talvez possamos responder do seguinte modo.

2. É preciso distinguir entre "pensar" e "entender"

Se afirmamos que este ente já está em meu intelecto apenas pelo fato de que eu compreendo aquilo que se diz, não poderia dizer de modo semelhante ter no intelecto também todas as coisas falsas e sem dúvida de nenhum modo existentes em si mesmas, porque se alguém as dissesse eu compreenderia tudo aquilo que diria? A menos que por acaso não resulte que este ente seja tal que não possa estar no pensamento do mesmo modo em que estão também as coisas falsas ou dúbias, e então eu não seja obrigado a dizer que penso ou tenho no pensamento aquilo que ouvi, mas que o compreendo e que o tenho no intelecto; ou seja, digamos que não o posso pensar a não ser entendendo-o, isto é, compreendendo com ciência, que ele existe na própria realidade.

Todavia, se assim for, em primeiro lugar ter tal ente no intelecto não será mais coisa diversa e precedente no tempo, em relação ao compreender em um tempo sucessivo que o ente existe, como ocorre com uma pintura, que antes está na mente do pintor e depois na obra produzida. Além disso, bem dificilmente poderá ser crível que, quando se tiver dito ou ouvido isto, não se possa pensar que isso não exista, assim como ao invés se pode pensar que Deus não existe. Com efeito, se não se pode, porque toda essa disputa é assumida contra quem nega ou duvida que exista uma tal natureza? Por fim, que tal ente seja tal de modo a não poder ser percebido, que apenas é pensado, sem a segura compreensão de sua indubitável existência, deve ser-me provado com algum argumento que não se preste à dúvida, e não com este; pois, quando compreendo aquilo que ouvi, isso já está em meu intelecto. Com este argumento, afirmo ainda que podem existir, da mesma forma, todas as outras afirmações incertas ou também falsas ditas por alguém do qual compreendo as palavras; e existiriam também mais se eu, que ainda não creio neste argumento, nelas cresse, enganado, como acontece freqüentemente.

3. O exemplo do pintor não é válido

Portanto, nem mesmo o exemplo do pintor, que já possui no intelecto a pintura que está para fazer, pode concordar bem com este

argumento. Com efeito, a pintura, ainda antes de ser pintada, encontra-se na própria arte do pintor, e tal realidade na arte do artífice não é mais que parte de sua inteligência, pois, como diz santo Agostinho, "quando um artesão está para construir um armário, antes ele o tem na mente; o armário fabricado não é vida, porque vive a alma do artífice, na qual existem todas estas coisas antes de serem produzidas". Com efeito, como estas coisas na alma vivente do artífice são vida, a não ser porque não são mais que a ciência ou inteligência de sua alma?

Ao contrário, de tudo aquilo que o intelecto percebe como verdadeiro, tendo-o ouvido ou pensado, com exceção das coisas que são conhecidas como pertencentes à própria natureza da mente, uma coisa é sem dúvida o conteúdo verdadeiro e outra o próprio intelecto com que é captado. Portanto, mesmo que fosse verdadeiro que existe o ente do qual nada pode ser pensado maior, este ser, todavia, ouvido e compreendido, não é como a pintura ainda não executada e presente no intelecto do pintor.

4. Pode-se pensar que Deus não exista, seguindo o argumento de Anselmo

A isso acrescentemos aquilo que observamos, isto é, que não posso, pelo fato de tê-lo ouvido, pensar ou ter no intelecto aquele ente maior do que todas as coisas que se podem pensar, do qual se diz que não pode ser outra coisa a não ser o próprio Deus, como não posso pensar ou ter no intelecto aquele ente em base a uma coisa por mim conhecida tanto pela sua espécie como pelo seu gênero, também não posso pensar ou ter no intelecto, da mesma forma, nem sequer o próprio Deus; justamente por este motivo, portanto, posso também pensar que Deus não existe.

Com efeito, não conheço a própria coisa, nem posso conjeturá-la a partir de outra coisa que lhe seja semelhante, pois tu mesmo afirmas que ela é uma realidade de tal modo feita, que nenhuma coisa pode ser-lhe semelhante. De fato, se eu ouvisse falar de um homem que me é completamente desconhecido, do qual ignorasse também a existência, poderia todavia pensá-lo segundo a própria realidade que é o homem, por meio da noção específica ou genérica em virtude da qual sei o que seja um homem ou o que sejam os homens. Todavia, poderia ocorrer, se quem me fala disso mentisse, que aquele homem pensado por mim não existisse, embora eu o tenha em todo caso pensado conforme uma realidade perfeitamente verdadeira: não a realidade que seria aquele homem individual, mas a realidade que é o homem em geral.

Todavia, quando então ouço dizer "Deus" ou "o ente maior de todos", não posso tê-lo no pensamento ou no intelecto assim como teria aquela coisa falsa no pensamento ou no intelecto, porque enquanto posso pensar aquela coisa em conformidade com uma realidade verdadeira e por mim conhecida, Deus, ao contrário, não o posso absolutamente pensar a não ser apenas conforme as palavras. Mas apenas com as palavras se pode bem pouco, ou nunca se pode, pensar algo de verdadeiro, porque quando se pensa deste modo não se pensa tanto na própria palavra, isto é, no som das letras ou das sílabas, que é uma realidade certamente verdadeira, e sim no significado da palavra ouvida. Mas este não é pensado como quem sabe o que aquela palavra normalmente significa, isto é, como quem a pensa conforme uma realidade verdadeira ao menos apenas no pensamento, e sim como quem não conhece aquele significado e o pensa apenas conforme o movimento do espírito provocado pela escuta de tal palavra, na tentativa de construir para si o significado da palavra percebida. Seria verdadeiramente admirável, se pudesse fazê-lo colhendo a verdade da coisa.

Assim, portanto, e com certeza não diversamente, me consta ter até agora em meu intelecto aquele ente, quando ouço e compreendo quem diz que existe um ente maior do que todas as coisas que podem ser pensadas. Que isto seja dito a respeito daquela afirmação segundo a qual aquela suma natureza já está em meu intelecto.

5. Se Deus é pensado apenas "secundum vocem", não se pode deduzir sua existência real

Que a suma natureza exista necessariamente também na realidade, isso me é demonstrado dizendo que, se não fosse assim, tudo aquilo que existe na realidade seria maior do que ela; portanto, ela não seria aquele ente maior do que todos, do qual já se provou que seguramente já está no intelecto. A esta argumentação respondo: se é preciso dizer, daquilo que não pode sequer ser pensado segundo a verdade de uma coisa qualquer, que está no intelecto, eu não nego que deste modo ele esteja também em meu intelecto. Mas uma vez que disso não se pode de fato deduzir que ele exista também na realidade, não lhe concedo

absolutamente a existência real, até que não me seja provada com um argumento indubitável.

Quem diz que este ente existe, porque diversamente aquilo que é maior do que todos não seria maior do que todos, não presta suficiente atenção a quem está falando. Eu, com efeito, não digo ainda, ao contrário, nego ou duvido, que este ente seja maior do que alguma coisa verdadeira, nem lhe concedo outro ser senão aquele, admitido que se deve chamá-lo "ser", de uma coisa completamente ignota que a mente se esforça para imaginar apenas segundo a palavra ouvida. Portanto, de que modo me é demonstrado que este ser maior existe na verdade da coisa, enquanto consta que é maior do que todas as coisas, quando até agora eu nego ou coloco em dúvida justamente este constar, não admitindo que tal ente maior do que todos exista em meu intelecto ou em meu pensamento, nem mesmo naquele modo com o qual existem também muitas coisas dúbias e incertas? É primeiro necessário, com efeito, que me seja certo que tal ser maior existe em uma realidade verdadeira em algum lugar; então apenas, pelo fato de que é maior do que todas as coisas, não será mais incerto que subsiste também em si mesmo.

6. O exemplo da Ilha Perdida

Tomemos um exemplo. Alguém diz que em alguma parte do oceano há uma ilha que, por causa da dificuldade, ou melhor, da impossibilidade de encontrar aquilo que não existe, alguns chamam "Perdida". Eles fabulam que, muito mais do que se diz das Ilhas Afortunadas, esta ilha é opulenta pela sua inestimável abundância de todo tipo de riqueza e de toda delícia; e que, sem possuidor ou habitante qualquer, seja superior pela superabundância de bens a todas as outras terras habitadas em todo lugar pelos homens. Que alguém me diga tudo isso, e eu compreenderei facilmente este dizer, no qual não há nenhuma dificuldade.

Todavia, se depois acrescentasse, como se fosse uma conseqüência: não podes duvidar que esta ilha melhor do que todas as terras existe verdadeiramente em algum lugar na realidade, mais do que o fato de não duvidares que existe em teu intelecto; e uma vez que é melhor existir não só no intelecto, mas também na realidade, porque se não existisse na realidade qualquer outra terra existente na realidade seria melhor do que ela, e assim a ilha já por ti entendida como superior não seria superior. Se este, digo, quisesse convencer-me com tais argumentos que não se deve mais duvidar da verdadeira existência daquela ilha, ou eu creria que deseja brincar ou não saberia a quem considerar mais estulto, se lhe concedesse ter razão, e ele, se cresse ter estabelecido com alguma certeza a existência daquela ilha, sem ter-me antes demonstrado que a sua perfeição se encontra em meu intelecto como uma coisa verdadeiramente e indubitavelmente existente, e não como algo falso ou incerto.

7. Crítica final do argumento

Estas coisas, no entanto, responderia aquele insipiente às objeções. Quando se lhe diz que aquele ente maior do que todos é tal de modo a não poder ser sequer pensado como não existente, e isto de novo não é demonstrado de outro modo, a não ser dizendo que de outra forma não seria o ente maior do que todos, o insipiente poderia repetir a mesma resposta e dizer: quando foi que eu disse que na realidade verdadeira existe tal ente, ou seja, o "maior do que todos", de forma que disso se me deva provar que ele existe também na própria realidade, de modo a não poder ser sequer pensado como não existente? Em primeiro lugar deve-se por isso provar, com algum argumento certíssimo, que há alguma natureza superior, isto é, maior e melhor do que todas as que existem, de modo que disso possamos depois demonstrar todas as outras qualidades, das quais não pode necessariamente faltar o ente que é maior e melhor do que todos.

Quando depois se diz que esta suma realidade não pode ser *pensada* como não existente, dir-se-ia talvez melhor que sua não existência, ou também a possibilidade de sua não existência, não pode ser *entendida*. Com efeito, conforme o significado desta palavra, não se podem compreender as coisas falsas; que certamente podem ser pensadas, da mesma forma com que o insipiente pensou que Deus não existe. Também eu sei com absoluta certeza que existo, mas sei ainda que poderia também não existir. Ao invés disso, compreendo de modo indubitável que aquele ser que é sumo, isto é, Deus, existe e não pode não existir.

Depois não sei se posso pensar que não existo, enquanto sei com absoluta certeza que existo. Mas se posso, por que não valeria o mesmo também para todas as outras coisas que conheço com a mesma certeza? Se ao invés não posso, tal impossibilidade não se referirá apenas a Deus.

Anselmo, *Proslogion*

3 Anselmo responde às objeções de Gaunilon

1. O exemplo da Ilha Perdida não é válido. Apenas aquilo do qual não se pode pensar o maior não pode ser pensado não existente

Mas é como se, objetas, alguém dissesse que não se pode duvidar de que verdadeiramente exista na realidade uma ilha do oceano, superior pela sua fertilidade a todas as terras, que pela dificuldade e até impossibilidade de encontrar aquilo que não existe é chamada "Perdida", porque alguém a entende facilmente, logo que lhe é descrita com palavras. Digo com toda segurança que se alguém me encontrar uma coisa existente ou na própria realidade ou apenas no pensamento, além "daquilo do qual não se pode pensar o maior", à qual se possa aplicar a concatenação desta minha argumentação, encontrarei e lhe darei a ilha Perdida, que não mais se perderá.

Mas já se vê claramente que "aquilo do qual não se pode pensar o maior", que existe segundo uma razão de verdade tão certa, não pode ser pensado como não existente. De outra forma, com efeito, não existiria de algum modo. Em suma, se alguém diz pensar que ele não existe, eu lhe rebato que, quando pensa isso, ou pensa algo do qual não se possa pensar o maior, ou não o pensa. Se não o pensa, não pode pensar que aquilo que não pensa não exista. Se, ao invés, o pensa, certamente pensa algo que não pode sequer ser pensado como não existente. Com efeito, se pudesse ser pensado como não existente, poder-se-ia pensar que tivesse um princípio e um fim. Mas isso não pode ser. Quem portanto o pensa, pensa algo que não pode sequer ser pensado como não existente. Mas quem pensa este algo, não pensa que ele não exista. Do contrário pensa aquilo que não pode ser pensado. Não se pode, portanto, pensar que "aquilo do qual não se pode pensar o maior" não exista.

2. A diferença entre "pensar" e "compreender" a impossibilidade de que Deus não exista

Podes objetar que quando se diz que não se pode *pensar* que esta suma realidade não exista, melhor se diria talvez que não se pode *compreender* que ela não existe ou também possa não existir. Ao contrário, era preciso dizer justamente que não se pode *pensar*. Com efeito, se eu tivesse dito que não se pode *compreender* que aquela realidade não existe, talvez tu mesmo, que dizes que segundo o significado próprio desta palavra não se podem compreender as coisas falsas, objetarias que nada daquilo que existe pode ser compreendido como não existente. É falso, com efeito, que aquilo que existe não exista. Por isso não seria próprio de Deus o não poder ser compreendido como não existente. E se alguma das coisas que certissimamente existem pode ser compreendida como não existente, também as outras coisas certas podem da mesma forma ser compreendidas como não existentes.

Mas tudo isso não se pode certamente objetar, se considerarmos bem, a propósito do Pensamento. Com efeito, também se nenhuma das coisas que existem pode ser *compreendida* como não existente, todavia todas podem ser *pensadas* como não existentes, com exceção do ente que existe sumamente. Podem com efeito ser pensadas como não existentes todas e apenas aquelas coisas que têm início ou fim ou uma conjunção de partes e, como já disse, tudo aquilo que não é como tudo em algum lugar ou em algum tempo. Ao contrário, não pode ser pensado como não existente apenas aquele ente no qual nenhum pensamento encontra nem início, nem fim, nem conjunção de partes, e que é todo sempre e em todo lugar.

Saibas, portanto, que podes pensar que não existes, enquanto sabes certissimamente que existes; eu me maravilho de que tenhas dito não saber se podes pensá-lo. Com efeito, nós pensamos a não-existência de muitas coisas que sabemos que existem, e a existência de muitas coisas que sabemos que não existem: não julgando, mas fingindo que seja assim como pensamos. Certamente podemos pensar que uma coisa não existe, enquanto sabemos que existe, porque ao mesmo tempo podemos aquilo e sabemos isto. E não podemos pensar que a coisa não exista, enquanto sabemos que existe, porque não podemos pensar que ela ao mesmo tempo exista e não exista. Se alguém, portanto, distingue de tal modo os dois significados desta expressão, compreenderá que de nada, enquanto se sabe que existe, se pode pensar que não exista, e que de toda coisa, com exceção daquilo do qual não se pode pensar o maior, também quando se sabe que existe, se pode pensar que não exista. Assim, portanto, é próprio de Deus o não poder ser pensado como não existente e, todavia, não se pode pensar que as coisas múltiplas não existam, enquanto existem. De que modo se pode todavia dizer a respeito de pensar que Deus não existe, considero tê-lo explicado suficientemente no meu opúsculo.

Anselmo, *Proslogion*.

Abelardo e a grande controvérsia sobre os universais

I. Pedro Abelardo

• Abelardo (1079-1142) reconhece a função positiva da dúvida em relação à pesquisa, também teológica, enquanto fornece seu ponto de partida.

Para superar a fase da dúvida é, no entanto, necessário impor-se regras, como a análise lingüístico-terminológica do texto, a verificação de sua autenticidade, suas relações com o contexto, a pesquisa da maior objetividade possível na exegese.

A dúvida metódica → *§ 1-2*

• A partir destas regras podemos entender o papel preponderante que Abelardo reserva à *ratio critica* também nas questões que se referem a Deus. Todavia, nosso filósofo tinha bem claro o conceito da inatingibilidade da natureza divina e, portanto, propunha como objetivo não tanto a verdade, e sim a verossimilhança, ou seja, uma cognição acessível à razão humana e não contrária à Sagrada Escritura.

"Intelligere" e "comprehendere" → *§ 3*

Introduz-se assim uma distinção entre *intelligere* e *comprehendere*: a *ratio* e a *fides* permitem o *intelligere*, mas o *comprehendere* é dom exclusivo de Deus.

• Na moral Abelardo traz à luz o papel da consciência como fonte da *intentio* ou *consensus animi*. A alma humana seria teatro de impulsos que são involuntários e instintivos e, portanto, pré-morais; a moralidade surge no momento em que a consciência dá seu consenso. Os atos morais, portanto, são qualificados a partir do interno, pela intenção de quem opera.

O "consensus animi" como fundamento da moral → *§ 4*

• O caráter intencional da consciência moral faz com que os instintos e as inclinações não sejam maus porque, exatamente enquanto tais, precedem a esfera da moralidade. Mas, se estes não são maus, com maior razão também não o serão a corporeidade à qual se referem. Cai desse modo a prejudicial dualidade e anticorporeidade na concepção do homem.

O corpo não é mau nem fonte de mal → *§ 4*

• Nessa visão, a *ratio* (lógica, dialética) goza de autonomia própria, e tem regras específicas. Ela, todavia, se devidamente cultivada, leva à fé: daqui a expressão *intelligo ut credam*. A razão, porém, em nenhum caso — e, portanto, também no dos Padres e dos grandes teólogos — chega a verdades definitivas, de modo que o saber humano se conclui de todo modo na forma de verossimilhança.

"Intelligo ut credam" → *§ 5*

1 A vida e as obras

Enquanto Anselmo de Aosta foi a figura mais representativa do século XI, Abelardo foi a figura mais prestigiosa do século XII. É preciso referir-se aos seus escritos para compreender a gênese dos métodos das grandes escolas universitárias do Duzentos.

À luz de sua vida atormentada e inquieta e à luz de suas obras, ricas de fermentos críticos e de novas indicações metodológicas, Abelardo aparece como figura estimulante e antecipadora de muitos problemas da Idade Média.

Com a *Historia calamitatum* ("História das minhas desditas"), Abelardo nos deixou uma autobiografia interessante, viva, humana e, do ponto de vista histórico, crível. Nascido em Le Pallet, perto de Nantes, em 1079, filho de um militar que amava as letras, foi discípulo de Roscelino em Loches, de Guilherme de Champeaux em Paris e de Anselmo de Laon.

Todavia, mais do que humilde discípulo, mostrou-se sempre insatisfeito e crítico em relação às doutrinas professadas por seus mestres, sobretudo em relação à natureza dos universais e ao uso da dialética.

Depois de algumas tentativas de ter uma escola própria, primeiro em Melun e em seguida em Corbeil, conseguiu abrir uma na colina de Santa Genoveva, em Paris, a qual logo se encheu de estudantes e admiradores.

O período mais brilhante de seu magistério coincide com os anos 1114-1118, quando ocupou a cátedra da escola de Notre-Dame, que foi o primeiro núcleo de uma universidade livre na França.

Remonta a esse período sua célebre e dramática aventura com a jovem literata Heloísa, ao fim da qual ela entrou para o convento e ele se tornou monge.

No Concílio de Soissons, em 1121, algumas de suas teses sobre o mistério da Santíssima Trindade foram condenadas. No Concílio de Sens, em 1140, foram rejeitadas como "desvios" outras teses suas, relativas à lógica e ao papel confiado à *ratio* na investigação das verdades cristãs. Apelando ao papa por uma avaliação mais justa, no curso da viagem, cansado e prostrado, se detém em Cluny, onde é recebido benevolamente por Pedro, o Venerável. Foi aí que, recolhido e em oração, morreu em 1142.

Pedro, o Venerável, ditou o seguinte epitáfio para o túmulo de Abelardo, que se celebrizou: "Sócrates da França, sumo Platão do Ocidente, moderno Aristóteles, êmulo ou maior dos dialéticos de todos os tempos; príncipe dos estudos, famoso no mundo; gênio multiforme, penetrante e agudo; tudo superava com o poder da razão e a arte da palavra — esse era Abelardo".

E quando, vinte anos depois, Heloísa morreu, por sua vontade foi sepultada na mesma tumba do seu venerado Abelardo.

Podem-se catalogar os escritos do inquieto filósofo em quatro setores: lógico, teológico, ético, autobiográfico.

1) No que se refere à lógica: *Glosas literais* (ao *De interpretatione*, ao *De divisione* de Boécio, a Porfírio e às *Categoriae)*, publicadas pelos modernos com o título *Introductiones parvulorum* (para os estudantes iniciantes) ou *Introductiones dialecticae; Logica nostrorum; Logica ingredientibus* (das primeiras palavras do texto); *Dialectica*.

2) No que se refere à teologia: a *Theologia christiana* ou também *Theologia summi boni; Theologia* ou também *Introductio ad theologiam* ou *Theologia scholarium* (deve-se notar que Abelardo foi o primeiro a usar o termo *Theologia* como síntese da doutrina cristã; antes dele, em santo Agostinho e no começo da Idade Média, *Theologia* designava a especulação pagã ou puramente filosófica sobre a divindade). Além disso, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* e *Expositio in hexaemeron*. No que se refere ao método, é importante o *Sic et non* (Sim e não), que representa uma boa coletânea de sentenças extraídas dos Padres e das Escrituras sobre 158 problemas teológicos, onde as sentenças são contrapostas.

3) No que se refere à ética: *Ethica seu Scito te ipsum* ("Conhece-te a ti mesmo") e, incompleto, o seu último escrito, *Dialogus inter judaeum, philosophum et christianum*.

4) Por fim, de caráter autobiográfico, a mencionada *Historia calamitatum*, o *Epistolarium*, a correspondência com Heloísa, e as *Poesias*, que fazem dele um dos maiores escritores do seu século. [1]

2 A "dúvida" e as "regras da pesquisa"

Na segunda glosa da *Logica ingredientibus*, Abelardo enuncia o princípio segundo o qual é sob o estímulo da dúvida que se empreende a pesquisa e é por meio

da pesquisa que se chega ao conhecimento da verdade.

É uma fórmula geral que esclarece o caráter "problemático" do pensamento, tanto filosófico como teológico. É a premissa de qualquer investigação crítica. A dúvida, porém, é *apenas o ponto de partida*. Não é absolutizada, sendo muito mais *caminho* para a pesquisa. Trata-se de uma "dúvida metódica".

Todavia, como vencer a dúvida ou superar o impasse de posições contrastantes, e aproximar-se da realidade?

Pois bem, para tal fim, a primeira regra impõe a análise do significado dos termos de um texto, com todas as suas implicações histórico-lingüísticas. Uma análise lingüística que se impõe, porque nem sempre nos atemos à *proprietas sermonis*.

A segunda regra impõe a comprovação da autenticidade do escrito, tanto no que se refere ao autor como no que diz respeito às eventuais corruptelas e interpolações.

A terceira exige que o exame crítico de textos dúbios seja feito tendo como referência os textos autênticos, levando-se em conta eventuais retratações e correções. O que significa que um texto deve ser interpretado no quadro de todo o *corpus* da obra de um autor. Por fim, não se deve confundir as opiniões citadas com a opinião pessoal do autor e, sobretudo, não interpretar como solução aquilo que o autor apresenta como problema.

Trata-se de normas crítico-exegéticas de caráter geral, embora formuladas para resolver o problema dos *dicta* dos Padres ou para esclarecer trechos controversos ou obscuros da Escritura. Abelardo decidiu aplicar essas normas para dar caráter científico à investigação, mas, ao mesmo tempo, tinha a convicção de que nem sempre essas regras permitem a superação dos contrastes ou penetrar o significado dos textos bíblicos. Mesmo conclamando a não se renunciar jamais à pesquisa crítica, ele não hesita em destacar o limite de nossa mente para entender plenamente os ensinamentos dos Padres ou da Bíblia.

3 A "ratio" e seu papel na teologia

Abelardo exalta a dialética, centrada na questão das relações entre *voces* e *res* (das quais falaremos), porque é na fidelidade às normas da lógica que se concretiza a própria *ratio*, revelando assim o seu efetivo poder especulativo, sem condenações fáceis ou exageros pretensiosos. Substancialmente, ao cultivar a dialética, Abelardo pretendia cultivar a *ratio*. Esta, portanto, é uma espécie de instrumento, ou melhor, a sede da consciência crítica de teses ou afirmações, não acolhidas somente com base na autoridade do proponente, mas também com base na tomada de consciência do seu conteúdo e dos argumentos apresentados em sua sustentação.

A razão dialética, portanto, é razão crítica, razão que se interroga continuamente ou razão como pesquisa. Claro, sua extensão e aplicação a todos os campos (incluindo as *auctoritates* dos Padres ou da Escritura) apareceram aos olhos dos contemporâneos como uma espécie de dessacralização das verdades cristãs, suscitando ásperas polêmicas por colocar a *ratio critica* entre o pensamento humano e o *Logos* divino.

Compartilhando sua posição, Heloísa chegou a escrever a Abelardo dizendo que, sem essa *ratio critica*, a Bíblia seria como um espelho colocado diante de um cego. E, com efeito, era a isso que Abelardo visava: tornar mais compreensível o mistério cristão, não profaná-lo nem degradá-lo. Tanto que, falando a propósito de sua exposição sobre o dogma da Trindade, ele declara: "Nós não prometemos ensinar a verdade, que, como é sabido, nem nós nem nenhum outro mortal pode alcançar desse modo, mas apenas propor algo de verossímil que seja acessível à razão humana e não contrário à Sagrada Escritura".

O refinamento da *ratio*, portanto, orienta-se para o "verossímil" no discurso *de divinis*, do qual pretende apresentar um conhecimento aproximativo-analógico, sem nenhuma pretensão de exaurir o seu conteúdo. Pois bem, mesmo tendo consciência dos limites da razão, Abelardo considera necessária a investigação crítico-racional para subtrair os enunciados cristãos a qualquer acusação de absurdo e, o que é mais importante, torná-los de alguma forma acessíveis à inteligência humana. Trata-se de um esforço programático em que o discurso filosófico não revoga o discurso teológico, mas sim o facilita e o torna acessível e, portanto, a razão não elimina a fé, mas a corrobora.

Nesse contexto, Abelardo distingue o *intelligere* do *comprehendere*, afirmando

que a *ratio* é indispensável para a inteligibilidade, não para a compreensão das verdades cristãs.

O *intelligere* é obra conjunta da *ratio* e da *fides*, ao passo que o *comprehendere* é dom exclusivo de Deus, que concede aos homens dóceis à sua graça o dom de penetrar no cerne de seus mistérios.

A razão é necessária para que a fé não se reduza a uma vazia e mecânica *prolatio verborum* ou à aceitação acrítica e passiva de um *corpus* de fórmulas sacrais: a graça ou *donum Dei* é necessária para que nos deixemos permear e invadir por aquelas verdades. 2

4 Princípios fundamentais da ética

Abelardo dedicou ao problema da vida moral um tratado conspícuo, de claro sabor socrático, a *Ethica seu Scito te ipsum*.

Na ética, Abelardo evidencia a *consciência como centro de irradiação da vida moral, fonte da intentio* ou *consensus animi*. Esse é o fator primário e o motivo básico da vida moral ou, ainda, aquilo que qualifica como boas ou más as ações: "Não se pode chamar de 'pecado' a própria vontade ou o desejo de fazer aquilo que não é lícito, mas sim o consentimento à vontade ou ao desejo".

Abelardo, portanto, distingue claramente o plano da instintividade do plano propriamente consciente e racional. O primeiro, constituído pelas inclinações, os impulsos e os desejos naturais, é pré-moral, ao passo que o segundo, constituído pela iniciativa do sujeito e, portanto, por suas intenções e propósitos, é verdadeiramente moral.

A acentuação do elemento intencional como fator determinante da vida moral tem objetivo tríplice em Abelardo.

a) O primeiro é representado pela necessidade de interiorizar a vida moral, que, em sua opinião, reside na alma, em cujo interior se cumpre o bem ou o mal antes de se exteriorizar em atos específicos. E isso em aberta polêmica com o legalismo ético, bastante difundido no século XII e freqüentemente codificado nos chamados *Libri poenitentiales* ou casuística, nos quais classificavam-se pecados e penas.

b) O segundo objetivo perseguido por Abelardo com a doutrina da *intentio* constitui-se pela convicção de que nosso corpo não é poluído estruturalmente pela concupiscência nem está tomado pela presença inevitável do mal, do qual deva libertar-se por meio do *contemptus mundi* ou desprezo pela vida terrena. As estruturas corpóreas, as inclinações ou paixões humanas, em si mesmas, não são pecaminosas senão em conseqüência da adesão voluntária às suas solicitações. Acentuando a importância da *intentio*, portanto, Abelardo pretende propor à discussão a concepção antropológica imperante de tipo dualista, tendencialmente pessimista, e recuperar a iniciativa do sujeito, dando novamente ao homem a responsabilidade por suas ações.

c) O terceiro objetivo é o de contestar o estilo tão difundido, tanto ontem como hoje, de julgar fácil e peremptoriamente a vida do próximo sem procurar conhecer os seus fins e objetivos. "Os homens julgam — escreve Abelardo — aquilo que lhes aparece, não tanto aquilo que lhes está oculto, sem levar em conta tanto a punibilidade da culpa como o efeito da ação. Somente Deus, que não olha para as ações que fazemos, mas sim para o espírito com que as fazemos, avalia com base na verdade as razões de nossa intenção e examina a culpa com juízo perfeito".

5 "Intelligo ut credam"

Se a expressão que resume o pensamento de santo Anselmo é *credo ut intelligam*, a expressão que pode sintetizar o esforço teórico de Abelardo é *intelligo ut credam*. A lógica, ou melhor, a dialética, é ciência autônoma e, portanto, uma filosofia racional, mas "o fim do itinerário filosófico é Deus". Em Abelardo, a *ratio* não é *imediatamente* serva da teologia, porque é cultivada em si mesma, para possuir seus instrumentos e adestrar-se no seu uso. Mas tal esforço e tal obra estão *conclusivamente* em função da melhor compreensão das verdades da fé.

Assim como para Anselmo, também para Abelardo é a revelação divina que oferece os conteúdos que, depois, é preciso esclarecer e explicitar com analogias e similitudes. Mas, diferentemente de Anselmo e de

seus contemporâneos, ele não crê que a razão possa dar explicações definitivas.

Todas as explicações dos filósofos, bem como dos Padres e dos teólogos, são opiniões, mais ou menos abalizadas, mas nunca conclusivas. Daí seus conflitos com as autoridades e com a tradição. Mas o esforço de Abelardo para aprofundar com a razão os problemas máximos da teologia foi apenas contrastado, e não bloqueado, por esses conflitos.



Abelardo (1079-1142) é o pensador mais prestigioso do séc. XII. Por sua vida atormentada e inquieta, por suas obras ricas de fermentos e de novas indicações metodológicas, foi definido como "a outra vertente da Idade Média". Aqui Abelardo é representado ao lado de Heloísa, com a qual teve a conhecida aventura amorosa, no fim da qual uma e outro entraram para o mosteiro. Heloísa, ao morrer, quis ser sepultada na mesma tumba de Abelardo. Miniatura do séc. XIV (de Le roman de la Rose, *Museu Condé, Chantilly).*

II. A grande controvérsia sobre os universais

• Abelardo, todavia, passou para a história também pela posição que assumiu na secular questão dos universais. As soluções oferecidas a tal problema a partir da especulação medieval eram as seguintes:

O realismo exagerado → § 3.2

• 1) O realismo extremo de Escoto Eriúgena, Guilherme de Champeaux e, em parte, de Anselmo de Aosta, que afirma que os universais existem em si, como Idéias platônicas, ou seja, *ante rem*, antes das coisas.

Assim como as Idéias arquetípicas são o modelo da realidade, o conhecimento delas é indiretamente o conhecimento da realidade.

O nominalismo → § 3.3

• 2) O nominalismo — posição assumida sobretudo por Roscelino — segundo o qual o universal seria puro nome que designa uma multiplicidade de indivíduos. Em tal sentido o conhecimento só pode ter resultados céticos, porque não existe nenhuma ligação substancial entre as palavras/conceitos e as coisas.

O conceitualismo → § 3.4-3.5

• 3) A estas posições acrescenta-se a de Abelardo, que se pode chamar de conceitualismo. Os universais, observa Abelardo, não existem na natureza e sim em nossa mente (*post rem*) como conceitos; estes se formam quando a mente, no processo cognoscitivo-abstrativo, distingue e separa os diversos elementos que estão compactados na realidade dos seres concretos. Nos conceitos universais o intelecto separa de mais entes semelhantes um modo de ser comum, e este é o conceito universal para aquele grupo de indivíduos. Desse modo, porém, não é captada a essência das coisas, mas seu *status communis*; por conseguinte, não podemos conhecer a realidade em si — esta é conhecida somente por Deus —, mas propriamente nossos conceitos, que exprimem apenas parte da realidade: exatamente a certa condição de natureza da qual mais objetos participam.

O realismo moderado → § 3.6

• O realismo moderado — típico sobretudo de santo Tomás — segundo o qual os universais subsistem: *ante rem* como Idéias-arquétipos na mente de Deus; *in re* como formas das coisas (no modo de Aristóteles); e *post rem*, na mente do homem, como conceitos.

Notemos que neste caso a colocação *post rem* depende da colocação *in re* que, por sua vez, depende da *ante rem*.

1 Os estudos "gramaticais"

Os estudos "gramaticais" foram particularmente cultivados nos séculos IX-XII. Permitindo ingressar progressivamente no mundo dos *sinais* lingüísticos, o desenvolvimento desses estudos, que tiveram impulso notável na escola de Chartres, resultou em madura consciência da relação entre *voces* e *res*, que era preciso estudar e explicitar de quando em vez. Por essa razão, João de Salisbury, discípulo de Bernardo de Chartres, afirmava que "a gramática é o berço de toda filosofia".

A lenta passagem da *auctoritas* para a *ratio*, a que conduziam os estudos "gramaticais", explica a reação difundida dos tradicionalistas, para os quais a palavra dos Padres e da Bíblia devia ser meditada e assumida como norma de vida e não profanada ou laicizada através do uso e das distinções dos instrumentos "gramaticais". São Pedro Damião (1007-1072), que represen-



Roma, Igreja de Santa Maria sobre Minerva: "A disputa de santo Tomás de Aquino com os heréticos" (Filippino Lippi).

ta tão bem essa reação, no tratado *Sobre a perfeição monástica* chega a considerar que o iniciador desses estudos foi o diabo: "Não disse ele 'vós sereis como deuses'? Os nossos progenitores aprenderam com o tentador a declinar Deus e a falar dele no plural".

2 A questão da "dialética"

Relacionada com os estudos gramaticais e seu posterior desenvolvimento, a *dialética* levou ainda à maior exaltação da *ratio*.

A propósito disso, escreve Berengário de Tours (falecido em 1088): "É próprio de um grande coração recorrer à dialética para cada coisa, pois recorrer a ela é recorrer à razão, de modo que aquele que a ela não recorre, sendo feito à imagem de Deus segundo a razão, despreza a própria dignidade e não pode renovar-se dia-a-dia à imagem de Deus".

A íntima ligação entre os estudos gramaticais e a dialética foi evidenciada sobretudo por Abelardo.

Identificada com a lógica e, portanto, com a *ratio in exercitio*, a dialética impõe o rigor na investigação, que se concretiza na análise dos termos do discurso, através de um exame crítico do processo de "imposição" das *voces* ou termos às *res* designadas e pela identificação do papel que tais *voces* desempenham na estrutura e no contexto do discurso.

3 O problema dos universais

3.1 A questão da relação dos nomes e dos conceitos mentais com a realidade

A relação entre *voces* e *res,* entre linguagem e realidade, que está no centro dos estudos gramaticais e da dialética, constitui o elemen-

to essencial da questão dos universais, vivamente debatida no século XII por suas implicações lingüísticas, gnosiológicas e *teológicas*.

O problema dos universais, com efeito, diz respeito à determinação do fundamento e do valor dos conceitos e termos universais — por exemplo, "animal", "homem" — aplicáveis a uma multiplicidade de indivíduos.

Mais em geral, trata-se de um problema que diz respeito à determinação da relação entre as idéias ou categorias mentais, expressas com termos lingüísticos, e as realidades extramentais; ou, em última análise, é o problema da relação entre as *voces* e as *res*, entre as palavras e as coisas, entre o pensamento e o ser.

O problema envolve, portanto, o fundamento e a validade do conhecimento e, em geral, do saber humano. Podemos ainda reformular a questão do seguinte modo: os *universalia* são *ante rem, in re* ou *post rem*?

3.2 A solução do realismo exagerado

O realismo exagerado é a tese segundo a qual os termos universais são *res* ou entidades metafísicas subsistentes.

O mais conhecido defensor dessa teoria realista dos universais foi Guilherme de Champeaux, que nasceu em 1070 e morreu em 1121. Em sua opinião, há perfeita adequação ou correspondência entre os *conceitos universais* e a *realidade*. Trata-se de uma linha teórica cuja inspiração de fundo é de clara ascendência platônica.

Originalmente, essa tese teve grande significado, pois mostrava que a gramática, a retórica e a lógica não tinham valor simplesmente lingüístico-formal. Já se disse que, quando João Escoto Eriúgena apresentou sua interpretação realista dos universais, "provocou grande estupor". Com efeito, naquele dado momento histórico, tal concepção, estabelecendo estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, representou a *revalorização da investigação lógico-filosófica*. O estudo da linguagem, portanto, era o estudo da realidade, e, sendo esta uma teofania, era o estudo da própria manifestação de Deus, daquele Deus sobre cujas idéias universais e eternas as coisas eram modeladas.

Todavia, com o desenvolvimento dos estudos gramaticais, ao ser retomada e reproposta por Guilherme de Champeaux, essa teoria já pareceu reacionária, além de infundada. Essencialmente, era uma concepção metafísica rigidamente tradicionalista. Se os universais são reais em si mesmos e estão também essencialmente presentes em cada um dos indivíduos, então estes em nada diferem entre si pela essência, mas somente pela variedade dos acidentes.

■ **Realismo exagerado.** Trata-se da posição platônica levada às extremas conseqüências. Os universais seriam entes reais, subsistentes em si, Idéias eternas e transcendentes que têm função de arquétipo e paradigma em relação aos indivíduos concretos.

As razões gerais que levaram Abelardo a rejeitar a tese de seu mestre Guilherme são as seguintes: a primeira é extraída do *De interpretatione* de Aristóteles, segundo o qual o universal é *aquilo que é predicável de vários entes*. Se isso é verdade, o universal não pode ser uma *res*, um ente objetivo que, enquanto tal, não pode funcionar como predicado de outro ente, segundo o princípio *res de re non praedicatur*. A segunda é a desvalorização do indivíduo, que só existe na realidade. Com efeito, a teoria da identidade ou solução realista, ao atribuir uma substância numericamente idêntica a todos os seres classificados com o mesmo conceito universal, torna puramente acidental a sua distinção, baseada somente em formas ou propriedades acidentais. Em um período de exaltação da *ratio* e, portanto, do indivíduo no plano filosófico, além do nível social, essa tese só poderia parecer reacionária ou falsamente tradicionalista.

3.3 A solução nominalista

A tese que se contrapõe ao realismo exagerado de Guilherme é o nominalismo de Roscelino de Compiègne, que nasceu por volta de 1050 e morreu pouco depois de 1120.

Em sua opinião, os universais ou conceitos universais não têm nenhum valor, nem semântico nem predicativo, não podendo se referir a nenhuma *res*, dado que todas as coisas existentes são singulares ou separadas (*discretae*), e nada existe além da individualidade (*nihil est praeter individuum*).

■ **Nominalismo.** Trata-se de uma posição ceticizante que rejeita completamente toda forma de platonismo. O universal seria simples nome que indica uma multiplicidade de indivíduos e nada mais. Não apenas não tem um *status* ontológico, mas também não tem um *status* lógico fundativo da palavra.

Trata-se de uma teoria que, negando qualquer valor aos universais, revela-se fundamentalmente cética, porque anula alguns instrumentos do conhecimento humano, o qual se torna simples atividade analítica de fatos concretos e individuais, incapaz de ascender a níveis de caráter geral.

A maior fonte de dados sobre o nominalismo de Roscelino é constituída pelo *De incarnatione Verbi*, de Anselmo de Aosta, ao qual remonta a definição segundo a qual os universais seriam para Roscelino meros *flatus vocis* ou simples emissões de vocábulos, sem que os termos universais remetam a algo de objetivo. Anselmo explica tal nominalismo com o fato de que a razão está tão envolvida "nas imaginações corpóreas" a ponto de não poder mais se libertar, incapaz de se elevar acima das realidades individuais e materiais, incapaz de distinguir a intelecção universal da razão dos dados particulares da fantasia e dos sentidos.

3.4 A solução moderada de Abelardo: o universal como "sermo" extraído da "ratio" sobre a base do "status communis" dos indivíduos

Enquanto os realistas propunham o problema dos universais no campo estritamente metafísico, ontologizando os universais, isto é, sustentando que eles são *res* ou entidades metafísicas, os nominalistas, em oposição radical, puseram em crise o valor significante dos termos universais. Mas tanto uma como a outra teoria tiveram de suportar severas críticas. Se o universal não é *res* nem apenas *vox* ou *flatus vocis*, então o que é?

Abelardo, o mais empenhado nesse debate, escreve: "Há outra teoria acerca dos universais que é mais conforme com a razão: é a que não atribui a universalidade nem à *res* nem às *voces*, sustentando que singulares ou universais são os *sermones* (...). Digamos, portanto, que os *sermones* é que são universais, já que desde a origem, isto é, desde a instituição dos homens, receberam a propriedade de serem *predicados de muitos*".

Na realidade, para Abelardo, tudo é individual, é unidade compacta ou singular de matéria e forma. Apesar disso, pelo pensamento, a *ratio* humana tem o poder de distinguir e separar os diversos elementos que subsistem unidos na realidade. Analisando e comparando os diversos seres singulares no processo cognoscitivo-abstrativo, a *ratio* está em condições de captar entre os indivíduos da mesma espécie um aspecto peculiar que eles compartilham.

E nessa *similitudo* ou *status communis*, captado pelo intelecto, se baseiam os conceitos universais, que, diferentemente dos conceitos singulares, não nos dão a forma própria e determinada dos indivíduos, mas somente a imagem comum de uma pluralidade de indivíduos.

■ **Conceitualismo.** Trata-se de uma forma de aristotelismo reelaborado sobretudo por Abelardo: o universal, embora não sendo um arquétipo ideal, é um conceito significativo obtido por abstração.

3.5 Implicações lógicas e metafísicas da posição "conceitualista" de Abelardo

Deve-se precisar que o *status communis* não denota realidade substancial ou essência comum. Ele indica apenas um *modo de ser*, uma *condição de natureza* comum aos indivíduos da mesma espécie. O homem como essência não existe, mas o ser-um-homem é condição real e concreta, que é comum a todos os homens concretos.

O que é então o universal? Do ponto de vista genético e semântico, é um *sermo*, "que é gerado pelo intelecto e gera o intelecto". É um *conceito* ou *discurso mental* que brota de processo de abstração mas com bases objetivas, ou seja, é expressão do ser sobre bases lógicas e lingüísticas.

Em base ao que dissemos, é claro que a posição de Abelardo aparece de certo modo como intermediária entre os dois extremos opostos. Ela oferece traços que têm certo sabor de realismo moderado, enquanto admite que o universal tem como fundamento o *status communis*, ou seja, o modo de ser dos indivíduos da mesma espécie; mas ele nega, como dissemos, que isso denote uma realidade substancial *in re* subsistente por si (as realidades subsistentes por si são os indivíduos).

Por outro lado, Abelardo inclina-se a admitir que existem Idéias substanciais das coisas, mas apenas na mente de Deus como "arquétipos" ou modelos (*ante rem*, em sentido platônico); mas, como tais, nós não as conhecemos.

> **Realismo moderado.** Trata-se de uma posição mediana entre a concepção platônica e a aristotélica. Os universais têm tríplice valência:
> 1) se considerados como transcendentes e anteriores às coisas (na mente de Deus) correspondem às Idéias platônicas;
> 2) se considerados como imanentes e presentes nas coisas (nos corpos individuais) correspondem às formas aristotélicas;
> 3) se considerados como abstratos e posteriores às coisas (na mente humana) correspondem aos conceitos lógicos.

3.6 A posição do "realismo moderado" que será assumida por santo Tomás e se imporá como clássica

Para sermos mais exatos, portanto, devemos dizer que Abelardo, à medida que afirma que o universal para nós existe sobretudo *post rem*, isto é, que é um *conceito mental* abstraído da realidade individual, é um "conceitualista", embora com certo traço de realismo moderado.

O realismo moderado por excelência será sobretudo o de santo Tomás, que sustentará que o universal existe:

a) tanto *ante rem* na mente de Deus como arquétipo (como queria Platão, mas repensado em ótica criacionista);

b) como *in re*, isto é, nas coisas, como forma que estrutura ontologicamente os indivíduos (como queria Aristóteles, embora repensada em ótica criacionista);

c) como também *post rem*, como conceito mental (como pensava Aristóteles).

Esta problemática do universal dará lugar a riquíssimo florescimento de estudos sobre a linguagem e sobre a lógica nos séculos seguintes, como veremos.

3.7 Quadro sinótico geral do problema dos universais e das suas soluções

Para concluir este ponto, traçamos um quadro sinótico, que resume sinteticamente as coisas ditas sobre as soluções do problema dos universais e antecipa algumas coisas de que pouco a pouco trataremos. 3

DISPUTA SOBRE OS UNIVERSAIS

Os universais podem ser

ante rem
isto é, antes das coisas sensíveis, ou seja, existem em si e por si

post rem
ou seja, na mente como conceitos abstratos

in re
ou seja, nas coisas sensíveis, como suas conotações ontológicas

como puros nomes
sem uma relação estrutural com as coisas

REALISMO EXAGERADO
Foi a tese de Guilherme de Champeaux e em parte de Anselmo. Retoma posições platônicas

NOMINALISMO
Foi a tese propugnada por Roscelino e também por Ockham. O universal é puramente um nome que se refere a mais indivíduos

CONCEITUALISMO
Foi a tese propugnada sobretudo por Abelardo que, porém, admitia certa relação com a realidade das coisas no que se refere ao *status communis*

REALISMO MODERADO
Foi a tese de Tomás: os universais existem *ante rem* na mente de Deus, *in re* como forma das coisas, e *post rem* como conceito mental

ABELARDO

1 Confissões autobiográficas a um amigo

> *Em uma carta intitulada* Abaelardi ad amicum suum consolatoria, *nosso filósofo relata em primeira pessoa uma versão substancialmente aceitável de sua vida.*
>
> *Sua intenção não era a de consolar um amigo infeliz, mas a de desafogar os próprios sentimentos em um momento particularmente delicado de sua vida.*

Nasci em uma aldeia chamada Palais, que está às portas da Bretanha Menor, cerca de oito milhas a oriente de Nantes. Minha terra de origem ou o sangue que corre em minhas veias deram-me não só certa agudez intelectual, mas também o gosto pelos estudos literários. Também meu pai, de resto, antes de abraçar a vida de soldado, tinha certa cultura literária; tinha também tal paixão pelos livros que quis dar a todos os filhos uma boa cultura antes de encaminhá-los ao serviço das armas. Fez o mesmo também comigo. Eu era o filho primogênito: conseqüentemente, era-lhe o mais caro, e com maior cuidado atendeu à minha instrução. Para mim, estudar era muito fácil e agradável; dediquei-me às letras com tanta paixão e tal foi o fascínio que elas exerceram sobre mim, que logo me decidi a renunciar à carreira militar, à herança e a meus direitos de primogênito em favor de meus irmãos: em outras palavras, abandonei definitivamente a corte de Marte para ser educado no seio de Minerva. E, uma vez que entre todas as disciplinas filosóficas eu preferia as armas da dialética,[1] por causa de seus raciocínios argutos, posso dizer que troquei as armas da guerra por estas armas e preferi aos triunfos militares as vitórias nas disputas filosóficas.

Desse modo, pus-me a percorrer as várias províncias como um peripatético,[2] e me dirigi aonde eu ouvia dizer que se estudava esta arte, enfrentando qualquer tipo de discussão. Cheguei finalmente a Paris, onde já há tempo os estudos de dialética haviam alcançado desenvolvimentos excepcionais, e freqüentei a escola de Guilherme de Champeaux, que considero o mais importante de meus mestres, pela sua preparação e fama, neste campo. Em um primeiro tempo trabalhei muito bem com ele, mas depois nossas relações se desgastaram, porque eu começara a criticar algumas de suas idéias e não temia demonstrar-lhe que freqüentemente era ele que errava, tanto que na maioria das vezes quem saía vencedor de nossas disputas era eu. Por outro lado, minha segurança e minha bravura suscitavam também o desdém e a inveja dos outros discípulos que estudavam comigo, sobretudo porque eu era o mais jovem e o último que havia chegado.

Aqui tiveram início minhas desgraças, que perduram ainda hoje: quanto mais minha fama crescia, mais aumentava a inveja de todos em relação a mim. No fim, supervalorizando talvez, dada a idade, minhas reais capacidades, aspirei, apesar de ser pouco mais que um jovem, dirigir uma escola. Procurei logo o lugar onde poderia empreender esta atividade e pareceu-me tê-lo descoberto em Melun, uma cidadezinha então famosa e, além disso, residência real. Mas meu mestre intuiu minhas intenções e recorreu a todos os meios e a todos os subterfúgios à sua disposição para relegar a mim e a minha escola o mais distante possível de Paris: procurava, na realidade, antes ainda que eu deixasse sua escola, impedir-me de fundar uma escola *própria*, e fazia de tudo para tirar-me o lugar que eu escolhera. Por sorte, porém, ele tinha a hostilidade de diversos dos senhores daquela cidadezinha, e eu, graças também ao apoio deles, consegui coroar meu sonho; aliás, seu próprio comportamento abertamente hostil ajudou-me a granjear um grande número de simpatias.

Por outro lado, depois deste meu exórdio no ensino, minha fama no campo da dialética se difundiu enormemente e pouco a pouco obscureceu não só a de meus velhos companheiros de estudo mas também a do próprio Guilherme.

Bem depressa os bons resultados obtidos me induziram, talvez supervalorizando novamente minhas reais capacidades, a transferir minha escola para Corbeil, cidadezinha próxima de Paris, também porque assim eu podia fazer ouvir melhor minha voz nas diversas disputas. Todavia, não muito tempo depois, fiquei doente por causa do trabalho excessivo a que me submeti e fui forçado a voltar para minha aldeia natal. Permaneci alguns anos lá, como em exílio, longe da França,

---

[1] Como *dialética* entende-se aqui a arte do raciocínio, a parte da lógica que ensina a argumentar.

[2] Com este termo Abelardo quer indicar sua condição de *clericus vagans*, enquanto se deslocava de escola em escola.

enquanto aqui todos aqueles que queriam aprender a dialética me esperavam ansiosamente.

Alguns anos depois, estando já há tempo curado, fiquei sabendo que meu antigo mestre, Guilherme, que era arquidiácono de Paris, trocara o antigo hábito para entrar na Ordem dos Cônegos Regulares, pois, pelo que se dizia, esperava assim ter mais fácil acesso aos cargos mais elevados com este gesto de zelo religioso, como de fato aconteceu quando foi nomeado bispo de Châlons. Mas nem mesmo depois desta espécie de conversão ele deixou Paris ou abandonou seus estudos de filosofia, e no próprio mosteiro, para o qual se transferira depois de ter entrado na Ordem, abriu uma escola pública. Então voltei para junto dele para estudar retórica e, para recordar apenas uma de nossas tantas disputas, refutei justamente naqueles dias, ou melhor, demoli, fazendo até com que mudasse de opinião, sua velha doutrina sobre os universais. A propósito da existência comum dos universais, com efeito, Guilherme sustentava que em todos os indivíduos está presente essencialmente a mesma realidade, de modo que não há nenhuma diferença em essência, mas apenas certa variedade como conseqüência da multiplicidade dos acidentes. Depois de nossa disputa, porém, ele modificou sua teoria e chegou a sustentar que a própria realidade está presente nos indivíduos singulares, não essencialmente mas indiferentemente. Todavia, como se sabe, o problema dos universais em nosso campo é um problema fundamental (não por nada também Porfírio, no *Isagoge*, tratando dos universais, não ousa proceder a uma verdadeira e própria definição da questão e se limita a dizer que "a coisa não é das mais simples"), e por isso quando Guilherme corrigiu, ou melhor, foi forçado a modificar completamente seu pensamento a respeito, suas aulas caíram em tal descrédito que com muito favor lhe foi concedido tratar as outras partes da dialética, e com razão, pois na realidade o ponto mais importante de nossos estudos é justamente o que se refere ao problema dos universais.

Em todo caso, a partir daquele momento, tornei-me neste campo tal autoridade que também aqueles que antes eram os mais apaixonados seguidores daquele grande mestre e meus mais ferrenhos adversários, se precipitam em massa em minhas aulas; mais ainda, o próprio sucessor de Guilherme na escola de Paris veio oferecer-me seu lugar, para poder assistir junto com todos os outros minhas aulas, justamente onde pouco tempo antes havia triunfado seu e meu mestre.

Dizer quanta dor e quanta inveja provou Guilherme nos poucos dias em que dirigi a escola de dialética é quase impossível. Lívido de bílis e vermelho de raiva, não conseguia suportar tal situação, e com astúcia procurou afastar-me mais uma vez. Todavia, como não tinha elementos suficientes para atingir-me diretamente, mandou destituir do cargo, atribuindo-lhe culpas infamantes, aquele que me deixara seu lugar e o substituiu por outro discípulo, notoriamente contrário a mim. Voltei então para Melun e reabri minha escola; a fama de que eu gozava era proporcional à hostilidade invejosa da qual Guilherme não fazia mistério, porque é verdade aquilo que diz o poeta Ovídio:

A inveja é como o vento, que fustiga mais os cimos mais altos.

Pouco tempo depois, Guilherme, percebendo que quase todas as pessoas de bom senso, duvidando da sinceridade de sua fé e ironizando de sua conversão pelo fato de que continuara a viver em Paris, transferiu-se com seu pequeno grupo de irmãos e com toda sua escola para um vilarejo distante de Paris. Depressa, de Melun voltei para Paris, na esperança de que me teria deixado em paz, mas, como encontrei a cátedra ocupada por aquele rival que Guilherme nomeara seu sucessor, fui instalar-me com minha escola um pouco fora da cidade, sobre a colina de Sainte Geneviève, como que para assediar aquele que havia ocupado meu lugar.

Quando soube disso, Guilherme, deixando de lado qualquer escrúpulo, não hesitou em voltar a Paris e a recolocar no antigo mosteiro seus coirmãos e os poucos alunos que conseguira reunir. Seu escopo, por assim dizer, era o de liberar, depois de tê-lo abandonado, seu fiel de meu assédio, mas, apesar de tudo, isso mais o prejudicou do que ajudou. Com efeito, esse infeliz tinha ainda um minguado grupo de discípulos, graças sobretudo a seus comentários sobre Prisciano, questão em que era considerado muito hábil, mas depois da chegada de seu mestre perdeu quase todos aqueles poucos alunos e foi forçado a abandonar a direção da escola; aliás, não muito depois, desistindo de poder conseguir algum sucesso nesse campo, também ele entrou na vida monástica.

Quais foram as disputas que meus alunos tiveram com Guilherme e com seus discípulos depois de sua volta, quais êxitos nesses desencontros a sorte reservou a meus alunos e também a mim por meio deles, é coisa conhecida de todos e também tu o sabes. Eu, como Ájax na *Ilíada*, poderia limitar-me a dizer, com um pouco de modéstia talvez, mas com o mesmo tom:

Queres saber o resultado da batalha?
Saiba que meu inimigo não me derrotou.

Abelardo e Heloísa,
Cartas de amor.

2 A lógica a serviço da teologia

Uma das características de Abelardo é o uso dos instrumentos lógicos (particularmente aristotélicos) para o exame dos pontos fundamentais da fé cristã. Por meio de um cerrado e rigoroso confronto com as opiniões dos adversários, ele individua na linguagem o espaço em que o trabalho do teólogo pode ser exercido com a mais completa autonomia.

1. O que significa a distinção das Pessoas

Cristo, a própria sabedoria de Deus encarnada, descrevendo a perfeição do sumo bem, que é Deus, a distinguiu acuradamente por meio de três nomes, quando chamou, por três razões, a substância divina única e singular, absolutamente individual e simples, Pai, Filho e Espírito Santo.

2. O que significam os nomes das Pessoas

A substância divina é chamada Pai por causa do único poder de sua majestade, que é a onipotência, por meio da qual pode fazer aquilo que quer, enquanto nada lhe pode resistir. É chamada Filho por causa da própria sabedoria, por meio da qual pode distinguir e separar conforme a verdade todas as coisas, de modo que nada pode fugir-lhe ou enganá-la. É chamada Espírito Santo por causa da graça da sua bondade, pela qual Deus não urde males, mas está disposto a salvar a todos, distribui a nós os dons de sua graça sem olhar o que nós ganhamos com nossa depravação, e salva com a misericórdia aqueles que não pode salvar por meio da justiça. Afirmar que Deus é três pessoas, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, é como dizer que a substância é poderosa, sábia e boa, ou melhor, que é o próprio poder, sabedoria e bondade. A completa perfeição do bem consiste nestas três determinações: poder, sabedoria e bondade, e cada uma delas pouco vale sem as outras duas. Com efeito, quem é poderoso, mas não sabe dirigir segundo a razão aquilo que lhe é possível, possui um poder fatal e prejudicial. Quem é sábio e age com retidão, carece de eficácia caso não possa fazer nada. Quem fosse poderoso e sábio, mas de modo nenhum bom, seria mais inclinado a prejudicar, quanto mais estivesse certo de realizar aquilo que quer por meio de seu poder e de sua habilidade. Além disso, quem não é movido pelo sentimento da bondade não predispõe os outros a esperar por seus benefícios. Estas três características, portanto, se unem para fazer com que ele possa realizar aquilo que quer, e enquanto bom queira aquilo que é bom e não exorbite por insipiência os limites da razão. Ele é sem dúvida bom e perfeito em tudo. Esta diferenciação dentro da Trindade não só permite descrever a perfeição do sumo bem, mas é também muito útil para convencer os homens ao culto de Deus. Por este motivo a própria sabedoria de Deus encarnada se referiu a ela de modo particular em sua pregação. Duas coisas fazem com que nos submetamos completamente a Deus: o temor e o amor. O poder e a sabedoria suscitam em nós o máximo grau de temor, pois sabemos que Deus pode punir os erros e nada lhe escapa. A bondade, ao contrário, está ligada ao amor, pois amamos de modo especial aquilo que consideramos sumamente bom. Disso deriva com certeza que Deus quer punir a impiedade; de fato, quanto mais aprecia a eqüidade, tanto mais despreza a iniqüidade, conforme está escrito: "Amaste a justiça e odiaste a iniqüidade" (Sl 44,8).

O nome Pai, conforme dissemos, designa o poder; o nome Filho, a sabedoria; o nome Espírito Santo, o sentimento de bondade para com as criaturas. Determinaremos a seguir o fundamento desses nomes, mostrando como, para indicar estas diferenças em Deus, eles são usados de modo translato em relação a seu significado costumeiro. Antes de tudo, porém, mostremos que a distinção dentro da Trindade não se originou de Cristo, mas foi ensinada por ele com maior clareza e precisão. A inspiração divina se dignou revelá-la aos Hebreus por meio dos profetas, e aos pagãos por meio dos filósofos, para impelir, por meio do conhecimento da perfeição do sumo bem, um e outro povo ao culto do único Deus, "do qual, por meio do qual" e no qual "existem todas as coisas" (1Cor 8,6), e para que a fé na Trindade, enquanto transmitida pelos antigos doutores, fosse acolhida com maior facilidade por ambos os povos no tempo da graça. [...]

3. Por que a sabedoria é chamada Verbo

A sabedoria é chamada Verbo porque, por meio das palavras, alguém manifesta o próprio conhecimento e a profundidade de sua ciência. Por isso, Moisés, conforme já recordamos, faz preceder a narração da criação das diversas coisas pela expressão "Deus disse" (Gn 1,3ss),

e faz seguir o resultado pelas palavras "e assim foi feito" (Gn 1,7ss). Ele mostra que Deus criou todas as coisas em seu Verbo, isto é, em sua sabedoria, portanto racionalmente. A este respeito em outro lugar o salmista afirma: "Ele disse e as coisas foram feitas" (Sl 32,9), isto é, ele criou e ordenou todas as coisas por meio da razão. Em outro lugar, mostrando claramente que este Verbo não é uma palavra passageira que se ouve, mas permanente e inteligível, afirma: "Ele criou os céus com sabedoria" (Sl 135,5). Esta palavra intelectual de Deus, isto é, a eterna disposição de sua sabedoria, é descrita deste modo por Agostinho: "A palavra divina é a própria disposição de Deus, que não tem um som estridente e passageiro, mas uma força que permanece eternamente". A respeito dela no VIII livro do *De Trinitate* afirma: "Ele chamou Filho seu Verbo para mostrar que é gerado por ele".

4. Por que a bondade de Deus é chamada Espírito Santo

O nome Espírito Santo exprime o sentimento de bondade e de caridade, como o espírito, isto é, o sopro que sai de nossa boca, manifesta sobretudo os sentimentos do coração, tanto quando suspiramos por amor, como quando nos lamentamos de angústia pela fadiga ou pela dor. Por este motivo o Espírito Santo é entendido como sentimento bom nesta passagem do livro da Sabedoria: "Bom é o espírito de sabedoria, não sairão blasfêmias de seus lábios" (Sb 1,6). Aqui o nome Espírito Santo indica exclusivamente uma pessoa, todavia tomado em outro significado ele é comum às três pessoas, pelo fato de que a substância divina é espiritual e não corpórea, e também santa. Sucede freqüentemente que um nome comum a muitas coisas se refira a uma delas como seu nome próprio. E uma vez que as outras coisas têm nomes próprios por meio dos quais se distinguem mutuamente, enquanto esta não tem um nome que indique sua diferença, o que antes era comum a todas as outras torna-se nome próprio desta. Como quando falamos de clérigos para salientar a diferença com os monges, embora também os monges sejam clérigos, ou ainda quando falamos de fiéis para salientar a diferença com os mártires, embora sobretudo os mártires devam ser chamados de fiéis.

Há também muitas outras passagens dos profetas nas quais está claramente mostrada a distinção dentro da Trindade. O próprio Davi ensinou claramente a eterna geração do Filho a partir do Pai, fazendo a pessoa do Filho falar deste modo: "O Senhor me disse: tu és meu filho, hoje te gerei. Pede e eu te darei as nações como herança" (Sl 2,7ss). Quando afirma: "hoje te gerei", é como se dissesse: tu és eternamente de minha própria substância. Com efeito, na eternidade não há passado nem futuro, mas tudo está simplesmente presente, por isso o advérbio que indica o tempo presente é utilizado para significar a eternidade, diz portanto "hoje" para dizer "eternamente". Corretamente acrescenta ao advérbio "hoje" o verbo "gerei", um passado unido ao presente, para indicar, mediante o termo "hoje", que esta geração está sempre presente, e com o termo "gerei", que ela está sempre realizada e completa, e por isso ele usou o passado como para indicar a perfeição, para mostrar que o Filho sempre foi gerado e sempre foi gerado pelo Pai. Em outro lugar ele proclama mais claramente a eternidade do Filho, dizendo: "Permanecerá com o sol e antes da lua de geração em geração" (Sl 71,5). Ainda: "Contigo está o princípio, no dia de tua virtude, no esplendor dos santos eu te gerei de meu seio antes da aurora" (Sl 109,3).

Abelardo,
Teologia do Sumo Bem.

Porfírio

1 A questão dos universais

A passagem seguinte, tirada do Isagoge *de Porfírio, deu origem à célebre disputa sobre os universais. Porfírio se pergunta se os universais tinham um estatuto ontológico, e de que natureza, ou se tinham uma existência apenas mental, como puros conceitos. Porém, nesse escrito, deixa a questão em suspenso, afirmando que se trata de um tema demasiado complexo para ser examinado em um breve tratado.*

Caro Crisaório, dado que para compreender a doutrina das categorias de Aristóteles é necessário saber o que sejam o *gênero*, a *diferença*, a *espécie*, o *próprio* e o *acidente*, e dado que esta análise é basilar para a formulação das definições, e, em todo caso, para tudo aqui-

lo que se refere à divisão e à demonstração, farei para ti uma breve exposição em poucas palavras, na forma, por assim dizer, de uma *isagoge*, daquilo que nos foi transmitido pelos antigos, deixando as questões mais complexas e tratando em igual medida as mais simples.

Previno-te logo que não enfrentarei o problema dos gêneros e das espécies, isto é, se são subsistentes por si ou se são simples conceitos mentais; e, no caso que sejam subsistentes, se são corpóreos ou incorpóreos; e, finalmente, se são separados ou se se encontram nas coisas sensíveis, inerentes a elas; este é, com efeito, um tema muito complexo, que tem necessidade de outro tipo de pesquisa, muito mais aprofundado.

Disponho-me, ao contrário, a explicar-te de um ponto de vista lógico aquilo que sustentaram sobre estas duas questões e sobre outras, sobretudo os Peripatéticos.

Porfírio, *Isagoge*.

Centros promotores de cultura do século décimo segundo. As escolas de Chartres e de São Vítor, Pedro Lombardo e João de Salisbury

I. As Escolas de Chartres e de São Vítor

• A Escola de Chartres (Bernardo e Teodorico de Chartres, Guilherme de Conches, Gilberto Porretano) foi o mais importante centro cultural do séc. XII, conhecido pela leitura e interpretação dos clássicos, e particularmente Platão.

A Escola de Chartres e o estudo dos clássicos → § 1-3

Especial importância tinha o estudo das artes do trívio, sobretudo a gramática, porque ela, ligando-se a uma concepção platônico-realista dos universais, exprimia também certa capacidade cognoscitiva do mundo: com efeito, se o nome exprime as Idéias e as Idéias são arquétipos das coisas, o estudo das relações entre os nomes exprime em alguma medida a relação entre as coisas.

Teodorico de Chartres procurou mediar o *Timeu* platônico com o *Gênesis*, identificando os princípios do mundo com Deus, entendido como o princípio da unidade, e com a matéria, entendida como o princípio da multiplicidade.

• Se a Escola de Chartres acentua os aspectos filosóficos, a Escola de São Vítor, que deve grande parte da sua fama a Hugo de São Vítor, acentua os místicos.

Hugo procurou fixar um razoável cânon para a exegese dos textos bíblicos, para que se mantivesse uma distância justa do excessivo alegorismo e do literalismo. Introduziu também no *curriculum* escolástico as artes mecânicas, levando em conta as exigências que a vida das comunas andava exprimindo. O caráter típico da Escola de São Vítor está, em todo caso, na perspectiva mística entendida como o ápice do conhecimento.

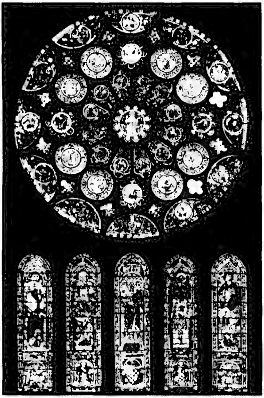
O misticismo da Escola de São Vítor → § 4-5

Ricardo de São Vítor traduzirá esta perspectiva na fórmula da *cogitatio, meditatio, contemplatio,* que são as etapas da ascensão mística que leva à identificação com Deus.

1 Tradição e inovação

Ao falar da escola de Chartres, falamos do principal centro cultural do século XII, com mestres de grande prestígio e com um núcleo doutrinal unitário e, em muitos aspectos, inovador.

A fama dessa escola já remontava aos tempos do bispo Fulberto, que morreu em 1028. Posteriormente, no século XII, os mestres mais conhecidos, que deram brilho à escola catedral de Chartres, foram os irmãos Bernardo e Teodorico de Chartres e Guilherme de Conches, que se destacaram pela leitura direta dos clássicos, pela predileção pelos autores antigos, particularmente por Platão, e, portanto, pela importância que davam às *humanae litterae*. Trata-se de um humanismo feito de gramática e retórica,



A excelência do modelo antigo e a confiança no progresso histórico do conhecimento são expressas por Bernardo na célebre imagem "dos anões e dos gigantes". Este vitral da catedral de Chartres, representando os quatro evangelistas sobre as costas dos quatro profetas maiores do Antigo Testamento com a Virgem no centro, traduz em iconografia sacra a expressão de Bernardo.

bem como de todas as artes do quadrívio, particularmente das ciências naturais (matemática e astronomia), onde foram buscar estímulos e solicitações para refletir sobre as verdades cristãs.

Da escola de Chartres também saiu Gilberto Porretano, falecido em 1154. A influência de Bernardo sobre a formação de Gilberto foi determinante. No século XII, Abelardo predominou no terreno da lógica; Gilberto o superou na esfera da metafísica: foi inteligência altamente especulativa

Os textos em que a escola de Chartres se baseava, por si sós, são bastante significativos quanto à sua orientação doutrinal. Antes de mais nada, a obra de Marciano Capella, *As núpcias de Mercúrio e da Filologia*, que celebra a relação entre as letras e as ciências. Ademais, também o *Planisfério*, o *Cânon* e as *Tábuas* de Ptolomeu, que dizem respeito à aritmética, à geometria e à astronomia.

No que se refere à dialética, além do *corpus* da *logica vetus*, há também o resto do *Organon* de Aristóteles (*Analíticos*, *Tópicos* e *Elencos*).

O estudo dessas obras era motivado pela convicção de que, para filosofar, o intelecto precisa ser iluminado pelo *quadrívio* e possuir os instrumentos de interpretação constituídos pelo *trívio*.

O estudo da herança do mundo clássico era justificado pelo fundador da escola, Bernardo, que foi um platônico e que tornou famosa a célebre imagem "dos anões e dos gigantes". Os anões são os modernos, os gigantes são os antigos, com os primeiros sentados no ombro dos segundos. Os gigantes são constitucionalmente mais robustos e desenvolvidos, mas os segundos gozam do privilégio de olhar mais longe e ver mais coisas, com a condição, porém, de não descerem de sua posição privilegiada.

Nós, portanto, devemos ser como anões, sentados no ombro dos gigantes, estudando suas obras e desenvolvendo seus estímulos e indicações.

A imagem destaca a *excelência do modelo antigo* e, ao mesmo tempo, a confiança no *progresso histórico do conhecimento*.

2 As artes do trívio em perspectiva religiosa

O culto das artes do trívio, sua aplicação prática na atividade escolar e sua utilização em termos religiosos são atestados por João de Salisbury na obra *Metalogicon*, onde, falando das aulas de Bernardo, escreve que ele usava as artes do trívio em função da fé e da moral.

No que se refere ao aspecto mais especificamente gramatical, é útil acenar para a interpretação realista do Platonismo, segundo o qual o nome expressa a natureza mesma da coisa designada. Com efeito, se há perfeita analogia entre o universo das coisas e o universo dos nomes, porque am-

bos derivam do mundo das "idéias", então as diferentes formulações gramaticais expressam, com as flexões dos casos, dos gêneros etc., o grau diverso de participação das coisas mencionadas na perfeição originária.

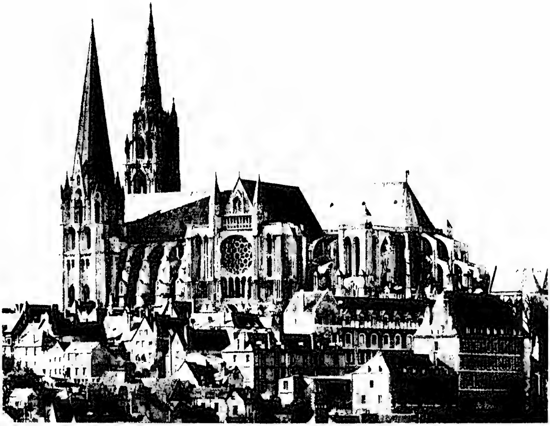
Por exemplo: na passagem do substantivo abstrato "brancura" para o verbo "branquear" e para o adjetivo "branco", Bernardo via a idéia se transmitindo até corromper-se no "branco". Ou seja, à medida que desce em direção ao sensível, a idéia se empobrece e obscurece. Trata-se, portanto, de uma perspectiva gramatical e retórica de tipo realista, na qual eram relidos alguns momentos propriamente metafísicos de Platão.

Essas pistas serão retomadas por Guilherme de Conches (1080-1154), convencido de que a ignorância gramatical ou lingüística leva à ignorância filosófica.

3 O Timeu de Platão interpretado à luz do Gênesis

A orientação doutrinal da escola foi substancialmente platônica, e a obra mais lida e comentada foi o *Timeu*, de Platão. Trata-se da filosofia da natureza elaborada pelo filósofo mais próximo da revelação cristã e, portanto, um subsídio válido para a melhor compreensão do Gênesis, a narrativa bíblica da criação do mundo. Ademais, trata-se de uma primeira tentativa de relacionar a física com a teologia, encaminhando o desenvolvimento das ciências do quadrívio.

O maior expoente da escola foi Teodorico de Chartres, irmão de Bernardo, que morreu por volta de 1155. Seus escritos mais significativos são o *Heptateucon*, que é o programa das sete artes liberais, o *De septem*



A catedral de Chartres, da qual recebe o nome a Escola homônima, o maior centro de cultura do séc. XII.

diebus, que é um comentário ao Gênesis, e os comentários ao *De hebdomadibus* e ao *De Trinitate*, de Boécio.

Fundindo as indicações do *Gênesis* e do *Timeu*, Teodorico afirma que dois são os princípios das coisas: Deus, princípio da unidade, e a matéria, princípio da multiplicidade. Em sua opinião, Platão não entendeu a matéria como um princípio coeterno a Deus, mas, ao modo pitagórico, pôs a matéria como derivada ou descida da unidade. Trata-se de uma aproximação que parecia mais adequada para uma cautelosa tentativa de cristianização do neoplatonismo.

Teodorico teve grande interesse pelas ciências naturais, embora em acordo com um desígnio teológico superior. Isso se encontra igualmente em outro mestre de Chartres, Guilherme de Conches.

4 O Didascalicon de Hugo de São Vítor

Fundada por Guilherme de Champeaux, a escola da abadia de São Vítor, dos cônegos agostinianos de Paris, foi um centro de viva atividade cultural, entendida como prólogo necessário para uma autêntica vida mística.

A exemplo da escola de Chartres, ela também acentua os aspectos filosóficos e científicos da cultura; mas, diferentemente dela, a escola de São Vítor insiste na oração e na contemplação de Deus, ao qual tudo é funcional. Misticismo e cultura são programaticamente fundidos numa unidade, como não é difícil observar no representante mais ilustre dessa escola, ou seja, Hugo de São Vítor.

Dentre os escritos de Hugo (nascido na Saxônia em 1096 e falecido em 1141), como o *De sacramentis christianae fidei*, o *Epitome in philosophiam* e o *Commentum* à *Hierarquia celeste* do Pseudo-Dionísio, o *Didascalicon* (em sete livros) é a obra mais completa e sistemática, dispondo e ordenando inteligentemente o saber da época.

Pela estrutura e o rigor metódico, essa obra foi um modelo para as *Summae* que serão escritas posteriormente.

Certa importância tem a concepção de Hugo sobre a exegese: conforme Hugo, as Escrituras não podem suportar *qualquer* interpretação. Ele rejeita, particularmente, as incongruentes e genéricas interpretações alegóricas, mas também as interpretações opostas que se reduzem exclusivamente à literalidade. A letra mata, o espírito vivifica: "e digo essas coisas não para oferecer a quem quer que seja a oportunidade de interpretar a Escritura ao seu bel-prazer, mas para demonstrar que aquele que segue apenas o sentido literal não pode ir muito longe sem se enganar (...)".

Além disso, um elemento que também se deve salientar é o espaço que Hugo concedia às "artes mecânicas", que corajosamente alinhava junto com as artes do trívio e do quadrívio. Elas expressam a atenção que dava à nova vida citadina. Com efeito, trata-se das artes têxteis, da fabricação de armas, da navegação, da agricultura, da caça, do teatro, das técnicas de conservação dos alimentos. Estamos diante de *disciplinas* de certo modo *novas*, que refletem as atividades da nova economia burguesa e que são teorizadas por Hugo, que as coloca no amplo quadro de um discurso filosófico concreto.

Seu apreço por essas disciplinas não-liberais era motivado pela convicção de que seu estudo poderia contribuir "para a elevação da atual condição humana". Assim como a ética ajuda a agir retamente e a física fornece os instrumentos para um conhecimento mais eficaz do mundo, essas artes vêm ao encontro de nossas necessidades cotidianas. 1

5 A mística e Ricardo de São Vítor

Apesar da distinção clara entre ciências profanas e ciência sagrada, e embora as primeiras tenham sido cultivadas segundo métodos próprios a cada uma delas, todavia, *elas permanecem subordinadas à teologia e, portanto, à mística.* Para tal fim é oportuno acenar à forma ascendente dos graus do real, progressivamente domináveis com a razão e com a fé. Há coisas essencialmente racionais, cognoscíveis portanto *apenas com a razão*, como as verdades da matemática, os princípios da lógica e da dialética. Há depois coisas *secundum rationem*, isto é, verdades prováveis, como as históricas, para cuja compreensão a razão deve ser ajudada pela fé.

Finalmente, há coisas *supra rationem*, isto é, superiores à razão e objeto específico e único da fé. Do conjunto resulta um pleno acordo entre razão e fé, mas sobretudo a superioridade desta como realização de todos os esforços humanos, constituída pela contemplação e pela posse de Deus.

Quem aprofundou a vida mística foi o escocês Ricardo (morto em 1173) que sucedeu a Hugo como mestre e prior da Escola de São Vítor.

Fundamentalmente neoplatônico e profundamente místico, Ricardo evidenciou a ligação entre razão e fé.

A fé nos diz que existe um só Deus; que Deus é eterno e incriado; que Deus é uno e trino. Pois bem, a razão procura justamente as *rationes necessariae* da fé. As coisas mudam e perecem, não encontram em si mesmas a sua razão. Esta reside, porém, no ser infinito, incriado e eterno que é Deus. Portanto, para Ricardo, a ascensão mística parte da *cogitatio* e, através da *meditatio*, chega à *contemplatio*.

Esta, que é preparada pelo exercício das virtudes, conduz ao mergulho abissal em Deus. À medida que ascende por meio dos graus da contemplação, a alma se dilata, se eleva sobre si mesma e, no momento supremo, se aliena completamente de si mesma para transfigurar-se em Deus.

A Escola de São Vítor, portanto, cultivou com grande empenho as ciências, a filosofia e a teologia, compenetradas entre si por um espírito contemplativo dos mistérios divinos, ao qual tudo pode e deve conduzir, como ao momento mais alto e significativo da vida intelectual e moral.



A Filosofia com a Dialética e a Geometria. Pavimento em mosaico de 1105 (Ivrea, Seminário).

II. Pedro Lombardo e João de Salisbury

As Sentenças *de Pedro Lombardo* → *§ 1*

• A fama de Pedro Lombardo está ligada sobretudo aos livros das *Sentenças* que, embora não particularmente profundos no campo filosófico, recolhem com diligência e com equilíbrio crítico os maiores contributos das correntes de pensamento anteriores, com a intenção de apresentar um compêndio da doutrina cristã.

João de Salisbury: a humildade da razão → *§ 2*

• João de Salisbury, discípulo de Abelardo, sustenta uma posição filosófica não dogmática de derivação acadêmico-ciceroniana, que o levou a preferir os termos de um conhecimento provável em vez da presunçosa segurança de quem pretende captar a verdade. A humildade da razão se coaduna bem com a fé cristã, que considera que apenas Deus é verdadeiramente sábio.

1 Os livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo

"O século XII também foi o século em que se chegou à sistematização da teologia, entendendo por sistematização certa unidade na exposição das verdades de fé (...). Sente-se a necessidade de reunir a doutrina católica em uma exposição ordenada" (S. Vanni Rovighi).

As verdades da fé estão contidas na Sagrada Escritura, mas nem sempre havia concordância sobre vários trechos, inclusive importantes, da Escritura. Desse modo, tomou corpo a exigência de reunir e divulgar, juntamente com os trechos da Escritura que expressam as verdades da fé, também as interpretações que dessas verdades deram os Padres.

Foi assim que nasceram as *Summae* ou *Sententiae*, que, devido à dificuldade de acesso aos manuscritos, passaram a funcionar como verdadeiras enciclopédias da doutrina cristã. Durante toda a Idade Média, foram instrumentos essenciais, tanto para o estudo como para o ensino.

Entre os vários livros de *Sentenças*, os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo tiveram importância central para toda a Idade Média.



Pedro Lombardo numa pintura de Taddeo Gaddi (1290/1300-1366).

Pedro Lombardo nasceu perto de Novara. Realizou seus estudos inicialmente em Bolonha e depois na Escola de São Vítor, em Paris. Aqui, a partir de 1140, ensinou na escola catedral. Tornou-se bispo de Paris em 1159, morreu em 1160.

Autor de um *Comentário* às cartas de são Paulo e de outro *Comentário* aos salmos, Pedro Lombardo escreveu os seus *Libri quattuor sententiarum* — que seriam comentados por todos os grandes escolásticos — no período de tempo que vai de 1150 a 1152. Trata-se de uma obra que se apresenta como compêndio da doutrina cristã, extraída da Escritura e da autoridade dos Padres, e também estão presentes a Escola de são Vítor e Abelardo.

A obra de Pedro Lombardo não é, certamente, obra original; é muito mais uma obra de compilação na qual "desembocam todas as correntes anteriores". Entretanto, o comentário de Pedro se impõe por seu grande equilíbrio. Com efeito, ele reconhece os direitos da razão, mas somente até um ponto em que submete a razão à fé. E esse seu equilíbrio foi certamente um dos motivos do sucesso de suas *Sentenças*. 2

2 João de Salisbury: os limites da razão e a autoridade da lei

Uma personagem característica do fim do século XII foi João de Salisbury. Nascido na Inglaterra, precisamente em Salisbury, por volta de 1110, João estudou na França, onde freqüentou a escola de Chartres, tendo sido aluno de Abelardo, como recorda o próprio João: "A seus pés recebi os primeiros rudimentos da arte lógica e absorvi com apaixonada avidez tudo o que vinha de sua boca". Depois de ter passado alguns anos na corte pontifícia, João voltou para a Inglaterra, tornando-se secretário do arcebispo de Canterbury, Thomas Becket, a quem dedicou o *Metalogicon* e o *Policraticus*. A luta entre Thomas Becket e Henrique II teve como epílogo o "assassínio na catedral", do arcebispo. E João voltou à França, onde se tornou bispo de Chartres em 1176 e morreu em 1180.

João apreciava a cultura humanista e a lógica. Não era cético. E, no entanto, entregava-se ao critério do *conhecimento provável* de que falava Cícero. Era esse critério que lhe permitia fugir da verbosidade, por um lado, e do dogmatismo, por outro. "Prefiro duvidar sobre as coisas em particular, junto com os acadêmicos, do que definir temerariamente, mediante danosa simulação, o que ainda permanece desconhecido e oculto", escrevia João.

Em suma, ele se sentia próximo da modéstia dos acadêmicos, uma atitude que também estaria em consonância com os estudiosos cristãos, se pensarmos que somente Deus conhece completamente a verdadeira realidade do universo.

Claro, há verdades que o homem pode alcançar, por meio dos sentidos, da razão e da fé; mas também é preciso admitir com muita franqueza que existem problemas diante dos quais a razão faria muito bem em suspender seus juízos e se deter. Eis, por exemplo, alguns problemas que obrigam a razão a admitir seus próprios limites: a questão da origem da alma; os problemas da providência, do acaso e do livre-arbítrio; a questão da infinidade dos números e da divisibilidade infinita das grandezas; o problema dos universais etc. João não pretende que não se discuta sobre essas questões, mas exige que não se tenha como soluções definitivas e absolutas as que que são apenas tentativas.

Hugo de São Vítor

1 O valor dos clássicos

Os clássicos do pensamento helênico são instrumentos indispensáveis para quem quer alcançar a sabedoria.

A cultura da Escola de São Vítor pode ser expressa pelo célebre metáfora dos "anões sentados sobre os ombros dos gigantes" (cunhada por Bernardo de Chartres): Platão é um gigante da cultura, mas um anão sentado sobre seus ombros pode ver mais.

Um sábio, interrogado sobre as melhores disposições para aprender, respondeu: espírito humilde, empenho na pesquisa, vida tranqüila, investigação silenciosa, pobreza, terra estrangeira; tais circunstâncias tornam mais rápida a superação das dificuldades que se encontram durante os estudos.

Ele conhecia, penso, aquele dito: O bom comportamento moral enriquece a cultura, e por tal motivo acrescentou advertências sobre o modo de viver segundo as normas que se referem ao estudo, para que o aluno pudesse chegar a conhecer não só o método de seu trabalho, mas também o estilo de sua vida.

Não merece aplauso a ciência de uma pessoa desonesta: por isso é de máxima importância que aquele que se dedica à pesquisa do saber não deixe de lado as regras de uma vida correta.

A humildade é a condição preliminar de um comportamento disciplinado; desta virtude existem muitos testemunhos: os seguintes se referem especialmente aos estudantes. Antes de tudo eles não devem desvalorizar nenhuma ciência e nenhum livro, em segundo lugar; não devem envergonhar-se de aceitar um ensinamento de qualquer pessoa e, finalmente, se conseguirem adquirir cultura, não deverão jamais desprezar ninguém.

Muitos se enganam, pois querem parecer sábios antes do tempo — abandonam-se assim à vaidade do orgulho, começam a fingir ser aquilo que não são e a envergonhar-se daquilo que são: tanto mais se afastam da sabedoria, quanto mais anseiam por ser considerados sábios e não por sê-lo. Conheci diversas pessoas desse tipo, que, privadas ainda dos rudimentos da cultura, julgavam apenas coisa digna deles ocupar-se de altíssimos problemas: acreditavam poder tornar-se grandes, apenas lendo os livros ou ouvindo as palavras de autores célebres e sábios.

"Nós — diziam — os vimos, ouvimos suas palestras, freqüentemente eles costumavam conversar conosco, fomos conhecidos por homens excelentes e famosos!". Eu, porém, vos digo: "Quisesse o céu que ninguém no mundo me conhecesse, mas que eu pudesse conhecer o que é humanamente cognoscível".

Vós vos vangloriais de ter visto, mas não dizeis que entendestes Platão: neste ponto creio que não seja para vós ocasião de prestígio vir ouvir minhas aulas. Eu não sou Platão, nem tive a sorte de encontrá-lo. Bebestes na fonte da filosofia, mas seria de grande bem se ainda tivésseis sede! Até um rei, que tenha bebido em cálices de ouro, bebe também de um copo de barro, se tiver sede. Por que deveríeis retirar-vos? Ouvistes Platão, escutai agora também Crisipo. Tornou-se proverbial o dito: "Talvez aquilo que não saibas, Ofélio o saiba".

Não há nenhuma pessoa a quem tenha sido dado saber tudo, também não há nenhuma que não tenha recebido da natureza algum dom especial: os estudantes, portanto, devem ouvir de bom grado a todos, devem se esforçar para ler tudo e não devem desprezar nenhum escrito, nenhum autor, nenhum ensinamento: sem preconceitos devem procurar aprender de qualquer pessoa aquilo que não sabem; não devem pensar em tudo o que já conhecem, mas em tudo o que ainda ignoram.

Neste sentido se diz que Platão, um tempo, preferiu aprender com humildade, em vez de ensinar com presunção. Por que deverias te envergonhar de aprender, e não tens pudor de ser ignorante? Isso é muito mais desonroso. Por que aspiras a coisas tão grandes, quando és tão pequeno? Considera realmente até onde podem chegar tuas forças.

Procede de modo melhor aquele que caminha com passo regular. Alguns quiseram dar um grande salto para frente e depois caíram em um despenhadeiro. Portanto, não tenhas muita pressa: somente assim alcançarás primeiro a sabedoria.

Aprende de bom grado de todos aquilo que não sabes, porque a humildade pode levar-te a participar da posse daquele bem especial que a natureza reservou a cada ser humano particular. Será mais sábio de todos aquele que tiver querido aprender algo de todos: quem recebe algo de todos, acaba por se tornar mais rico do que todos

Não subestimes portanto nenhuma forma de saber, porque toda ciência tem valor. Caso tenhas tempo, não te eximas de ler os livros que se te apresentam: mesmo que deles não tires particular utilidade, todavia deles não terás também nenhum dano, porque, a meu parecer, não existe um escrito que não proponha algo de interessante, quando examinado no tempo e no lugar devidos: pode conter alguma notícia especial, que o leitor precavido poderá apreciar com maior prazer, quanto mais singular e preciosa for a informação.

Não é um bem, todavia, aquilo que impede o melhor: se não te é possível ler todos os livros, lê aqueles que são mais úteis para ti. Mesmo que pudesses ler tudo, não deverias jamais colocar em todas as leituras o mesmo empenho: há alguns livros que é preciso ler, a fim de que não nos sejam totalmente desconhecidos, enquanto de outros devemos formar-nos ao menos um juízo, porque freqüentemente arriscamo-nos a supervalorizar justamente aquilo que ignoramos, e julgamos melhor quando temos algum conhecimento dos assuntos.

Agora podes perceber por que a humildade te é indispensável: não deixes de lado nenhuma ciência, mas esforça-te para aprender de bom grado algo de todos; depois, quando tiveres alcançado certo grau de instrução, não desprezarás ninguém; convém que adotes este comportamento.

Nestes últimos tempos, justamente por não ter seguido estes princípios, algumas pessoas se inflaram de orgulho: exaltavam com excessiva complacência sua ciência e, crendo com absoluta certeza serem grandes, pensavam que os outros (também todos aqueles que jamais haviam conhecido) não fossem comparáveis a eles, nem teriam podido jamais se tornar iguais a eles. Desta atitude derivou também o fato desconcertante que certos tagarelas presunçosos tacharam de ingênuos os antigos professores: pareciam convencidos de que a sabedoria tivesse nascido com eles e que morreria com eles. Andavam dizendo que a linguagem dos textos divinos é de tal forma simples, que não precisa da explicação de nenhum professor para ser compreendida: pode bastar a cada estudante a força de sua própria habilidade para explicar também as verdades mais profundas. Torciam o nariz e retorciam a boca, aludindo aos docentes de teologia; não percebiam que ofendiam a Deus, enquanto andavam dizendo elegantemente que suas palavras são "simples", mas insinuando com malícia que são "insípidas". Não vos aconselho de modo algum a imitar tais indivíduos!

O estudante de valor deve ser humilde e dócil, absolutamente alheio às ocupações mundanas e aos engodos das paixões, diligente e zeloso, disposto a aprender de bom grado algo de todos; jamais deve ser presunçoso da própria cultura, deve fugir como de comida envenenada dos escritos que contêm doutrinas falsas, deve tratar a fundo uma questão antes de formular seu julgamento; deve preocupar-se de ser, não de parecer culto. Deverá preferir as palavras dos sábios e tê-las sempre presentes na mente, como modelo a ser imitado: se por vezes não conseguir perceber uma passagem obscura, talvez pela profundidade dos conceitos, não prorromperá em invectivas, quase acreditando que não há nada de válido, a não ser aquilo que ele próprio está em grau de compreender.

Esta é a humildade que caracteriza os estudantes disciplinados.

Hugo de São Vítor,
Didascalicon

PEDRO LOMBARDO

2 Sentenças sobre filosofia e sobre teologia

Pedro Lombardo, em seu compêndio de sentenças tiradas da tradição patrística, sustenta a utilidade da filosofia apenas quando submetida à teologia: é esta atitude que se pode exprimir com o célebre dito philosophia ancilla theologiae.

Agostinho ensina: primeiro, que é necessário demonstrar segundo a autoridade das Sagradas Escrituras que a fé seja assim; segundo, que contra os tagarelas raciocinadores, mais soberbos do que capazes, é preciso servir-se de razões católicas e de comparações congruentes para a defesa e a afirmação da fé (*I Sent*, 2, 3).

Os doutos poderosos, que julgam sobre os costumes, como Platão, Aristóteles, Pitágoras, são anulados em comparação com Cristo, e nada sabem; jazem mortos; sua sabedoria é estultícia (*Psalmum 140, 7*).

De fato, tais argúcias e coisas semelhantes têm lugar nas criaturas, mas o mistério da fé está livre de argumentos filosóficos (*III Sent.*, dist. 22).

Acrescentai a caridade à ciência e a ciência será útil. Sozinha, com efeito, a ciência é inútil, com a caridade é útil; sozinha, porém, infla de soberba, como para os demônios, que com termo grego são denominados pela ciência; neles está a ciência sem a caridade (*Epist. I ad Corinthios*, 8).

Por meio do céu e da terra e das outras criaturas, que eles compreenderam ser imensas e perpétuas, conheceram o próprio Criador incomparável, imenso, eterno (*Epist. ad Romanos*, I, 20, 23).

Não pode ser crido aquilo que pode ser percebido [...]. O que é, com efeito, a fé senão crer aquilo que não vês? (*III Sent.*, 22, 7).

É necessário que, conhecendo o Criador mediante seus efeitos, conheçamos a Trindade, cujo vestígio aparece nas criaturas (*Epist. ad Romanos*, XI, 33-36).

Foi demonstrado que nas criaturas se encontra certa imagem da Trindade; com efeito, não se pode nem se pôde ter por meio da contemplação das criaturas um suficiente conhecimento da Trindade sem a revelação da doutrina ou da inspiração interior. Daí que aqueles antigos filósofos quase na sombra e de longe viram a verdade, faltando-lhes o intuito da Trindade (*I Sent.*, 3, 6).

Por isso dizemos que esta distinção da suma Trindade, que a fé católica proclama, os antigos não a tiveram de nenhum modo e não a puderam ter sem a revelação da doutrina ou da inspiração interior. A revelação ocorre, com efeito, de três modos: por meio das obras, por meio da doutrina, por meio da inspiração. Deus lhes revelou a verdade por meio das obras, e não por meio da doutrina ou da inspiração. Eles, portanto, viram a verdade de longe, mas não se aproximaram dela por meio da humildade (*Epist. ad Romanos*, I, 20-23).

Pedro Lombardo,
em *Grande Antologia Filosofica*,
vol. V,
organizado por G. Di Napoli,
Marzorati.

A ESCOLÁSTICA NO SÉCULO DÉCIMO TERCEIRO

As grandes sistematizações da relação entre razão e fé

"[...] como se alguém cai em um precipício e aí permanece se outro alguém não o ajuda a levantar-se, também nossa alma não teria podido levantar-se das coisas sensíveis até a contemplação de si mesma e da verdade eterna nela refletida, se a própria verdade, assumindo a forma humana em Cristo, não se tivesse tornado escada de reparação pela queda da primeira escada de Adão. Por isso, ninguém, por mais que possa ser iluminado pelos dons da natureza e da ciência adquirida, pode reentrar em si mesmo para aí gozar Deus, a não ser pela mediação de Cristo, que disse: Eu sou a porta; quem passar por mim se salvará, entrará e encontrará pastagens eternas.*"*

Boaventura

A filosofia árabe e a hebraica, a penetração de Aristóteles no Ocidente e a mediação entre aristotelismo e cristianismo

I. A situação política e cultural no século XIII

• O séc. XIII assiste à instituição das ordens mendicantes (Franciscanos e Dominicanos), das universidades (sobretudo Bolonha e Paris) e, em filosofia, à difusão do pensamento aristotélico.

Este último é particularmente significativo porque propõe pela primeira vez na Idade Média uma explicação racional do mundo e uma visão do homem totalmente independente das verdades cristãs e da revelação.

A difusão do aristotelismo → § 2

1 Situação político-social e instituições eclesiásticas

O séc. XIII representa o período áureo da teologia e da filosofia. Esse fato é decorrente de muitos fatores: a criação das universidades, a instituição das ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) e o contato do ambiente ocidental com obras filosóficas até então desconhecidas. As universidades tornam-se centros de intenso ensino e pesquisa; as ordens mendicantes passam a fornecer número relevante e qualificado de mestres; a nova literatura centra-se predominantemente em torno dos escritos metafísicos e físicos de Aristóteles, que, conhecidos por intermédio da mediação dos árabes, são agora redescobertos em sua redação original.

a) Do ponto de vista político-social, esse período é marcado pelo amadurecimento das comunas e pelo forte desenvolvimento das camadas burguesas. É o período da tentativa falida de restauração imperial por Frederico II, em virtude da forte tendência autonomista dos países. É o período da teocracia papal, que, com Inocêncio III, pretende a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*). Do ponto de vista religioso, o Ocidente professa a fé católica, que penetra em todas as classes sociais. O primado do catolicismo explica o lugar central ocupado pelo papado, que obriga todos a reconhecerem a função mediadora e de guia da Igreja. E é o período da crise do mundo bizantino, crise que tem um de seus momentos centrais na tomada de Constantinopla pelos cruzados (1204), a partir da qual se realiza um intercâmbio cultural mais intenso.

b) Do ponto de vista das instituições eclesiásticas, é o período das duas ordens religiosas mais prestigiosas, a dos dominicanos e a dos franciscanos. Diferentemente das ordens monásticas aparecidas nos séculos anteriores, cujos adeptos viviam nos desertos ou no campo e que eram ligadas à economia feudal, os franciscanos e os dominicanos escolheram as cidades como centro de sua atividade, pois elas se haviam tornado locais de intensa vida econômica, cultural e religiosa, freqüentemente condenadas pelos ascetas, que, com entonação apocalíptica, conclamavam as pessoas a desprezar o mundo e viver vida austera. Basta recordar os "flagelantes", os "humilhados" e vários outros movimentos afins, logo con-

denados pela Igreja oficial. Empenhadas na pregação, essas novas ordens religiosas logo perceberam a importância da universidade, instrumento idôneo para o aprofundamento doutrinário e para obra eficaz de evangelização. Com efeito, o centro intelectual da cidade era a universidade, onde a emancipação intelectual andava de braço dado com a emancipação social. As cátedras, que as duas ordens religiosas logo conquistaram, tornaram-se os centros mais abalizados, pela seriedade do ensino e pela profundidade doutrinária. Pode-se dizer que o século XIII é o século de Alberto Magno e Tomás de Aquino (dominicanos), de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnoregio e de João Duns Escoto (franciscanos).

2 A situação cultural

a) Do ponto de vista das instituições escolásticas, estamos no período do nascimento e da organização das universidades. A primeira universidade foi a de Bolonha, interessada mais no direito do que na teologia, e independente da autoridade eclesiástica. Já o primeiro e mais importante centro universitário de filosofia e teologia foi o de Paris. Graças sobretudo a Inocêncio III, transformou-se no verdadeiro cérebro da "república cristã", uma forja na qual foi elaborada uma cultura teológica mais sólida. Antecedida pelas escolas de Chartres e de São Vítor, essa universidade nasceu em 1200, ano em que Filipe Augusto subtraiu os mestres e estudantes à jurisdição ordinária e os submeteu à jurisdição do bispo de Paris, que exercia sua autoridade por meio do chanceler da universidade. Assim, o ano de 1200 marcou o ato de nascimento dessa universidade, ao passo que o ano de 1215 marcou a sua primeira organização em termos de disciplinas de ensino (faculdade das artes e faculdade de teologia), de duração dos cursos e de natureza dos títulos, graças aos estatutos redigidos pelo legado pontifício e antigo mestre de Paris, Roberto de Courçon. Essa universidade serviu de modelo para as de Oxford e Cambridge e, mais tarde, para as numerosas universidades que surgiriam por toda parte na Europa.

b) Do ponto de vista mais propriamente cultural, o acontecimento filosófico de maior relevo no século XIII é constituído pelo conhecimento e a lenta difusão do pensamento de Aristóteles, tanto no que diz respeito à física como à metafísica. A exemplo dos escritos lógicos, que há tempo eram conhecidos e utilizados, os escritos de cosmologia e metafísica tornam-se pela primeira vez objeto de estudo e debate. A novidade dessas obras consiste no fato de que oferecem "explicação racional" do mundo e visão filosófica do homem completamente independentes das verdades cristãs. Até então, por parte dos pensadores mais destacados, de Escoto Eriúgena a Abelardo, de Anselmo aos representantes das escolas de Chartres e São Vítor, embora elaboradas com instrumentos racionais autônomos, as concepções da realidade eram substancialmente concepções teológicas, derivadas da Revelação, repensadas e esclarecidas pela razão. A filosofia era constituída pela lógica e por intuições platônicas e neoplatônicas, facilmente utilizáveis e harmonizáveis com o dado revelado.

Com a descoberta das obras de física e metafísica de Aristóteles, não somente passou-se a ter *instrumentos* formais autônomos, mas também *conteúdos* próprios e perspectivas novas, elementos que levam a filosofia a pretender autonomia própria e distinção clara em relação à teologia. Embora a fé tenha necessidade da razão, esta, porém, possui *âmbito independente, com conteúdos próprios.*

Podemos dizer que o século XIII foi o século da aceitação ou da rejeição de Aristóteles, do repensamento de sua doutrina no contexto das verdades cristãs ou de sua "cristianização". Em suma, trata-se da questão da relação sistemática entre fé e razão, entre filosofia e teologia. As modalidades de concordância ou as relações recíprocas entre uma e outra assumirão tonalidades diversas, mas o certo é que o objetivo desse intenso debate, que se prolongará por todo o século, será o da submissão definitiva da razão à fé, da filosofia à teologia, da ciência à sabedoria.

Todavia, para compreender isso de modo adequado é preciso traçar um quadro geral que ilustre o modo em que o pensamento de Aristóteles permaneceu no Oriente e como se difundiu e foi recebido no Ocidente.

II. O aristotelismo de Avicena

A distinção entre ente e essência → § 2

• O aristotelismo chegou ao Ocidente por meio dos árabes, particularmente de Avicena e Averróis.

Avicena (980-1037) distingue claramente entre ente (concreto) e essência (abstrata): os entes existem de fato (por exemplo, os homens), enquanto a essência (por exemplo, a humanidade) prescinde da existência, porque representa o "o que é" de um ente, que poderia existir ou não existir.

Ente possível e ente necessário → § 2

• O ente se distingue:

– em possível (o que existe, mas poderia também não existir, porque não tem em si sua própria razão de ser);

– e em necessário (que não pode não ser porque tem em si sua própria razão de ser).

Possível é o mundo, necessário é apenas Deus. Todavia, a possibilidade do mundo não é absoluta, dado que é acompanhada por certa necessidade. O mundo deriva de Deus, de modo que não possui em si a existência, e portanto é possível. Todavia, Deus não pode deixar de criar o mundo, enquanto produz necessariamente a primeira Inteligência (motriz do primeiro céu) e depois pouco a pouco as outras até a décima, que irradia as formas sobre nosso mundo. O mundo, portanto, é produzido necessariamente por Deus e em tal sentido é também necessário.

A teoria dos intelectos → § 3

• A décima inteligência é responsável pela atualização do intelecto possível (humano e individual), por meio da atualização dos princípios primeiros (com isso temos o intelecto habitual) e dos conceitos universais (e temos assim o intelecto em ato) e a elevação de nosso intelecto individual ao supremo intelecto agente (intelecto santo).

1 A figura e a obra

A primeira forma sistemática pela qual o aristotelismo se apresentou aos pensadores medievais foi mediada pelo filósofo persa Avicena, de cultura enciclopédica, que cultivou preferencialmente a medicina e a filosofia.

Nascido em 980 nas proximidades de Bukara, na Pérsia, e morto nas proximidades de Hamadan em 1037, ele escreveu muitas obras, que foram traduzidas e divulgadas na segunda metade do século XII.

O primeiro grupo de traduções, extraídas de sua obra maior O *livro da cura*, em 18 volumes (abrangendo a *Lógica*, a *Retó-*



Avicena (980-1037), tal como é representado em um herbário do séc. XIV (manuscrito palatino conservado na Biblioteca Nacional de Florença).



Frontispício de uma edição do Quinhentos das obras de Avicena traduzidas para o latim.

rica, a *Poética*, a *Física* — em oito seções, das quais a sexta é o *De anima* — e a *Metafísica*), completou-se por volta de 1180 em Toledo, graças a Domingos Gundissalvi.

A obra de Avicena constitui a primeira grande síntese especulativa que tem raízes na cultura clássica e que constituiu um ponto de referência essencial para a cultura ocidental e a orientou de modo decisivo.

A filosofia de Avicena é profundamente permeada de Neoplatonismo e de elementos extraídos da religião islâmica que completaram suas perspectivas aristotélicas (sobretudo no que se refere à teologia e à cosmologia), o que permitiu entusiástica acolhida por muitos pensadores cristãos.

O Neoplatonismo era um velho conhecido dos latinos e já assimilado pelo pensamento cristão desde a época patrística; a religião islâmica apresentava não poucas verdades em comum com o cristianismo. E, desse modo, muitas teses aristotélicas, filtradas através de elementos neoplatônicos e islâmicos, não encontraram dificuldades para se impor no ambiente medieval.

2 O ser possível e o ser necessário

Da imensa produção do filósofo persa (que perfaz mais de 250 obras), que vai da medicina à lógica, da física à música e às doutrinas esotéricas da religião, abordaremos somente as teses que foram acolhidas e repensadas no século XIII desde Tomás de Aquino até João Duns Escoto, passando a integrar o movimento que ficou conhecido como *Avicenismo latino*.

Em relação à sua produção extrafilosófica é preciso lembrar o *Cânon de medicina*, destinado a tornar-se — graças à tradução latina de Gherardo de Cremona — um ponto de referência da medicina medieval. Trata-se de uma obra em cinco livros que reúne de modo ordenado e claro, segundo um método compilatório — e, portanto, pouco original —, não só os fundamentos da medicina, mas também os da farmacologia.

No que se refere ao pensamento filosófico de Avicena, devemos destacar a distinção entre *ente* e *essência*, o primeiro concreto e a segunda abstrata. Os homens, por exemplo, constituem o ente, ao passo que a humanidade constitui a essência. Os primeiros existem de fato, mas a segunda prescinde da existência, pois representa a definição ou o *quid est*, que em si mesma não denota a existência nem a não-existência, a necessidade ou a contingência. *Equinitas est tantum equinitas*, ou seja, a "cavalidade" é tal e isso basta, escrevia Avicena. Portanto, uma coisa é a essência e outra a existência. E a primeira, em si mesma, não denota a segunda.

Ademais, no que se refere ao *ente real*, é preciso distinguir entre o *ser necessário* e o *ser possível*. O que existe de fato, mas que, em si mesmo, poderia também não existir é chamado por Avicena *ente possível*: trata-se do ser que não tem em si mesmo a razão de sua própria existência, encontrando-a em uma causa que o fez ser. Diferente do ser possível é o ser que existe *de fato e de direito* ou *ser necessário*, isto é, o ser que não pode deixar de ser, porque possui em si mesmo a razão do seu existir. Essa distinção é fundamental, porque separa o mundo de Deus: um é apenas possível, pois sua existência atual é contingente, não postulada por sua essência, ao passo que o outro é necessário; o primeiro é dependente, o segundo é independente.

■ **Ente e essência.** Com estes termos se distinguem a realidade concreta e existente (por exemplo, o homem individual) e o universal abstrato (por exemplo, a idéia de humanidade). O ente existe de fato (de modo necessário caso se trate de Deus, de modo contingente caso se trate das criaturas), enquanto a essência exprime o "o que é" de cada coisa singular, isto é, o conjunto de suas determinações.

3 A "lógica da geração" e a influência de Avicena

Mas qual é a relação entre o mundo e Deus? Trata-se de relação de necessidade ou de liberdade, de emanação ou de criação?

Avicena responde a essas questões, fundamentais para os pensadores medievais, fundindo Aristóteles e o neoplatonismo. Com efeito, em sua opinião, o mundo é *ao mesmo tempo contingente e necessário*: é contingente enquanto a existência atual não lhe cabe em virtude de sua essência, sendo então apenas possível; no entanto, é necessário enquanto Deus, de quem recebe a existência, não pode deixar de agir segundo sua natureza. Concebido aristotelicamente como *pensamento do pensamento*, Deus produz necessariamente a primeira Inteligência e esta a segunda, dando início a um processo descendente necessário e não livre, de índole claramente neoplatônica. A partir da primeira, cada Inteligência cria a imediatamente inferior, até a décima, ao mesmo tempo que cria os céus respectivos, dos quais são forças motrizes.

Diferentemente das outras, a décima Inteligência não gera nova realidade, mas atua diretamente sobre o mundo terreno, posto sob o nono céu, o da lua, tanto no plano ontológico como no plano gnosiológico. No primeiro plano, estruturando o mundo terreno em matéria e forma, onde a matéria corruptível, ao contrário da matéria incorruptível dos céus, é princípio de mutação e multiplicidade e, portanto, de *individualidade*. Como se vê claramente, estamos diante da concepção hilemórfica de Aristóteles, mas repensada conforme as *categorias neoplatônicas*. Com efeito, as formas se irradiam da décima Inteligência, que é "doadora de formas", no sentido de que é ela que irradia as formas na matéria-prima do mundo sublunar. E entre essas formas estão também as almas incorruptíveis e imortais infundidas nos corpos.

No plano gnosiológico a décima Inteligência opera a passagem da potência ao ato do intelecto possível ou passivo, ou seja, do intelecto humano e individual. E isso por meio da irradiação tanto dos princípios primeiros (com o que temos o *intelecto habitual*) como dos conceitos universais que apreendemos por meio da abstração (com o que temos o *intelecto em ato*), e mediante a elevação do nosso intelecto individual ao supremo intelecto agente (empresa difícil e reservada a poucos, apenas dos quais se pode falar de *intelecto santo*). Em todas essas formas de contato com o intelecto agente único, permanecem intactas a individualidade e a personalidade singular do homem.

Essas são algumas teses do filósofo persa, que terão grande influência sobre Tomás de Aquino (a distinção real entre essência e existência, ou melhor, entre *essência* e *ser*), sobre Boaventura (a pluralidade das formas no indivíduo: forma espiritual e formas sensitivas e vegetativas), sobre Duns Escoto (a doutrina das essências) e, sobre todos, a distinção entre esfera celeste e esfera terrena, além de muitos outros elementos de gnosiologia e de astronomia. Porém, mais do que as teses em particular, o que determinou a sorte do seu pensamento foi a *tentativa de harmonizar a filosofia aristotélica com a religião islâmica e, portanto, para os cristãos, com algumas teses fundamentais do cristianismo*, coisa que, aprioristicamente, não parecia possível. Com efeito, era essa a medida de avaliação de qualquer proposta filosófica e também o objetivo de muitos repensamentos e retificações subseqüentes. 1

III. O aristotelismo de Averróis

A superioridade da filosofia aristotélica
→ § 2

• Averróis (1126-1198) comentou Aristóteles com grande liberdade, à luz dos dogmas do Islã. Remetendo-se freqüentemente em sentido crítico a Avicena, Averróis sustenta que a doutrina de Aristóteles coincide com a suprema verdade, e que, mesmo que teologia e filosofia convirjam para uma verdade única, todavia, em caso de desacordo, a posição dos filósofos teria maior autoridade: a revelação, com efeito, produz símbolos imperfeitos que cabe à razão decifrar.

A eternidade do mundo
→ § 2

• Averróis sustenta a eternidade do mundo, que deriva da eternidade do Motor imóvel como causa final do próprio mundo (e não causa eficiente, como queria Avicena).

Unicidade do intelecto possível e mortalidade do individual
→ § 3

• Ainda típica de Averróis é a tese da unicidade do intelecto possível, o único a quem toca a imortalidade: o intelecto possível conhece os universais e, portanto, não pode ser individual, mas será universal (uno para toda a humanidade). Disso se deduz que o intelecto individual não é imortal.

• O intelecto agente (divino) leva ao ato os universais, que estão em potência na fantasia ou imaginação do homem singular, a qual, sendo sensível, contém os universais apenas em potência; nesta sede os universais são captados pelo intelecto potencial.

Do pensamento à união mística
→ § 3

Em tal processo está implicada não só a existência do saber individual (a fantasia é individual), mas também a existência do saber universal de toda a humanidade, encerrado no intelecto possível, como espécie de bagagem de conhecimentos que se refere a todos os homens e que cresce em razão de suas atuações sucessivas. Quando o intelecto possível estiver completamente atualizado pelo intelecto divino, haverá a fusão íntima dos dois, correspondente à união mística de que falam as religiões.

As resistências ao aristotelismo averroísta
→ § 4-5

• Em conseqüência da admissão de um único intelecto possível, Averróis nega a imortalidade pessoal e a responsabilidade moral individual no juízo *post mortem*.

Essas posições, que são evidentemente difíceis de conciliar com os dogmas da religião cristã, suscitaram não poucas resistências ao aristotelismo, e também induziram a uma revisão dele de forma mais aprofundada.

1 A figura e as obras

No fim das contas, o aristotelismo de Avicena não provocou grande perplexidade nos filósofos cristãos, por causa de sua constante tentativa de harmonizar as teses de Aristóteles com as verdades da religião islâmica. Mas o mesmo não ocorreu com o aristotelismo de Averróis, que escreveu um *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião*, obra que permaneceu desconhecida na Idade Média.

Ele diz querer delimitar os âmbitos respectivos do saber e da fé corânica, mas a confiança que tem na razão é total e ilimitada. E a razão o leva a afirmar, com Aristóteles, a eternidade do mundo, negando a



Miniatura de um códice do séc. XIV que representa o filósofo Averróis (1126-1198) (Cesena, Biblioteca Malatestiana).

imortalidade da alma singular. Obviamente, construída sobre essas bases, a filosofia de Averróis logo se transformou em fonte de preocupação para a autoridade eclesiástica e de acesos debates para os mestres parisienses.

Nascido em 1126, em Córdoba (no coração daquela Espanha muçulmana que durou oito séculos e na qual a cultura árabe, tanto filosófica como científica e literária, conheceu um de seus períodos mais criativos), Averróis foi jurista e médico, mas, sobretudo, foi grande comentador de Aristóteles, e um grande metafísico.

Como comentador de Aristóteles, Averróis produziu três tipos de comentários: o *Comentário médio* ou paráfrases livres do texto; epítomes ou simples compêndios, sem nenhuma ligação estreita com o texto; o *Grande comentário*, relativo à *Física*, à *Metafísica*, ao *De anima*, ao *De coelo* e aos *Analíticos primeiros*, onde o texto de Aristóteles é reproduzido por inteiro e comentado parágrafo por parágrafo. Essa obra foi elaborada em polêmica com as "falsas" interpretações de Aristóteles, sobretudo a de Avicena, em virtude do imenso apreço que ele tinha pelo Estagirita. Escreve ele: "Nenhum daqueles que o seguiram, até os nossos dias, isto é, durante mil e quinhentos anos, conseguiu acrescentar àquilo que ele disse nada que seja digno de nota. É algo verdadeiramente digno de maravilhamento que tudo isso seja encontrado em um só homem". E Dante fará eco a essa difundida opinião ao dizer que Aristóteles é o "mestre daqueles que sabem".

Os medievais só conheceram e discutiram o *Grande comentário,* mas Averróis escrevera outras obras, entre as quais, precisamente, o *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião*, além de *A conjunção entre intelecto material e intelecto separado*, e também *A eternidade do mundo.* Inicialmente protegido pelos soberanos e depois exilado por ter sido considerado incrédulo, morreu em Marrocos em 1198.

2 Primado da filosofia e eternidade do mundo

Persuadido de que a *verdadeira filosofia* é a de Aristóteles, Averróis procurou captar o seu pensamento autêntico por meio de comentário escrupuloso, apresentando assim a exposição de uma filosofia que fosse não apenas independente da teologia e da religião, mas também *sede privilegiada da verdade.* Escrevia Averróis: "A doutrina de Aristóteles coincide com a suprema verdade". Esta é a razão pela qual Averróis considera justo pensar que Aristóteles "foi criado e nos foi dado pela divina providência, para que pudéssemos conhecer tudo o que é cognoscível".

Defendendo-se da acusação de ser incrédulo, destaca com vivacidade que as divergências de opinião dos filósofos e teólogos devem ser creditadas mais a diferenças de interpretação do que a uma efetiva diversidade de princípios essenciais, que fossem negados por uns e defendidos por outros. E, nessas divergências, é preciso estar ao lado dos filósofos, pois estes, servindo-se da razão, nada mais fazem do que se ater ao direito tutelado pela própria religião. Se é verdade que filosofia e religião ensinam a verdade, então não pode haver desacordo substancial entre elas. Em caso de contrastes, é preciso interpretar o texto religioso no sentido exigido pela razão, porque a verdade é uma só, a da filosofia. Não existe, portanto, *dupla verdade.* Existe apenas a verdade da razão; as verdades religiosas expostas no

Corão são símbolos imperfeitos, que devem ser interpretados e propostos à mentalidade dos simples e ignorantes, da verdade única que a filosofia enucleia e sistematiza.

Além dessa tese fundamental, em claro contraste com o concordismo de Avicena, Averróis destaca, com Aristóteles, que o motor supremo e os motores dos céus, sendo inteligências que refletem sobre si mesmas, pensando-se, movem necessariamente não como causas eficientes, mas sim como causas finais, isto é, como aquele bem ou perfeição ao qual cada céu aspira com seu movimento. Assim, a relação entre o motor supremo e os motores intermediários não é relação de eficiência, como queria Avicena, mas sim de finalidade. O movimento que assegura a unidade para todo o universo é o movimento do primeiro motor, sendo, portanto, eterno e de natureza final, não eficiente.

A tese da eternidade do mundo e do caráter necessário do movimento do primeiro motor inscreve-se na própria concepção aristotélica de Deus como "pensamento de pensamento" e, portanto, como atividade necessária e eterna.

3 Unicidade do intelecto humano

Além do primado da filosofia e da eternidade do mundo, a terceira tese de Averróis discutida pelos medievais foi a relativa à unicidade do intelecto possível, o único do qual é predicável a imortalidade, tanto que Averróis nega a imortalidade individual. Com efeito, o intelecto possível, pelo qual conhecemos e formulamos noções e princípios universais, *não pode ser individual*, isto é, não pode ser forma do corpo, porque nesse caso não poderia estar disponível às formas inteligíveis de caráter universal. Por isso, falando do intelecto, Aristóteles diz que ele é separado, simples, impassível e inalterável. Se fosse individual, o intelecto seria individualizado pela matéria — a qual é o princípio da individualização — e, então, seria incapaz de alcançar o universal e, portanto, o saber. O intelecto, portanto, é único para toda a humanidade e não misturado com a matéria.

Mas, então, como é que o homem individual conhece? E em que sentido o conhecimento pode ser considerado individual? O intelecto possível, enquanto tal, conhece passando da potência ao ato. Para tanto, necessita do intelecto ativo ou inteligência divina, que, sendo em ato, pode desenvolver tal ação. Escreve Averróis: "Assim como a luz faz com que a cor em potência passe a ser cor em ato, de modo que possa mover nossa vista, do mesmo modo o intelecto agente faz com que os conceitos inteligíveis em potência passem a ser conceitos em ato, de modo que o intelecto material os receba". O intelecto agente, porém, não atua diretamente sobre o intelecto possível, mas sim sobre a fantasia ou imaginação, que, sendo sensível, contém os universais somente em forma potencial. É essa imaginação sensível, sobre a qual atua o intelecto divino, que, sendo individual, dá a sensação de que o conhecimento seja individual. Na realidade, ela é apenas um continente potencial dos universais, que, porém, transformados em ato pela luz do intelecto divino, só podem ser recebidos pelo intelecto possível que se torna atual e que, em si mesmo, é espiritual e, portanto, separado, único, não misturado à matéria e, desse modo, supra-individual.

Assim, além do intelecto divino, que é único, também o intelecto possível é único para todos os homens, que a ele se ligam provisoriamente por meio da fantasia ou da imaginação, onde os universais estão contidos em forma potencial. Desse modo, o ato de entender é do homem individual, uma vez que está ligado à fantasia ou imaginação sensível, mas ao mesmo tempo é supra-individual, visto que o universal em ato não pode ser contido pelo indivíduo em particular, por sua natureza desproporcional ao caráter supra-individual do universal.

Intelecto "possível" e intelecto "agente". Averróis reformula a teoria aristotélica da inteligência divina e da inteligência humana de modo original e paradoxal: a única inteligência ativa (agente) seria a de Deus; a inteligência humana é apenas potencial (possível), ou seja, tem necessidade da inteligência divina para passar da potência ao ato, mas também ela é única para toda a humanidade.

No fundo, com essa tese, Averróis pretende salvaguardar o saber, que não perece com o indivíduo porque é patrimônio de toda a humanidade. E o arquivo onde esses resultados se conservam, em benefício de toda a humanidade, é o chamado "intelecto possível", superior à capacidade do indivíduo e, portanto, independente. É uma espécie de mundo feito de Idéias, de criações humanas que transcendem o indivíduo e a ele sobrevivem, tendo em vista outras conquistas, com as quais cresce a concretização do intelecto possível, até sua completa concretização, com a qual se concluirá a história da humanidade.

Alcançada essa meta, realizar-se-á então a perfeita união do intelecto possível, atualizado pelo saber, com o intelecto divino, que está sempre em ato. A atualização penosamente amadurecida do intelecto possível se fundirá então com a atualidade permanente do intelecto divino. É esse o epílogo ou união mística de que falam as religiões.

4 Conseqüências da unicidade do intelecto

Enquanto as teses relativas ao papel da filosofia no âmbito do saber e à eternidade do mundo seriam diversamente repensadas, a tese que mais agitou os medievais foi a da *unicidade do intelecto possível,* porque se encontrava em claro contraste com a fé na imortalidade pessoal, um dos dados de fundo da religião cristã, e não apenas desta. Se o intelecto possível não é parte da alma humana, mas está apenas temporariamente ligado a ela, então a imortalidade não cabe ao homem em particular, mas sim a essa realidade supra-individual. Dante, que exalta Averróis como aquele que "fez o grande comentário", também o estigmatiza como pertencente às fileiras dos que "fazem a alma morta com o corpo".

Ora, essa doutrina se prestava a duas interpretações: uma de caráter ascético, outra de caráter materialista e hedonista. É verdade que a atividade vegetativo-sensitiva é típica da alma, forma do corpo, mas esta no homem tende a elevar-se e unir-se à inteligência.

Todavia, se essa interpretação ascético-mística era possível e talvez até fundada, a interpretação que se difundiu, em consonância com o despertar da vida econômica e com a redescoberta da positividade terrena, foi a interpretação de cunho hedonista. Se tudo o que é individual se dissolve com a morte e se o homem não é, em última instância, responsável por sua atividade espiritual, que é supra-individual, então a pregação sobre a morte e suas conseqüências, relativas sobretudo à inutilidade do mundo, perde o seu vigor, revelando-se pura ficção.

Não é difícil perceber aí os germes primordiais e inequívocos da concepção materialista ou apenas naturalista da vida e do homem, que a redescoberta de alguns clássicos do pensamento antigo alimentavam. Na matéria, tudo se transforma e se move eternamente, nascendo em outro lugar e em outro tempo, em ciclo perene, em relação ao qual o indivíduo é apenas *presença transitória.*

5 As primeiras condenações do aristotelismo

Foram particularmente essas conseqüências que animaram o debate entre os Escolásticos, decididos a combater suas premissas, seja por meio de uma leitura mais atenta de Aristóteles, seja redescobrindo o sentido mais genuíno de algumas verdades da religião cristã. É esse o contexto no qual deve ser lida a interdição posta por Roberto de Courçon nos primeiros estatutos universitários de 1215: "Nos fundamentos da *Leitura* devem estar os livros de Aristóteles sobre a dialética, tanto da antiga como da nova lógica, nos cursos institucionais, mas não nos extraordinários (...). Entretanto, não devem ser lidos a *Metafísica* ou os livros *naturales* de Aristóteles ou sínteses deles (comentários de Averróis)". Na mesma linha está a decisão de Gregório IX, que, em 1231 (por ocasião da greve dos estudantes, que durou dezoito meses e à qual não era estranho o problema do aristotelismo, defendido pela faculdade de artes e combatido pela faculdade de teologia), confirmou a proibição de 1215, mas só até que os escritos de Aristóteles não fossem corrigidos ("*Quousque examinati fuerint et ab omni suspicione purgati*").

Nomeada por Gregório IX e composta por homens que deram provas de abertu-

ra para as novas correntes filosóficas (Guilherme de Auxerre, Estêvão de Provins e Simão de Authie), a comissão não concluiu o trabalho de revisão dos escritos aristotélicos por causa da complexidade dos problemas e, talvez, também por causa da imperícia dos membros. Mas aquilo que não foi feito por autoridade realizar-se-ia espontânea e progressivamente por meio da reflexão crítica e dos acesos debates dos pensadores cristãos. Os caminhos seguidos foram substancialmente dois: um de maior adesão às indicações de Aristóteles, repensadas e corrigidas no contexto de teses propriamente cristãs; outro, de maior adesão às indicações agostinianas, integradas por elementos de origem aristotélica. O primeiro foi seguido por santo Tomás de Aquino, o segundo por são Boaventura de Bagnoregio, ambos empenhados na obra de harmonização da razão com a fé. Mas tanto um como o outro foram precedidos por outras tentativas, entre as quais merecem particular atenção a de santo Alberto Magno, mestre de santo Tomás, e a de Alexandre de Hales, mestre de são Boaventura.



Da editio princeps de Pádua (1473) do comentário de Averróis à Física de Aristóteles (Ferrara, Biblioteca Ariostea).

AVERRÓIS
A TEORIA DO INTELECTO

Intelecto

INTELECTO POSSÍVEL
- É único, separado, supra-individual
- Recebe na fantasia os conceitos inteligíveis atualizados pelo intelecto agente
- É o saber coletivo da humanidade que se incrementa com a evolução da consciência
- Quando todo o intelecto possível for atualizado, ele se identificará (= *unio mistica*) com o intelecto divino em ato

INTELECTO AGENTE
- É o intelecto divino
- Põe em ato os conceitos inteligíveis em potência

FANTASIA
- É individual e sensível
- Acolhe os universais em potência, apenas enquanto continente e, sendo sensível, não está em grau de compreendê-los
- Dá a impressão de que o conhecimento seja individual

HOMEM
- Está unido, por meio da fantasia, com o intelecto possível
- O ato do entender é tanto do homem singular (enquanto ligado à fantasia sensível individual), como supra-individual (o saber transcende o sapiente singular e tem caráter cumulativo para toda a humanidade), enquanto o universal em ato não pode ser captado pelo indivíduo

IV. A filosofia hebraica

Avicebron
→ § 1

• A filosofia hebraica no séc. XII tem um representante significativo em Avicebron (1021-1050/70), que sustentava uma concepção radicalmente hilemórfica (todas as substâncias, até as espirituais, são compostas de matéria e forma).

Junto dele temos Moisés Maimônides (1135-1204) que, como Avicena, afirma que é possível demonstrar racionalmente a existência e a espiritualidade de Deus, mas, diversamente de Avicena, nega que o mundo seja eterno (se o mundo fosse eterno seria necessário, mas então Deus não seria livre ao criá-lo). De Averróis ele toma a tese da unicidade do intelecto possível e, por conseguinte, da não-imortalidade do homem individual: o homem, conforme Maimônides, seria imortal apenas como parte do intelecto ativo.

Maimônides
→ § 2

1 Influxos hebraicos sobre o Ocidente: Avicebron

Não foram apenas os árabes que influíram sobre o pensamento ocidental, mas também os judeus. Vivendo nas comunidades hebraicas espalhadas pelo império árabe, os judeus procuraram ser fiéis à sua tradição, tanto que nunca abandonaram o monoteísmo nem a idéia da criação *ex nihilo*. Entretanto, sofreram a influência da cultura árabe, tão rica e tão florescente, independentemente dos motivos religiosos de fundo, comuns à religião árabe e à religião judaica. Médico dos califas de Kairouan, Isaac Judaeus (Isac Judeu, em torno de 865-955) foi autor de escritos — que mais tarde circulariam muito no Ocidente — nos quais concepções de origem neoplatônica se entrelaçam com idéias físicas e médicas.

No ambiente espanhol viveu, no século IX, Ibn Gabirol, conhecido pelos latinos com o nome de Avicebron (1021-1050/1070 aproximadamente). A obra de Avicebron mais estudada pelos escolásticos foi a *Fons vitae,* escrita em árabe, mas traduzida para o latim por João Ibn Dahut e Domingos Gundissalvi. Essa obra teve tanta influência que se chegou a acreditar que fora elaborada por autor cristão. Nela, Avicebron procura harmonizar os resultados da razão (permeada de Neoplatonismo) com os princípios essenciais da religião judaica. Assim, por exemplo, no que se refere à relação entre Deus e o mundo, Avicebron sustenta que todas as substâncias, com exceção de Deus, são compostas de matéria e forma, também as espirituais. Essa é a doutrina do hilemorfismo universal. E a matéria e a forma são movidas por *vontade* de unirem-se uma à outra. Tal impulso é transmitido a elas pelo próprio Criador. Escreve Avicebron: "No ser, há apenas três coisas: por um lado, a matéria e a forma; por outro lado, a Essência primeira; por fim, a Vontade que está entre os dois extremos".

2 Moisés Maimônides

O pensamento de Moisés Maimônides (1135-1204), porém, foi muito mais influente do que o de Avicebron. Mais profundo e mais racional, decididamente influenciado pelas doutrinas de Aristóteles, que ele teve oportunidade de conhecer através dos árabes, Moisés Maimônides nasceu em Córdoba em 1135. Por causa da atitude intolerante dos Almoadas, foi obrigado a deixar a Espanha, permanecendo por algum tempo no Marrocos (em Fez), passando depois para a Palestina e acabando por se estabelecer no Cairo. Comerciou pedras preciosas, mas no Cairo também ministrou aulas públicas, adquirindo grande fama como filósofo e teólogo, mas especialmente como médico. O ministro do sultão Saladino o tornou médico da corte e, assim, não tendo mais necessidade dos proventos do comércio para viver, pôde dedicar-se aos estudos.

Moisés Maimônides escreveu sobre medicina e teologia, mas sua obra mais conheci-

da foi o *Guia dos perplexos*. O livro se dirige a todos os que se encontram sufocados pela perplexidade derivada dos aparentes contrastes entre razão e fé. Moisés Maimônides escreveu o *Guia dos perplexos* precisamente para demonstrar que a filosofia e a Bíblia, na realidade, são conciliáveis.

Para Maimônides, como para Avicena, pode-se demonstrar que Deus existe e pode-se também chegar a compreender que ele é uno e incorpóreo. As coisas existentes são contingentes, pois não têm em si mesmas as razões de sua própria existência e, conseqüentemente, remetem a um Ser necessário. Diversamente de Avicena, porém, Maimônides não aceita de modo nenhum a doutrina da eternidade do mundo, já que as provas aristotélicas dessa tese não são decisivas. Assim, o crente pode aceitar tranqüilamente o dogma da criação. O mundo não pode ser necessário, pois, caso contrário, deveríamos negar a liberdade de Deus. O mundo não é eterno, mas contingente. Ele é fruto da livre vontade de Deus. E Deus é a causa eficiente e final de todo o universo. Por outro lado, Maimônides posiciona-se próximo das concepções de Averróis quando afirma que o intelecto agente é único e separado para todos os homens, que possuem singularmente o intelecto passivo, que conhecem pela ação do intelecto ativo. O resultado disso, na opinião de Maimônides, é que a imortalidade não cabe ao homem individualmente, já que, com a corrupção do corpo, se desvanece a diferença dos indivíduos, restando o puro intelecto. O homem não é imortal como indivíduo, mas somente como parte do intelecto ativo. As teses de Moisés Maimônides foram freqüentemente retomadas pelos filósofos escolásticos e pelo próprio Tomás de Aquino.



Incisão de um manuscrito do séc. XII, que representa o filósofo e médico judeu Moisés Maimônides (1135-1204).

V. Alberto Magno

• Segundo Alberto Magno, o filósofo e o teólogo se ocupam ambos de Deus, mas com perspectivas diversas: na perspectiva filosófica conta apenas a razão, enquanto na fé se vai além da razão; na filosofia as premissas devem ser evidentes; na fé, ao contrário, age a inspiração divina; a filosofia parte dos dados de fato, a fé parte da revelação; a filosofia exercita uma visão teórica e destacada das coisas, a fé implica envolvimento afetivo; por fim, a fé pode atingir a verdade que a filosofia não alcança.

As diferenças entre perspectiva teológica e filosófica
→ § 2-3

Isto depende do fato de que o teólogo se serve da *ratio superior* que alcança não as coisas, mas as causas eternas das coisas; a *ratio inferior*, própria do filósofo, se detém, ao contrário, nas coisas. A primeira *ratio* — da qual Agostinho é mestre — leva à sabedoria, a segunda — da qual Aristóteles é o intérprete máximo — leva à ciência.

1 O programa de pesquisa de Alberto Magno

A primeira grande expressão filosófica e científica do impacto de Aristóteles sobre a cultura ocidental latina é a do dominicano Alberto Magno. Foi o mais ilustre catedrático da faculdade de teologia de Paris e foi chamado "Magno" porque seu pensamento científico e filosófico-teológico gozou de grande autoridade enquanto ainda vivia.

Descendente dos duques de Bollstädt, Alberto nasceu em 1193 segundo alguns, em 1206 segundo outros. Depois de um período de magistério em algumas comunidades alemãs, foi ilustre docente em Paris de 1245 a 1248, retornando depois para Colônia. Após breve estadia na corte pontifícia de Anagni como conselheiro e em Ratisbona como bispo, estabeleceu-se em Colônia, onde morreu em 1280.

Entre os escritos científicos dignos de nota, podemos recordar: *Sobre os vegetais e as plantas*, *Sobre os minerais* e *Sobre os animais*.

Entre seus escritos filosóficos, podemos lembrar: a *Metafísica* e um comentário ao *Liber de causis*, bem como suas paráfrases da *Ética*, da *Física* e da *Política* de Aristóteles.

Por fim, dos seus escritos teológicos são dignos de nota: o *Comentário às Sentenças*, de Pedro Lombardo, a *Summa de creaturis* e o *De Unitate intellectus* (contra os averroístas).



Alberto Magno (falecido em 1280), o mais conspícuo precursor da grande síntese tomista, e aqui representado em um afresco pintado em 1352 por Tomas de Módena na sala do Capítulo do ex-convento dominicano de São Nicolau, hoje Seminário episcopal de Treviso.

Tanto na paráfrase de algumas obras de Aristóteles como em seus escritos originais, Alberto se mostra genuíno admirador da filosofia e da ciência de Aristóteles. *Um de seus méritos mais significativos foi o de ter inserido o aristotelismo no pensamento cristão*, orientando assim a atenção especulativa de seu ilustre discípulo Tomás de Aquino.

O mérito de Alberto consiste muito mais em ter apresentado Aristóteles como patrimônio a assimilar e não como autor que devesse ser conhecido para ser melhor combatido. Entre os filósofos, Aristóteles "é aquele a quem se necessita dar maior crédito em filosofia", como a Agostinho na teologia. Por isso, Alberto colocou-se contra os que combatiam, ou melhor, "blasfemavam" a filosofia de Aristóteles, rigoroso e elevado pensador no que se refere ao "mundo natural".

Aristóteles e Agostinho, portanto, são os principais mestres, aos quais Alberto se refere constantemente e com base nos quais traça a distinção entre filosofia e teologia, que são duas ciências específicas, distintas pelos princípios de conhecimento, pelo sujeito e o objeto de que tratam e pelo fim que perseguem. É verdade que tanto o filósofo como o teólogo tratam da existência de Deus, mas com perspectivas, resultados e finalidades completamente diferentes.

2 A distinção entre filosofia e teologia

Para Alberto, são pelo menos cinco as diferenças entre o *conhecimento filosófico* de Deus e o seu *conhecimento teológico:*

1) no conhecimento filosófico, utiliza-se somente a razão, ao passo que, com a fé, se vai além da razão;

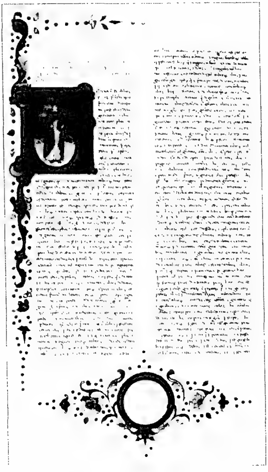
2) a filosofia parte de premissas que devem ser conhecidas por si mesmas, ou seja, imediatamente evidentes, ao passo que na fé há um *lumen infusum* que reflui sobre a razão, abrindo-lhe perspectivas que, de outro modo, seriam impensáveis;

3) a filosofia parte da experiência das coisas criadas, enquanto a fé parte do Deus revelante;

4) a razão não nos diz o que é Deus (*quid sit*), mas a fé o diz, dentro de certos limites;

5) a filosofia é procedimento puramente teorético, ao passo que a fé comporta processo intelectivo-afetivo, porque envolve a existência do homem no amor de Deus.

Apenas para exemplificar a distinção entre filosofia e teologia, basta constatar que o conhecimento da realidade não é único, e sim duplo, conforme consideremos a *res in se*, é objeto da filosofia, ou a *res ut beatificabilis*, objeto da teologia. E não são poucos os problemas a propósito dos quais Alberto apresenta soluções distintas. Por exemplo: ele expõe e mostra compartilhar a psicologia do conhecimento de Aristóteles; ao mesmo tempo, porém, compartilha a psicologia de Agostinho e a doutrina da imagem trinitária na alma humana, no cam-



Página de um códice do De animalibus *de Alberto Magno. A miniatura com a letra capitular representa Alberto Magno com o hábito dos dominicanos (Biblioteca Laurenciana, Florença).*

po da teologia. Alguns historiadores chegaram a se perguntar qual era a doutrina psicológica de Alberto, se a primeira ou a segunda. A resposta, porém, é que ele compartilha ambas as doutrinas, porque são diferentes as ordens de consideração e as perspectivas sob as quais estuda o mesmo "objeto material". O mesmo pode-se dizer do mistério da Santíssima Trindade, que em filosofia considera-se incognoscível, ao passo que em teologia, nas pegadas de Agostinho, ela é interpretável.

O mesmo vale também para o problema da criação: o filósofo prova somente que o mundo não pode ter começado por um movimento de autogeração, mas não chega à idéia da criação, da qual, ao contrário, parte o teólogo. No que se refere ao caráter temporal ou eterno do mundo, a filosofia não pode se pronunciar com argumentos probatórios nem a favor de uma nem de outra tese, bem como a propósito da imortalidade da alma individual; já para o teólogo o mundo é criado e a alma é imortal. Em suma, *theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis,* isto é, as coisas teológicas não se conjugam com as coisas filosóficas em seus princípios. Isso ocorre porque "a teologia se baseia na revelação e na inspiração, não sobre a razão". O filósofo diz tudo o que pode ser dito "com base no raciocínio". E com certeza, afirma Alberto, não se pode ter qualquer conhecimento da Trindade, da Encarnação e da Ressurreição a partir de uma perspectiva puramente natural. [2]

3 Filósofos gregos e teólogos cristãos

Inimigo do antiaristotelismo que campeava na faculdade de teologia, Alberto apresenta princípios para uma avaliação mais serena das posições contrapostas. Os gregos — e Aristóteles em particular — nos apresentaram análises muito sutis sobre a alma humana, considerando-a porém num enfoque geral. Ou seja: eles tematizaram os objetos que especificam as potências espirituais e sensíveis de um modo geral, estabelecendo modalidades e perspectivas de caráter universal e explorando apenas determinados hábitos e poderes cognoscitivos da psique humana. E não é possível ir mais além partindo dos princípios racionais.

Já os teólogos, considerando a realidade *specialius,* descobriram na alma novas faculdades, correspondentes a aspectos específicos e novos hábitos científicos correlatos, de cuja existência os filósofos sequer suspeitavam. E isso porque eles se serviram daquilo que Agostinho chama *ratio superior*, a parte superior da alma, dando lugar não à ciência, mas à sabedoria. Tal empresa só lhes foi possível porque eles foram iluminados pela Revelação, que, como novo sol, despertou problemas antes desconhecidos. É mister observar aqui que a distinção entre consideração *communior* e *specialior* da realidade cognoscível baseia-se na própria coisa, dotada de estrutura própria e, ao mesmo tempo, de uma *ratio essendi* totalmente referida ao princípio supremo. Assim, o conhecimento pode recair imediatamente sobre a coisa ou sobre a idéia eterna à qual ela se refere. No primeiro caso, a consideração é *communior,* no segundo é *specialior*; a primeira é obra da *ratio inferior,* a segunda da *ratio superior.* Se isso é verdade, então que sentido têm as polêmicas em curso contra o aristotelismo?

Aos defensores radicais das teses — e somente das teses — agostinianas que se empenharam na polêmica antiaristotélica, Alberto endereçou a censura de que só levavam em conta a *ratio superior,* deixando a *ratio inferior* de lado. Se Agostinho é o mestre insuperável na primeira, na segunda o mestre é Aristóteles. Evidenciando o duplo aspecto da realidade e o duplo plano da razão, Alberto mostra a oportunidade de desenvolver tanto uma quanto a outra: a *sapientia*, que se funda na *ratio superior* iluminada pela fé, e a *scientia*, que considera as coisas circunscritas em si, segundo suas causas imediatas. Por isso ele se empenhou a fundo para tornar conhecidas dos latinos as obras de Aristóteles.

Mas a grande síntese especulativa entre a teologia cristã e o aristotelismo não foi obra de Alberto Magno, mas de Tomás de Aquino, do qual falaremos agora.

AVICENA

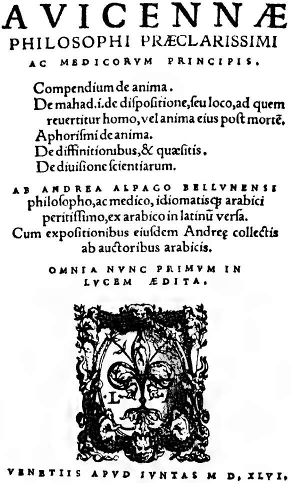
1 A teoria dos intelectos

Na passagem seguinte, Avicena sintetiza todos os possíveis significados do termo "intelecto".

Intelecto é um nome que se usa em sentidos múltiplos.

Chamamos intelecto a saúde mental originária no homem. Sua definição é então: uma faculdade mediante a qual se opera a distinção entre o belo e o feio. Dizemos ainda intelecto aquilo que o homem adquire de leis universais mediante a experiência e se define: significados reunidos no espírito, premissas das quais se descobrem as vantagens e os fins. Em outro sentido se diz que o intelecto é uma louvável disposição que pertence ao homem em seus movimentos, repousos, palavra, escolha.

Estes três sentidos são aqueles em que a massa dos homens usa o termo intelecto;


AVICENNÆ
PHILOSOPHI PRÆCLARISSIMI
AC MEDICORVM PRINCIPIS.
Compendium de anima.
De mahad.i.de dispositione, seu loco, ad quem reuertitur homo, vel anima eius post mortẽ.
Aphorismi de anima.
De diffinitionibus, & quæsitis.
De diuisione scientiarum.
AB ANDREA ALPAGO BELLVNENSI philosopho, ac medico, idiomatisq; arabici peritissimo, ex arabico in latinũ versa.
Cum expositionibus eiusdem Andreę collectis ab auctoribus arabicis.
OMNIA NVNC PRIMVM IN LVCEM ÆDITA.
VENETIIS APVD IVNTAS M D. XLVI.

Frontispício estampado do Compendium de anima *de Avicena, escrito por André Alpago, 1526.*

mas para os filósofos este tem oito significados:

1) O intelecto do qual fala Aristóteles no *Livro do silogismo* difere da ciência. Este intelecto, diz ele, designa os conceitos, e os assentimentos que provêm à alma mediante o espírito, enquanto a ciência é aquilo que resulta da aquisição exterior. Depois vêm os intelectos recordados no *Livro da alma*.

2) e 3) O intelecto especulativo e o intelecto prático. O primeiro é uma faculdade da alma que recebe a qüididade[1] das coisas universais enquanto elas são universais. O segundo é uma faculdade da alma que é princípio motor da faculdade apetitiva, para aquilo que ela escolheu de particular em razão de um fim entrevisto. Chamam-se intelecto numerosas forças do intelecto especulativo.

4) O intelecto material, faculdade da alma preparada para receber as qüididades das coisas abstraídas das matérias.

5) Intelecto habitual, que é o intelecto material aperfeiçoado de modo a se tornar uma potência vizinha ao ato mediante atuação daquilo que Aristóteles chama de intelecto no *Livro do silogismo*.

6) O intelecto em ato, que é o aperfeiçoamento da alma em uma forma qualquer, ou seja, uma forma inteligível a ponto de entender esta última e encerrar a mesma mediante o ato quando o quiser.

7) O intelecto adquirido, que é uma qüididade abstrata da matéria, a qual é fortemente impressa na alma como uma atuação proveniente da parte exterior.

8) Os intelectos que se dizem agentes, que são todos qüididades completamente puras da matéria.

E eis a definição do intelecto Agente: ele é, enquanto intelecto, uma forma substancial cuja essência é ser qüididade pura de qualquer mistura com a matéria, e isso por si mesmo e não por abstração que outros dele façam fora da matéria e das conexões da matéria, do modo como vem obtida a qüididade de todo ente. Enquanto intelecto Agente ele é uma substância que tem o atributo de que falamos e ao qual pertence a tarefa de fazer passar, iluminando-o, o intelecto material da potência para o ato.

Avicena, organizado
por G. Quadri,
em *Grande Antologia Filosófica*,
Marzorati.

[1] Ou seja, as essências.

ALBERTO MAGNO

2 A natureza do bem

Entre 1236 e 1237 Alberto Magno compôs o Tratado sobre a natureza do bem. *Trata-se de uma obra de juventude, a mais antiga que chegou até nós.*

Como aparece pelo Proêmio, *ela deveria ter sido articulada em sete tratados. De fato, até nós chegaram apenas o primeiro e o segundo, provavelmente os únicos que foram compostos.*

No Proêmio, *além de expor o plano da obra, Alberto Magno "distingue o Bem em si e por si, isto é, Deus, e o bem pelo qual todas as coisas são bem, isto é, o bem de natureza".*

No primeiro tratado ele inicia definindo o bem de natureza que ele identifica "com a ordem, pois todas as criaturas, criadas por Deus, são a ele ordenadas e, seguindo Agostinho, distingue nele o modo, a figura e a ordem. A esta distinção reconduz a do livro da Sabedoria, em que se lê que Deus dispôs todas as coisas conforme o número, medida, peso".

No segundo tratado, em primeiro lugar, define-se o que é o bem genérico e, portanto, Alberto Magno, "com contínuas referências à Bíblia e aos Padres, mostr[a] que este bem se manifesta no homem 'quando fazemos aquilo que devemos fazer e deixamos de lado aquilo que é preciso deixar de lado', e falta 'quando descuramos aquilo que deve ser feito, e quando fazemos aquilo que não

devemos fazer', e se readquire considerando com atenção a matéria de nossas ações e realizando freqüentemente boas ações, para adquirir agilidade ao realizar o bem".

1. Proêmio

"Por que me chamas bom? Ninguém é bom a não ser um só, Deus". Desta resposta do Filho de Deus se compreende que bom se deve entender em dois significados, isto é, como aquilo que é bom por si e substancialmente e é ele próprio sua bondade, e este é apenas Deus; em outro significado se diz que é bom aquilo que não é sua bondade. Agora pretendemos tratar das diferenças entre estes dois bens do ponto de vista moral, invocando o Bem substancial, que, conforme escreve Agostinho no livro sobre a Trindade, é "bem de todo bem" para que, mostrando-se ele próprio na riqueza de sua bondade, descubra um tesouro de bondade a ser cavado, revelando aquilo que, também segundo os que se ocupam de moral, todos desejam, porque, conforme o que diz o Filósofo nas *Éticas*: "Dizem que é bem aquilo a que todos tendem". Da natureza deste bem criado desejamos, portanto, neste tratado fazer uma exposição mais moral do que metafísica, compondo um primeiro tratado sobre o bem de natureza, um segundo sobre o bem da virtude política, um terceiro sobre o bem da graça, um quarto sobre o bem que está nos dons (do Espírito Santo), um quinto sobre o bem das bem-aventuranças, um sexto sobre o bem dos frutos do Espírito, um sétimo e último sobre o bem da felicidade e da bem-aventurança nas quais é plena a perfeição da vida espiritual.

2. A definição do bem de natureza

Voltemos ao primeiro ponto, definindo e dividindo o bem de natureza ou ordem; e tais [bens de natureza] são todas as coisas criadas, que Deus na sua bondade criou e ordenou a si mesmo e à sua glória. Sobre isso lemos no primeiro capítulo do Gênesis: "Viu tudo o que havia feito, e era muito bom"; e no Salmo: "Abrindo tua mão cumulaste de bondade todas as coisas". Agostinho distingue esta bondade em modo, figura e ordem. O modo é o limite de cada coisa, isto é, que põe diante de toda criatura um fim segundo sua essência, a fim de que não apareça disforme caso o ultrapasse para além da medida. A figura é, pois, a forma e a perfeição da coisa em sua natureza. A ordem, por fim, é inclinação ao devido fim da própria natureza. No livro da Sabedoria, a este respeito lemos: "Dispuseste todas as coisas conforme o número, a medida e o peso". O número é a forma que dá à coisa uma disposição proporcionada, conforme diz Boécio no livro *A consolação da filosofia*: "Com os números abraças os elementos, de modo que o frio concorde com as chamas, e as muitas águas com os desertos, e assim o fogo etéreo não voe embora, nem as terras com o próprio peso sejam puxadas para o fundo".

Aqui de fato Boécio chama números as proporções de mistura e de composição, segundo as quais Deus formou os elementos e com estes últimos as coisas compostas, para que nenhum dos componentes se separe do outro e a criatura não seja assim diminuída. A medida é, pois, o modo que circunscreve e limita a coisa, para que não se estenda demasiado ou de modo imperfeito. Peso, finalmente, é a ordem que guarda e conserva a ordem de natureza segundo a inclinação da coisa para o próprio lugar e para o próprio operar. Esta, portanto, é a bondade de natureza que se encontra em toda criatura de Deus; mas também esta bondade Deus ordena e conduz pela mão. Com efeito, esta bondade é um traço da trindade e da unidade: da unidade, porque estes elementos se encontram em uma só coisa; da trindade, porque são três os elementos que se consideram em qualquer coisa. Com efeito, na figura se tem o Filho; no modo ou medida, o Pai, que com seu poder define e limita cada coisa; no peso depois, ou na ordem, o Espírito Santo, que bem ordena toda coisa no bem e a cumula com sua bondade. Nesta bondade, portanto, Deus viu aquilo que havia criado, porque as criaturas para ele, Bem, eram boas e a ele, por sua bondade, eram ordenadas, e por esta bondade "os céus narram a glória de Deus", e o Apóstolo diz: "Boa é toda criatura de Deus". [...]

3. A definição do bem genérico

Bem genérico é definido por alguns mestres como aquilo que genericamente é bem, que pode ser feito bem e mal, mas em si é bem, distinguindo assim entre bem em si e bem por si (*secundum se*). Com efeito, como dizem, as ações boas por si, como por exem-

plo as obras da caridade e da fé etc., jamais são realizadas mal, ao invés, as ações boas em si, isto é, as ações boas por aquilo que há em si mesmas, por vezes podem ser realizadas mal por algum motivo, como por exemplo o dar esmola, que é feito mal quando é feito para conseguir o elogio dos homens, embora permanecendo sempre uma ação boa em si. Se depois aquilo que dizem estes mestres seja verdadeiro ou não, é tarefa de outros considerá-lo atentamente. Eu, na verdade, prefiro definir o bem genérico como aquilo que é o primeiro bem por aquilo que se refere aos costumes. É preciso, portanto, considerar que algumas coisas dependem de nós, outras não; não dependem de nós as criaturas deste mundo, depende de nós aquilo do que somos senhores, como as ações voluntárias, sejam elas atos ou palavras.

Como na natureza uma só coisa é a primeira, e é o sujeito das formas naturais, isto é, a matéria, e tem por vezes uma forma bela, por vezes uma forma feia, também nos costumes, isto é, nas obras de nossa vontade, há uma obra que está sujeita às circunstâncias, e isso se entende como bem genérico e mal genérico, e se reveste por vezes de circunstâncias boas, por vezes de circunstâncias más. Assim, o bem genérico é simplesmente uma ação que tem como termo uma matéria adequada, como dar de comer a um faminto, matar quem deve ser morto e libertar quem deve ser liberto. Com efeito, matéria da ação é aquilo a que se aplica a própria ação. Da mesma forma, mal genérico é a ação que tem como termo uma matéria não adequada, como dar de comer a alguém que está saciado ou matar quem não deve ser morto. E assim também no restante. Portanto, de um lado uma ação genericamente boa pode ser realizada mal, e uma ação genericamente má pode ser bem realizada. Com efeito, se uma ação genericamente boa realiza-se em circunstâncias más, realiza-se em todo caso mal, como dar de comer a um faminto para depois se gabar disso, ou nutrir um fanfarrão; e da mesma forma, matar quem deve ser morto por rancor e desejo de vingança, sem observar a ordem da lei. Ao contrário, uma ação genericamente má pode ser realizada bem, como dar a quem não é preciso dar, mas em nome do profeta e para fazer penitência, e matar quem não deve ser morto, porque assim exigem as acusações e as provas, que são contra ele; o juiz, com efeito, é forçado a proceder conforme as acusações e, portanto, mesmo que apenas com sua consciência, sabe que o acusado é inocente, todavia é forçado a fazer matar quem, conforme a ordem da lei, foi provado ser culpável pelas acusações e pelas deposições das testemunhas.

Depois disso, devemos considerar este bem do ponto de vista moral, mostrando como se manifesta no homem, como falta no mais das vezes e como, uma vez perdido, pode-se reconquistá-lo.

4. Como se manifesta o bem genérico

Portanto, uma vez que este bem consiste em uma justa proporção de nossa ação em relação à matéria, isto é, da coisa que constitui o termo de nossa ação, o bem se manifesta em nós quando fazemos aquilo que devemos fazer, e deixamos de lado aquilo que é preciso deixar de lado, isto é, como diz Gregório Magno: "Dá de comer a quem morre de fome, porque se não lhe dás de comer, tu o matas", e como lemos nos Provérbios: "Liberta aqueles que são levados à morte". "Dar de comer a quem tem fome", com efeito, é restaurar quem deve ser restaurado; da mesma forma, libertar quem é levado à morte por causa da fraude de outro e não por sua iniqüidade, é libertar quem deve ser liberto. E assim também ao realizar esta outra ação encontramos um exemplo de bem genérico; com efeito, Jó diz de si mesmo: "Destroçava as presas do perverso, e de seus dentes arrancava a presa". Com efeito, "destroçar as presas do perverso" é destroçar aquilo que deve ser destroçado, e "arrancar de seus dentes a presa" é libertar quem deve ser liberto.

Para a primeira ação, isto é, restaurar quem deve ser restaurado, são desculpados o sacerdote Abimelec, que deu de comer a Davi o pão consagrado da apresentação, e os discípulos do Senhor que colheram espigas no dia de sábado. Para a segunda ação, isto é, libertar quem deve ser liberto, louva a si mesmo Davi quando, no acampamento contra os filisteus, diante de Saul diz ter matado o leão, isto é, os tiranos que oprimiam injustamente o povo de Deus, e o urso, isto é, os amantes dos prazeres e blasfemadores contra os quais deve ser feita justiça.

Da mesma forma, o homem deve matar em si mesmo aquilo que deve ser morto, isto é, a concupiscência e o pecado, como diz o Apóstolo: "Castigo meu corpo [...]", e aos Romanos: "Considerai a vós mesmos como mortos em relação ao pecado, mas vivos em relação a Deus". Mata em si o leão quando

afasta da ira o poder irascível de sua alma, o urso quando apaga o concupiscível, porque não realizas seus desejos: dá de comer a quem deve ser restaurado quando nutre sua alma com o pão da vida, isto é, da graça celeste, como pedimos ao rezar todos os dias: "Dá-nos hoje nosso pão cotidiano".

5. Como falta o bem genérico

Devemos agora considerar por quais ações este bem mais facilmente falta. Ora, estas ações são duas, isto é, quando descuramos aquilo que deve ser feito, e quando fazemos aquilo que não devemos fazer. Como de fato em nosso corpo o bem da saúde é danificado de dois modos, isto é, quando não nos é subministrado o necessário, e neste caso a saúde se arruína por uma carência, e também quando fazemos coisas danosas à saúde ou ingerimos coisas danosas ao corpo, como um veneno· da mesma forma também o bem genérico dos costumes é destruído de dois modos, porque se consuma por inanição quando, descurando fazer aquilo que devemos fazer, não subministramos à alma o necessário; e é morto pelo veneno do pecado, quando fazemos aquilo que não devemos fazer.

6. Como se readquire o bem genérico

Para readquirir o bem genérico há para o homem duplo caminho: o primeiro consiste em sempre adequar suas ações àquilo a que se aplica a própria ação, isto é, ao considerar, com prevídente solicitude, o que tem à disposição, e para dele fazer conta a fim de regular sua ação, adequando-a. Outro caminho consiste em realizar freqüentemente diversas boas ações, porque a freqüência é, por assim dizer, a mãe da facilidade para realizar o bem.

A propósito do primeiro caminho se diz no Gênesis que Isaac, quando Rebeca foi até ele, tinha saído para passear pelo campo; "o campo", com efeito, em que nós devemos trabalhar com fadiga é o nosso comportamento; aí "passeamos" quando com prevídente solicitude cuidamos que cada ação nossa se una de modo justo à matéria à qual se deve aplicar. Por isso diz o Eclesiástico: "Se fazes o bem [...] e em tuas boas ações haverá muita graça", e ainda: "Beneficia o justo e disso terás uma grande recompensa, talvez não dele, mas certamente do Senhor". Por isso também quem quer construir uma casa, primeiro examina e mede a matéria de que dispõe, para ver como dela se pode servir, e depois torna sua ação adequada à matéria. E assim ensina o Filósofo na *Ética*, dizendo: "É um bom sapateiro aquele que dos couros à sua disposição extrai o melhor calçado"; e da mesma forma é bom moralmente quem realiza a ação melhor e mais conveniente em relação à matéria com a qual deve agir.

A propósito do segundo caminho, isto é, da realização de muitas boas ações, para que da freqüência nasça a facilidade, se diz nos Provérbios: "Vá até a formiga, preguiçoso, e aprende a sabedoria; ela, com efeito, embora não tendo um chefe, recolhe para si o alimento durante o tempo da ceifa". E ainda, de modo egrégio, com quatro metáforas no fim dos Provérbios o ensina Salomão, dizendo: "São quatro as coisas menores da terra, mas são mais sábias que os sábios: as formigas, povo sem força, que recolhem o alimento durante o tempo da ceifa; as lebres, povo fraco, que põem na rocha sua toca; os gafanhotos, que não têm rei, mas saem todos divididos em fileiras; as lagartixas, que se podem prender com as mãos, mas habitam nos palácios dos reis".

E aqui estão indicados os quatro frutos da realização de muitas ações boas. Primeiramente méritos em abundância, que são o alimento da alma; mesmo se a formiga é um animal pequeníssimo e pode transportar apenas um pouco por vez, todavia muitas formigas, com o vaivém contínuo, conseguem acumular muito. Como, com efeito, diz o Filósofo [Aristóteles]: "uma andorinha não faz o ninho" com um só vôo, mas com mais e mais vôos; também se apenas uma ação parece pequena, todavia muitas ações adquirem ricos méritos. Assim as abelhas produzem mel e cera, não uma só, mas muitas, e não com um só vôo, mas com muitos.

O segundo fruto é que o homem, embora sendo fraco, realizando freqüentemente muitas boas ações torna-se forte no bem. A lebre, com efeito, é o homem tímido no combate ao pecado. Todavia, com uma ação depois da outra sobe sobre a firmíssima rocha do hábito e ali põe o berço do repouso na virtude, para não ter de sofrer os assaltos dos vícios.

O terceiro fruto é que, mesmo se o homem, fraco por sua origem, não tem um rei que possa cuidar de suas tarefas e das guerras, todavia, impelindo (como um gafanhoto) um salto da terra, deste e daquele bem nasce uma multidão, que vai contra o diabo. Por isso, no Cântico dos cânticos se diz da esposa que é "terrível como esquadrão".

O quarto fruto é que, mesmo que o céu e o reino dos céus estejam muito longe de nós, todavia, arrastando-nos continuamente como as lagartixas, com nossas ações habitaremos no céu "nos palácios dos reis" santos, daqueles reis, digo, que no Apocalipse dizem: "Fizeste de nós um reino para nosso Deus". Com efeito, são reis todos aqueles que recebem a coroa no reino dos céus.

Alberto Magno,
O bem.

A grande síntese de Tomás de Aquino

I. A vida e as obras de Tomás

• Tomás nasceu em Roccasecca em 1221. Apesar da hostilidade da família, entrou na ordem dos dominicanos, e de 1248 a 1252 foi discípulo de Alberto Magno. A seguir ensinou em Paris e depois nas principais universidades européias (Colônia, Bolonha, Roma, Nápoles), conforme era costume dos dominicanos. Morreu em 1274 no mosteiro de Fossanova.

A vida → § 1

• Santo Tomás é o representante máximo da Escolástica. Sua filosofia é considerada como *preambulum fidei*, ou seja, como preparação para a fé, mas exatamente por isso ela goza de autonomia própria. Além disso, a filosofia de Tomás tem uma função apologética, pois permite discutir com quem não aceita nenhuma fé.

A filosofia como preambulum fidei → § 2

1 Tomás, um dos maiores pensadores de todos os tempos

Expoente máximo entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos, Tomás de Aquino elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana.

Italiano pelo lado do pai, Landolfo, conde de Aquino, e normando pelo lado da mãe, Teodora, Tomás nasceu em Roccasecca, no sul do Lácio, em 1221. Teve sua educação primária na abadia de Montecassino, para onde foi levado na esperança de que contribuísse para o brilho do sobrenome da família. Com efeito, o abade de Montecassino era poderoso feudatário. Mas, devido às contínuas guerras entre papa e imperador, a abadia foi logo reduzida a estado de abandono desolador e de triste decadência. Por essa razão, Tomás prosseguiu seus estudos em Nápoles, na universidade recentemente fundada por Frederico II.

Foi aí que entrou em contato com a ordem dos dominicanos, muitos dos quais dedicavam-se ao estudo e ao ensino universitários. E decidiu ingressar na ordem, atraído pela nova forma de vida religiosa, aberta para as novas instâncias sociais, envolvida no debate cultural, e livre de interesses mundanos. Sua decisão foi firme e, apesar da oposição da família, expressa por várias formas, tornou-se irrevogável.

Discípulo de Alberto Magno em Colônia entre 1248 e 1252, logo mostrou seu talento especulativo. Convidado pelo mestre a expor seu ponto de vista sobre uma *quaestio* que estava sendo debatida, Tomás, que era chamado de "boi mudo" pelo comportamento reservado e silencioso, expôs o problema com tanta profundidade e limpidez que levou Alberto a exclamar: "Este moço, que nós chamamos de 'boi mudo', mugirá tão forte que se fará ouvir no mundo inteiro!"

Em 1252, quando o mestre-geral da ordem solicitou um jovem bacharel (hoje, se diria professor-assistente) para encaminhar à carreira acadêmica na Universidade de Paris, Alberto não hesitou em indicar Tomás.

Ensinou em Paris de 1252 a 1254 como *baccalaureus biblicus*, e de 1254 a 1256 como *baccalaureus sententiarius*. Nada temos do seu ensino bíblico, mas, dos seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, resta-nos o monumental *Scriptum in libros quattuor sententiarum*. Ademais, são desse período os opúsculos *De ente et essentia* e *De principiis naturae*, nos quais Tomás expõe os princípios metafísicos gerais em que iria inspirar suas reflexões posteriores.

Superados os obstáculos interpostos pelos "mestres seculares", ele foi agraciado com o título de *magister* em teologia, juntamente com são Boaventura, obtendo uma cátedra em Paris, onde ensinou de 1256 a 1259. Remontam a esse período as *Quaestiones disputatae de veritate*, o *Comentário* ao *De Trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles*.

Depois desse período parisiense, Tomás peregrinou pelas maiores universidades européias. Pertencem a essa época as *Quaestiones disputatae de potentia*, o *Comentário* ao *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantiis separatis*.

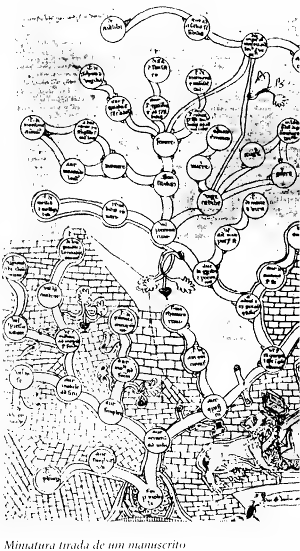
Chamado pela segunda vez a Paris, para combater os antiaristotélicos e os averroístas, que tinham em Siger de Brabante o seu porta-voz, ele escreveu o *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroistas*, e preparou o esboço de sua obra maior, a *Summa theologiae*, iniciada em sua estadia em Roma e Viterbo, continuada em Paris e depois em Nápoles, mas não concluída.

Sua saúde estava em declínio. Ele chegou a dizer ao seu fiel amigo e secretário Reginaldo de Piperno, que o exortava a terminar sua obra: *Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae* ("Reginaldo, não posso, porque todas as coisas que escrevi me parecem inépcias"). E, diante da insistência de Reginaldo, repetiu: *Videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi* ("Parecem-me inépcias em relação às coisas que vi e que me foram reveladas"). Dessa declaração emerge o sentido de pequenez e quase de inutilidade da própria obra, que um homem profundamente religioso como ele experimentava diante do mistério da morte e da esperança do encontro com Deus.

Foi surpreendido pela morte aos 53 anos, em 7 de março de 1274, no mosteiro cisterciense de Fossanova, quando viajava para Lião, para onde ia, por ordem do papa Gregório X, precisamente para participar de um Concílio.

2 Razão e fé, filosofia e teologia

Na abertura da *Summa contra gentiles*, Tomás faz suas as palavras de Hilário de Poitiers: "Sei que devo a Deus, como prin-



Miniatura tirada de um manuscrito do De unitate intellectus *de Tomás de Aquino (Biblioteca Ambrosiana, Milão).*

cipal dever de minha vida, que cada palavra minha e cada sentido meu falem dele". *O objeto primário de suas reflexões é Deus, não o homem ou o mundo*, porque somente no contexto da revelação é que se torna possível raciocinar sobre o homem e o mundo.

Muito se tem discutido sobre se existe ou não uma *razão* autônoma da *fé* em Tomás, ou seja, uma filosofia distinta da teologia. A verdade é que em Tomás há uma razão e uma filosofia como *preambula fidei.* A filosofia tem sua configuração e sua autonomia, mas não exaure tudo o que se pode dizer ou conhecer. Assim, é preciso integrá-la a tudo o que está contido na *sacra doctrina* em relação a Deus, ao homem e ao mundo. A diferença entre a filosofia e a teologia não está no fato de que uma trata de certas coisas e a outra de outras coisas, porque ambas falam de Deus, do homem e do mundo. A diferença está no fato de que a primeira oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de esclarecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna.

A fé, portanto, melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. *A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza.* E isso significa duas coisas:

a) a teologia retifica a filosofia, não a substitui, assim como a fé orienta a razão, não a elimina;

b) a filosofia, como *preambulum fidei*, tem sua autonomia, porque é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos da teologia.

3 A teologia não substitui a filosofia

Na *Summa contra gentiles*, falando a propósito das verdades relativas a Deus, Tomás escreve: "Há algumas verdades que superam todo poder da razão humana, como, por exemplo, a verdade de que Deus é uno e trino. Outras verdades podem ser pensadas pela razão natural, como, por exemplo, as verdades de que Deus existe, de que Deus é uno, e outras mais". Enquanto, em outras obras, ele expõe conjuntamente as verdades naturais e sobrenaturais, aqui os três primeiros livros são dedicados às verdades que ele considera acessíveis à razão. No primeiro livro, por exemplo, em que fala de Deus, não aborda a questão da Trindade; já as verdades conhecidas somente pela Revelação as reúne no quarto livro.

É preciso partir das verdades "racionais", porque é a razão que nos une. Escreve santo Tomás: "É necessário recorrer à razão, à qual todos devem assentir". É sobre essa base que se podem obter os primeiros resultados universais, porque racionais, com base nos quais se pode depois construir um discurso de aprofundamento de caráter teológico. Discutindo com os judeus, pode-se assumir como pressuposto o Antigo Testamento; discutindo com os heréticos, pode-se assumir toda a Bíblia. Mas que pressuposto pode tornar possível a discussão com os pagãos ou gentios senão aquilo que nos assemelha, isto é, a razão?



Tomás (1221-1274) marca o ápice da Escolástica medieval. É unanimemente considerado o máximo dos filósofos medievais (Coleção Giovana, Florença).



Anteporta da primeira edição estampada da Opera omnia *de Tomás de Aquino (Roma, 1570). O filósofo é retratado entre duas mulheres que simbolizam a Teologia e a Filosofia.*

A esse motivo, de índole apologética, devem-se acrescentar duas considerações de caráter mais geral, isto é, no sentido de que a razão constitui nossa característica. Deixar de utilizar essa força, mesmo que em nome de uma luz superior, seria deixar de lado uma exigência primordial e natural. Ademais, existe um *corpus* filosófico que é fruto de tal exercício racional, como a filosofia grega, cujos resultados foram apreciados e utilizados por toda a tradição cristã. Por fim, Tomás tinha a convicção de que, apesar de sua radical dependência de Deus no ser e no agir, o homem e o mundo gozam de relativa autonomia, sobre a qual deve-se refletir com os instrumentos da razão pura, fazendo frutificar todo o potencial cognoscitivo para responder à vocação original de "conhecer e dominar o mundo". Assim, o saber teológico não suplanta o saber filosófico nem a fé substitui a razão, até porque, e este é o último motivo, a fonte da verdade é única. 1

II. A ontologia

Ente lógico e ente real → § 1-2

• A metafísica de Tomás distingue o ente da essência e privilegia o primeiro em relação à segunda. O ente pode ser lógico (conceitual) e real (extramental). O ente lógico tem a função de unir mais conceitos, mas isso não significa que para cada ente lógico corresponda um ente real (por exemplo, ao conceito de cegueira não corresponde nenhum ente real). É esta a posição do "realismo moderado" que recorre ao poder de abstração do intelecto para explicar os universais.

O ser por analogia → § 3

• Tudo o que existe é ente e, portanto, também Deus e o mundo. Todavia, Deus e o mundo são entes de modo diverso: o ser se predica deles por analogia; Deus é o ser, o mundo *tem* o ser.

Ser necessário e ser contingente → § 3

• A essência é o "o que é" de uma coisa, mas é apenas potência de ser: apenas em Deus potência e existência coincidem; no mundo e no homem não há correspondência entre potência de ser e existência real. Por este motivo, apenas Deus é necessário (possui como próprio o ato de ser): o mundo, ao contrário, é contingente, porque possui o ser apenas por participação.

O ser prevalece sobre a essência → § 4

• Em Tomás o ato de ser tem proeminência sobre a essência, a tal ponto que sua filosofia pode ser considerada uma metafísica do ser. O problema dominante é, portanto, estabelecer o que é o ser (e não o que é a essência), ou por que existe o ser e não o nada. Mas a solução pertence ao âmbito do mistério, e ao homem cabe maravilhar-se a cada momento do fato de que tudo o que é existe, enquanto seria mais lógico que não existisse. Diverso, porém, é o discurso sobre os modos de ser que são para nosso filósofo as dez categorias.

Os transcendentais do ser → § 5

• Todo ente compreende em si o uno, o verdadeiro e o bom (os assim chamados transcendentais do ser), motivo pelo qual se pode dizer que o ser é uno, verdadeiro e bom.

Omne ens est unum → § 5.1

• Dizer que o ser é uno significa afirmar que ele é intrinsecamente não contraditório; mas também neste caso a unidade se predica de Deus e do homem apenas por analogia. Deus, com efeito, é verdadeiramente simples; o homem, ao contrário, é uma unidade por composição (essência + *actus essendi*).

Omne ens est verum → § 5.2

• O verdadeiro é um transcendental do ente no sentido de que todo ente é inteligível. Mas isso pode ser dito em dois sentidos: de um lado, para afirmar que existe uma verdade ontológica (todo ente é verdadeiro porque se adapta ao intelecto divino que o pensa), e por outro lado para afirmar que existe uma verdade lógica, que é a adequação da nossa mente humana ao objeto. A verdade de um ente depende do grau de ser que possui; neste sentido, Deus, que é sumo ente, é também suma verdade.

Omne ens est bonum → § 5.3

• Por fim, tudo o que é, é também bom porque é fruto da bondade difusiva de Deus. Nessa luz Deus se apresenta como Sumo bem.

Semelhança e dessemelhança de Deus com o criado: a relação de analogia e a teologia negativa
→ § 6-7

• Dado que Deus é causa do criado, o próprio criado apresenta algumas semelhanças com Deus. Por outro lado, a transcendência de Deus implica também uma insuperável dessemelhança entre o Criador e o criado, a ponto de nosso conhecimento de Deus (pelo fato de que Deus não tem nenhuma essência específica) tornar-se impossível, e exprimível apenas por via negativa. Essa contemporânea semelhança e dessemelhança do mundo com Deus constitui a relação de analogia.

1 O conceito de ente

Tomás expõe as linhas fundamentais da metafísica em sua obra juvenil *O ente e a essência*, onde explicita os conceitos de *ente* e de *essência*, delineando os traços característicos das premissas teoréticas que sustentarão sua construção filosófico-teológica.

O conceito fundamental é o de ente, com o qual se indica qualquer coisa que exista. Ele pode ser tanto *lógico* ou puramente conceitual, como *real* ou extramental. Essa distinção é da maior importância, porque significa que nem tudo o que é pensado existe realmente. O ente lógico e o ente real são duas vertentes que se precisa manter distintas.

2 O ente lógico

Pois bem, o ente lógico se expressa pelo verbo auxiliar *ser*, conjugado em todas as formas: "A sua função é a de unir vários conceitos, sem com isso pretender que eles existam efetivamente na realidade, pelo menos do modo como são concebidos por nós. Nós usamos o verbo 'ser' para expressar conexões de conceitos, que são verdadeiras enquanto ligam corretamente tais conceitos, mas não expressam a existência dos conceitos que ligam. Quando dizemos que 'a afirmação é contrária à negação' ou que 'a cegueira está nos olhos', falamos a verdade, mas esse 'está' não significa que existe a afirmação nem que existe a cegueira. Existem homens que afirmam e existem coisas sobre as quais podem-se pronunciar afirmações, mas não existem afirmações. Existem olhos privados de sua função normal, mas não existe a cegueira: a cegueira é o modo pelo qual o intelecto expressa o fato de que certos olhos não vêem" (S. Vanni Rovighi). Assim, nem tudo o que é objeto do pensamento existe no modo como é pensado. Não se devem hipostatizar os conceitos, acreditando que cada um deles tenha uma correspondência na realidade.

Nesse sentido, é compreensível o *realismo moderado* de Tomás, segundo o qual o caráter universal dos conceitos é fruto do poder de abstração do intelecto. O universal não é real, porque somente o indivíduo é real. Essa universalidade, porém, não está privada de algum fundamento na realidade, da qual, com efeito, se deduz. Elevando-se acima da experiência sensível, o intelecto alcança uma universalidade que, em parte, é expressão de sua ação de abstração e em parte é expressão da realidade.

3 O ente real e a distinção entre essência e existência

Toda realidade, tanto o mundo como Deus, é ente, porque tanto o mundo como Deus existem. O ente diz respeito a tudo, tanto ao mundo como a Deus, mas de modo analógico, porque Deus *é* ser, mas o mundo *tem* ser. Em Deus, o ser se identifica com sua essência, razão pela qual também é chamado "ato puro" e "ser subsistente", mas na criatura, ao contrário, se distingue da essência, no sentido de que esta não é a existência, mas tem a existência, ou melhor, o ato graças ao qual não é mais lógica, mas sim real.

Esses dois conceitos tão freqüentes, de *essência* e *ato de ser (actus essendi)*, são as duas pilastras do ente real. A essência indica "o que é" uma coisa, ou seja, o conjunto

dos dados fundamentais pelos quais os entes — Deus, o homem, o animal, a planta — se distinguem entre si. No que se refere a Deus, a essência se identifica com o ser, mas para todo o resto significa aptidão para ser, isto é, potência de ser (*id quod potest esse*). O que significa que, se as coisas existem, não existem necessariamente, podendo também não existir, e se existem, podem perecer e não existir mais. Sua essência é aptidão para ser e não, como em Deus, identificação com o ser. E como a essência das criaturas não se identifica com a existência, o mundo, em seu conjunto e em cada um de seus componentes, não existe necessariamente, ou seja, é *contingente*, podendo ser ou não ser.

Por fim, enquanto é contingente, o mundo, se existe, não existe por sua virtude — pois sua essência não se identifica com a existência — mas em virtude de outro, cuja essência se identifica com o ser, isto é, Deus. Esse será o núcleo metafísico que sustentará as provas de santo Tomás em favor da existência de Deus.

Nesse conjunto, fica evidente que, se o discurso sobre a *essência* é fundamental, mais fundamental ainda é o discurso sobre o ser, ou melhor, sobre o *ato de ser*, possuído originalmente por Deus, e de forma derivada ou por *participação* pelas criaturas. [2]

4 Novidade da perspectiva tomista em relação à ontologia grega

Não sem razão a metafísica de Tomás foi definida como metafísica do ser ou do *actus essendi*. Com efeito, o ser é o ato que realiza a essência, que em si mesma não passa de poder-ser. Trata-se, portanto, de filosofia do ser, não de filosofia das essências ou dos entes, mas do ser que permite às essências se realizarem e se transformarem em entes. Trata-se, pois, de uma perspectiva inteiramente nova em relação à ontologia grega. Como reflexo disso, as perguntas mais típicas dessa filosofia não dizem respeito às essências, mas ao *ser:* o que é o ser e por que ele existe ao invés do nada?

Sendo a metafísica do ser, a metafísica de Tomás pretende nos oferecer um fundamento do saber mais profundo do que o das essências, um fundamento que funda a realidade e a própria possibilidade das essências.

Pois bem, diante desse tema do ser, parece-nos necessário dizer logo que ele pertence ao âmbito do mistério, do indizível, já que funda a própria possibilidade de todo discurso. É um fundamento que não buscamos, pelo simples fato de que está sempre já presente no fato de ser dos entes, nesse milagre pelo qual o que poderia não ser existe de fato. Trata-se da redescoberta da estupefação diante do mistério do ser, fazendo renascer a estupefação originária que desperta em nós quando percebemos o dom inestimável e indizível do ato graças ao qual somos tirados do nada para o ser. Esse é o primeiro e fundamental alicerce, que obscurece o problema posterior do *modo* de ser, expresso por Tomás com as dez categorias (a substância e os nove acidentes), que são tentativas de descrever todos os possíveis *modos* de ser.

Tal filosofia é otimista, porque descobre um sentido profundo no fundo daquilo que existe; é uma filosofia do concreto, já que o ser é o ato graças ao qual as essências existem de fato. Mas também é a filosofia do crente, porque só o crente pode propor as essências à discussão e captar o ato básico e positivo graças ao qual existe algo ao invés de nada. Mas esse discurso nos leva a falar das conotações do ser ou transcendentais (uno, verdadeiro, bom).

5 Os transcendentais: o ente como uno, verdadeiro, bom

A noção de "transcendental" implica a identificação total de "uno", "verdadeiro" e "bom" com o *ente*, no sentido em que são inseparáveis dele, a ponto de se converterem totalmente entre si. De modo que dizer que o uno, o verdadeiro e o bom são os transcendentais do ser significa dizer que o *ser é uno, verdadeiro e bom.*

5.1 A unidade do ente ("omne ens est unum")

Dizer que o ser é uno significa dizer que ele é intrinsecamente não contraditório, não sendo dividido, embora seja parti-

cipável. Aliás, a unidade depende do grau de ser, no sentido de que, quanto maior é o grau de ser que se possui, maior é a unidade. A unidade de um monte de pedras é menor do que a unidade de Pedro ou de Paulo, porque o ser possuído por um e por outro é diferente. A filosofia de Tomás não é filosofia da unidade, mas sim filosofia do ser e, conseqüentemente, da unidade. O ser é o fundamento da unidade: a unidade de Deus é diferente da unidade de Pedro e esta da unidade de uma pedra, precisamente por causa dos diversos graus de ser. A unidade de Deus é a unidade da simplicidade, porque o ser é total; a unidade de Pedro é a unidade da composição (essência + *actus essendi)* como o é a unidade da pedra, só que em grau inferior. A unidade transcendental não é identificável com a unidade numérica: a primeira diz respeito a todo ente, ao passo que a segunda só aos entes quantitativos, isto é, aqueles entes que, de posse da quantidade ou matéria, são mensuráveis. A unidade transcendental pertence ao âmbito da metafísica, ao passo que a unidade numérica, ao âmbito da matemática.



Letra capitular com iluminura, representando santo Tomás.

5.2 A verdade do ente ("omne ens est verum")

O verdadeiro é um transcendental do ente no sentido de que todo ente é inteligível, racional. Nesse ponto, deve-se destacar que, no livro VI da *Metafísica,* à pergunta se a metafísica deve tratar da verdade, Aristóteles responde de forma negativa. E a razão é a seguinte: a metafísica trata do ser real e não da verdade, que não está nas coisas, mas sim na mente, ou melhor, no juízo do intelecto, que compõe e decompõe os conceitos e os liga entre si. Mais do que na metafísica, o lugar para se tratar da verdade é a *lógica,* já que a verdade está no pensamento e não na realidade.

Tomás, embora dando o devido espaço à lógica e à abordagem de seus princípios fundamentais (*princípio de identidade, princípio da não-contradição, princípio do terceiro excluído* e anexos a eles relativos), considera que a metafísica também deve tratar da verdade, pelo fato de que o mundo e as criaturas individualmente são expressão do projeto divino, são fruto do pensamento de Deus. Assim, quando ele afirma que todo ente é verdadeiro, quer dizer que todo ente é expressão do arquiteto supremo que, ao criar, pretendeu realizar um projeto preciso. E essa é a *verdade ontológica,* isto é, a adequação de um ente, de todo ente, ao intelecto divino (*adaequatio rei ad intellectum*). A verdade ontológica deve-se distinguir da *verdade lógica* ou verdade humana, que é ou deve tender a ser adequação de nosso intelecto às coisas (*adaequatio intellectus nostri ad rem*).

O que se disse sobre a unidade vale também para a verdade ontológica. A verdade do ente depende do grau de ser que ele possui. Deus é a suma verdade porque é o sumo ser. Os entes finitos são mais ou menos verdadeiros com base no grau de ser ou de participação no ser divino. Todos os entes, porém, são verdadeiros, porque cada qual a seu modo expressa um projeto, tem uma razão de ser, apresenta uma vocação: alguns são necessariamente fiéis a tal vocação; outros, dotados de inteligência e vontade, podem ser fiéis ou trair tal vocação, que, no entanto, permanece inscrita em sua essência ou natureza, como uma espécie de permanente lembrete.

5.3 A bondade do ente ("omne ens est bonum")

Embora não se possa considerá-la a tese fundamental, esta certamente é a tese que qualifica a metafísica de Tomás como cristã. Tudo aquilo que existe, todo ente, é bom, porque é fruto e expressão da bondade suprema e livremente difusiva de Deus. Assim como uma idéia musical não pode ser expressa por meio de um único som, pela riqueza dela e pela pobreza deste, da mesma forma a suprema bondade de Deus não pode se revelar por meio de uma única criatura. Com suas infinitas maravilhas, o mundo é uma primeira tentativa de expressar tal bondade. Assim, todas as coisas, singularmente e em seu conjunto, são boas, porque possuem um grau de ser e de perfeição. *Omne ens est bonum quia omne ens est ens.* O cristão não pode ser pessimista. Ele é radicalmente otimista. E a estupefação admirada diante do criado reflete atitude ainda mais radical, precisamente a atitude de quem se sente partícipe da bondade de Deus e sente-se orgulhoso de descobrir tal dependência, que exalta e não humilha.

Mas, se todo ente é bom porque, a seu modo, todo ente é uma perfeição, da mesma forma todo ente é bom porque é objeto de uma vontade ou, em geral, de uma apetência ou desejo. *Bonum est quod omnia appetunt*, ou seja, a bondade implica o desejo de tal perfeição. As coisas são boas enquanto queridas por Deus de forma geradora — Deus cria amando —; pelo homem de forma derivada: o homem ama as coisas porque são boas. Partindo da perspectiva do bem enquanto algo por nós desejado, Tomás distingue o *bem honesto*, que é o bem desejado por si mesmo; o *bem útil*, que é o bem desejado como meio para conseguir alguma outra coisa; o *bem deleitável*, que é o bem desejado pelo prazer que oferece. A essa altura, é óbvio que o bem honesto e deleitável é Deus e que os outros bens são tais tendo em vista o fim a que devem conduzir.

■ **Transcendentais.** Com este termo indicam-se as propriedades que competem a todo ser, e que, portanto, transcendem (vão além) as categorias singulares.
Os principais são o "uno", o "verdadeiro" e o "bom" (mas poderíamos acrescentar também o "belo"):
- o uno indica a simplicidade e a não contraditoriedade do ente;
- o verdadeiro indica a cognoscibilidade e a racionalidade do ente;
- o bom indica a amabilidade e o grau de perfeição do ser.

6 A analogia do ser

No livro IV da *Metafísica*, Aristóteles escreve que o ente se predica das coisas de modo múltiplo e diverso, mas sempre em relação a um ente privilegiado, a uma essência particular, não equivocamente, mas como se atribui o "ser sadio" ao ser vivo, à medicina que é sua causa e à cor do rosto que é seu efeito. Da mesma forma ocorre com o ser: são seres a substância e os acidentes, mas a substância de modo particular, principal, primeiro e privilegiado, e os acidentes somente enquanto modificações secundárias da substância. Disso tudo, evidencia-se que Aristóteles se interessa pela razão horizontal dos seres entre si e fala da analogia em relação à substância e aos acidentes. Já Tomás de Aquino, embora estabelecendo a posição de que o ser diz respeito aos entes finitos, se interessa mais pela relação entre Deus e o mundo, diferentemente de Aristóteles. Este se move em direção horizontal, Tomás em direção vertical, fazendo referência particular ao transcendente. E, a esse propósito, fala da analogia que, além de esclarecer a relação entre os entes finitos, torna precisa a relação entre Deus e as criaturas, entre o infinito e o finito.

À medida que participam do ser de Deus, as criaturas em parte se assemelham a ele e em parte não. Não há *identidade* entre Deus e as criaturas, mas também não há *equivocidade* (isto é, diferença absoluta), pois sua imagem está refletida no mundo. Assim, há entre Deus e as criaturas uma relação de semelhança e dessemelhança. Pois bem, semelhança e dessemelhança, tomadas conjuntamente, constituem uma relação de *analogia*, no sentido de que aquilo que se

predica das criaturas pode-se predicar de Deus (e por isso Deus é semelhante às criaturas), mas não do mesmo modo nem com a mesma intensidade (e, portanto, em tal sentido, Deus e as criaturas são dessemelhantes).

7 Transcendência de Deus e teologia negativa

O fundamento metafísico da analogia está no fato de que, causando, a causa transmite-se a si mesma, de certo modo, ao causado. A semelhança, portanto, não é uma qualidade adicional, um acidente que se acrescenta do exterior, mas é co-essencial à natureza do efeito, do qual nada mais é do que o sinal externo. Quem recorda as implicações do ser e suas propriedades não se surpreenderá diante da observação de que o mundo é sagrado, porque sua relação de dependência em relação a Deus está inscrita em seu próprio ser.

Assim como é bastante vivo o sentido de semelhança, também é muito vivo o sentido de dessemelhança entre criador e criaturas. Estabelece-se aqui o sentido da *transcendência de Deus* e, portanto, o sentido da *teologia negativa*. Se é certo que conhecemos alguma coisa de Deus, também é certo que esse nosso conhecimento, tal como é formulado por nós, não reflete a natureza de Deus. *Deus non habet essentiam, quia essentia sua non est aliud quam suum esse* ("Deus não tem essência, porque sua essência não é mais que o seu ser"). Se Deus não tem nenhuma essência, porque esta se identifica com o ser, e se todo o nosso conhecimento é tentativa para precisar sua natureza, então podemos compreender por que a teologia negativa é superior à teologia positiva. Nós sabemos mais aquilo que Deus não é do que aquilo que Deus é. Por isso, na opinião de alguns, a analogia está mais próxima da equivocidade do que da univocidade, ou seja, salienta de maneira marcada mais aquilo que distingue Deus do criado, do que aquilo que o aproxima.

Podemos expressar essa relação profunda entre o ser de Deus e o ser do mundo recorrendo às palavras de um agudo intérprete do pensamento de Tomás: "Os entes participam do ser, o que significa que seu ser não é o ser. A diferença é a própria participação: os muitos são 'outros' em relação ao Uno, não algo 'fora' do Uno. Graças à diferença, o Ser e os entes estão ao mesmo tempo na mais estreita relação de pertença e na máxima distância: participar é ter junto, mas é ao mesmo tempo não-ser o ato e a perfeição de que se participa, justamente porque só se participa" (C. Fabro). [3]

■ **Analogia.** Com este termo indica-se a relação de participação que existe entre o ser infinito de Deus criador e o ser finito dos entes criados: trata-se de uma relação analógica, isto é, de semelhança, intermediária entre a univocidade e a equivocidade, o que significa nem completamente idêntico nem completamente diferente.
O ser é o conceito analógico por excelência, enquanto se predica de toda realidade, porém seu modo varia essencialmente de um gênero para o outro.

TOMÁS
A ONTOLOGIA

ENTE

UNO
o ser é uno,
ou seja,
não é
autocontraditório,
é indivisível,
mas é participável

ENTE LÓGICO
nem tudo
o que é pensado existe
assim como é pensado.
O caráter universal
dos conceitos
é fruto da faculdade abstrativa
do Intelecto
(= realismo moderado)

ENTE REAL
tudo o que existe é ente,
mas de modo analógico:
Deus, p. ex., *é* o ser,
enquanto o criado *tem* o ser
por participação.
O ente real
se distingue em:

TRANSCENDENTAIS
(verdadeiro, uno, bom)
o ser é uno,
verdadeiro e bom

ESSÊNCIA
é atitude/potência para ser.
É universal

ATO DE SER
é aquilo que existe de fato.
Nas criaturas
essência e ato de ser
são distintos;
em Deus coincidem

BOM
o ser é bom
porque desejado
pela bondade
de Deus

DEUS
apenas em Deus
essência e existência
coincidem.
Deus tem o ser
de forma originária;
o mundo
por participação

VERDADEIRO
o ser é verdadeiro
porque
é inteligível
e é inteligível
porque Deus
o pensou
para criá-lo

MUNDO CRIADO
as criaturas, enquanto participam do ser divino,
em parte se assemelham a Deus e em parte não.
Isto significa que entre Deus e o mundo há analogia,
no sentido que aquilo que se predica das criaturas
também se pode predicar de Deus,
não, porém, do mesmo modo,
nem no mesmo grau

III. A teologia: as cinco vias para provar a existência de Deus

As cinco vias para demonstrar a existência de Deus → § 1

• Deus, para Tomás, é o primeiro na ordem ontológica, mas não na gnosiológica; isso significa que não se capta imediatamente, mas por via de inferência, a partir de seus efeitos. Neste sentido, nosso filósofo formulou cinco demonstrações da existência de Deus, conhecidas com o nome de "cinco vias".

A primeira via, do movimento → § 2

• A primeira via (do *movimento*) parte da consideração de que tudo o que se move é movido por outro e que, portanto, para não terminar em um regresso ao infinito que nada explicaria, é preciso admitir um *primum movens* que não é movido por nada: e este é Deus.

A segunda via, da causa → § 3

• A segunda via (da *causa*), a partir da constatação de que nenhuma coisa pode ser causa de si mesma, deduz o fato de que deve existir uma causa primeira e não-causada, que produz e não é produzida, que se identifica com o ser que se chama Deus.

A terceira via, da contingência → § 4

• A terceira via (da *contingência*) parte do princípio de que o que pode não ser, um tempo não existia. Se, portanto, todas as coisas podem não ser (são contingentes), em dado momento nada existia na realidade. Porém, se isso for verdade, também agora não existiria nada (porque o que não existe não começa a existir a não ser por causa daquilo que já existe), a menos que não exista alguma coisa de necessariamente existente. Concluindo: nem tudo pode ser contingente, mas é preciso que haja algo necessário, e é aquilo que costumeiramente se chama Deus.

A quarta via, dos graus de perfeição → § 5

• A quarta via (dos *graus de perfeição*) deduz, da constatação empírica de uma gradação de perfeições (bem, verdade...), a existência de uma suma perfeição, que é justamente chamada Deus.

A quinta via, do finalismo → § 6

• A quinta via (do *finalismo*) parte da constatação de que os corpos físicos operam para um fim e deduz que eles agem de tal modo porque são dirigidos por um ser inteligente, como a flecha do arqueiro. Ora, este ordenador supremo é aquele que chamamos Deus.

1 Conhecimento "a posteriori" da existência de Deus

No contexto das linhas metafísicas expostas, não será difícil captar o valor das *cinco provas* ou *vias* por meio das quais Tomás alcança a única meta, Deus, no qual tudo se unifica e adquire luz e coerência.

Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem gnosiológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori*, isto é, *partindo dos efeitos, do mundo*. Assim, se na ordem ontológica Deus precede suas criaturas como a causa precede os efeitos, na ordem gnosiológica ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcança-

do a partir da consideração do mundo, que remete ao seu autor. O ponto de partida de cada via, de quando em vez, é constituído por elementos extraídos da cosmologia aristotélica que Tomás utiliza, confiante em sua eficácia persuasiva, num momento em que o aristotelismo era a filosofia hegemônica. Mas a força probatória dos argumentos em particular é toda e sempre de *índole metafísica*, e assim pretende permanecer em situações científicas diversas.

2 A primeira via, ou via do movimento

Escreve Tomás na *Summa theologiae*: "A primeira [via], que é a mais evidente, é a que parte do movimento. Com efeito, é certo e sabido pelos sentidos que algumas coisas se movem neste mundo. Ora, tudo aquilo que se move é movido por outro, já que uma coisa não se desloca se não for em potência em relação ao termo do movimento; ao passo que quem move, move enquanto está em ato. Com efeito, mover quer dizer levar da potência ao ato. Ora, uma coisa não pode ser levada de potência a ato senão em virtude de um ente que já está em ato. Por exemplo, aquilo que é quente em ato, como o fogo, torna quente a madeira, que estava quente em potência, e assim a muda e a altera. Mas não é possível que a mesma coisa esteja ao mesmo tempo em ato e potência sob o mesmo aspecto. Só pode sê-lo sob aspectos diversos: aquilo que é quente em ato não pode sê-lo também em potência, mas é, ao mesmo tempo, frio em potência. Assim, é impossível que, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, uma coisa seja movente e movida (*movens et motum*), ou seja, que mova a si mesma. Portanto, tudo aquilo que se move deve ser movido por outro".

Essa é a via movimento, considerada a primeira e mais manifesta, para chegar ao primeiro Motor. Se nas outras formulações, seguindo de perto Aristóteles, Tomás se detém nos diversos modos pelos quais um ente pode se mover, nesta formulação mais madura o *aspecto cosmológico é secundário*, emergindo com força o *aspecto metafísico*. O movimento é analisado como *passagem da potência ao ato*, passagem que não pode ser efetuada por aquilo que se move, porque, caso se mova, isso significa que é movido e é movido por outro, ou seja, por quem está em ato, sendo, portanto, capaz de operar a passagem da potência ao ato. O princípio *omne quod movetur ab alio movetur* é universal, devendo, portanto, ser aplicado a tudo aquilo que, de algum modo, se move. Em virtude de tal princípio, dever-se-ia compreender como é frágil a objeção segundo a qual o mundo pode se explicar sem recorrer a Deus, porque os fatos naturais se explicariam com a natureza, e as ações humanas com a razão e a vontade. Tal explicação é insuficiente porque recorre a realidades mutáveis, mas "tudo o que é mutável e defectível deve ser reconduzido a um princípio imutável e necessário". Mas eis uma objeção: não se poderia recorrer a uma série infinita de motores e coisas movidas? Não, porque o processo ao infinito ou circular desloca o problema e não o explica, ou seja, não encontra a razão última da mutação. Portanto, é necessário afirmar a existência de um *primum movens quod in nullo moveatur*, isto é, a existência de um imutável. E esse imutável é o que todos chamam Deus.

3 A segunda via, ou via da causalidade eficiente

"A segunda via parte da noção de causa eficiente. No mundo das coisas sensíveis nos defrontamos com a existência de uma ordem de causas eficientes. Não há caso conhecido e, na verdade, é impossível que uma coisa seja a causa eficiente de si mesma, porque para tanto deveria ser anterior a si mesma, coisa inconcebível. Ora, não é possível ir ao infinito na série das causas eficientes, porque em todas as causas eficientes ordenadas a primeira é a causa da intermédia e a intermédia é causa da última, podendo as causas intermediárias ser várias ou uma só. Ora, anular a causa significa anular o efeito. Por isso, se não houver uma causa primeira entre as causas eficientes, não haverá nem causa intermediária nem causa última. Mas, proceder ao infinito nas causas eficientes significa eliminar a causa eficiente primeira; assim não teríamos nem efeito último, nem causas eficientes intermediárias, o que, evidentemente, é falso. Por isso, é necessário admitir uma primeira causa eficiente, à qual todos dão o nome de Deus".

À primeira vista, o argumento parece subentender o universo de esferas concêntricas que é típico do pensamento antigo. Com efeito, nessa visão, a causalidade eficiente exercida no plano de uma das esferas se justifica pela causalidade eficiente da esfera imediatamente superior; além disso, o número de esferas intermediárias não pode ser infinito, porque, se assim fosse, não haveria a primeira causa eficiente e, conseqüentemente, não haveria causas intermediárias nem efeitos últimos, o que é falso. Entretanto, quando afirma que não importa "que as causas intermediárias sejam várias ou uma só", Tomás dá a entender que não quer ligar a validade dessa prova à cosmologia antiga. Sua prova tem *valor metafísico* e não físico. Com efeito, ele pretende dar razão da existência da causalidade eficiente no mundo. E isso é impossível enquanto não se chega a *uma causa eficiente primeira*, isto é, uma causa que produz e não é produzida. O argumento, portanto, se baseia em dois elementos: por um lado, todas as causas eficientes causadas por outras causas eficientes; por outro lado, a causa eficiente não-causada, que é a causa de todas as causas. No fundo, trata-se de responder a esta interrogação: como é possível que alguns entes sejam causas de outros entes? Indagar sobre essa possibilidade significa chegar a uma causa primeira não-causada, que, se existe, identifica-se com aquele ser que chamamos Deus.

4 A terceira via, ou via da contingência

"A terceira via deriva do possível [ou contingente] e do necessário, e é esta. Encontramos coisas que têm possibilidade de ser e


Tomus Primus.
D. THOMAE AQVINATIS
DOCTORIS ANGELICI
COMPLECTENS.
Vitam ipsius beati Thomæ ex diuersis authoribus collectam.
Expositionem in Primum & Secundum Perihermenias, et
In Primum & Secundum Posteriorum Analyticorum.
ARISTOTELIS:
Qui vero fuit integre expositi, qui vero mortis vitio imperfecti relicti,
propriis manifestum est locis.
ROMAE MDLXX

Frontispício do primeiro tomo da Opera omnia *de Tomás de Aquino (Roma, 1570). No centro da incisão está retratado Tomás.*

não ser, pois constatamos que se geram e se corrompem e, conseqüentemente, lhes é possível tanto ser como não ser. Mas é impossível que todas as coisas dessa natureza tenham existido sempre, pois o que pode não ser, em algum tempo não existia. Por isso, se todas as coisas [existentes na natureza são tais que] podem não existir, em algum tempo não haveria nada de existente. Ora, se isso é verdade, também agora não haveria nada de existente, pois o que não existe só começa a existir por meio de alguma coisa que já existe. Por isso, se em algum tempo não havia nenhum ser, teria sido impossível alguma coisa começar a existir e, assim, também agora nada existiria, o que, evidentemente, é falso. Por isso, nem todos os entes são contingentes, mas é preciso que na realidade haja alguma coisa necessária. Ora, toda coisa necessária tem a sua necessidade causada por outra, ou não. Ora, é impossível ir ao infinito nas coisas necessárias, que têm a causa de sua necessidade em alguma outra coisa, como já foi demonstrado a respeito das causas eficientes. Por isso, não podemos deixar de admitir a existência de um ser que seja em si mesmo necessário, e não receba de outros a própria necessidade, mas seja causa de necessidade para os outros. E a este todos chamam Deus".

Este argumento parte da constatação de que as criaturas, já que nascem, crescem e morrem, são contingentes e, portanto, possíveis, isto é, não possuem o ser em virtude de sua essência. Como exemplificar, então, a passagem da possibilidade à existência atual e, portanto, ao grau de ser ou necessidade que de fato possuem? Se tudo fosse possível, teria havido um tempo em que nada teria existido e agora nada existiria. Se quisermos explicar a existência atual dos entes, isto é, a passagem do estado possível ao estado atual, é preciso admitir uma causa que não foi e não é de modo algum contingente ou possível, porque está sempre em ato. E essa causa se chama Deus.

5 A quarta via, ou via dos graus de perfeição

"A quarta via diz respeito à gradação que se pode encontrar nas coisas. É um fato que nas coisas se encontra o bem, o verdadeiro, o nobre e outras perfeições em grau maior ou menor. Mas o grau maior ou menor se atribui às diversas coisas conforme elas se aproximam mais ou menos a algo de sumo e absoluto; assim, mais quente é aquilo que mais se aproxima do sumamente quente. Dessa forma, existe algo que é verdadeiro, nobre e bom em grau máximo e, conseqüentemente, algo que, em grau máximo, é ser, já que o que é máximo, na verdade, é máximo também no ser, conforme diz Aristóteles. Ora, o que é máximo em cada gênero é a causa de todos os que pertencem àquele gênero: por exemplo, o fogo, que é máximo no calor, é causa de todas as coisas quentes, conforme diz também Aristóteles. Por isso, deve haver algo que para todos os entes é a causa de seu ser, de sua bondade e de toda outra perfeição. E a isso chamamos Deus".

Também esse caminho parte da constatação empírica, *metafisicamente interpretada*, relativa à gradação dos entes, segundo a qual o ser é participado e expresso diversamente. Há um mais ou um menos no plano do ser e, conseqüentemente — recorde-se o que já se disse a propósito dos transcendentais —, no nível de bondade, de unidade e de verdade. Quanto mais ser um ente tiver, tanto mais é uno, verdadeiro e bom. Ora, constatada essa gradação, passa-se à explicação, afirmando que as coisas mais ou menos verdadeiras, boas etc., o são em relação a um ser absolutamente uno, verdadeiro e bom, que possui o ser de modo absoluto. Esta é a razão da passagem: se os entes têm um grau diverso de ser, isso significa que tal fato não lhes deriva em virtude de suas respectivas essências, caso em que seriam sumamente perfeitos. E, se não deriva de suas respectivas essências, isso significa que o receberam de um ser que dá sem receber, que permite a participação sem ser partícipe, porque é fonte de tudo o que de algum modo existe.

6 A quinta via, ou via do finalismo

"A quinta via se depreende do governo das coisas. Nós podemos ver que algumas coisas, que carecem de conhecimento, como os corpos naturais, agem em função de um fim. E isso é evidente pelo fato de que sempre ou quase sempre agem do mesmo modo, para obter a perfeição. Portanto, está claro que não alcançam seu fim por acaso, mas por uma predisposição. Ora, tudo o que não tem inteligência não tende ao fim, a menos que seja dirigido por algum ente dotado de conhecimento

e inteligência, como a flecha lançada pelo arqueiro. Por isso, existe algum ser inteligente que dirige todas as coisas naturais para seu fim. E esse ser nós chamamos Deus".

Também este último caminho parte da constatação de que as coisas ou algumas delas agem e operam como se tendessem para um fim. Dizendo que alguns corpos naturais agem sempre ou quase sempre do mesmo modo, Tomás quer destacar duas coisas. A primeira é que ele não parte da finalidade de todo o universo (quando muito, apenas a aborda) e não pressupõe uma concepção mecanicista da natureza, na qual Deus interviria, juntando pedaços indiferentes para constituir o relógio. A finalidade constatada diz respeito a *algumas* coisas, coisas que têm em si um princípio de unidade e finalidade. E a segunda é que as exceções devidas ao acaso não reduzem a validade desse ponto de partida.

Ora, se o agir em função de um fim constitui *certo modo* de ser, pergunta-se qual seja a causa dessa regularidade, ordem e finalidade, constatáveis em alguns entes. Tal causa não se pode identificar com os próprios entes, visto que eles são privados de conhecimento (*cognitione carent*) e, neste caso, é necessário o conhecimento do fim. Desse modo, é preciso remontar a um Ordenador, dotado de conhecimento e em grau de dar ser aos entes daquele modo específico no qual eles de fato operam. 4

TOMÁS

AS CINCO PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

DEUS
as cinco provas
(= vias) da existência
de Deus

Primeira via
do movimento

Tudo aquilo que se move é movido por outro.
É preciso então crer na existência de um *primum movens*. E este, justamente, é Deus

Segunda via
da causa

Não é possível que exista uma série infinita de causas. Existe uma primeira causa não-causada, e esta é Deus

Terceira via
da contingência

As coisas são contingentes, ou seja, podem existir ou não existir. Mas aquilo que pode existir ou não existir, algum tempo não existiu. Isso implica que ouve um tempo em que nada existia. Mas se assim fosse também agora nunca deveria existir nada, porque é impossível que aquilo que não existe comece a existir, a não ser por algo que já existe. É, portanto, necessário que algo seja necessário. E isso é Deus

Quarta via
dos graus de perfeição

Existem diversos graus de perfeição, mas isso implica um grau máximo ao qual referir-se. Esta suma perfeição é Deus.

Quinta via
do finalismo

Existe um finalismo no cosmo, e isso implica a existência de uma causa inteligente e finalizante: justamente, Deus.

IV. A teoria do direito

• O homem, que para Tomás é natureza racional, conhece o fim das coisas, mas não tem uma compreensão imediata do fim último de todas as coisas, isto é, de Deus. Se tivesse a visão de Deus, seria fatalmente atraído por ele, porém, conhecendo apenas fins parciais, sua vontade é livre de querê-los ou não querê-los.

Liberdade do homem → § 1

O homem tem, por outro lado, uma disposição natural para compreender os princípios das ações boas, mas pode também deliberadamente rejeitá-los e, portanto, pecar: o pecado, por conseguinte, depende do livre-arbítrio.

• Tomás distingue quatro tipos de lei: a *lex aeterna*, a *lex naturalis*, a *lex humana* e a *lex divina*.

A *lex aeterna* é o plano racional de Deus, a ordem do universo. Ora, esta ordem é em parte desconhecida para o homem e em parte conhecida: a parte conhecida constitui a lei natural, cuja essência pode se reduzir à seguinte máxima: "deve-se fazer o bem e evitar o mal, e o bem é aquilo que tende à conservação e o mal à destruição de si". Ligada à lei natural está a lei humana, isto é, o direito positivo posto pelo homem. Este deriva da lei natural de dois modos: ou por dedução (e então se tem o *jus gentium*) ou por especificação (e então se tem o *jus civile*). Por exemplo, faz parte do *jus gentium* a proibição do homicídio, enquanto faria parte do *jus civile* a sanção para quem pratica o homicídio.

Os quatro tipos de lei → § 2

Se a derivação da lei natural é essencial para a lei humana, então é evidente que ela não pode contradizê-la. Uma norma que contradissesse a lei natural não seria justa, e portanto não seria lei: é, portanto, dever de cada um desobedecer à lei injusta, assim como é dever rebelar-se contra o tirano enquanto agente do mal. Acima destas leis existe a lei divina — que foi revelada no Evangelho — e que está ligada ao fim sobrenatural do homem, ou seja, à bem-aventurança eterna.

1 O livre-arbítrio

Para Tomás, o homem é *natureza racional*, isto é, um ser capaz de conhecer: *ratio est potissima hominis natura*. E é justamente essa concepção de homem que encontramos na base da *ética* e da *política* de Tomás de Aquino. Antes de mais nada, o homem conhece o fim ao qual cada coisa tende por natureza, e conhece uma ordem das coisas no cume da qual está *Deus* como *Bem supremo*. Naturalmente, se o intelecto pudesse oferecer a visão beatífica de Deus, a vontade humana não poderia deixar de querê-la. Mas, aqui embaixo, isso não é possível. Na vida terrena, o intelecto só conhece o bem e o mal de coisas e ações que não são Deus. Portanto, a vontade é livre para querê-las ou não querê-las. Esse é o sentido da *ratio causa libertatis*.

E é exatamente no *libero arbitrio*, na liberdade do homem (que não é de forma alguma reduzida pela presciência de Deus, que prevê o que é necessário e o que propriamente será livre, isto é, devido unicamente à liberdade humana), que Tomás vê a raiz do *mal*, concebido, com Agostinho, como ausência de bem. "Por sua própria natureza, o homem tem o livre-arbítrio": ele não se dirige para um fim, como a flecha lançada pelo arqueiro, mas sim *se dirige livremente* para um fim. E como há nele um *habitus* natural de captar os princípios do conhecimento, também há sempre nele uma disposição ou *habitus* natural — a assim chamada *sindérese* — que o leva a compreender os princípios que inspiram e guiam as boas ações. Mas compreender ainda não significa agir. E o homem, justamente porque é livre, peca quando se afas-

ta deliberadamente e infringe as leis universais que a razão lhe dá a conhecer e a lei de Deus lhe revela.

2 "Lex aeterna", "lex naturalis", "lex humana", "lex divina"

Tomás distingue três tipos de leis: a *lex aeterna*, a *lex naturalis* e a *lex humana*. E acima delas está a *lex divina*, ou seja, a lei revelada por Deus. A *lex aeterna* é o plano racional de Deus, a ordem do universo inteiro, pela qual a sabedoria divina dirige todas as coisas para seu fim. É o plano da Providência conhecido unicamente de Deus e de poucos eleitos. Entretanto, há uma parte dessa lei eterna da qual, como natureza racional, o homem é partícipe. E tal *participatio legis aeternae in rationali creatura* é definida por Tomás com o nome de *lei natural*.

Em suma, enquanto seres racionais, os homens conhecem a lei natural, cujo núcleo essencial está no preceito de que "se deve fazer o bem e evitar o mal". Para o homem, como para todo ente, a sua própria conservação é um bem. Para o homem, como para todo animal, é bem seguir os ensinamentos universais da natureza: união do macho e da fêmea, proteção e crescimento dos filhotes etc. Para o homem, enquanto ser racional, é bem conhecer a verdade, viver em sociedade etc. Entretanto, mais do que especificação do que é o *bonum* e do que é o *malum*, ele vê a lei natural principalmente como forma da racionalidade.

Estreitamente ligada à *lex naturalis*, Tomás considera a *lex humana*.

Trata-se da lei jurídica, isto é, o *direito positivo*, a *lei feita pelo homem*. E os homens, que são sociáveis por natureza, fazem as leis jurídicas para dissuadir os indivíduos do mal. E como toda lei é *aliquid pertinens ad rationem* (isto é, algo que pertence à razão, uma vez que pertence à razão estabelecer os meios para os fins e ver a ordem dos fins), a *lex humana* é a ordem promulgada pela coletividade (*multitudo*) ou por quem tem a responsabilidade pela comunidade (*ab eo qui curam communitatis habet*), tendo em vista o bem *comum*.

Entretanto, como acenamos acima, as leis feitas pelo homem se baseiam na lei natural. Com efeito, na opinião de Tomás, *a lei humana deriva da lei natural de dois modos*: por dedução, isto é, *per modum conclusionum*, ou por especificação de normas mais gerais, isto é, *per modum determinationis*. No primeiro caso, temos o *jus gentium*, no segundo o *jus civile*.

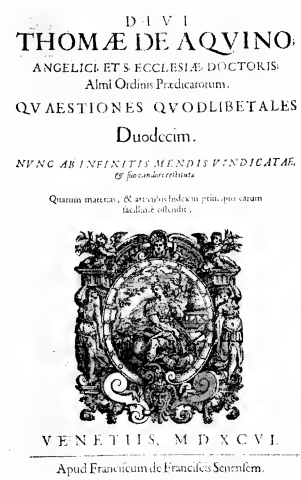
Assim, a proibição do homicídio é parte do *jus gentium*, mas o tipo de pena que deve ser reservada ao homicida é parte do *jus civile*, pois se trata da aplicação histórica e social de uma lei natural especificada e fixada pelo *jus gentium*. Sendo *derivados logicamente* da *lex naturalis*, os preceitos do *jus gentium* podem ser conhecidos independentemente de uma pesquisa histórica sobre os diversos tipos de sociedade, ao passo que, evidentemente, o mesmo não vale para os preceitos do *jus civile*. Se os preceitos da lei humana ou positiva são derivados da lei natural, eles são conhecidos pela razão e estão presentes no conhecimento. Desse modo, a sociedade poderia até não fixá-los na lei humana ou jurídica. Entretanto, nós os encontramos estabelecidos no direito. E isso se dá porque existem "pessoas propensas aos vícios e neles obstinadas, e dificilmente podem ser guiadas pela persuasão. Assim, é necessário que sejam obrigadas pela força e pelo temor a evitar o mal, para que, abstendo-se de fazer o mal pelo menos por esse motivo, deixem os outros em paz e, finalmente, por esse hábito de evitar o mal, sejam levadas a fazer voluntariamente o que antes só faziam por medo, tornando-se assim virtuosas".

A coerção exercida pela lei humana, portanto, tem a função de tornar possível a convivência pacífica entre os homens, embora para santo Tomás ela tenha também *função pedagógica*. A lei humana, portanto, pressupõe homens imperfeitos. E como ela não reprime todos os vícios, mas somente os "que prejudicam os outros" e que, como "os homicídios, os furtos etc.", "ameaçam a conservação da sociedade humana", da mesma forma "não se precisa ordenar todos os atos virtuosos, mas somente aqueles que são necessários ao bem comum".

Se a derivação da lei natural é essencial para a lei humana, então é evidente que, quando uma lei humana contradiz a lei natural, nesse caso *ela não existe como lei*. Essa é a razão pela qual a lei deve ser *justa*. A exemplo de Agostinho, também para Tomás "não parece que possa haver lei se ela não for justa". Se uma lei positiva estivesse em desacordo com a lei natural, então ela "não seria mais uma lei, mas uma corrupção da lei".

Portanto, se a lei humana não concorda com a lei natural, ela não é lei, mas corrupção da lei. Essa idéia de Tomás teve enorme influência, sendo freqüentemente invocada para impugnar leis jurídicas consideradas em contradição com aquilo que aqueles que impugnam tal lei consideram *direito natural.* Para Tomás, a lei humana é *moralmente válida* quando deriva da lei natural. Na opinião de santo Tomás, as leis jurídicas injustas são "mais violência do que leis". Entretanto, considera ele, tais leis podem até ser obrigatórias, mas somente onde seja necessário "evitar escândalo ou desordem". Em todo caso, porém, é preciso *sempre* desobedecer à lei injusta se ela for contra a lei divina positiva, impondo a idolatria, por exemplo. E também é justificada a rebelião contra o tirano. Para Tomás, é lícito rebelar-se contra o tirano, com a condição de que a rebelião não ocasione para os súditos males piores e maiores do que a própria tirania. Na opinião de Tomás, a monarquia é o melhor tipo de governo, porque assegura melhor a ordem e a unidade do Estado. E o pior tipo de governo é precisamente a tirania, já que uma força que atua para o mal é mais eficaz e, portanto, mais danosa, quando está unida (como na tirania).

O Estado pode encaminhar os homens para o bem comum e pode favorecer algumas virtudes, mas não permite ao homem alcançar o seu fim último, que é sobrenatural. Em suma, a lei natural e as leis positivas servem aos fins terrenos do homem. Mas o homem tem um fim sobrenatural, que é precisamente a bem-aventurança eterna. E a *lex naturalis* e a *lex humana* não são suficientes para conduzir o homem a esse fim. Para tanto, é necessária uma lei sobrenatural: trata-se da *lex*


DIVI
THOMÆ DE AQVINO
ANGELICI ET S. ECCLESIÆ DOCTORIS
Almi Ordinis Prædicatorum.
QVAESTIONES QVODLIBETALES
Duodecim.
NVNC AB INFINITIS MENDIS VINDICATAE, & suo candori restitutae
Quarum materias, & articulos Index in principio earum facillime ostendit.
VENETIIS, MDXCVI.
Apud Franciscum de Franciscis Senensem.

Frontispício das Quaestiones Quodlibetales de Tomás, publicadas em Veneza em 1596.

divina, isto é, a lei revelada, a lei *positiva* de Deus que encontramos no Evangelho, que é guia para alcançar a bem-aventurança e que, além disso, preenche as lacunas e imperfeições das leis humanas. [5]

TOMÁS

O CONHECIMENTO HUMANO DAS LEIS

lex humana

Corresponde ao direito positivo;
é a ordem promulgada
pelo homem

ius gentium

deriva da lei
natural por dedução.
P. ex.: a proibição
do homicídio

ius civile

deriva da lei
natural por especificação.
P. ex.: aplicar
determinada pena
aos homicidas

deriva da *lex naturalis*;
tem função pedagógica

O HOMEM

O homem, enquanto dotado de razão e de livre-arbítrio, conhece a lei divina, a lei eterna e a lei humana, e peca quando infringe as duas primeiras leis e a terceira, enquanto baseada sobre a lei natural

lex divina

é a lei revelada,
a lei positiva
expressa pelo Evangelho;
guia à bem-aventurança
à qual todo homem aspira

lex naturalis

é a parte da *lex aeterna*
que é conhecida do homem
enquanto racional.
P. ex.: "fazer o bem
e não fazer o mal"

lex aeterna

É o plano
racional de Deus,
é a ordem
do universo inteiro.
São conhecidos por Deus
e por pouquíssimos beatos

V. O "filosofar na fé" em Tomás

• A centralidade de Deus, entendido como o criador do ser enquanto tal e não apenas das formas do ser, constitui a linha condutora da filosofia de Tomás. Por este motivo também as provas cosmológicas da existência de Deus, que pareciam simplesmente retomadas de Aristóteles, têm, na verdade, um alcance metafísico ausente em Aristóteles, por causa da relação com o ato criador.

Fé e razão → § 1

Também a teologia e a moral se destacam claramente dos precedentes gregos, em um caso por causa da concepção personalista do homem, e no outro por causa da concepção voluntarista do ato moral e do pecado.

1 A fé, guia da razão

Deus é o ser supremo e perfeito, o ser verdadeiro. Todo o resto é fruto do seu ato criativo, livre e consciente. Essas são as duas teses aceitas por fé, que cumprem a função de *guias do discurso racional,* ou melhor, esse é *o metro de avaliação com que Tomás examina qualquer outro discurso filosófico e se aproxima de Aristóteles* para repropor suas teses mais qualificadas.

O peso dessas teses na elaboração da metafísica e das provas da existência de Deus foi tão relevante que chegou a levar não poucos estudiosos a falarem de *filosofia cristã* e não simplesmente de "filosofia". É fácil nesse caso compreender como todos os problemas propostos pela filosofia grega se modificam no quadro da afirmação de que Deus é o ser supremo e criador.

Enquanto, no contexto tomista, Deus é fonte do ser, de *todo* o ser, no contexto grego Deus é aquele que dá *forma* ao mundo, moldando uma matéria preexistente (Platão), ou então que dá origem ao cosmo, atraindo-o com sua própria perfeição (Aristóteles). O Deus dos filósofos gregos não dá o ser em sentido radical e total, mas apenas *certo modo de ser, porque também a matéria existe desde a eternidade e é dele independente. Para Tomás, ao contrário, além da forma dos seres, Deus é o criador do ser dos seres.* Portanto, as provas cosmológicas, que parecem tomadas em peso de Aristóteles, de certo modo mudam de fisionomia. As provas não são físicas, mas físico-metafísicas, por causa da relação primária e fundante, constituída pelo *ato criador.*

Se o discurso no nível de ser mostra a profundidade da relação dos seres com o ser supremo, o discurso sobre o ato criador mostra a *nova perspectiva* com a qual Tomás interpreta o mundo. Como Deus é fonte de *todo o ser,* nada escapa à sua ação, nem mesmo a última determinação individual. Mas só se pode dizer que cada coisa tem um significado e uma vocação se cada realidade, enquanto existente, é por ele conhecida e querida.

Os antigos problemas reencontram-se no quadro dessas duas teses fundamentais, mas aprofundados e renovados. Se Deus é o ser supremo e criador, então as criaturas também são seres. Elas, porém, *não são o ser*, mas *têm o ser através do ato causal que, além das formas dos entes, também determina o ser dos entes.*

Além disso, se Deus é o ser supremo e o ser por essência, como conceber criaturas fora dele? A essa pergunta Tomás responde com a doutrina da *analogia*, extraída de Aristóteles, mas com nova valência, porque explica a similitude e a dessemelhança entre o ser supremo e o ser parcial.

A essa categoria agrega-se outra noção, a de *participação,* que esclarece ulteriormente como é possível haver outros seres fora de Deus. Esses seres nada mais são do que "participação" do ser divino. *Deus é o ser por essência, as criaturas por participação.* Tal conceito implica *amor*, *liberdade* e *consciência*, por meio dos quais Deus transmite seu ser fora de si. O Deus de Aristóteles atrai para si as coisas como causa final, coisas que, porém, não foram criadas por ele; o Deus de Tomás atrai para si as criaturas, que criou por amor, encerrando o ciclo de amor aberto com o ato criador.

Mas poderá Deus criar para a sua glória sendo esta inalterável, porque não pode crescer nem diminuir? Deus cria outros seres para que desfrutem de sua glória, como ele próprio a desfruta. Não é para si mesmo, portanto, mas sim para nós que Deus difunde sua glória; não é para ganhá-la, porque já a possui; nem para aumentá-la, porque já é perfeita, mas apenas para comunicá-la. O Deus de Tomás é o Deus do amor, sendo, portanto, criador e provedor, não ficando encerrado no círculo de seus pensamentos, como o Deus de Aristóteles.

Nesse contexto, o problema do mal assume outras conotações. Se Deus não existe, então o bem não se explica. Mas, se Deus existe, de onde vem o mal? Para a filosofia antiga, como o ser é o bem, o mal é o não-ser, a matéria que se rebela contra a forma ou contra a ação plasmadora do Demiurgo (Platão). Tomás, para quem tudo provém de Deus, propõe o problema do mal (físico e moral) em contexto diferente. Sua raiz se encontra na *contingência do ser finito*, que explica as mutações e a morte, bem como a liberdade da criatura racional, que pode não reconhecer sua dependência de Deus. O mal moral não é causado pelo corpo. Não é o corpo que faz o espírito pecar, mas o espírito que faz pecar o corpo. O mal moral não significa diminuir o papel da racionalidade, como para os filósofos gregos; não é identificável com o erro. O mal é desobediência a Deus, é rejeição da dependência fundamental em relação ao Criador. A raiz do mal está na liberdade.

Fundidas na unidade do homem, a substancialidade da alma de Platão e a formalidade da alma de Aristóteles permitem entrever o *primado da pessoa sobre a espécie*. Não é a espécie humana, que é ressonância da idéia platônica, e sim a *pessoa* que ocupa o primeiro plano, sendo partícipe do ser divino e estando destinada à visão beatífica. Por isso, *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*.

É uma filosofia nova em que os antigos problemas são aprofundados da altura de que a fé nos faz vislumbrar e que a teologia desenvolve. O vinho novo é posto em odres velhos, mas tornado sólidos por aprofundamentos filosóficos desencadeados pelas perspectivas abertas pela fé.



"Apoteose de santo Tomás de Aquino",
obra do pintor espanhol Francisco de Zurbarán (1598-1664),
conservada no Museu de Sevilha.

Tomás

1 Sobre a "cientificidade" da doutrina sagrada

O leitor atual que se propõe ler a Suma Teológica corre o risco de permanecer desconcertado por sua estrutura. Os críticos — entre os quais em particular Marie-Dominique Chenu — explicaram com clareza a origem deste delineamento e resumiremos aqui suas observações.

A Suma não está dividida em capítulos ligados entre si por uma linha expositiva unitária, mas se compõe de múltiplas questões, cada uma das quais, por sua vez, se divide em artigos.

A gênese dessa estrutura é propriamente pedagógica, no sentido de que é o resultado do método de ensino em uso no séc. XIII, o qual se dispunha em dois níveis:

a) no primeiro nível requeria-se a simples análise dos Textos Sagrados, dirigida à sua compreensão e interpretação;

b) no segundo nível se requeria um esforço de aprofundamento de tipo filosófico, depois do qual, justamente pela maior complexidade da investigação, se desenvolviam exegeses discordantes e por vezes até opostas.

Surgiam então as quaestiones *que, progressivamente, seguindo uma lógica própria, e assumindo dimensões consideráveis, deixavam a forma do simples comentário, para assumir um caráter autônomo. Tais* quaestiones *eram depois reagrupadas por argumento, e divididas em artigos, conforme as necessidades.*

A seguir temos alguns artigos da primeira questão *abordada por Tomás de Aquino na* Suma Teológica, *que são de fundamental importância para a compreensão de sua obra e de seu pensamento. Nestes ele se pergunta sobre qual é a natureza da doutrina sagrada (o termo teologia terá plena difusão apenas nos séculos sucessivos), qual o seu objeto, seus princípios, seu método. As respostas que ele dá a estas perguntas constituem um passo decisivo. A doutrina sagrada, afirmará, "é verdadeira ciência, que tem seu próprio campo de exploração (Deus), seus princípios próprios (os artigos de fé), sua própria luz (a Revelação divina), um método próprio (o método de autoridade)".*

1. Se a sagrada doutrina é ciência

Parece que a doutrina sagrada[1] não é ciência.[2] Com efeito:

1. Toda ciência procede de princípios evidentes por si. A sagrada doutrina, ao contrário, procede de artigos de fé, que não são por si evidentes, tanto que nem todos os aceitam: "não de todos, com efeito, é a fé", como diz o Apóstolo. Portanto, a doutrina sagrada não é ciência.

2. A ciência não se ocupa dos singulares [mas dos universais]. Ora, a doutrina sagrada se ocupa de particularidades, como das gestas de Abraão, de Isaac e de Jacó. Conseqüentemente, não é ciência.

Em contrário: Diz santo Agostinho: "A esta ciência diz respeito apenas aquilo pelo qual a fé que salva é gerada, nutrida, defendida, reforçada". Como isso é próprio unicamente da sagrada doutrina, daí resulta que a doutrina sagrada é ciência.

Respondo: A doutrina sagrada é uma ciência. E se prova assim: há duplo gênero de ciências. Algumas delas procedem de princípios conhecidos por lume natural do intelecto, como a aritmética e a geometria; outras procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior: por exemplo, a perspectiva se baseia sobre princípios de geometria e a música sobre princípios de aritmética.[3] E de tal modo a sagrada doutrina é uma ciência, pois se apóia sobre princípios conhecidos por lume de ciência su-

---

[1] Com a expressão *doutrina sagrada* Tomás indica o "ensinamento que procede da Revelação, ensinamento tanto em sentido ativo como em sentido passivo, isto é, como complexo das verdades ordenadas à luz da Revelação".

[2] O termo *ciência* é aqui assumido no significado aristotélico de "cognição certa de uma verdade demonstrada por meio das causas".

[3] Nesta exemplificação Tomás segue o esquema das ciências elaborado por Aristóteles.

perior, isto é, da ciência de Deus e dos beatos. Portanto, como a música admite os princípios que a matemática lhe fornece, também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus.

Solução das dificuldades: 1. Os princípios de toda ciência ou são evidentes por si ou à luz de alguma ciência superior. E tais são também os princípios da ciência sagrada, como agora explicamos.

2. Os fatos particulares na doutrina sagrada não têm uma parte principal: aí foram introduzidos certos exemplos de vida, como acontece nas ciências morais, ou também para declarar a autoridade dos homens por meio dos quais derivou a revelação, sobre a qual se funda a Escritura ou doutrina sagrada.

2. Se a doutrina sagrada é superior às outras ciências

Parece que a doutrina sagrada não é superior às outras ciências. Com efeito:

1. A certeza de uma ciência faz parte da sua dignidade. Ora, as outras ciências, apoiando-se sobre princípios indubitáveis, se apresentam como mais certas do que a doutrina sagrada, cujos princípios, os artigos de fé, são suscetíveis de dúvida. Portanto, as outras ciências são superiores a ela.

2. É próprio de uma ciência inferior em prestar de outra, como a música da aritmética. Ora, a doutrina sagrada toma algo das disciplinas filosóficas, como nota são Jerônimo[4] em uma carta a Magno: "Os antigos doutores encheram seus livros com tanta doutrina e tantas máximas dos filósofos, que não sabes o que mais admirar neles, se a erudição profana ou a ciência escriturística". Portanto, a sagrada doutrina é inferior às outras ciências.

Em contrário: As outras ciências são chamadas servas da teologia, conforme o dito dos Provérbios: "[a sabedoria] mandou convidar suas servas à fortaleza".

Respondo: Esta ciência, sendo igualmente especulativa e prática, ultrapassa todas as outras tanto especulativas como práticas. Com efeito, entre as especulativas uma é mais digna da outra tanto pela certeza como pela excelência da matéria. Ora, esta ciência, por ambos os motivos, é excelsa entre as especulativas. Quanto à certeza, porque enquanto as outras ciências a derivam do lume natural da razão humana que pode errar, ela a tira do lume da ciência de Deus, que não pode se enganar. Igualmente supera-as pela dignidade da matéria, porque ela se ocupa prevalentemente de coisas que por sua sublimidade transcendem a razão; as outras, vice-versa, tratam de coisas acessíveis à razão.

Depois, entre as disciplinas práticas é superior aquela que é ordenada a um fim mais remoto; assim, a política é superior à ciência ou arte militar, porque o bem do exército destina-se a buscar o bem do Estado. Ora, o fim desta ciência, enquanto é ciência prática, é a eterna bem-aventurança, à qual estão dirigidos os fins de todas as ciências práticas. De modo que, sob todos os aspectos, é evidente a superioridade dela.

Solução das dificuldades: 1. Nada impede que o que por sua natureza é mais certo, seja menos certo relativamente a nós: isso depende da fraqueza de nossa mente, a qual, conforme Aristóteles, "diante das coisas mais evidentes da natureza é como o olho da coruja diante do sol". Por isso, a dúvida de alguns a respeito dos artigos de fé não deriva da incerteza da coisa em si mesma, mas da fraqueza de nosso intelecto. Apesar disso, um mínimo que se possa ter de conhecimento das coisas mais altas é muito mais desejável do que o conhecimento mais seguro das inferiores, como afirma o Filósofo.

2. A ciência sagrada pode, sim, receber alguma coisa das disciplinas filosóficas, não porque delas tenha necessidade, mas para melhor esclarecer seus ensinamentos. Seus princípios, com efeito, não os toma delas, mas imediatamente de Deus por revelação. E por isso não empresta das outras ciências como se fossem superiores, mas delas se serve como de inferiores e de servas; justamente como acontece com as ciências ditas arquitetônicas[5] que utilizam as ciências inferiores, como a política em relação à arte militar. E o uso que a ciência sagrada delas faz não em razão de sua fraqueza ou insuficiência, mas unicamente por causa da fraqueza de nosso intelecto: este, das coisas conhecidas pelo natural lume da razão (da qual derivam as outras ciências), é mais facilmente conduzido, como pela mão, à cognição das coisas sobrenaturais, que ensinam esta ciência

[4]São Jerônimo (por 347-420) é um dos mais doutos Padres da Igreja. É lembrado sobretudo por seus trabalhos de tradução e de exegese da Sagrada Escritura, do qual santo Tomás frequentemente se serve

[5]São chamadas *arquitetônicas*, por analogia com a arquitetura a cujo serviço concorrem várias disciplinas (da física à matemática e à geometria), as ciências ou artes que utilizam para seus próprios fins os conhecimentos de outras ciências e artes.

3. Se Deus é o sujeito de estudo desta ciência

Parece que Deus não é o sujeito desta ciência. Com efeito:

1. Em toda ciência descreve-se a natureza daquilo que forma o sujeito dela, como se tem de Aristóteles. Ora, esta ciência não conhece a natureza de Deus, como observa o Damasceno:[6] "Para nós é impossível dizer de Deus aquilo que ele é". Portanto, Deus não é o sujeito desta ciência.

2. Tudo aquilo que é tratado em dada ciência está incluído no sujeito dela. Ora, na sagrada Escritura nos ocupamos de muitas outras coisas distintas de Deus, por exemplo, das criaturas e dos costumes dos homens. Portanto, Deus não é o sujeito desta ciência.

Em contrário: Sujeito de uma dada ciência é aquele ao redor do qual tal ciência raciocina. Ora, nesta ciência se fala de Deus, tanto que se chama teologia, discurso a respeito de Deus. Portanto, Deus é o sujeito desta ciência.

Respondo: Deus é sujeito desta ciência. Com efeito, existe entre sujeito e ciência a mesma relação que passa entre objeto e faculdade ou hábito.

Ora, objeto próprio de uma faculdade ou hábito é o que inclui todo outro objeto sob aquela faculdade ou hábito: assim, o homem e a pedra dizem relação à vista sendo coloridos, motivo pelo qual o colorido é o objeto próprio da vista.

Ora, na doutrina sagrada tudo é tratado sob o ponto de vista de Deus; ou porque é o próprio Deus, ou porque se ordena a ele como princípio e fim. É claro, portanto, que Deus é o sujeito da sagrada doutrina. E isso aparece evidente também dos princípios desta ciência, que são os artigos da fé, a qual se refere a Deus: idêntico, com efeito, é o sujeito dos princípios e de toda a ciência, uma vez que toda a ciência virtualmente está contida nos princípios.

Outros, todavia, olhando mais as coisas tratadas nesta ciência do que ao ponto de vista sob o qual são cosideradas, assinalaram diversamente seu sujeito: alguns, as coisas e os sinais,[7] outros, as obras da redenção,[8] outros ainda todo o Cristo, isto é, a Cabeça e os membros.[9]

De todas estas coisas, é verdade, trata a doutrina sagrada, mas conforme se ordenam a Deus.

Solução das dificuldades: 1. É fato que de Deus não podemos conhecer a essência; também nesta doutrina, para pesquisar as coisas que se referem a Deus, nós nos servimos de alguns efeitos, de natureza ou de graça, produzidos pelo mesmo Deus, em lugar de uma definição [impossível].

Justamente como se faz em algumas disciplinas filosóficas, quando se demonstra um enunciado a respeito de uma causa mediante um efeito dela, tomando o efeito em lugar da definição da causa.

2. É também verdade que todas as coisas das quais trata a doutrina sagrada estão compreendidas no termo Deus, não porém como partes ou espécies ou acidentes, mas por estarem de algum modo ordenadas a ele.

Tomás,
A suma teológica, vol. I

2 Ente e essência

O ente e a essência, um dos primeiros escritos de Tomás de Aquino, pode ser considerado um resumo dos princípios gerais de sua metafísica.

Nele Tomás estuda, entre outras coisas, a relação entre a ordem ontológica e a ordem lógica do real, o problema do princípio de individuação e o problema dos universais.

1. Prólogo

Uma vez que — como diz o Filósofo no I livro sobre *O céu e o mundo* — um erro pequeno no princípio pode se tornar grande no fim, e uma vez que o ente e a essência são aquilo que por primeiro é concebido pelo intelecto, como afirma Avicena no início de sua *Metafísica*, é necessário, para penetrar em sua dificuldade e para que não se caia em erro por

---

[6] São João de Damasco, chamado o Damasceno (por 675-749). É o último grande teólogo da antiga Igreja grega. Em sua obra teológica mais conhecida (*De fide ortodoxa*) confluiu o melhor da especulação dos Padres gregos.

[7] Conforme Pedro Lombardo, o sujeito da teologia era dado pelas *coisas* (isto é, por Deus em sua natureza e em seus atributos e pelas criaturas de Deus) e pelos *sinais* (isto é, pelos sacramentos).

[8] Para Hugo de São Vítor o sujeito da ciência sagrada eram as "obras da Redenção".

[9] Esta era a tese sustentada por Roberto de Melun.

causa da ignorância de tais termos, explicar o que significam "ente" e "essência", de que modo se encontram nas diversas coisas e em qual relação se encontram com as intenções lógicas, isto é, com o gênero, a espécie e a diferença.

E do momento que devemos extrair o conhecimento das coisas simples a partir do das coisas compostas, e proceder do que é derivado àquilo que precede — de modo que, iniciando das coisas mais fáceis, o próprio procedimento se torne mais maleável —, deveremos passar do significado do termo "ente" ao do termo "essência".

2. Os termos "ente" e "essência"

É preciso, portanto, saber que, como afirma o Filósofo no V livro da *Metafísica*, o ente por si diz-se em dois modos: no primeiro, é ente aquilo que se divide nos dez gêneros; no outro, é ente aquilo que significa a verdade das proposições. A diferença está aqui no fato de que no segundo sentido podemos dizer ente tudo aquilo em torno do qual é possível formar uma proposição afirmativa, mesmo quando não indica nada de real; e neste sentido dizemos entes também as privações e as negações: dizemos, com efeito, que a afirmação é oposta à negação, e que a cegueira está no olho. No primeiro modo, ao contrário, podemos dizer ente apenas aquilo que põe algo de real, e neste sentido a cegueira e as outras coisas deste tipo não são entes.

O termo essência, portanto, não se consegue a partir da segunda acepção de ente: denominam-se com efeito entes deste modo algumas coisas que não possuem uma essência, como é evidente nas privações; a essência deduz-se, ao contrário, da primeira acepção de ente. Por isso o Comentador, no mesmo lugar, diz que o ente entendido deste primeiro modo é aquilo que indica a substância da coisa. E uma vez que, como se disse, o ente entendido deste modo se divide nos dez gêneros, é preciso que a essência indique algo de comum a todas as naturezas através das quais os diversos entes podem ser colocados nos vários gêneros e nas várias espécies, assim como a humanidade é a essência do homem, e assim por diante.

E uma vez que aquilo por meio do qual a coisa é constituída no próprio gênero ou na própria espécie é significado mediante a definição que exprime aquilo que a coisa é, daí se segue que o termo essência é mudado pelos filósofos no de qüididade: e este é também aquilo que o próprio Filósofo chama de "aquilo que era o ser", isto é, aquilo por meio do qual algo possui o fato de ser aquela coisa. A essência é chamada também forma, à medida que como forma se entende a certeza de cada coisa, como diz Avicena no segundo livro da sua *Metafísica*. E com outro nome, a essência também é chamada natureza, tomando "natureza" conforme a primeira das quatro acepções distintas por Boécio no tratado *Sobre duas naturezas*, isto é, aquela pela qual se diz natureza tudo aquilo que de qualquer modo pode ser apreendido pelo intelecto; com efeito, toda coisa é inteligível apenas em virtude de sua definição e essência, e neste sentido também o Filósofo afirma, no quinto livro da *Metafísica*, que toda substância é uma natureza. Todavia, o termo natureza, entendido deste modo, parece significar a essência da coisa enquanto é ordenada à sua própria operação, a partir do momento que nenhuma coisa pode faltar à sua operação essencial; o termo qüididade é, ao contrário, tomado daquilo que é expresso através da definição. Mas diz-se essência pelo fato de que o ente possui seu ser em virtude dela e nela.

Enquanto o ente se diz em sentido absoluto e em primeiro lugar das substâncias, e secundariamente e quase em sentido relativo dos acidentes, podemos concluir que a essência está própria e verdadeiramente nas substâncias, enquanto nos acidentes está de algum modo, e em sentido relativo. Entre as substâncias algumas são simples e algumas compostas, e em ambos os tipos está a essência, mas nas simples de modo mais verdadeiro e mais nobre, à medida que também seu ser é mais nobre: elas são, com efeito, causa das compostas, ou ao menos o é a substância primeira simples, que é Deus. Mas, uma vez que as essências das substâncias simples são para nós menos manifestas, é preciso partir das essências das substâncias compostas, de modo que partindo das coisas mais fáceis o procedimento se torne mais maleável.

3. A essência das substâncias compostas

Nas substâncias compostas, portanto, a forma e a matéria são conhecidas, como no homem a alma e o corpo. Não se pode, porém, dizer que apenas uma delas se chame essência. Com efeito, que apenas a matéria não seja a essência é evidente, a partir do momento que cada coisa é cognoscível e ordenada em uma espécie ou em um gênero por meio da essência, enquanto a matéria não é princípio de conhecimento, nem algo pode ser determinado em uma espécie ou em um gênero por meio da

matéria, mas apenas mediante aquilo pelo que algo está em ato. Nem mesmo apenas a forma pode ser dita em si essência de uma substância composta, embora alguns procurem sustentar esta tese. Do que foi dito resulta claro, com efeito, que a essência da coisa, e a definição das substâncias naturais, contêm não apenas a forma, mas também a matéria; caso contrário, com efeito, entre as definições naturais e as matemáticas não haveria nenhuma diferença. Nem se pode dizer que na definição das substâncias naturais a matéria seja posta como algo de acrescentado à essência, ou como um ente externo àquela essência, porque este tipo de definição é próprio dos acidentes, que não possuem uma essência perfeita, e por isso ocorre que em sua definição esteja incluído o sujeito, que está fora de seu gênero. É claro, portanto, que a essência compreende a matéria e a forma.

Não se pode dizer também que a essência nomeie a relação que intercorre entre a matéria e a forma, ou algo a ela acrescentado, porque em tal caso seria necessariamente um acidente e algo externo à coisa, e esta última não poderia ser conhecida por meio dela: todas características que, ao contrário, são próprias da essência. Através da forma, com efeito, que é ato da matéria, a matéria é tornada um ente em ato e uma determinada coisa, razão pela qual aquilo que se acrescenta a ela não fornece à matéria o ser em ato simplesmente, mas o ser em ato naquele modo, assim como fazem os acidentes, no sentido em que, por exemplo, a brancura faz com que uma coisa seja branca em ato. Por isso, quando é adquirida tal forma, não se tem uma geração em sentido absoluto, mas em sentido relativo.

Permanece, portanto, que o termo essência designa nas substâncias compostas aquilo que é composto pela matéria e pela forma: e com isso concorda a afirmação de Boécio, no *Comentário às Categorias*, quando diz que *ousia* significa o composto; *ousia*, com efeito, entre os gregos é a mesma coisa que essência entre nós, como ele próprio refere no livro *Sobre as duas naturezas*. Também Avicena diz que a qüididade das substâncias compostas é a mesma composição de matéria e forma, e a propósito do sétimo livro da *Metafísica* o Comentador diz que "a natureza, que as espécies nas coisas geráveis possuem, é algo de meio, isto é, composto de matéria e de forma". E com isso concorda também a razão, a partir do momento que o ser da substância composta não é nem apenas da forma, nem apenas da matéria, mas do próprio composto: porém a essência é aquilo pelo qual uma coisa é dita ser e, portanto, ocorre que a essência, em virtude da qual a coisa é chamada ente, não é nem apenas a forma nem apenas a matéria, mas uma e outra, embora de tal ser seja causa, a seu modo, apenas a forma. Vemos, com efeito, também em outros casos que aquilo que é constituído por mais princípios não é denominado por um só deles, mas por aquilo que os compreende em seu conjunto, como é evidente, por exemplo, nos sabores, a partir do momento que a doçura é produzida pela ação do quente sobre o úmido, e embora desse modo o calor seja causa da doçura, nem por isso todavia o corpo é chamado doce por causa do calor, mas por causa do sabor que compreende o quente e o úmido.

Todavia, uma vez que o princípio de individuação é a matéria, disso pareceria talvez derivar que a essência, que compreende em si ao mesmo tempo a matéria e a forma, seja apenas particular e não universal: e daqui seguir-se-ia então que os universais não poderiam ter uma definição, se a essência é aquilo que é expresso por meio da definição. E por isso é preciso saber que não é a matéria entendida em um modo qualquer que se torna princípio de individuação, mas apenas a matéria *signata*, e chamo de matéria *signata* a que é considerada sob determinadas dimensões. Tal matéria não é posta na definição do homem enquanto homem, mas poderia ao invés ser posta na definição de Sócrates, caso Sócrates tivesse uma definição. Na definição do homem põe-se ao invés a matéria não *signata*: com efeito, na definição do homem não são colocados estes determinados ossos ou esta determinada carne, mas ossos e carne em sentido absoluto, que representam a matéria do homem não *signata*.

Torna-se claro, portanto, que a essência do homem e a de Sócrates diferem entre si pelo fato de que em uma a matéria é *signata*, e na outra não, e por isso o Comentador, a propósito do VII livro da *Metafísica*, diz: "Sócrates não é mais que animalidade e racionalidade, que constituem sua qüididade". Dessa forma, também a essência do gênero e a da espécie diferem entre si como aquilo que é assinalado e aquilo que não é assinalado, embora nos dois casos haja um modo diverso de designação, pois a designação do indivíduo em relação à espécie ocorre mediante a matéria determinada pelas dimensões, enquanto a da espécie em relação ao gênero se dá mediante a diferença constitutiva, que se extrai da forma da coisa. Mas esta determinação ou designação que se encontra na espé-

cie em relação ao gênero não ocorre por algo que se possa encontrar na essência da espécie sem estar na do gênero: ao contrário, tudo aquilo que está na espécie, também está no gênero, mas de modo indeterminado. Com efeito, se "animal" não fosse tudo aquilo que é "homem", mas apenas uma parte dele, não poderia ser predicado do homem, a partir do momento que nenhuma parte integrante pode ser predicada de seu inteiro.

Como isso aconteça, poder-se-á ver, caso se considere de que modo o corpo difere enquanto põe-se como parte do animal e enquanto põe-se como gênero: não se pode, com efeito, dizer que ele é gênero do mesmo modo em que é parte integrante. O termo "corpo" pode, portanto, ser entendido em diversas acepções. Enquanto está na categoria da substância, chama-se assim pelo fato de que possui uma natureza tal pela qual é possível nele distinguir três dimensões; e as mesmas três dimensões, uma vez designadas, constituem o corpo que está no gênero da quantidade. Acontece depois nas coisas que a uma perfeição pode-se acrescentar outra, assim como é evidente no homem, no qual à natureza sensitiva se acrescenta a intelectual. Analogamente, também à perfeição de possuir uma forma tal pela qual seja possível distinguir na coisa três dimensões, pode ser acrescentada outra perfeição, como a vida ou algo do gênero. O termo corpo pode, portanto, designar qualquer coisa que possui uma forma tal pela qual é possível distinguir nela três dimensões, sem outro acréscimo, isto é, de modo que àquela forma não se siga nenhuma outra perfeição e que, qualquer coisa que venha a ser acrescentada, resulte estranha ao significado do corpo assim entendido. E neste sentido o corpo é parte material e integrante do animal, pois em tal modo a alma está além daquilo que é significado pelo termo corpo, e sobrevém ao próprio corpo, de modo tal que destes dois — isto é, da alma e do corpo — assim como de duas partes, se constitua o animal.

O termo corpo pode ser entendido também de modo a significar uma coisa que possui aquela forma tal, pela qual seja possível designar nela as três dimensões, seja qual for a própria forma, seja que a esta se possa seguir ulterior perfeição, ou que isso não aconteça. E neste sentido "corpo" é o gênero de "animal", porque em "animal" não é possível encontrar nada que não esteja contido implicitamente em "corpo". A alma não é, com efeito, uma forma diversa daquela pela qual na coisa era possível distinguir as três dimensões, e, portanto, quando se dizia que "o corpo é aquilo que possui uma forma tal, pela qual podem ser designadas nele três dimensões", entendia-se uma forma qualquer: a alma, a forma da pedra ou qualquer outra forma. E deste modo a forma do animal está implicitamente contida na forma do corpo, à medida que o corpo representa o gênero em seus confrontos.

E é assim também na relação entre "animal" e "homem". Com efeito, se "animal" denominasse apenas a coisa dotada da perfeição de sentir e se mover por um seu princípio intrínseco, excluindo toda outra perfeição, então todas as outras perfeições que viriam a ser acrescentadas representariam como que partes, ao invés de estar implicitamente contidas na natureza do animal, e deste modo "animal" não poderia constituir um gênero. Mas é, ao invés, um gênero, à medida que indica uma coisa por cuja forma podem provir o sentido e o movimento, seja qual for a forma, seja por se tratar apenas da alma sensitiva, seja por se tratar ao invés da alma ao mesmo tempo sensitiva e racional.

Assim, portanto, o gênero significa de modo indeterminado tudo aquilo que está na espécie, e não significa apenas a matéria. Analogamente, também a diferença significa o todo, e não apenas a forma, e assim também a definição e a espécie. Mas, de modo diverso, porque o gênero significa o todo como uma denominação que determina aquilo que é material na coisa sem determinar sua forma própria: razão pela qual o gênero é extraído da matéria, embora não sendo matéria, como é evidente a partir do momento que algo se diz corpo pelo fato de possuir uma perfeição tal pela qual nele seja possível distinguir as três dimensões, e esta perfeição é de algum modo material em relação a uma perfeição ulterior. A diferença, ao contrário, é como uma denominação depreendida de uma forma determinada, prescindindo do fato que seu primeiro conceito compreenda a matéria determinada, como resulta evidente a partir do momento que quando algo se diz animado — isto é, tal de possuir uma alma — não se determina o que ele seja, se um corpo ou alguma outra coisa. Por isso Avicena diz que o gênero não está compreendido na diferença como parte de sua essência, mas apenas como um ente fora da essência, assim como também o sujeito está incluído no conceito das propriedades. E por isso também o gênero, propriamente falando, não se predica da diferença, como salienta o Filósofo no III livro da *Metafísica* e no IV dos *Tópicos*, a não ser talvez no modo pelo qual o sujeito pode ser predicado da propriedade. Mas a definição ou a espécie

compreendem um e outro, isto é, tanto a matéria determinada que se designa com o nome do gênero, como a forma determinada que se designa com o nome da diferença.

Disso torna-se evidente a razão pela qual o gênero, a espécie e a diferença correspondem respectivamente à matéria, à forma e ao composto na realidade, embora não sejam a mesma coisa, a partir do momento que nem o gênero é a matéria, embora sendo tirado da matéria como aquilo que designa o todo, nem a diferença é a forma, embora sendo tirada da forma enquanto designa o todo. Por isso dizemos que o homem é um animal racional, e não que é composto de animal e racional do mesmo modo em que dizemos que é composto de alma e corpo; o homem se diz, com efeito, composto de alma e corpo no sentido que da composição de duas coisas vem a resultar uma terceira, que não coincide com nenhuma das duas primeiras: o homem não é, com efeito, nem alma nem corpo. Mas se dizemos que o homem resulta de algum modo da composição de animal e racional, não poderá ser entendido como uma terceira coisa formada pela união de duas coisas mas como um terceiro conceito, formado pela união de dois conceitos. O conceito de animal, com efeito, não compreende a determinação da forma especial, e exprime a natureza da coisa com base naquilo que representa de algum modo a matéria em relação à perfeição última. O conceito dessa diferença "racional" consiste, ao invés, na determinação da forma específica, e destes dois conceitos se constitui o da espécie ou da definição. E assim como uma coisa constituída de outras coisas não recebe a predicação das mesmas coisas das quais é constituída, também o conceito não recebe a predicação dos conceitos dos quais é constituído: não dizemos, com efeito, que a definição é o gênero ou a diferença.

Embora o gênero signifique toda a essência da espécie, todavia não é necessário que espécies diversas, pertencentes a um único gênero, possuam uma só essência, a partir do momento que a unidade do gênero provém da mesma indeterminação ou indiferença, e não porque aquilo que é significado pelo gênero seja uma natureza numericamente idêntica em espécies diversas, à qual se acrescenta outra coisa, que é a diferença que o determina, assim como a forma determina a matéria que é numericamente idêntica, e sim porque o gênero significa certa forma, mas não de modo determinado esta ou aquela forma que é expressa de modo determinado pela diferença, e que não é diversa daquela que em nível indeterminado fora expressa pelo gênero. E por isso o Comentador, no XI livro da *Metafísica*, diz que a matéria-prima se diz una pela remoção de todas as formas, enquanto o gênero se diz uno pela forma comum significada; e disso se torna evidente que com o acréscimo da diferença, removida a indeterminação que era a causa da unidade do gênero, permanecem espécies diversas por essência.

E uma vez que, conforme dissemos, a natureza da espécie é indeterminada em relação ao indivíduo, assim como a natureza do gênero em relação à espécie, temos que como aquilo que representa o gênero, enquanto era predicado da espécie, exprimia implicitamente na sua significação, mesmo que de modo indistinto, tudo aquilo que está de modo determinado na espécie, assim é necessário também que aquilo que representa a espécie, enquanto é predicado do indivíduo, exprima tudo aquilo que está essencialmente no indivíduo, embora de modo indistinto. Deste modo, a essência da espécie é indicada com o termo homem, razão pela qual homem é predicado de Sócrates. Todavia, se a natureza da espécie é indicada com exclusão da matéria designada que representa o princípio de individuação, terá função de parte, e deste modo é indicada com o termo humanidade: a humanidade, com efeito, significa aquilo pelo qual um homem é homem. A matéria designada não é aquilo pelo qual um homem é homem, e assim de modo nenhum está incluída entre aquilo que faz de um homem um homem. Portanto, uma vez que a humanidade em seu conceito inclui apenas aquilo pelo qual um homem é homem, é evidente que de sua significação é excluída ou removida a matéria designada: e uma vez que a parte não se predica do todo, daí procede que a humanidade não se predica nem do homem nem de Sócrates. Por isso Avicena diz que a qüididade do composto não é o mesmo composto do qual é qüididade, embora também a mesma qüididade, embora seja composta, não é o homem; ao contrário, é preciso que seja recebida em algo que é a matéria designada.

Todavia, uma vez que, conforme foi dito, a designação da espécie em relação ao gênero tem lugar mediante a forma, e a designação do indivíduo em relação à espécie tem lugar mediante a matéria, é necessário que o termo que indica aquilo de que se extrai a natureza do gênero com exclusão da forma determinada que completa a espécie exprima a parte material do todo, assim como "corpo" exprime a parte material do homem; e que o termo que significa aquilo de que se extrai a

natureza da espécie com exclusão da matéria designada exprima a parte formal: e, portanto, a humanidade é indicada como uma forma qualquer e é chamada a forma do todo, não como se fosse acrescentada a partir do exterior às partes essenciais, isto é, à matéria e à forma, assim como a forma da casa se acrescenta às suas partes integrantes, mas de preferência como a forma que é o todo, isto é, que compreende a forma e a matéria, com exclusão todavia de tudo aquilo pelo qual a matéria pode ser designada.

Portanto, dessa forma torna-se evidente que a essência do homem é expressa com este termo "homem" e com este termo "humanidade", mas de modo diverso, conforme dissemos, porque o termo "homem" a indica como um todo, isto é, não excluindo a designação da matéria, mas contendo-a em nível implícito e indistinto, assim como dissemos que o gênero contém a diferença, e portanto tal termo "homem" se predica dos indivíduos; o termo "humanidade", ao invés, indica a mesma essência como parte, pois contém em sua significação apenas aquilo que é próprio do homem enquanto homem, e exclui toda designação, motivo pelo qual não se predica dos indivíduos do homem: e é por isso que por vezes o termo "essência" encontra-se predicado de coisas reais (dizemos com efeito que Sócrates é uma essência qualquer) enquanto por vezes é negado, como quando se diz que a essência de Sócrates não é Sócrates. [...]

4. A essência divina e as essências das criaturas

Do que vimos, portanto, torna-se claro de que modo a essência se encontra nas diversas coisas. Nas substâncias encontram-se, portanto, três modos diversos de possuir a essência. Há, de fato, algo, como Deus, cuja essência é seu próprio ser, e por isso existem alguns filósofos que afirmam que Deus não tem qüididade ou essência, pois sua essência não é mais que seu ser. E disso segue que ele próprio não existe em um gênero, pois tudo aquilo que existe em gênero deve necessariamente ter além do ser uma qüididade; do momento que a qüididade ou natureza do gênero ou da espécie não se distingue segundo o modo de ser de sua natureza naquilo do qual é gênero e espécie, e é, ao invés, o ser que se dá de modos diversos nas coisas diversas.

E quando se diz que Deus é apenas ser, não se é forçado por isso a cair no erro daqueles que sustentaram que Deus é aquele ser universal em virtude do qual qualquer coisa existe formalmente. O ser que é Deus é, com efeito, tal que nada a ele se pode acrescentar, e por causa de sua própria pureza se distingue de qualquer outro ser; por isso, no comentário à nona proposição do livro *Sobre as causas* se diz que a individuação da causa primeira, que é apenas ser, tem lugar pela sua pura bondade. Mas o ser comum, assim como não inclui em seu conceito nenhum acréscimo, não inclui também a exclusão de qualquer acréscimo, porque — se assim fosse — o ser ao qual alguma outra coisa seria acrescentada não poderia ser considerado como tal.

Analogamente, embora Deus seja apenas ser, não é necessário que lhe faltem as outras perfeições ou nobrezas: ao contrário, Deus possui todas as perfeições que estão em todos os gêneros, de modo a ser chamado perfeito em sentido absoluto, como dizem o Filósofo e o Comentador no V livro da *Metafísica*, mas as possui de modo mais excelente em relação a todas as outras coisas, porque nele formam uma unidade, enquanto nas outras coisas permanecem distintas entre si. E isso porque todas as perfeições convêm a Deus segundo o seu ser simples; e como quem estivesse em grau de realizar por meio de uma só qualidade as operações de todas as outras qualidades encerraria naquela única qualidade todas as outras, também Deus encerra em seu próprio ser todas as perfeições.

Em um segundo modo, a essência se encontra nas substâncias criadas intelectuais, em que o ser é diferente de sua essência, por mais que a própria essência seja privada de matéria. Seu ser não é por isso absoluto, mas recebido, e por isso limitado e finito conforme a capacidade da natureza que recebe; mas sua natureza ou qüididade é todavia absoluta, não recebida em alguma matéria. E por isso se diz no livro *Sobre as causas* que as inteligências são infinitas embaixo e finitas no alto: com efeito, são finitas em relação ao ser que recebem daquilo que é superior; mas não são finitas embaixo, porque suas formas não são limitadas segundo a capacidade de alguma matéria em grau de recebê-las. Portanto, nestas substâncias não se encontra uma multiplicidade de indivíduos dentro de uma mesma espécie, conforme dissemos, a não ser no caso da alma humana, por causa do corpo ao qual se une. E também se a sua individuação depende ocasionalmente do corpo, quanto ao seu início, porque toda alma não adquire seu ser individual a não ser no corpo do qual é ato, não é todavia necessário que, uma vez destruído o corpo, a individuação falte, porque, tendo um ser absoluto, uma vez adquirido o ser indivi-

dual pelo fato de se ter tornado forma de determinado corpo, tal ser permanece sempre individual. E por isso Avicena diz que a individuação e a multiplicação das almas depende do corpo quanto a seu princípio, mas não quanto ao termo.

E uma vez que nestas substâncias a qüididade não é idêntica ao ser, são colocáveis em uma predicação, e por isso se encontram nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam desconhecidas. Nas coisas sensíveis, com efeito, também as próprias diferenças essenciais nos são ignoradas, motivo pelo qual são indicadas por meio das diferenças acidentais que tiram sua origem das essenciais, assim como a causa é indicada mediante seu efeito, como quando o fato de ser bípede é indicado como diferença do homem. Mas os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são ignorados, e por isso suas diferenças não nos podem ser indicadas nem por si nem por meio das diferenças acidentais.

Todavia, é preciso saber que gênero e espécie não são tomados do mesmo modo nas substâncias intelectuais e nas sensíveis, porque nestas últimas o gênero é retirado daquilo que nela é formal, motivo pelo qual Avicena, no início de seu livro *Sobre a alma*, diz que nas coisas compostas de matéria e forma a forma "é a diferença simples daquilo que é constituído por ela", todavia, não no sentido de que a própria forma seja a diferença, mas no sentido que é princípio da diferença, como ele próprio precisa em sua *Metafísica*. E esta diferença se diz diferença simples porque se depreende daquilo que é parte da qüididade da coisa, isto é, da forma. Mas, uma vez que as substâncias imateriais são qüididades simples, nelas a diferença não pode ser retirada de uma parte da qüididade, mas da qüididade no seu conjunto, e por isso, no início do livro *Sobre a alma*, Avicena diz que "possuem uma diferença simples apenas as espécies cujas essências são compostas de matéria e forma".

Analogamente, também o gênero se extrai nelas de toda a essência, mas de modo diferente. Toda substância separada tem em comum com as outras a imaterialidade, mas difere no grau de perfeição, à medida que se distancia da potencialidade e se aproxima do ato puro. E, portanto, daquilo que delas segue pois são imateriais, se extrai o gênero, como a intelectualidade ou algo de semelhante, enquanto daquilo que nelas segue o grau de perfeição se extrai a diferença que permanece, todavia, desconhecida para nós. E não é necessário que tais diferenças sejam acidentais, porque o fato de possuir maior ou menor perfeição não diversifica a espécie; com efeito, o grau de perfeição, com a qual se recebe uma mesma forma, não é causa da diversidade na espécie, assim como o mais branco e o menos branco na participação do mesmo modo de ser da brancura, mas o diverso grau de perfeição das mesmas formas ou naturezas participadas diversifica a espécie, e este é o modo com o qual também a natureza procede por graus das plantas aos animais, através de algumas realidades que são intermediárias entre os animais e as plantas, como diz o Filósofo no VII livro *Sobre os animais*. Além disso, não é necessário que a divisão das substâncias intelectuais tenha lugar sempre por duas diferenças verdadeiras, porque é impossível que isso se dê em todas as coisas, como o Filósofo observa no XI livro *Sobre os animais*.

Em um terceiro modo, a essência se encontra nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais não apenas o ser é recebido e finito, pelo fato de que recebem o ser de outro, mas a própria natureza ou qüididade é neste caso recebida na matéria *signata*. E por isto são finitas tanto embaixo quanto no alto, e nelas já é possível, pela divisão da matéria *signata*, a multiplicação dos indivíduos dentro de uma mesma espécie. Como depois nestas substâncias a essência esteja em relação com as intenções lógicas, já o dissemos acima.

Tomás,
Ente e Essência

3 A natureza da alma

Para Tomás o homem é "composto de espírito e matéria", isto é, de alma e corpo. A tarefa do teólogo é a de "ocupar-se do homem do ponto de vista da alma, não do corpo". Eis, portanto, que na questão setenta e cinco ele se pergunta sobre qual seja a natureza da alma e sobre as relações que intercorrem entre esta e o corpo.

Para Tomás, a alma é o "princípio da vida", ela "não é um corpo, mas ato de um corpo". Além disso, ela é "incorpórea e subsistente". Em outras palavras, ela não só é "imaterial" (ou melhor, espiritual), mas possui também uma subsistência autônoma. Finalmente, a alma não é corruptível, mas incorruptível e imortal.

1. Se a alma é um corpo

PARECE que a alma é um corpo. Com efeito:

1. A alma é o elemento motor do corpo. Mas não se pode dizer que seja um móvel não movido. Tanto porque parece que nada possa imprimir um movimento, se não for por sua vez movido; pois ninguém dá aquilo que não tem, como um objeto não quente não aquece. E também porque, se existisse um motor não movido, causaria um movimento sempiterno e uniforme, como prova Aristóteles; e isto não se verifica no movimento do animal, que provém da alma. Portanto, a alma é um motor movido. Mas todo motor movido é corpo. Portanto, a alma é um corpo.

2. Todo conhecimento ocorre mediante uma semelhança. Ora, não pode acontecer que um corpo se assemelhe a uma coisa incorpórea. Portanto, se a alma não fosse um corpo, não poderia conhecer as coisas materiais.

3. É necessário que haja um contato entre o motor e a coisa movida. Mas o contato não acontece a não ser entre os corpos. Por isso, se a alma move o corpo, também ela deve ser um corpo.

EM CONTRÁRIO: Santo Agostinho ensina que a alma "é dita simples por respeito ao corpo, pois ela não ocupa o espaço mediante a quantidade".[1]

RESPONDO: Para indagar sobre a natureza da alma, é preciso partir do pressuposto que a alma é o primeiro princípio da vida nos viventes que nos circundam: com efeito, chamamos animados os seres viventes, e inanimados os que são privados de vida. A vida, depois, se manifesta especialmente na dupla atividade do conhecimento e do movimento. Os antigos filósofos,[2] que não conseguiam elevar-se acima da imaginação, consideravam que o princípio de tais atividades fosse um corpo; por isso afirmavam que somente os corpos são seres reais e que fora deles só há o nada. Em base a isso, diziam que a alma não é mais que um corpo.

Embora se possa mostrar a falsidade de tal opinião de muitos modos, todavia usaremos um só argumento que, por sua universalidade e certeza, prova como a alma não é um corpo. Com efeito, é evidente que nem todo princípio de operações vitais é uma alma, de outra forma também o olho seria uma alma, sendo princípio da operação visiva; e poderíamos dizer o mesmo dos outros órgãos da alma. Nós, ao invés, chamamos de alma o primeiro princípio da vida. Ora, ainda que um corpo possa ser em certo sentido princípio de vida, o coração, por exemplo, é princípio de vida no animal; todavia, um corpo jamais poderá ser primeiro princípio de vida. Com efeito, é manifesto que ao corpo, enquanto corpo, não pertence nem ser princípio de vida, nem ser um vivente: de outro modo todo corpo seria um vivente, ou princípio de vida. Portanto, se um corpo é vivente ou princípio de vida, isso depende do fato de que ele é *tal* corpo. Ora, um ser é atualmente tal por força de um princípio, que é chamado o seu ato. Por isso a alma, que é o primeiro princípio de vida, não é um corpo mas ato de um corpo: como o calor, que é princípio do aquecimento, não é um corpo, mas o ato [ou a perfeição] de um corpo.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. Embora tudo aquilo que se move seja movido por outro, não se pode, todavia, remontar ao infinito e, portanto, é necessário afirmar que nem todo movente é movido. Com efeito, se o mover-se não é mais que um sair da potência para o ato, o motor dá ao móvel aquilo que tem, enquanto o atua. Ora, como prova Aristóteles, existe um motor inteiramente imóvel, que não se move nem por natureza nem indiretamente: e tal motor é capaz de imprimir um movimento uniforme. Ao contrário, há outros motores que, embora não estando sujeitos ao movimento por força de sua natureza, a ele estão sujeitos indiretamente: por isso eles não imprimem um movimento sempre uniforme. A alma é um destes.[3] Há, finalmente, outros motores, que são sujeitos ao movimento por força de sua natureza, isto é, os corpos. Mas, uma vez que os antigos filósofos naturalistas só acreditavam na existência dos corpos, afirmavam que todo motor era movido, e que a própria alma estava sujeita ao movimento por força de sua natureza, e que ela fosse um corpo.

2. Não é necessário que a semelhança da coisa conhecida se encontre atualmente na natureza do cognoscente; porque se temos um ser, o qual antes seja cognoscente em potência e depois em ato, não é necessário que a semelhança [ou imagem] do objeto conhecido se encontre em ato na natureza do cognoscente, mas basta que aí se encontre em potência; assim a cor não está atual-

[1] Esta passagem é tirada do *De Trinitate* de Agostinho. A esta obra, como veremos, Tomás volta frequentemente, nas páginas seguintes.

[2] Trata-se dos Pré-socráticos.

[3] Em outras palavras, a alma é *per accidens* "submetida ao movimento, porque está unida a um corpo, o qual é por si um ser sujeito ao movimento".

mente mas apenas potencialmente na pupila. Portanto, não é necessário que as semelhanças das coisas materiais se encontrem atualmente na essência da alma, mas que esta esteja em potência a [receber] tais semelhanças. Mas, uma vez que os antigos Naturalistas não sabiam distinguir entre ato e potência, afirmavam que a alma era um corpo, justamente para que pudesse conhecer os corpos; mais ainda, afirmavam que era composta dos princípios [elementares] de todos os corpos, a fim de que seu conhecimento pudesse se estender a todos os corpos.

3. Pode haver duas espécies de contatos: o contato quantitativo e o virtual. Com o primeiro um corpo só pode ser tocado por um corpo. Com o segundo, um corpo pode ser tocado também por um ser incorpóreo, que o move.

2. Se a alma humana é algo subsistente[4]

Parece que a alma humana não é algo subsistente. Com efeito:

1. Aquilo que é subsistente é um *hoc aliquid* [isto é, um ser concreto]. Ora, não a alma, mas o composto de alma e corpo é um *hoc aliquid*. Portanto, a alma não é subsistente.

2. Tudo aquilo que é subsistente podemos dizer que opera. Ora, não se pode afirmar que a alma opere; uma vez que, conforme Aristóteles, "dizer que a alma sente ou que entende, é como dizer que ela tece ou que edifica". Portanto, a alma não é um ser subsistente.

3. E se a alma fosse algo subsistente, deveria ter uma atividade qualquer sem o corpo. Ao contrário, não existe nenhuma atividade sem o corpo, nem mesmo o entender; uma vez que não há intelecção sem fantasma, e isso não é possível sem o corpo. Portanto, a alma humana não é algo subsistente.

Em contrário: Santo Agostinho ensina: "Quem vê a natureza da mente, isto é, como ela é uma substância, e além do mais não corpórea, vê também que aqueles, os quais opinam que ela é corpórea, enganam-se ao atribuir-lhe aquelas coisas sem as quais não podem conceber nenhuma natureza, isto é, os semblantes dos corpos". Por isso, não só a natureza da mente humana é imaterial, mas é ainda uma substância, isto é, algo subsistente.

Respondo: Devemos necessariamente afirmar que o princípio da operação intelectiva, isto é, a alma do homem, é incorpóreo e subsistente. Com efeito, é sabido que o homem com sua inteligência pode conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, quem tem a faculdade de conhecer as coisas, não deve possuir nenhuma delas em sua natureza; porque, o que estivesse inserida nela por natureza impediria o conhecimento das outras. Com efeito, vemos que a língua do enfermo, quando está infectada de humor bilioso e amargo, não pode perceber o doce, mas tudo lhe parece amargo. Portanto, se o princípio intelectivo tivesse em si mesmo a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Tanto mais que cada corpo possui uma natureza determinada. Por conseguinte, é impossível que o princípio intelectivo seja um corpo.

Da mesma forma, é impossível que ele entenda mediante um órgão corpóreo, porque também a natureza desse órgão material impediria o conhecimento de todos os corpos; com efeito, se determinada cor além de estar na pupila [no momento do conhecimento] também está no recipiente de vidro, os líquidos nele vertidos aparecerão [sempre] da mesma cor.

Por isso o princípio intelectivo, chamado mente ou intelecto, tem uma atividade própria, na qual o corpo não entra. Ora, nada pode operar por si mesmo, se não subsiste por si mesmo. A operação, com efeito, só compete ao ente em ato; tanto é verdade que as coisas operam conforme seu modo de existir. Por isso não dizemos que o calor aquece; quem aquece é o sujeito do calor [*calidum*]. Portanto, permanece demonstrado que a alma humana, que é chamada mente ou intelecto, é um ser incorpóreo e subsistente.

Solução das dificuldades: 1. A expressão *hoc aliquid* pode ser tomada em dois sentidos: para indicar qualquer ser subsistente ou então para indicar um ser subsistente que é completo na natureza de dada espécie. Tomado no primeiro modo, exclui a inerência, própria do acidente e da forma material: no segundo exclui ainda a imperfeição que tem a parte [em relação ao todo]. Portanto, a mão, por exemplo, se poderá dizer *hoc aliquid* no primeiro modo, mas não no segundo. Ora, sendo a alma uma parte da espécie humana, poder-se-á denominar *hoc*

[4]Comentando o conteúdo deste artigo, padre Centi escreve: "Depois de ter precisado o conceito de alma, como princípio de vida e, portanto, como forma, em contraposição a tudo o que é matéria, santo Tomás passa aqui a perguntar se a forma que é a alma humana tem subsistência própria, independentemente do corpo vivificado por ela. Em outros termos: aqui se fala da espiritualidade da alma. — E, uma vez demonstrada a espiritualidade, ou seja, a subsistência autônoma do espírito humano, será fácil proceder à demonstração de sua imortalidade. O argumento, portanto, é da máxima importância".

aliquid no primeiro modo, sendo dotada de uma subsistência, mas não no segundo modo. Neste sentido, [apenas] o composto de alma e de corpo se diz *hoc aliquid*.

2. Aristóteles usa aquelas palavras não para exprimir seu parecer, mas o de quem dizia que o entender é um movimento, como se depreende do contexto.

Também se pode responder que a operação propriamente pertence a quem propriamente existe. Por vezes porém, se pode dizer que uma coisa propriamente existe quando, sem ser um acidente ou uma forma corpórea, é todavia parte [de um todo]. Mas se diz que uma coisa é rigorosa e propriamente subsistente, quando não só não é inerente a um sujeito no modo dito acima, mas não é nem mesmo parte [de um todo]. Sob este ponto de vista, nem o olho nem a mão se podem dizer propriamente subsistentes, e por conseguinte nem sequer propriamente operantes. É por isso que as operações das partes são atribuídas ao todo. Com efeito, dizemos que é o homem que vê mediante o olho e apalpa mediante a mão, mas não como um objeto quente que aquece mediante o calor: pois o calor, falando propriamente, não aquece de nenhum modo. Portanto, podemos afirmar que a alma entende, como o olho vê; mas em sentido rigoroso é melhor dizer que é o homem que entende, mediante a alma.

3. Para que o intelecto aja requer-se o corpo, não como um órgão necessário para exercitar tal ação, mas apenas como objeto: com efeito, a imagem fantástica está no intelecto, assim como o calor para a vista. Mas ter tal necessidade do corpo não exclui que o intelecto seja subsistente; de outro modo também o animal não seria um ser subsistente, pois tem necessidade das coisas exteriores sensíveis para sentir.

Tomás,
A suma teológica, vol. V.



Santo Tomás de Aquino, particular da "Crucifixão" do Beato Angélico (Museu de São Marcos, Florença).

4 As cinco vias para demonstrar a existência de Deus

As cinco provas aduzidas por santo Tomás para demonstrar a existência de Deus são todas a posteriori, isto é, partem de entes do mundo para remontar a seu Princípio que é Deus.

A primeira via alcança Deus como Motor Imóvel, a segunda como Causa Primeira, a terceira como Ser Necessário, a quarta como Sumo Bem, a quinta como Inteligência Providencial.

1. Se é por si evidente que Deus existe

PARECE que é por si evidente que Deus existe. Com efeito:

1. Dizemos evidentes por si as coisas das quais temos naturalmente inerente a cognição, como acontece com os primeiros princípios. Ora, como assegura o Damasceno, "o conhecimento da existência de Deus é naturalmente inerente em todos". Portanto, a existência de Deus é por si evidente.

2. Evidente por si é aquilo que logo se entende, apenas tendo percebido os termos; e isto Aristóteles o atribui aos primeiros princípios da demonstração; com efeito, conhecendo o que é o todo e o que é a parte, logo se entende que o todo é maior do que sua parte. Ora, entendendo o que significa a palavra *Deus*, no mesmo instante se compreende que Deus existe. Com efeito, indica-se com este nome um ser do qual não se pode indicar um maior: ora, é maior aquilo que existe ao mesmo tempo na mente e na realidade do que quanto existe apenas na mente; de onde, pelo fato de se entender este nome *Deus*, logo vem à nossa mente [de conceber] sua existência, segue-se que existe também na realidade. Portanto, que Deus existe é por si evidente.

3. É por si evidente que existe a verdade; porque quem nega que a verdade existe, admite que existe uma verdade; com efeito, se a verdade não existe será verdadeiro que a verdade não existe. Mas se há algo verdadeiro, é preciso que exista a verdade. Ora, Deus é a Verdade. "Eu sou o caminho, a verdade e a vida". Portanto, que Deus existe é por si evidente.

EM CONTRÁRIO: Ninguém pode pensar o oposto daquilo que é por si evidente, como explica Aristóteles em relação aos primeiros princípios da demonstração. Ora, podemos pensar o oposto do enunciado: Deus existe, segundo o dito do Salmo: "O estulto diz em seu coração: "Deus não existe". Portanto, que Deus existe não é por si evidente.

RESPONDO: Uma coisa pode ser por si evidente de dois modos: primeiro, em si mesma, mas não para nós; segundo, em si mesma e também para nós. E, na verdade, uma proposição é por si evidente pelo fato de que o predicado está incluído na noção do sujeito, como esta: "o homem é um animal"; com efeito, "animal" faz parte da própria noção de homem. Portanto, se é de todos conhecida a natureza do predicado e do sujeito, a proposição resultante será evidente para todos, como acontece nos primeiros princípios de demonstração, cujos termos são noções comuns que ninguém pode ignorar, como ente e não ente, o todo e a parte etc. Todavia, se para alguém permanece desconhecida a natureza do predicado e do sujeito, a proposição será evidente em si mesma, mas não para aqueles que ignoram o predicado e o sujeito da proposição. E assim sucede, conforme nota Boécio, que alguns conceitos são comuns e evidentes apenas para os doutos, como, por exemplo: "as coisas imateriais não ocupam um espaço".

Portanto, digo que esta proposição "Deus existe" em si mesma é por si evidente, porque o predicado se identifica com o sujeito; Deus, com efeito, como veremos a seguir, é seu próprio ser: porém, como ignoramos a essência de Deus, para nós não é evidente, mas necessita ser demonstrada por meio das coisas que nos são mais conhecidas, apesar de que por si sejam menos evidentes, isto é, por meio dos efeitos.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. É verdade que temos por natureza um conhecimento geral e confuso da existência de Deus, enquanto Deus é a felicidade do homem; porque o homem deseja naturalmente a felicidade, e aquele que naturalmente deseja, também naturalmente conhece. Mas isto não é propriamente um conhecer que Deus existe, como não é conhecer Pedro o ver que alguém está vindo, embora quem está vindo seja de fato Pedro: muitos, com efeito, pensam que o bem perfeito do homem, a felicidade, consiste nas riquezas, outros nos prazeres, outros em alguma outra coisa.

2. Pode acontecer também que aquele que ouve esta palavra *Deus* não entenda que se queira significar com ela um ser do qual não se pode pensar que seja o maior, a partir do momento que alguns acreditaram que Deus fosse corpo. Mas, dado ainda que todos com o termo Deus entendam significar aquele que se diz, isto é, um ser do qual não se pode pensar o maior, disto não segue, porém, a persuasão

de que o ser expresso por tal nome exista na realidade das coisas; mas apenas na concepção do intelecto. Nem se pode argüir que exista na realidade se antes não se admite que na realidade há uma coisa da qual não se pode pensar uma maior: o que não se concede por aqueles que dizem que Deus não existe.

3. Que exista a verdade em geral é por si evidente; mas que aí se encontre uma Verdade primeira não é para nós igualmente evidente.

2. Se é demonstrável que Deus existe

Parece não ser demonstrável que Deus existe. Com efeito:

1. Que Deus existe é um artigo de fé. Ora, as coisas de fé não podem ser demonstradas, porque a demonstração gera a ciência, enquanto a fé é apenas das coisas não evidentes, como assegura o Apóstolo. Portanto, não se pode demonstrar que Deus existe.

2. O termo médio de uma demonstração se depreende da natureza do sujeito. Ora, de Deus não podemos saber o que é, mas apenas o que não é, como nota o Damasceno. Portanto, não podemos demonstrar que Deus existe.

3. Se pudéssemos demonstrar que Deus existe, isso seria possível apenas mediante seus efeitos. Mas estes efeitos não são proporcionais a ele, pois ele é infinito, e os efeitos são finitos; com efeito, entre finito e infinito não há proporção. Não se podendo então demonstrar uma causa mediante um efeito desproporcionado, segue-se que não é possível demonstrar a existência de Deus.

Em contrário: Diz o Apóstolo: "As perfeições invisíveis de Deus, compreendidas pelas coisas feitas, tornam-se visíveis". Ora, isto não aconteceria, se mediante as coisas criadas não se pudesse demonstrar a existência de Deus; com efeito, a primeira coisa que é preciso conhecer a respeito de um objeto dado é se ele existe.

Respondo: Há dupla demonstração: Uma procede da [cognição da] causa, e é chamada *propter quid*,[1] e esta se move daquilo que de seu tem uma prioridade ontológica. A outra, parte dos efeitos e é chamada demonstração *quia*[2] e se move de coisas que têm uma prioridade apenas em relação a nós: toda vez que um efeito nos é mais conhecido do que sua causa, nós nos servimos dele para conhecer a causa. De qualquer efeito se pode demonstrar a existência de sua causa (desde que os efeitos sejam para nós mais conhecidos do que a causa); porque, como todo efeito depende de sua causa, quando há efeito é necessário que pré-exista a causa. Portanto, a existência de Deus, não sendo evidente em relação a nós, pode ser demonstrada por meio dos efeitos por nós conhecidos.

Solução das dificuldades: 1. A existência de Deus e outras verdades que em relação a Deus podem ser conhecidas com a razão natural não são, conforme são Paulo, artigos de fé, mas preliminares aos artigos de fé: com efeito, a fé pressupõe a cognição natural, como a graça pressupõe a natureza, como [em geral] a perfeição pressupõe o perfectível. Mas nada impede que uma coisa, que é de seu objeto de demonstração e de ciência, seja aceita como objeto de fé por quem não chega a compreender sua demonstração.

2. Quando se quer demonstrar uma causa mediante o efeito, é necessário servir-se do efeito em lugar da definição [ou natureza] da causa, para demonstrar que esta existe; e isso vale especialmente em relação a Deus. Com efeito, para provar que uma coisa existe, é necessário tomar por termo médio sua definição nominal, não a definição real, pois a questão em relação à essência de uma coisa vem depois da que se refere à sua existência. Ora, os nomes de Deus provêm de seus efeitos, como veremos a seguir: por isso, ao demonstrar a existência de Deus mediante os efeitos, podemos tomar como termo médio aquele que significa o nome *Deus*.[3]

3. De efeitos não proporcionais à causa não se pode ter desta uma cognição perfeita; todavia, de qualquer efeito podemos ter manifestamente a demonstração que a causa existe, conforme dissemos. E assim, dos efeitos de Deus se pode demonstrar que Deus existe, embora não se possa ter por meio deles um conhecimento perfeito da essência dele.

3. Se Deus existe

Parece que Deus não existe. Com efeito:

1. Se de dois contrários um é infinito, o outro permanece completamente destruído. Ora, no nome *Deus* entende-se afirmado um bem infinito. Portanto, se Deus existisse, não deveria existir mais o mal. Vice-versa, no mundo existe o mal. Portanto, Deus não existe.

2. Aquilo que pode ser realizado por um número restrito de causas, não se vê por que deve se realizar a partir de causas mais nume-

[1] Trata-se da assim chamada demonstração *a priori*.

[2] Trata-se da assim chamada demonstração *a posteriori*.

[3] Em outras palavras, enquanto para uma demonstração "*propter quid*" ou *a priori* é necessário "partir da definição que exprime a natureza própria e real das coisas, para uma demonstração '*quia*' [isto é, *a posteriori*], basta partir do efeito próprio".

rosas. Ora, todos os fenômenos que acontecem no mundo poderiam ser produzidos por outras causas, na suposição de que Deus não existisse: com efeito, os naturais se reportam, como seu princípio, à natureza; os voluntários, à razão ou vontade humana. Nenhuma necessidade, portanto, da existência de Deus.

EM CONTRÁRIO: No Êxodo se diz, na pessoa de Deus: "Eu sou aquele que é".

RESPONDO: Que Deus existe pode ser provado por cinco vias.

a. A primeira via, ou via do movimento

A primeira e a mais evidente é a que se depreende do movimento. Com efeito, é certo e consta dos sentidos, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo aquilo que se move é movido por outro. Com efeito, nada se transmuta que não seja potencial em relação ao termo do movimento; enquanto quem move, move enquanto está em ato. Porque mover não significa mais que impelir alguma coisa da potência ao ato; e nada pode ser reduzido da potência ao ato a não ser mediante um ser que já está em ato. Por exemplo, o fogo que é quente atualmente torna quente em ato a lenha, que era quente apenas potencialmente, e assim a move e a altera. Mas não é possível que uma mesma coisa esteja simultaneamente e sob o mesmo aspecto em ato e em potência: ela o pode ser apenas sob diversas relações: assim, aquilo que é quente em ato não pode ser ao mesmo tempo quente em potência, mas é ao mesmo tempo frio em potência. É, portanto, impossível que sob o mesmo aspecto uma coisa seja ao mesmo tempo movente e movida, isto é, que mova a si mesma. Portanto, é necessário que tudo aquilo que se move seja movido por outro. Se, portanto, o ser que move está também ele sujeito a movimento, é preciso que seja movido por outro, e este por um terceiro e assim por diante. Ora, não se pode de tal modo proceder ao infinito, porque de outra forma não haveria um primeiro motor e, por conseguinte, nenhum outro motor, porque os motores intermediários não movem a não ser enquanto são movidos pelo primeiro motor, como o bastão não move a não ser enquanto é movido pela mão. Portanto, é necessário chegar a um primeiro motor que não seja movido por outro; e todos reconhecem que este é Deus.

b. A segunda via, ou via da causalidade eficiente

A segunda via parte da noção de causa eficiente. Encontramos no mundo sensível que existe uma ordem entre as causas eficientes, mas não se encontra, e é impossível, que uma coisa seja causa eficiente de si mesma, pois, de outra forma, existiria antes de si mesma, o que é inconcebível. Ora, um processo ao infinito nas causas eficientes é absurdo. Porque em todas as causas eficientes concatenadas a primeira é causa da intermediária, e a intermediária é causa da última, sejam as intermediárias muitas ou uma só; ora, eliminada a causa é subtraído também o efeito: portanto, se na ordem das causas eficientes não existisse uma primeira causa, não haveria também a última, nem a intermediária. Mas proceder ao infinito nas causas eficientes equivale a eliminar a primeira causa eficiente; e assim não teríamos nem o efeito último, nem as causas intermediárias: o que evidentemente é falso. Portanto, é preciso admitir uma primeira causa eficiente, que todos chamam Deus.

c. A terceira via, ou via da contingência

A terceira via é tomada do possível [ou contingente] e do necessário, e é a seguinte. Entre as coisas encontramos as que podem existir e não existir; com efeito, algumas coisas nascem e terminam, o que quer dizer que podem existir e não existir. Ora, é impossível que todas as coisas de tal natureza tenham sempre existido, porque aquilo que pode não existir, um tempo não existia. Portanto, se todas as coisas [existentes em natureza são tais que] podem não existir, em dado momento nada existiu na realidade. Mas, se isto é verdadeiro, também agora não existiria nada, porque aquilo que não existe, não começa a existir a não ser por alguma coisa que existe. Portanto, se não existia nenhum ente, é impossível que alguma coisa começasse a existir, e assim também agora não existiria nada, o que evidentemente é falso. Portanto, nem todos os seres são contingentes, mas é necessário que na realidade exista alguma coisa de necessário. Ora, tudo aquilo que é necessário, ou tem a causa de sua necessidade em outro ser ou não. Por outro lado, nos entes necessários que têm em outro lugar a causa de sua necessidade, não se pode proceder ao infinito, como também nas causas eficientes, conforme demonstramos. Portanto, é preciso concluir pela existência de um ser que seja por si necessário, e não extraia de outros a própria necessidade, mas seja causa de necessidade para outros. E este todos dizem Deus.

d. A quarta via, ou via dos graus de perfeição

A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. É fato que nas coisas se encontra o bem, o verdadeiro, o nobre e outras perfeições semelhantes em grau maior ou menor.

Mas o grau maior ou menor se atribuem às diversas coisas conforme se aproximam mais ou menos de algo sumo e absoluto; assim, mais quente é aquilo que mais se aproxima do sumamente quente. Há, portanto, algo que é verdadeiro ao sumo, ótimo e nobilíssimo, e, por conseguinte, algo que é o supremo ente; pois, como diz Aristóteles, aquilo que é máximo enquanto verdadeiro, é tal também enquanto ente. Ora, aquilo que é máximo em dado gênero, é causa de todos os que pertencem àquele gênero, como o fogo, quente ao máximo, é causa de todo calor, como diz Aristóteles. Portanto, há algo que para todos os entes é causa do ser, da bondade e de qualquer perfeição. E este chamamos Deus.

e. A quinta via, ou via do finalismo

A quinta via se depreende do governo das coisas. Vemos que algumas coisas, que são privadas de conhecimento, isto é, os corpos físicos, operam para um fim, como se manifesta pelo fato de que elas operam sempre ou quase sempre do mesmo modo para atingir a perfeição: daí se manifesta que não por acaso, mas por uma predisposição, alcançam seu fim. Ora, aquilo que é privado de inteligência não tende ao fim a não ser porque está dirigido por um ser cognoscitivo e inteligente, como a flecha lançada pelo arqueiro. Portanto, existe algum ser inteligente, a partir do qual todas as coisas naturais são ordenadas para um fim: e a este ser chamamos Deus.

Tomás,
A suma teológica, vol. I.

5 Lei eterna, lei natural, lei humana, e lei divina

Depois de ter examinado a essência da lei considerada em si mesma, Tomás passa a analisar os tipos de lei que existem. São seis os quesitos que enfrenta e aos quais responde:
1. se existe uma lei eterna;
2. se existe uma lei natural;
3. se existe uma lei humana;
4. se existe uma lei divina;
5. se a lei divina é apenas uma;
6. se existe uma lei do pecado.
Desta questão (da qual citamos os primeiros quatro artigos) emerge que para Tomás há quatro tipos de leis: eterna, natural, humana e divina. A lei eterna é o plano racional de Deus, é a ordem do universo inteiro por meio da qual a sabedoria divina dirige todas as coisas a seu fim. Em resumo, é o plano providencial que é conhecido apenas de Deus e do qual o homem é participante só de uma parte. Os homens, com efeito, enquanto seres racionais, conhecem a lei natural. *Estreitamente ligada à lei natural está a* lei humana, *isto é, o direito positivo. Em outras palavras, para Tomás, a lei humana é moralmente válida apenas se deriva da lei natural.*

Acima da lei natural e das leis positivas nosso filósofo põe a lei divina, ou seja, a lei revelada por Deus que encontramos no Evangelho e que é guia para alcançar a bem-aventurança. Esta é a lei que permite ao homem alcançar seu fim último, o sobrenatural. É esta a lei que preenche as lacunas e as imperfeições das leis humanas que têm como fim apenas o bem comum.

1. Se há uma lei eterna

Parece que não há uma lei eterna.[1] Com efeito:

1. Qualquer lei é imposta por alguém. Mas não existe a partir da eternidade um sujeito ao qual impor uma lei, pois a partir da eternidade existe apenas Deus. Portanto, nenhuma lei pode ser eterna.

2. A promulgação é essencial à lei. Mas a promulgação não podia existir desde a eternidade, pois não existia ninguém para o qual promulgá-la. Portanto, nenhuma lei pode ser eterna.[2]

3. A lei implica uma ordem para o fim. Ora, nada daquilo que é eterno é ordenado ao fim, pois apenas o fim último é eterno. Por isso nenhuma lei é eterna.

Em contrário: Escreve santo Agostinho:[3] "A lei, que se denomina razão suprema, para quem compreenda não pode não aparecer imutável e eterna".

[1]Entre os que negam a existência de uma lei eterna há, por exemplo, os materialistas (que negam a existência de Deus) e os deístas (que negam sua providência).

[2]É esta a dificuldade principal levantada por todos os que sustentam que não existe uma lei eterna. Como podia tal lei, argumentam, ser promulgada desde a eternidade se seus súditos ainda não existiam?

[3]A existência da lei eterna foi afirmada na antiguidade por Cícero, "do qual hauriu santo Agostinho, que sobre a questão é a fonte principal de santo Tomás".

RESPONDO: Conforme já vimos, a lei não é mais que o ditame da razão prática existente no príncipe que governa uma sociedade, ou comunidade perfeita. Ora, uma vez demonstrado, como fizemos na *Primeira Parte*, que o mundo é dirigido pela divina providência, é claro que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por isso o próprio plano com o qual Deus, como príncipe do universo, governa as coisas tem natureza de lei. E uma vez que a mente divina não concebe nada no tempo, sendo o seu pensamento eterno, como ensina a Escritura, esta lei deve ser eterna.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. As coisas que não existem em si mesmas existem junto de Deus, porque pré-conhecidas e pré-ordenadas por ele, conforme a expressão do Apóstolo: "Chama as coisas que não existem como se existissem". Por isso a concepção eterna da lei divina se apresenta como lei eterna, enquanto é ordenada por Deus para o governo das coisas que ele já conhece.

2. A promulgação acontece com palavras e por escrito; e em ambos os modos a lei eterna tem sua promulgação por parte de Deus que a promulga. Com efeito, a Palavra (o Verbo) de Deus é eterna, como também é eterna a escritura do livro da vida. Ao invés, a promulgação não pode ser eterna por parte da criatura que deve lê-la ou escutá-la.[4]

3. A lei implica um ordenamento ao fim de modo ativo, isto é, enquanto ela serve para ordenar alguma coisa para seu fim; não tanto de modo passivo, isto é, no sentido de que ela própria seja ordenada para um fim. Isso ocorre apenas *per accidens* naqueles legisladores que têm seu fim fora de si mesmos, ao qual devem ordenar suas próprias leis. O próprio Deus, ao invés, é o fim do seu governar, e sua lei não é mais que ele próprio. Por isso a lei eterna não é ordenada a outro fim.

2. Se há em nós uma lei natural

PARECE que não há em nós uma lei natural.[5] Com efeito:

1. O homem é governado pela lei eterna, pois, como ensina santo Agostinho, "é a lei eterna que estabelece com justiça que todas as coisas existam na máxima ordem". Ora, a natureza, como não carece do necessário, também não excede no supérfluo. Por isso não existe no homem uma lei natural.

2. A lei ordena os atos humanos para seu fim, conforme dissemos. Ora, a ordem dos atos humanos para o fim não deriva da natureza, como ocorre nas criaturas privadas de razão, as quais agem para o fim guiadas apenas pelo apetite natural; o homem, ao contrário, age para um fim mediante a razão e a vontade. Portanto, no homem não existe uma lei natural.

3. Quanto mais alguém é livre, menos está submetido à lei. Ora, o homem é mais livre do que todos os animais, por causa do livre-arbítrio, que os animais não possuem. Por isso, uma vez que os outros animais não estão submetidos a uma lei natural, também o homem não deve a ela estar submetido.

EM CONTRÁRIO: A propósito daquele texto paulino, "quando os gentios que não têm lei fazem por natureza as coisas da lei", a *Glossa* explica: "Embora não tenham a lei escrita, têm porém a lei natural, mediante a qual cada um entende e sabe qual é o bem e qual é o mal".

RESPONDO: Conforme dissemos, sendo a lei uma regra ou medida, em um sujeito ela pode se encontrar de dois modos: primeiro, como em um princípio regulador e medidor; segundo, como em uma coisa regulada e medida, pois esta última é regulada e medida enquanto participa da regra ou medida. Ora, uma vez que todas as coisas submetidas à divina providência são reguladas e medidas, como vimos, pela lei eterna, é claro que todas elas participam mais ou menos da lei eterna, porque de seu influxo recebem uma inclinação aos próprios atos e aos próprios fins. Pois bem, entre todos os outros seres a criatura racional está submetida de modo mais excelente à providência divina, porque dela participa com o prover a si mesma e a outros. Por isso nela se tem uma participação da razão eterna, da qual deriva uma inclinação natural para o ato e o fim devido. E esta participação da lei eterna

---

[4]Temos nesta passagem a resposta à objeção principal levantada pelos que negam a existência de uma lei eterna. cf. nota n. 2. A resposta de Tomás é claríssima: a lei eterna é promulgada desde a eternidade "em Deus, como é existente em Deus, pois nele preexistiam desde sempre todas as coisas. Toda coisa que existe no tempo existe desde a eternidade presente a Deus, por ele pré-conhecido e pré-ordenado, pois ele é imutável, eterno, infinito"

[5]A existência de uma lei fundada sobre a natureza, isto é, de um direito natural, foi admitida na antiguidade por muitos filósofos (Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero). Na Renascença será defendida pelos jurinaturalistas. Com a expressão "lei da natureza" ou "direito natural" entende-se o conjunto de normas não postas pelo legislador, mas próprias da natureza humana

na criatura racional se denomina lei natural. Eis por que o Salmista, depois de ter dito: "Sacrificai sacrifícios de justiça", como que para responder ao quesito de quem procura as obras da justiça, "muitos dizem: quem me fará ver o bem?", assim responde: "Como selo está impressa sobre nós a luz de tua face, ó Senhor";[6] como para dizer que a luz da razão natural, que nos permite discernir o mal e o bem, outra coisa não é em nós que uma marca da luz divina. Por isso é evidente que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. O argumento seria justo se a lei natural fosse algo de diverso da lei eterna. Ela, ao invés, conforme vimos, não é mais que uma participação dela.

2. Todos os atos da razão e da vontade derivam em nós, conforme dissemos, segundo a natureza; com efeito, todo raciocínio deriva dos primeiros princípios conhecidos por natureza, e todo apetite relacionado com os meios deriva do apetite natural do último fim. Eis por que também a primeira orientação de nossos atos para o fim se dá mediante a lei natural.

3. Também os animais privados de razão participam a seu modo da lei eterna, como as criaturas racionais. Todavia, como as criaturas racionais dela participam mediante o intelecto e a razão, esta participação se chama lei em sentido próprio. Com efeito, a lei, como dissemos acima, pertence à razão. As criaturas irracionais, ao invés, não participam dela mediante a razão: por isso no caso delas não se pode falar de lei, a não ser em sentido metafórico.

3. Se existe uma lei humana

PARECE que não existe uma lei humana. Com efeito:

1. A lei natural, conforme vimos, é uma participação da lei eterna. Mas, conforme diz santo Agostinho, por força da lei eterna "todas as coisas são maximamente ordenadas". Portanto, basta a lei natural para pôr ordem em todas as coisas humanas. Portanto, não é necessário que exista uma lei humana.

2. Dissemos que a lei tem função de medida. Mas a razão humana não é medida das coisas, pois é mais verdadeiro o contrário, como nota Aristóteles. Por isso da razão humana não pode derivar nenhuma lei.

3. A medida deve ser certíssima, conforme Aristóteles. Ora, as sugestões da razão humana sobre as ações a realizar são incertas, como nota a Escritura: "Tímidos são os raciocínios dos mortais e incertos os nossos projetos". Portanto, da razão humana não pode derivar nenhuma lei.

EM CONTRÁRIO: Santo Agostinho distingue duas leis, uma eterna e a outra temporal, que ele faz coincidir com a humana.

RESPONDO: Conforme já explicamos, a lei é um ditame da razão prática. Ora, na razão prática e na especulativa se encontram procedimentos análogos: com efeito, uma e outra, conforme vimos, partindo de alguns princípios chegam a conclusões. Por isso, segundo esta analogia, como no campo especulativo dos primeiros princípios indemonstráveis, naturalmente conhecidos, se produzem em nós as conclusões das diversas ciências, das quais não temos um conhecimento inato, assim é necessário que a razão humana, dos preceitos da lei natural, como de princípios universais e indemonstráveis, chegue a dispor das coisas de modo mais particularizado.

E estas disposições particulares, elaboradas pela razão humana, se chamam leis humanas, caso se encontrem as outras condições requeridas pela noção de lei, segundo as explicações dadas na questão precedente. Cícero,[7] com efeito, escreveu que "a primeira origem do direito é obra da natureza; portanto, certas disposições, por meio do julgamento favorável da razão, passam para o costume; e finalmente estas coisas, que a natureza promovera e o costume confirmara, foram sancionadas pelo temor e pela santidade das leis".

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. A razão humana não está em grau de participar plenamente do ditame da mente divina, mas apenas a seu modo e imperfeitamente. Por isso, como em campo especulativo existe em nós um conhecimento de certos princípios universais, mediante uma participação natural da sabedoria divina, mas não a ciência peculiar de qualquer verdade, como se encontra na sabedoria de Deus, assim também em campo prático o homem é naturalmente participante da lei eterna segundo certos princípios universais, mas não segundo as diretivas particulares dos atos sin-

---

[6] Na realidade, esta interpretação do salmo é errada, enquanto dos textos originais se tem a seguinte tradução: "Imolai vítimas de justiça e confiai em Javé! Levanta sobre nós a luz de tua face, Javé! Puseste alegria em meu coração".

[7] Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.). Santo Tomás o cita frequentemente e "quase sempre com honra, a exemplo de Agostinho, do qual freqüentemente extrai as citações"

gulares, que todavia estão contidos na lei eterna. Por isso é necessário que a lei humana passe a estabelecer particulares decretos de lei.

2. A razão humana por si não é regra ou medida das coisas; porém nela estão inatos certos princípios que são regras, ou medidas gerais das ações que o homem deve realizar, e das quais a razão natural é regra e medida, embora não o seja das coisas naturais.

3. A razão prática tem por objeto apenas as ações a serem realizadas, que são singulares e contingentes: não tanto as coisas necessárias, objeto da razão especulativa. Por isso as leis humanas não podem ter a infalibilidade que têm as conclusões das ciências especulativas. E nem é necessário que toda medida seja completamente infalível e certa, mas basta que o seja conforme seu gênero comporta.[8]

4. Se era necessária a existência de uma lei divina positiva

Parece que não seria necessária a existência de uma lei divina [positiva]. Com efeito:

1. A lei natural, conforme dissemos, é uma participação humana da lei eterna. Mas a lei eterna, conforme vimos, é lei divina. Portanto, não é necessário que, além da lei natural e das leis humanas que dela derivam, também exista outra lei divina.

2. Está escrito que "Deus deixou o homem na mão de seu conselho". Ora, vimos acima que o conselho é um ato da razão. Portanto, o homem foi entregue ao governo da própria razão. Mas o ditame da razão humana forma, como dissemos, a lei humana. Portanto, não é preciso que o homem seja governado por uma lei divina.

3. A natureza humana é provida melhor do que as criaturas privadas de razão. Ora, estas criaturas não têm uma lei divina, distinta de sua inclinação natural inata. Muito menos, portanto, deverá ter uma lei divina a criatura racional.

Em contrário: Davi pede a Deus expressamente a imposição de uma lei: "Senhor, impõe-me uma lei no caminho de teus estatutos".

Respondo: Para a orientação de nossa vida era necessária, além da lei natural e da humana, uma lei divina [positiva]. E isso por quatro motivos. Primeiro, porque o homem, mediante a lei, é guiado em seus atos em direção ao fim último. Se ele, com efeito, fosse ordenado apenas a um fim que não supera a capacidade das faculdades humanas, não seria necessário que tivesse uma orientação de ordem racional superior à lei natural e à lei humana positiva que dela resulta. Mas, sendo o homem ordenado ao fim da bem-aventurança eterna, a qual ultrapassa, conforme vimos acima, as capacidades naturais do homem, era necessário que ele fosse dirigido a seu fim, acima da lei natural e humana, por uma lei dada expressamente por Deus.

Segundo, porque a propósito dos atos humanos há muitas diferenças de valoração, dada a incerteza do julgamento humano, especialmente em relação aos fatos contingentes e particulares. Por isso, para que o homem pudesse saber sem nenhuma dúvida aquilo que deve fazer ou evitar, era necessário que em seus atos fosse guiado por uma lei revelada por Deus, na qual não pode haver erro.

Terceiro, porque o homem se limita a legislar sobre aquilo que pode julgar. Ora, o homem não pode julgar os atos internos, que estão escondidos, mas apenas os externos e visíveis. Todavia, a perfeição da virtude requer que o homem seja reto em uns e nos outros. Portanto, a lei humana não podia reprimir, ou comandar eficazmente, os atos interiores; para isso era necessária a intervenção da lei divina.

Quarto, como nota santo Agostinho, a lei humana não é capaz de punir e de proibir todas as ações más, pois, se quisesse eliminar todas elas, muitos bens seriam eliminados e ficaria comprometido o bem comum, necessário para o relacionamento humano. Por isso, para que nenhuma culpa permanecesse impune, era necessária a intervenção da lei divina, que proíbe todos os pecados.

Esses quatro motivos são acenados em uma frase dos Salmos: "A lei do Senhor é sem mancha", ou seja, não admite nenhuma fealdade de pecado; "refaz as almas", pois regula não só os atos externos, mas também

[8] Trata-se de "uma importante observação do ponto de vista metodológico. Santo Tomás, remetendo-se a Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I, 1), afirma que não se pode pretender a mesma infalibilidade e certeza em toda ciência; mas em cada uma, nos limites que comporta a matéria ou o objeto próprio. Assim na moral, por exemplo, cujo objeto é particular e contingente (as ações humanas), não se pode ter a mesma certeza que na metafísica, cujo objeto é universal e necessário (o ser das coisas). Uma regra prática, como é a lei, não pode ser considerada como se fosse um princípio teórico".

os internos; "o testemunho do Senhor é seguro", por causa da certeza da verdade e da retidão; "dá a sabedoria aos pequeninos", enquanto ordena o homem ao fim sobrenatural e divino.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. A lei eterna é participada pela lei natural conforme a capacidade da natureza humana. Mas o homem tem necessidade de ser guiado de modo mais alto ao fim último sobrenatural. Eis por que se tem uma lei divina positiva, mediante a qual a lei eterna é participada em um grau mais alto.

2. O conselho é uma busca: e, de fato, deve mover a partir de alguns princípios. Mas, pelas razões aduzidas, não basta basear-se sobre princípios postos em nós pela natureza, que são os preceitos da lei natural; é necessário, ao invés, recorrer a outros princípios, isto é, aos preceitos da lei divina.

3. As criaturas irracionais não são ordenadas a um fim superior às suas capacidades naturais. Por isso a comparação não se sustenta.

Tomás,
A suma teológica, vol. XII

Capítulo décimo quarto

O movimento franciscano e Boaventura de Bagnoregio

I. O franciscanismo

• O movimento franciscano não teve apenas intentos missionários e caritativos, mas exprimiu também uma atividade cultural dirigida a defender a doutrina cristã das forças que a contrastavam, e que se identificavam principalmente com o aristotelismo de Averróis.

O movimento franciscano › § 1

• Precursor deste endereçamento foi Alexandre de Hales, que orientou o eixo da sua filosofia em sentido platônico-agostiniano, colocando as premissas para a filosofia de são Boaventura, seu discípulo.

Alexandre de Hales → § 2

1 São Francisco e o franciscanismo

O despertar político, econômico e cultural dos séculos XI e XII acompanha-se por certo torpor econômico e por marcada decadência de costumes. Para amplos segmentos de pessoas, a fé religiosa é mais um fato emocional do que razão profunda de vida. A estrutura hierárquica da Igreja — *ordo rectorum seu praedicatorum*, à qual pertencia o clero, *ordo continentium*, à qual pertenciam os monges, e *ordo coniugatorum*, a que pertenciam os leigos — não permitia autêntica comunhão de ideais religiosos, aliás, tornava extremamente difícil forte retomada espiritual. O clero, ao qual cabia a missão da pregação, era mais ligado à autoridade imperial e a seus problemas do que ao papa e suas diretrizes, amava mais os privilégios da religião do que os mandamentos do Evangelho. Os monges, aliás, isolados da vida social, dispunham de imensas riquezas, cujo uso freqüentemente raiava os limites do abuso.

Nesse quadro e como reação a essa situação, nasceram no século XIII muitos movimentos populares que propugnavam o ideal evangélico da pobreza, praticavam a humildade, rejeitavam o fausto do clero e da hierarquia e a riqueza dos monges e, por isso, defendiam a necessidade de sustentar-se com o próprio trabalho. Mas, além de se inspirar no Evangelho, essa pobreza também era motivada por mentalidade maniqueísta; a referência à Igreja primitiva comportava também a rejeição da estrutura hierárquica; além de imitação de Cristo, a penitência era também desprezo do corpo e do mundo. O apego do clero a seus privilégios e o temor de compartilhar com os leigos a faculdade de pregar contribuíram para que esses movimentos populares (flagelantes, humilhados etc.) fossem tidos como heréticos.

Dessa realidade Francisco de Assis (1182-1226) fez-se intérprete, acolhendo as instâncias mais válidas dos movimentos populares (viver segundo o Evangelho, rejeitar o fausto, sustentar-se com o próprio trabalho e pregar) e superando os elementos negativos (a insubordinação à Igreja hierárquica, a tristeza e o pessimismo) com a submissão à Igreja e uma concepção alegre da vida. Seus seguidores não buscavam os desertos, e sim as cidades, onde se desenvolvia a vida real, com toda a gama de pro-

blemas. Enquanto os beneditinos provinham em geral das classes superiores, os franciscanos eram predominantemente de origem burguesa (mercadores, profissionais etc.). A burguesia ainda não se transformara em uma classe distinta, mas, em sua escalada rumo ao poder econômico, ainda se considerava "povo", contra a nobreza de origem feudal. E, da burguesia, os franciscanos manifestavam o espírito de iniciativa e empreendimento. Basta pensar nas inúmeras atividades sociais que desenvolviam e nas viagens que empreendiam, porque não eram estáveis mas *vagantes*, às missões no Oriente Médio. Em suma, o movimento fransciscano pretendia ser a tradução das instâncias religiosas populares mais difundidas e profundas, à luz de um cristianismo vivido ativamente.

Além das várias formas de atividade em favor dos deserdados, logo se pensou também em um tipo de atividade de caráter propriamente cultural para responder às instâncias provenientes dos novos conhecimentos filosóficos, que pareciam em contraste com o espírito cristão. Além do exemplo, não seria o caso de recorrer também à doutrina para conter o pessimismo dos movimentos heréticos e o ascetismo cátaro que implicava a rejeição da natureza e do corpo? Não seria o caso de teorizar a elevação a Deus como recuperação da beleza da natureza e da grandeza do homem, que, ao renunciar, não despreza, mas se eleva e se torna mais verdadeiro? Não seria o caso de refutar a tese da unidade do intelecto, que reduzia a responsabilidade individual, bem como as teses do fatalismo e do dualismo grego e maniqueísta, que comprometiam a unidade e a positividade da natureza, que há tempos se haviam infiltrado no mundo cultural da época, com a descoberta dos escritos aristotélicos?

A atividade puramente pastoral, sem uma cultura adequada aos novos tempos, não era suficiente. Como fundamento, fazia-se necessária precisamente uma intensa retomada da vida cultural. E o intérprete e organizador desse projeto foi Boaventura de Bagnoregio, a ponto de ter merecido o título de "segundo fundador da ordem franciscana".

2 Alexandre de Hales

Assim como Alberto Magno foi mestre de Tomás de Aquino, Alexandre de Hales (1185/1186-1245) o foi de Boaventura. Tornando-se franciscano quando já era mestre-regente da cátedra de teologia em Paris, Alexandre de Hales foi o iniciador da escola franciscana. Embora incompleta, a *Summa universae theologiae* é a sua obra mais famosa e original.

Entre as teses que Boaventura retomaria e aprofundaria de seu mestre, pode-se recordar a insustentabilidade da eternidade do mundo, o exemplarismo e a teoria das *rationes seminales*, a independência relativa da alma em relação ao corpo e sua composição de matéria e forma e, portanto, a pluralidade das formas no indivíduo. Para Alexandre, a *anima* só é *tabula rasa* em relação às coisas *inferiores*, que se reconhecem por meio da razão. Para poder conhecer as coisas *interiores* e *superiores*, o intelecto necessita da iluminação divina. Ademais, ele aceita o argumento ontológico de santo Anselmo e exalta o elemento afetivo-volitivo em correspondência com a concepção de Deus como bem supremo.

Os autores aos quais ele se refere explicitamente são: Agostinho, são Bernardo, Hugo e Ricardo de São Vítor. Seu programa se inspira na frase de Gualtier de Bruges: *Plus credendum est Augustino quam philosopho* (isto é, Aristóteles).

No quadro dessa escolha de autores, que é a opção por uma precisa orientação cultural, e à luz das teses mais qualificadas de Alexandre, que a escola franciscana assumiria como característica de sua orientação doutrinária e espiritual, pode-se compreender por que Boaventura fala dele com veneração, chamando-o *pater et magister noster*. Com efeito, ele aprofundaria os ensinamentos do seu mestre e, baseando-se na mesma tradição doutrinária, reafirmaria com maior vigor e rigor premissas e conclusões, apresentando uma visão de Deus, do homem e do mundo mais harmônica e, ao mesmo tempo, mais articulada.

II. São Boaventura e os vértices da Escola franciscana

• São Boaventura (1217/18-1274) inspira-se na tradição platônico-agostiniana, da qual retoma sobretudo a teoria das Idéias e o conceito geral de dependência do mundo em relação a Deus. Ele funde estes temas em um pensamento orientado em sentido místico, no qual a fé tem proeminência e a razão é instrumento da fé.

O objetivo polêmico de Boaventura é o aristotelismo em geral, enquanto filosofia da autonomia do mundo, e o averroísmo em particular, por causa de algumas teses que claramente contradiziam os dogmas cristãos (unidade do intelecto passivo, eternidade do mundo etc.).

Crítica ao aristotelismo *→ § 2*

O paradigma que Boaventura propõe é o de um mundo que seja *signum Dei* e de uma filosofia que alimente o sentido religioso: tal lhe parecia ser o pensamento agostiniano e platônico.

• O aristotelismo se afasta da verdade no momento em que nega a doutrina das Idéias (como pensamentos de Deus), porque negar as Idéias significa reduzir Deus a causa final do mundo e, portanto, afundar o mundo em uma espécie de fatalismo no qual não há lugar para a liberdade e para a responsabilidade humana.

Também a unidade do intelecto potencial é conseqüência da negação das Idéias e isto torna impossível o juízo individual depois da morte.

Centralidade da doutrina das Idéias *→ § 3*

• Deus é semelhante a um artista que cria aquilo que pensou e participa ao criado parte de si: o mundo, por sua vez, reflete a Trindade que o criou em proporções diversas, ou como vestígio (o mundo externo), ou como imagem (as realidades espirituais), ou como semelhança (as realidades transcendentes e deiformes).

Estes sinais analógicos de Deus espalhados no mundo podem ser seguidos pelo homem como um itinerário da mente para Deus; todavia, a condição para que isso aconteça é a de não perder o sentido da sacralidade do mundo.

O mundo como sinal de Deus e o itinerário da mente para Deus *→ § 4*

• Com efeito, mesmo a parte material do mundo não é totalmente informe, porque Deus já a equipou, no momento da criação, das razões seminais que correspondem a um início de forma (*ratio seminalis*), que dirige a ação das causas naturais.

As razões seminais *→ § 5*

• A natureza sacral do mundo faz com que a intuição dos objetos (exemplados) leve à "co-intuição" dos modelos divinos (exemplares). Apenas nesta direção, ou seja, graças à luz divina, pode-se captar os universais (por exemplo, a idéia de perfeito, necessário etc.), que não se encontram na natureza e que também são necessários ao conhecimento.

Como fundamento do conhecimento intelectivo está o conceito de ser, é a irradiação do ser absoluto em que estão todas as Idéias, mas das quais não conseguimos ter um conhecimento adequado.

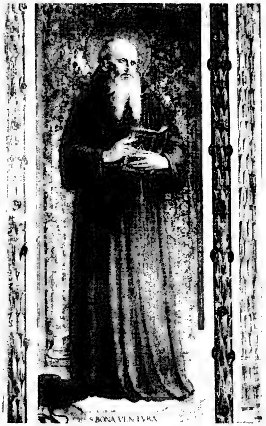
O conhecimento como co-intuição *→ § 6*

• Uma vez que tudo fala de Deus, o filósofo não tem necessidade de provar sua existência, e sim sua presença no mundo, e sobretudo em nossa alma (o homem é imagem de Deus). Por meio deste contato particular com o divino, a alma goza de certa autonomia em relação ao corpo e existe por si. Por conseguinte, tanto a alma como o corpo são compostos de matéria e forma.

Tudo fala de Deus *→ § 7*

1 São Boaventura: a vida e as obras

Nascido em Civita, hoje distrito de Bagnoregio, por volta de 1217-1218, Boaventura (nome civil, Giovanni Fidanza) estudou filosofia na Universidade de Paris (1236-1238), laureando-se em artes em 1242-1243. Ingressando aos vinte e cinco anos na ordem franciscana, estudou teologia com Alexandre de Hales, conseguindo em 1253 a licenciatura e o magistério (título que só lhe seria reconhecido em 1257, devido à oposição dos mestres parisienses contra os mendicantes). Ensinou no Estúdio parisiense na qualidade de bacharel bíblico e sentenciário (1248-1252) e, depois, de mestre-regente (1253-1257), sucedendo ao coirmão Guilherme Melitão. Eleito ministro-geral da ordem franciscana em 2 de fevereiro de 1257, viajou muito por necessidade dos frades e por encargos pontifícios, visitando a Itália, a Inglaterra, Flandres, a Alemanha e a Espanha. Por ocasião das quaresmas de 1267 e 1268, retomando o contato com sua escola, participou em Paris da conhecida disputa contra os aristotélicos averroístas, sobre a qual temos um ensaio nas *Collationes* sobre o *Decálogo* e sobre os *Dons do Espírito Santo*, além das *Collationes in Hexaemeron,* que ficaram incompletas. As três séries de *Collationes* constituem a mais alta expressão do pensamento medieval. Feito cardeal e bispo de Albano em maio de 1273 por Gregório X, foi escolhido depois para presidir os trabalhos preparatórios do Concílio Ecumênico de Lião (7 de maio a 19 de julho de 1274), esforçando-se pela união dos gregos com a Igreja romana, que foi efetivamente alcançada. Extenuado por tanto esforço, adoeceu gravemente e, em 15 de julho de 1274, morreu em Lião, na França.



São Boaventura (aqui em uma pintura do Beato Angélico, conservada na capela de Nicolau V no Vaticano) foi o expoente máximo da Escola filosófica franciscana medieval.

Boaventura foi um dos autores mais fecundos da Idade Média. Escreveu sessenta e cinco obras, das quais quarenta e cinco foram editadas, de natureza filosófico-teológica, exegética, ascética e oratória, que, na edição crítica dos Padres de Quaracchi, de Florença (1882-1902), encontram-se divididas em cinco grupos e dez tomos.

Além das obras citadas, devemos recordar o *Itinerarium mentis in Deum*, o *De reductione artium ad theologiam* e *Christus unus omnium magister,* nas quais se encontra compendiado todo o seu pensamento, com clareza e rigor.

2 A posição de Boaventura contra o aristotelismo averroísta

"Ainda que o homem tenha o conhecimento da natureza e da metafísica, que se eleve até as substâncias mais altas, e admitamos que, aí chegando, o homem se detenha: é impossível ele não cair em erro se não for ajudado pela luz da fé e não crer que Deus é uno e trino, poderosíssimo e ótimo ao extremo na bondade (...). Foi por isso que essa ciência precipitou e obscureceu os filósofos (pagãos), já que eles não possuíam a luz da fé (...). A ciência filosófica é caminho para outras ciências, mas quem quer se deter nela cai nas trevas".

Esse trecho — que pode ser lido nas *Collationes de donis Spiritus Sancti* — expressa admiravelmente a função do saber filosófico. Por mais elevado e sublime que seja, o saber filosófico é fonte de erros se detém o olhar em si mesmo e não o dirige para saber mais alto, teológico e místico. Boaventura, portanto, não é contra a filosofia em geral, mas sim contra aquela filosofia que é incapaz de captar a tensão entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus, na concretude do nosso ser, tendencialmente orientado para a salvação, mas continuamente exposto ao mal.

O problema de Boaventura, portanto, não é o de rejeitar o uso da razão e toda filosofia, mas sim o de distinguir uma filosofia cristã de uma filosofia não cristã. *Ele é contra uma filosofia não cristã, contra uma razão auto-suficiente,* incapaz de captar no mundo o *signum*, as *pegadas de Deus*. É contrário a uma razão que considera o mundo como realidade *totalmente* profana e com leis autônomas e auto-suficientes. Em suma, Boaventura realiza escolha consciente daquela tradição de pensamento que, a partir de Platão, através de Agostinho e Anselmo, havia sustentado a reflexão cristã na consideração do mundo como sistema de correspondências ordenadas, como tecido de significados e relações alusivos a Deus uno e trino, e o homem como inquieto peregrino do Absoluto tripessoal.

Para que serve uma filosofia que não torne mais evidente a presença de Deus no mundo e não leve a cabo a aspiração do homem ao conhecimento e à posse de Deus? O exercício da razão é salutar quando nos permite descobrir, no mundo e em nós mesmos, aqueles germes divinos que, depois, a teologia e a mística levam à sua completa maturação. O programa de Boaventura, que fundamenta as suas escolhas filosóficas, é constituído pelo *quaerere Deum* que *relucet* e *latet* nas coisas, que se manifesta e se oculta, em torno do qual deve se realizar o esforço da *meditatio*, segundo a tradição monástica, como prólogo à *consummatio*, que é constituída pela visão beatífica. A ciência filosófica que Boaventura busca e, a seu modo, elabora é, portanto, "caminho para outras ciências", constituídas pela teologia e pela mística, da qual a filosofia, precisamente, é prólogo e instrumento.

De qual filosofia são Boaventura desconfia? Da filosofia aristotélica, que, na versão averroísta, mostrara toda a sua força corrosiva em relação ao pensamento cristão.

Boaventura estudara Aristóteles na faculdade das artes, na qual ingressara em 1235, quando a adoção das obras do Estagirita já se podia considerar completa e, portanto, o conhecia sobretudo em sua versão averroísta.

Portanto, embora apreciando suas inúmeras contribuições para o estudo da natureza, ele rejeitava seu *espírito* e suas *orientações gerais*, porque estranhos à história e ao destino do cristão. Aristóteles é uma autoridade no campo da física, mas não no campo do saber filosófico, onde a autoridade cabe a Platão e, superior a ambos, a Agostinho.

Boaventura, pois, opta pela tradição platônica agostiniana contra a tradição aristotélica, porque para a primeira a filosofia é a teorização do anseio das coisas e do homem por Deus e, no repensamento agostiniano, é esclarecimento das implicações existenciais da fé, ao passo que, para a segunda, a filosofia é reflexão autônoma e, em muitos aspectos, fechada em si mesma e, portanto, desnorteante. A filosofia de inspiração aristotélica não era capaz de sustentar o esforço de Boaventura para ligar estreitamente os componentes filosóficos com os teológicos, o elemento revelado com o racional. *Ele buscava uma filosofia que alimentasse a sua religiosidade*, o seu abraço constante com a teologia, seu misticismo, aquele calor afetivo para o qual cada passo é, ao mesmo tempo, ato de inteligência e ato de amor.

No quadro da tradição monástica e do espírito religioso difundido por Francisco de Assis, Boaventura, diante das tradições filosóficas mais abalizadas, optou pela tradição platônica e, portanto, rejeitou a tradição aristotélica.

3 Na origem dos erros do aristotelismo

Em trecho famoso das *Collationes in Hexaemeron*, Boaventura afirma que a rejeição da teoria platônica das Idéias está na origem dos erros de Aristóteles e seus seguidores árabes, Avicena e Averróis.

Em que sentido e por que a negação das Idéias platônicas, reinterpretadas como

as Idéias por meio das quais Deus criou o mundo, constitui a fonte dos erros aristotélicos? Negar as Idéias quer dizer que Deus é somente causa final das coisas, que atrai para si sem conhecer.

Conseqüentemente, Deus não é criador do mundo, não é providente, mas estranho ao evento cósmico, soberbamente fechado em si mesmo. E continua Boaventura: "Daí deriva que tudo o que ocorre é casual ou fatalmente necessário. E como é impossível que tudo seja casual, os árabes introduzem no mundo uma necessidade fatal, considerando que as substâncias que movem os céus sejam causas necessárias de todos os acontecimentos".

Todavia, onde não há liberdade não há responsabilidade e, portanto, nem penas ou prêmios além desta vida. Assim, se tudo procede necessariamente de Deus, o mundo é eterno, já que o que existe necessariamente não pode não ser, não pode ter princípio e fim.

Daí outro erro: a unicidade do intelecto. Se o mundo é eterno, é preciso admitir que existiram infinitos homens e, portanto, infinitas almas; e se estas são incorruptíveis (imortais), então há atualmente infinitos homens, o que, para Aristóteles, é inadmissível. Para superar tal aporia, Averróis afirma que há um só intelecto espiritual ou imortal para todos os homens, com a conseqüente negação de que haja uma felicidade ou uma pena individual após a morte.

Estas são algumas conseqüências, em claro contraste com a doutrina cristã, da rejeição aristotélica da doutrina das Idéias. Daí a importância da teoria platônica das Idéias, que Boaventura, seguindo as pegadas de santo Agostinho, repensa e repropõe na forma da doutrina do *exemplarismo*.

4 O exemplarismo

Os germes negativos da filosofia aristotélica podem ser resumidos na possibilidade de conceber o mundo sem Deus, ou então com um Deus que seja motor imóvel, impessoal, sem amor, nem criador nem providente. Para extirpar essa visão, Boaventura elabora a doutrina do exemplarismo, segundo a qual em Deus encontram-se as Idéias, ou seja, os modelos, as similitudes das coisas, das mais humildes às mais elevadas. E a razão desse repensamento da doutrina platônica é que as coisas não procedem de Deus por meio de emanação inconsciente e necessária, mas são livremente criadas por ele, ou seja, desejadas. E quem quer *sabe* o que quer. *Deus é artista que cria aquilo que concebeu.*

Com base nessa leitura, o mundo em seu conjunto é um livro, no qual reluz a Trindade que o criou segundo triplo grau de expressão, isto é, segundo o modo do *vestígio*, da *imagem* e da *semelhança.* O vestígio é o das criaturas irracionais, a imagem é a das criaturas intelectuais e a semelhança é a das criaturas deiformes.

Assim, na própria *universitas creata* há como que uma escada por meio da qual pode-se subir até Deus: se as coisas são vestígios algumas, imagem outras e similitudes de Deus outras, é necessário que o homem, para alcançar seu destino, proceda através desses graus, partindo do mundo corpóreo, que está fora de nós, entrando no espírito, que é imagem de Deus, e caminhando para a realidade eterna, que nos transcende. A especulação torna-se assim *itinerarium mentis in Deum,* isto é, viagem mística em direção a Deus.

O mundo, portanto, está cheio de *sinais analógicos* do divino, que é preciso decifrar como alimento do espírito. Escreve Boaventura no *Itinerarium:* "Quem não se ilumina com o esplendor de coisas tão grandes como as coisas criadas, é cego; quem não desperta com tantos clamores, é surdo; quem, com todas essas coisas, não se põe a louvar Deus, é mudo; quem, a partir de indícios tão evidentes, não volta a mente para o primeiro princípio, é tolo". Enquanto os antigos divinizavam o mundo e o homem moderno o demitiza, lendo-o com base em categorias rigorosamente científicas, Boaventura propõe uma interpretação que distingue, não separa, Deus do mundo, para que ele não seja profanado ou desumanizado.

Ele percebeu o vínculo existente entre o caráter sacral do mundo e o caminho ascensional do homem, que não é evasivo, mas sim comprometido com o mundo, ainda que nele não se dissolva: "Abre os teus lábios e dedica o teu coração a exaltar e honrar Deus em todas as criaturas, para não ocorrer que o mundo todo se insurja contra ti. Com efeito, precisamente por isso o mundo lutará contra os insensatos (*pugnabit orbis terrarum contra insensatos*)". *Se o homem não respeita o mundo, então o mundo se revoltará contra ele.*



"São Boaventura em seu escritório", de um mestre florentino do séc. XV (Academia Carrara, Bérgamo).

O ateísmo não é apenas um fato íntimo ou da consciência. Ao considerar o mundo como realidade profana, o homem não o respeita, mas o explora, rompendo seu equilíbrio e violando suas leis. Então, a natureza se revolta. Basta essa observação sobre a natureza para libertar a filosofia de Boaventura do clima de filosofia edificante em que freqüentemente foi confinada. [1]

5 As "rationes seminales"

Com a tese das *rationes seminales*, Boaventura quer dizer que Deus já emitiu na matéria os germes do que surgirá na natureza, e que a ação das causas segundas limita-se a desenvolver o que Deus semeou. A matéria nunca existiu totalmente informe, mas também não foi criada com todas as formas atualmente existentes. Ela evoluiu a partir do estado de caos original, através de diferenciações graduais.

Com a tese de que a matéria tem em si as *rationes seminales* de todas as formas que emergirão, Boaventura pretendia, por um lado, combater a tese aristotélica segundo a qual a matéria é *puramente* potencial e, por outro lado, combater a tese dos que privavam os agentes naturais de qualquer atividade, atribuindo tudo a Deus. É por isso que ele precisa seu sentido e seu alcance. Assim como há em Deus uma norma que dirige o devir da natureza, isto é, a causa exemplar, que pode ser chamada *ratio causalis* do efeito, da mesma forma há na matéria algo que dirige a ação das causas naturais: trata-se da *ratio seminalis*, que é como que um início *(incohatio)* de forma, uma força intrínseca posta na matéria desde a criação. É óbvio que, afirmando que Deus pôs na matéria os germes de seu desenvolvimento futuro, Boaventura quer acentuar a ação divina e diminuir, sem suprimir, a ação natural.

Para todo medieval, o cosmo é totalmente dependente de Deus. No entanto, se, para Tomás de Aquino, ele tem em si mesmo as razões de suas atividades, carecendo apenas do concurso geral graças ao qual persiste no ser, já para Boaventura ele carece de tal autonomia, necessitando de concurso particular para explicar sua atividade. O Deus do Aquinense "move" a natureza enquanto natureza, ao passo que o de Boaventura a "completa" enquanto natureza. Mais do que exaltar sua autonomia, como faz Tomás, em consonância com sua inspiração aristotélica, Boaventura quer revelar sua inconsistência, em consonância com a *vanitas vanitatum* do Eclesiastes. Também a partir dessa perspectiva é fácil compreender que a orientação de Boaventura é diferente da de Tomás.

6 Conhecimento humano e iluminação divina

Assim, graças ao exemplarismo e às *rationes seminales*, o mundo apresenta-se como um palco de sinais — pegada, vestígio, imagem e semelhança de Deus —, aliás, um templo sagrado, no qual se anuncia o mistério de Deus. Ora, nesse quadro exemplarista, como é possível conhecer as coisas sem ascender simultaneamente ao exemplar divino? A tese boaventuriana da

co-intuição pretende precisamente destacar que o contato com o objeto implica simultaneamente a percepção confusa do modelo divino. Com efeito, a co-intuição implica o contato direto com o objeto e reflexo com o exemplar. A percepção do exemplar não é direta, mas também não pode ser chamada indireta, no sentido mediato e escalonado do raciocínio silogístico. A simultaneidade da co-intuição é muito mais consecutiva, no sentido de que o intelecto, percebido o exemplificado, o refere imediatamente ao exemplar, que, no entanto, não conhece em sua configuração divina definitiva.

Para maior esclarecimento desse núcleo doutrinário é oportuno acenarmos para a teoria da *iluminação,* que Boaventura propõe para explicar nosso conhecimento intelectual. O conhecimento sensível se refere aos objetos materiais e se realiza através dos sentidos, enquanto o conhecimento intelectual transcende os sentidos e atinge o universal. Todavia, em que se funda tal universalidade? E de onde os conhecimentos necessários, como o dos princípios primeiros e das verdades matemáticas, extraem tal necessidade? Um aristotélico teria respondido que o fundamento da universalidade e da necessidade das idéias deve-se à ação de abstração, que liberta das coisas singulares e contingentes o que nelas existe de universal e necessário.

Boaventura, porém, mostra-se insatisfeito com tal resposta, porque descobre nela um resíduo de necessidade e auto-suficiência pagã. Como o homem, as coisas são singulares e contingentes e, por si mesmas, não podem funcionar como fundamento dessa necessidade e universalidade. O fundamento, portanto, só pode ser uma *luz divina,* que permite a vinculação do finito com os exemplares divinos. Com efeito, como é possível conhecer as coisas imperfeitas e contingentes sem termos a idéia do perfeito e necessário? Sem a idéia do infinito, não é possível conhecer o finito como finito. Em relação a quê o consideramos finito? Devido à nossa contingência, Boaventura estava convicto de que as coisas podem gerar conhecimento imutável, mas somente quando relacionadas com os exemplares divinos. Por isso, o conhecimento implica a co-presença em nós de Deus e das coisas.

Daí o primado, em nosso espírito, daquele ser puríssimo e atualíssimo *in quo sunt rationes omnium in sua puritate.* Assim, o fundamento de todo o nosso conhecimento intelectivo está no conceito de ser que, para o nosso espírito, é a irradiação do ser absoluto, no qual estão as Idéias eternas de todos os entes. Todavia, o homem não tem idéia clara dessa realidade inteligível, mas apenas uma idéia confusa, porque é uma irradiação de Deus ou ainda o sinal de sua presença em nós.

7 Deus, o homem e a pluralidade das formas

Se Deus é o ser ao qual remetemos todas as coisas, é estranha a cegueira do intelecto, que não sente necessidade dele, sem o qual nada pode ver ou conhecer. Pois bem, precisamente por estar convencido de que tudo fala de Deus, que está presente em nós mais do que nós em nós mesmos, Boaventura, mais do que demonstrar sua existência, preocupa-se em refinar ou purificar o olhar interior, para que, nele, o homem encontre a marca de Deus impressa em sua mente e se disponha a aceitar “essa verdade que toda criatura proclama”. Suas proposições podem ser vistas também como provas, porém, mais do que provas, são *exercitationes* ou treinamentos para que o espírito saiba captar a presença de Deus fora de si, dentro de si e acima de si, em aproximação ascendente que se conclui com a visão beatífica.

Deus está *praesentissimus ipsae animae.* E até o argumento do *Proslogion* de Anselmo, mais do que específica demonstração da existência de Deus, é argumento que prova a imediata presença de Deus em nós. Como se pode propor à discussão a luz graças à qual nós vemos? Se a noção de Deus como ser absoluto está na base de todo o nosso conhecimento, não há necessidade de demonstrar sua *existência,* mas somente de esclarecer sua *presença,* para que nosso louvor seja consciente. Escreve Boaventura no *Comentário às Sentenças:* “Não há louvor perfeito se não há quem aprove, nem há perfeita manifestação se não há quem entenda, nem transmissão perfeita de bens se não há quem desfrute. E, como só a criatura racional pode aprovar, conhecer a verdade e desfrutar dos dons, as outras criaturas, as irracionais, não se reportam imediatamente a Deus, mas somente através da criatura racional. Esta, por seu turno, que é ca-

paz de louvar, conhecer e assumir outras coisas para delas desfrutar, é feita para se reportar imediatamente a Deus". E, por essa relação imediata com Deus, o homem é imagem de Deus. E é imagem graças às suas faculdades espirituais, como a memória, a inteligência e a vontade.

Por essa riqueza, a alma goza de certa independência do corpo, uma particular necessidade de existir por si mesma, a necessidade de ser substância e, portanto, composta de matéria e forma. A alma não é pura forma, privada de matéria. Sendo capaz de existir por si mesma, de agir e de sofrer, a alma, como todas as substâncias criadas, é composta de matéria e forma. O que não a impede de unir-se como forma, ou seja, como perfeição, ao corpo, que por seu turno também é constituído de matéria e forma. Agostinianamente, alma e corpo são duas substâncias, embora complementares, isto é, feitas uma para a outra.

8 Boaventura e Tomás: "uma" fé e "duas" filosofias

É a partir de Cristo que Boaventura olha e lê a história do homem e do universo inteiro.

A filosofia de Boaventura, portanto, é filosofia cristã. Boaventura é um *cristão-que-filosofa* e não um *filósofo-que-é-também-cristão.*

Ele é um místico. Olha o mundo com os olhos da fé. A razão é *instrumentum fidei:* a razão lê aquilo que a fé ilumina, é gramática escrita com o alfabeto da fé.

Por isso, pode-se compreender perfeitamente por que as filosofias de são Boaventura e de santo Tomás, de certa forma, são incomensuráveis, para usar uma expressão da epistemologia contemporânea.

Naturalmente, há pontos em comum, pois trata-se de dois filósofos cristãos. E toda ameaça contra a fé os encontra unidos.

Mas essa concordância se dá a propósito das linhas, não da forma. Os dados são os mesmos, mas vistos sob luz diferente.

Em 1879, Leão XIII falou de Tomás e Boaventura como de *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia.* Mas o que se deve destacar logo é que os dois candelabros iluminam as coisas de modo diferente. Na realidade, a concordância não é identidade. Está claro que as duas doutrinas foram elaboradas com base em duas preocupações diferentes, nunca vendo os mesmos problemas sob o mesmo aspecto. Trata-se de duas filosofias complementares: a fé em Deus é única, mas as tentativas humanas de nos situar na e pela fé são múltiplas.

Em suma, podemos dizer que a fé é libertadora, permitindo-nos e impondo-nos que sejamos despreconceituosos, ao passo que todas as tentativas humanas são relativas (ao tempo, ao espaço, à cultura da época, aos instrumentos disponíveis e assim por diante).

BOAVENTURA
A CRIAÇÃO

DEUS

- está presente e operante em todo ato cognoscitivo nosso e, portanto, não há necessidade de demonstrar sua existência, mas basta mostrar sua presença em nossa interioridade
- é como um artista que cria, e, portanto, tem um projeto racional que se exprime nas idéias
- a criação se realiza de duas formas:

"razões seminais"

a criação parte de um estado de caos, por meio de diferenciações graduais. Mas isso implica que na matéria exista uma forma intrínseca, aí colocada por Deus desde o início e que esta, como uma semente, se desenvolve no tempo

exemplarismo

Deus se serve das Idéias de sua mente como projeto exemplar do mundo que cria

criado

o criado é sinal de Deus em vários níveis:
como *vestígio* (para os entes sensíveis),
como *imagem* (para o homem),
como *semelhança* (para as realidades deiformes).
O mundo é, portanto,
uma escada que permite ao homem ascender até Deus.
Tudo fala de Deus.

homem

Deus está presente no homem.
O homem é imagem de Deus
pelas suas faculdades espirituais
da memória, do intelecto, da vontade e do conhecimento

conhecimento e co-intuição

o conhecimento, mesmo o sensível,
implica o universal e o conceito de perfeição.
Isso se explica com o fato de que o homem,
no momento em que colhe "o exemplificado",
ou seja, a coisa criada sobre a base do exemplar ideal,
co-intui também o exemplar (= Idéia na mente de Deus).
Mas esta *co-intuição* pode ocorrer apenas por iniciativa de Deus (= iluminação)

BOAVENTURA

1 As seis etapas para chegar a Deus

No Itinerário da alma a Deus, *Boaventura individua as etapas que é preciso percorrer para chegar a Deus: o homem sobre a terra é viajor e deve atravessar o deserto deste mundo antes de chegar a Deus. As principais etapas são as seguintes:*

1) a consideração daquilo que está fora de nós, no mundo físico;

2) a consideração daquilo que está dentro de nós, em nossa alma;

3) a consideração daquilo que está acima de nós, por meio de Jesus Cristo.

1. Prólogo

1. No início deste itinerário, invoco o primeiro Princípio, do qual, como "Pai da luz", descende toda iluminação espiritual, "toda coisa excelente e todo dom perfeito". Invoco o eterno Pai por meio de seu Filho e nosso Senhor Jesus Cristo, para que, pela intercessão da santíssima Virgem Maria, mãe do mesmo Deus e Senhor nosso Jesus Cristo, e do beato Francisco, nosso guia e nosso pai, "queira iluminar os olhos" de nossa mente, "para guiar nossos passos sobre o caminho daquela paz" "que supera toda compreensão". Paz que o Senhor nosso Jesus Cristo anunciou e deu ao mundo e que foi pregada por nosso pai Francisco, o qual anunciava a paz no início e no fim de toda sua pregação, augurava a paz toda vez que dirigia a saudação, anelava a paz do êxtase toda vez que se abandonava à contemplação, como verdadeiro cidadão daquela Jerusalém celeste, a propósito da qual um verdadeiro homem de paz, que "se conservava em paz também com aqueles que odiavam a paz", diz: "Invocai paz para Jerusalém". Ele, com efeito, sabia que o trono de Salomão está fundado apenas sobre a paz, dado que está escrito: "Na paz colocou sua sede, e sua morada em Sião".

2. Portanto, uma vez que também eu procurava com espírito ardente esta paz, a exemplo do beatíssimo pai Francisco — eu que, pecador e totalmente indigno, tomo seu lugar como sétimo sucessor a serviço da Ordem —, sucedeu que, trinta e três anos depois de sua morte, por inspiração divina me retirei sobre o monte Alverne, como em um lugar tranqüilo para satisfazer meu desejo amoroso de paz interior; e naquele lugar, enquanto meditava sobre alguns caminhos que permitem à nossa alma ascender a Deus, apresentou-se a mim entre outras considerações aquele milagre que justamente aí aconteceu ao beato Francisco, quando lhe apareceu um serafim alado em forma de crucifixo. Parando para considerar esta visão, imediatamente compreendi que ela colocava diante dos olhos o êxtase ao qual o próprio Francisco chegara na contemplação, e o caminho que a ele conduz.

3. Com efeito, as seis asas do serafim podem significar retamente as seis elevações iluminadoras que, como etapas ou estados preparatórios, dispõem a alma a chegar àquela paz que ela atinge no rapto extático próprio da sabedoria cristã. E o único caminho que a ela conduz é aquele ardentíssimo amor pelo crucifixo que transformou Paulo em Cristo, "depois de tê-lo raptado até o terceiro céu", de modo a fazê-lo exclamar: "Estou crucificado com Cristo; não sou mais eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim". Este amor pelo Crucificado compenetrou a tal ponto a alma de Francisco que se manifestou em sua carne, quando, por dois anos, antes de sua morte, ele carregou impressos no próprio corpo os santíssimos estigmas da paixão. As seis asas do serafim fazem compreender, portanto, as seis sucessivas iluminações espirituais, que, a partir das criaturas, conduzem até Deus, ao qual ninguém chega pelo reto caminho a não ser por meio do Crucificado. Com efeito, "quem não entra pela porta do redil, mas sobe por alguma outra parte, este é um ladrão e um predador". Ao contrário, "quem entrar por esta porta, entrará e sairá e encontrará pastagem". Por isso, João afirma no Apocalipse: "Bem-aventurados aqueles que lavam suas vestes no sangue do Cordeiro, pois assim terão poder sobre a árvore da vida e entrarão na cidade pelas portas", como querendo dizer que não se pode entrar, com a contemplação, na Jerusalém celeste, a não ser transpondo aquela porta que é o sangue do Cordeiro. Nem, com efeito, se está de algum modo preparado para a contemplação das realidades divinas, que conduzem ao arrebatamento extático da alma, senão com a condição de ser, como Daniel, "homem de desejo". Ora, são dois os meios que geram em nós este desejo: o grito da oração que prorrompe, fremente, "do gemido do coração", e o fulgor da reflexão, que faz a alma voltar-

se para a luz com o máximo imediatismo e intensidade.

4. Convido, portanto, o leitor a gemer, primeiramente, pedindo a Cristo crucificado, cujo sangue nos purifica das impurezas do vício, para que não creia que lhe seja suficiente a leitura sem a compunção, a reflexão sem a devoção, a busca sem o impulso da admiração, a prudência sem a capacidade de abandonar-se à alegria, a atividade separada da religiosidade, o saber separado da caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo não apoiado pela graça divina, o espelho da realidade sem a sabedoria inspirada por Deus. Proponho por isso as reflexões seguintes a todos os que são movidos pela graça de Deus, aos humildes e aos piedosos, àqueles que são animados pelo arrependimento e pela devoção; a todos aqueles que, ungidos com "o óleo da verdadeira alegria", amam a sabedoria divina e a buscam com ardente desejo; a todos os que pretendem dedicar-se inteiramente a louvar a Deus, a admirar suas perfeições e a degustar sua doçura, fazendo porém notar que pouco ou nada vale o espelho constituído pela realidade externa, caso o espelho interior de nossa alma não esteja perfeitamente polido e nítido. Por isso, homem de Deus, empenha-te, antes de tudo, a ouvir a voz da consciência que te chama ao arrependimento, e depois eleva os olhos aos raios da sabedoria que se refletem naqueles espelhos, de modo que não aconteça que justamente a consideração daqueles raios demasiadamente luminosos te lance em uma treva mais profunda.

5. Considerei oportuno subdividir a obra em sete capítulos, encimando-os com títulos que facilitassem a compreensão do conteúdo. Finalmente, convido o leitor a levar em conta mais a intenção do autor do que os resultados de seu trabalho; mais o significado de tudo o que afirma do que o estilo sem enfeites; mais a verdade do que uma forma burilada; mais aquilo que mantém vivo o afeto do que aquilo que torna erudita a inteligência. Para conseguir tal escopo, não é preciso examinar com pressa e negligência o desdobramento destas reflexões, mas meditá-las com a máxima atenção.

2. As etapas da ascensão a Deus: como se conhece Deus especularmente por meio de seus vestígios no universo

1. "Feliz o homem cujo apoio está em ti! No vale de lágrimas, no lugar em que foi colocado, ele decidiu ascender a ti". Dado que a bem-aventurança consiste apenas na fruição do sumo Bem, e o sumo Bem é uma realidade transcendente em relação a nós, ninguém pode chegar à bem-aventurança se não se elevar acima de si mesmo, não em sentido físico, mas em virtude de um impulso do coração. Por outro lado, não podemos nos elevar acima de nós se uma força superior a nós não o permitir. Com efeito, por mais que nos disponhamos interiormente a esta ascensão, de nada serve tudo aquilo se o auxílio de Deus não nos socorrer. Ora, o auxílio de Deus socorre aqueles que o invocam de todo coração, com humildade e devoção; isto é, aqueles que por ele anelam neste vale de lágrimas por meio de ardente oração. A oração, portanto, é a fonte e a origem de nossa elevação a Deus. Por isso, Dionísio, em sua obra *De Mystica Theologia*, propondo-se a nos indicar os meios para chegar ao rapto da alma, põe em primeiro lugar a oração. Oremos, portanto, e digamos ao Senhor Deus nosso: "Conduze-me, Senhor, em teu caminho e entrarei em tua verdade; alegre-se meu coração, para que tema o teu nome".

2. Assim orando, somos iluminados de modo a conhecer as etapas da ascensão a Deus. Com efeito, para nós homens, em nossa atual condição, toda a realidade constitui uma escada para ascender a Deus. Ora, entre as coisas, algumas são vestígio de Deus, outras sua imagem; algumas são corpóreas, outras espirituais; algumas são temporais, outras são imortais; e, portanto, algumas estão fora de nós, outras, ao contrário, em nós. Por conseguinte, para chegar à consideração do primeiro Princípio, que é puro espírito, eterno e transcendente, é necessário que passemos antes pela consideração de seus vestígios que são corpóreos, temporais e externos a nós, e isto significa ser conduzidos no caminho de Deus. É necessário, finalmente, que nos elevemos ao que é eterno, puro espírito e transcendente, fixando com atenção o olhar sobre o primeiro Princípio, e isto significa alegrar-se com o conhecimento de Deus e com a adoração de sua majestade.

3. Estas três etapas constituem, portanto, a viagem de três dias na solidão, as três luzes que nos iluminam no decorrer de uma só jornada, da qual a primeira é semelhante àquela do crepúsculo, a segunda àquela da manhã, a terceira àquela do meio-dia. Elas espelham também os três modos nos quais as coisas existem, isto é, na matéria, na inteligência criada e na arte eterna, e com referência aos quais foi dito: "seja feito", "fez" e "foi feito" e, ainda, espelham as três ordens de substância — corpórea, espiritual e divina — presentes em Cristo, que é a escada para nossa ascensão.

4. A estas três etapas progressivas correspondem, em nossa alma, três modos di-

versos segundo os quais ela considera as coisas. Com o primeiro se volta para as realidades corpóreas, externas a nós, e é chamado animalidade ou sensibilidade; com o segundo, volta-se para si mesma, sem sair de si, e é chamado espírito; com o terceiro, que é dito mente, a alma se volta para as realidades que a transcendem. A partir de todas estas coisas, a alma deve se preparar para ascender a Deus, para que ele seja amado "com toda a mente, com todo o coração, com toda a alma"; nisto consiste a perfeita observância da Lei e, ao mesmo tempo, a sabedoria cristã.

5. Mas cada um dos modos acenados se desdobra, conforme consideremos Deus como "alfa e ômega", ou então enquanto vemos Deus, em cada um dos modos acenados, como por meio de um espelho ou como dentro de um espelho, ou então enquanto cada um destes modos de considerar Deus é assumido em sua pureza e em conexão com os outros. Segue-se, necessariamente, que as três etapas principais de nossa ascensão se tornam seis, de modo que, assim como Deus em seis dias criou toda a realidade e no sétimo repousou, também o microcosmo, isto é, o homem, seja conduzido, de modo sumamente ordenado, através de seis iluminações sucessivas, ao repouso da contemplação. Esta subida é simbolizada por seis degraus que conduziam ao trono de Salomão; tinham seis asas os serafins vistos por Isaías; depois de seis dias Deus "chamou Moisés da nuvem" e "depois de seis dias", conforme refere Mateus, Cristo "conduziu os discípulos sobre um monte e se transfigurou diante deles".

6. A essas seis etapas de nossa ascensão a Deus correspondem as seis faculdades da alma, por meio das quais nos elevamos das realidades inferiores às superiores, das externas a nós às internas, das realidades temporais às eternas. Estas faculdades são o sentido, a faculdade imaginativa, a razão, o intelecto, a inteligência e a parte mais elevada da mente, que é chamada também centelha da sindérese. Essas faculdades, presentes em nós por natureza, foram deformadas pela culpa e restauradas pela graça; ora, é necessário purificá-las mediante a prática da justiça, exercitá-las por meio da ciência e torná-las perfeitas em virtude da sabedoria.

7. Com efeito, segundo a constituição originária de sua natureza, o homem foi criado capaz de chegar ao repouso da contemplação, e por isso "Deus o colocou no jardim das delícias". Porém, afastando-se da verdadeira luz para voltar se ao bem passageiro, ele próprio, por causa de sua própria culpa, e toda a sua descendência por causa do pecado original, foram prostrados por terra. O pecado original corrompeu de dois modos a natureza humana, isto é, na mente com a ignorância e na carne com a concupiscência, de modo que o homem, enceguecido e prostrado por terra, jaz nas trevas e não consegue ver a luz do céu, a menos que a graça e a justiça venham em seu auxílio contra a concupiscência, a ciência e a sabedoria contra a ignorância. Tudo isso ocorre por meio de Jesus Cristo, "que se tornou por nós sabedoria e justiça e santificação e redenção". Ele, sendo "poder de Deus e sabedoria de Deus", Verbo encarnado "cheio de graça e de verdade", nos deu "a graça e a verdade", isto é, infundiu em nós a graça da caridade que, nascendo "de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sem fingimento", torna reta toda a nossa alma em seus três aspectos dos quais falamos anteriormente. Cristo nos ensinou também a ciência da verdade conforme as três formas da teologia, isto é, da teologia simbólica, da teologia propriamente dita e da teologia mística, a fim de que nós, graças à teologia simbólica, nos sirvamos retamente das realidades sensíveis, mediante a teologia propriamente dita nos sirvamos retamente das realidades inteligíveis, por meio da teologia mística sejamos raptados no êxtase que excede as capacidades de nossa mente.

8. É, portanto, necessário que quem queira ascender a Deus, depois de ter evitado cair na culpa que corrompe nossa natureza, exercite as faculdades naturais das quais antes se falou, para obter, mediante a oração, a graça que reabilita; por meio de reta conduta de vida, a justiça que purifica; por meio da meditação, a ciência que ilumina; e, por meio da contemplação, a sabedoria que nos torna perfeitos. Portanto, como ninguém pode chegar à sabedoria a não ser por meio da graça, da justiça e da ciência, da mesma forma não se pode chegar à contemplação a não ser pela meditação penetrante, pela conduta de vida santa e oração devota. Como, portanto, a graça constitui o fundamento da retidão da vontade e da iluminação de uma razão penetrante, também é necessário, antes de tudo, orar, depois viver santamente e, por fim, aplicar-se à consideração da verdade e, aplicando-se a ela, ascender gradativamente até chegar ao monte excelso, "a Sião", onde "se contemple o Deus dos deuses".

9. Portanto, dado que é preciso primeiro subir e depois descer a escada de Jacó, coloquemos a primeira etapa de nossa ascensão embaixo, considerando todo este mundo sensível como um espelho, por meio do qual possamos nos elevar a Deus, sumo artífice, de

modo a ser os verdadeiros hebreus que passam do Egito para a terra prometida a seus pais, os verdadeiros cristãos que passam com Cristo "deste mundo ao Pai", os verdadeiros amantes da sabedoria que nos chama, dizendo: "Vinde a mim vós todos que me desejais e saciai-vos de meus frutos". "Com efeito, da grandeza e da beleza das criaturas pode-se conhecer seu criador".

10. Ora, a suma potência, a suma sabedoria e a suma bondade do criador resplandecem nas coisas criadas, nos três modos segundo os quais os sentidos do corpo tornam conhecido este fato ao sentido interno. Com efeito, os sentidos do corpo prestam seu serviço à faculdade intelectiva seja quando indaga mediante a razão, como quando crê com uma adesão de fé, como também quando contempla intelectivamente. Quando contempla, ela considera a existência atual das coisas; quando crê, considera o desenvolvimento que é próprio delas; quando se serve da razão, as considera na forma excelente de sua potencialidade.

11. Em primeiro lugar, quando o olhar daquele que contempla considera as coisas em si mesmas, vê nelas o peso, o número e a medida; vê o peso em relação ao lugar para o qual ele a faz tender, o número por meio do qual se distinguem uma da outra, a medida mediante a qual são delimitadas reciprocamente. Em virtude disso, vê nelas a dimensão, a harmonia e a ordem, e também a substância, a capacidade operativa e a atividade. Tudo isso lhe permite elevar-se das coisas, como de um vestígio, ao conhecimento da imensa potência, sabedoria e bondade de seu criador.

12. Em seguida, o olhar de quem considera este mundo do ponto de vista da fé dirige a própria atenção à sua origem, ao seu curso e ao seu fim. Com efeito, "pela fé" cremos que "o universo foi formado pelo Verbo de vida"; pela fé cremos que três leis — isto é, de natureza, da Escritura e de graça — se sucedem e se sucederam, e se desenvolveram no tempo com ordem regularíssima; pela fé cremos que o mundo terá fim com o juízo final. Podemos descortinar, de tal modo, na origem do mundo a potência do sumo Princípio, no desenvolvimento do mundo sua providência, e no fim do mundo sua justiça.

13. Por fim, o olhar de quem indaga mediante a razão vê algumas realidades apenas existirem; as outras, existirem e viverem; outras, depois, existirem, viverem e discernirem. As primeiras são as menos elevadas, as segundas ocupam um lugar intermediário, as terceiras são as mais elevadas. Vê, igualmente, que algumas realidades são apenas corpóreas, outras são em parte corpóreas e em parte espirituais, e disso percebe que existem realidades puramente espirituais, melhores e mais elevadas em relação às precedentes. Vê, ainda, que algumas realidades, como as terrenas, estão sujeitas à mudança e à corrupção, e que outras, como as celestes, estão sujeitas à mudança, mas não à corrupção, e disso percebe que existem realidades não sujeitas nem à mudança nem à corrupção, como as divinas.

Portanto, dessa realidade visível o intelecto se eleva à consideração da potência, sabedoria e bondade de Deus, existente, vivente, inteligente, puramente espiritual, incorruptível e imutável.

14. Esta consideração se amplia, depois, conforme as sete características das criaturas — que constituem sete testemunhos da potência, sabedoria e bondade de Deus — isto é, caso se detenha para examinar a origem, a grandeza, a multiplicidade, a beleza, a plenitude, a atividade e a ordem de todas as coisas. Com efeito, a origem das coisas, na obra dos seis dias, quanto à sua criação, à sua recíproca distinção e à sua beleza, proclama a potência de Deus que criou do nada todas as coisas, a sua sabedoria que limpidamente as distinguiu uma da outra, a sua bondade que generosamente dotou a todas de beleza. A grandeza das coisas, portanto, tanto quanto ao seu comprimento, largura e profundidade, como quanto à excelência de seu poder, que se expande em comprimento, largura e profundidade, segundo se manifesta na difusão da luz, seja quanto à eficácia com a qual elas operam de modo penetrante, contínuo e extenso, como aparece na operação do fogo, manifesta com clareza a imensa potência, sabedoria e bondade do Deus trino, o qual permanece em todas as coisas com sua potência, presença e essência, embora não circunscrito por nenhuma delas. A multiplicidade, pois, das coisas, considerada em relação à sua diversificação conforme o gênero, a espécie e as características individuais, na substância, na forma ou figura, na capacidade operativa, além de toda avaliação humana, faz compreender e manifesta abertamente a incomensurabilidade, em Deus, dos três atributos mencionados. Por sua vez, a beleza das coisas, considerada em relação à variedade de luzes, figuras e cores presentes tanto nos corpos simples como nos compostos, como também nos orgânicos, nos corpos celestes assim como nos minerais, nas pedras como nos metais, nas plantas como nos animais, proclama com toda evidência os três atributos mencionados. Analogamente, estes são manifestados pela plenitude das coisas, razão pela qual a matéria é plena de formas, presentes nela como razões seminais; a forma é plena de força operativa, conforme sua po-

tência de agir, e a potência operativa é plena de efeitos, em conformidade com sua capacidade de atuá-los. A operação, pois, é múltipla, enquanto é operação da natureza, enquanto é operação do artífice, enquanto é operação moral: ela, com sua múltipla variedade, mostra a imensidão daquela potência, sabedoria ordenadora e bondade que é "causa do existir, critério do entender e ordenação do viver" de todas as coisas. Além disso, a ordem das coisas, como aparece pelo livro da criação, em relação ao critério de sua duração, de sua colocação e de seu influxo, isto é, em relação a se estar dispostas conforme um antes e um depois, em uma posição mais ou menos elevada e conforme maior ou menor dignidade, faz compreender com clareza a proeminência, a sublimidade e a dignidade do primeiro Princípio quanto à sua infinita potência. Ao invés, a ordem encontrável nas leis, nos preceitos e nos julgamentos contidos no livro da Escritura faz compreender a imensidão de sua sabedoria. Por fim, a ordem dos sacramentos divinos, dos benefícios e das recompensas no corpo da Igreja manifesta sua imensa bondade, de modo que por esta mesma ordem somos conduzidos pela mão, e com plena evidência, ao Princípio primeiro e sumo, que é potentíssimo, sapientíssimo e ótimo.

15. Cego é, portanto, quem não é iluminado pelos inumeráveis esplendores das realidades criadas; surdo, quem não é despertado pelas vozes tão numerosas; mudo, quem não é impelido a louvar a Deus pela consideração de todos estes seus efeitos; idiota quem, a partir de tantos sinais, não reconhece o primeiro Princípio. Abre, portanto, teus olhos; tende as orelhas de teu espírito; abre teus lábios e dispõe teu coração de modo a poder ver, ouvir, louvar, amar e adorar, glorificar e honrar teu Deus em todas as criaturas, a fim de que o universo inteiro não se insurja contra ti. Por este motivo, com efeito, "o universo se lançará contra os idiotas" e, ao contrário, será motivo de glória para aqueles sábios que podem afirmar, conforme a palavra do profeta: "Tu me alegraste, Senhor, com tuas obras, e eu exultarei com a obra de tuas mãos". "Quão admiráveis são tuas obras, Senhor! Tudo fizeste com sabedoria e a terra está cheia de tuas riquezas". [...]

3. O arrebatamento místico da alma, no qual concede-se o repouso ao intelecto, enquanto o afeto se derrama totalmente em Deus

1. As seis considerações percorridas são como os seis degraus do trono do verdadeiro Salomão, por meio dos quais se chega à paz, onde aquele que é verdadeiramente pacífico repousa na alma cheia de paz, como em uma Jerusalém interior. Elas são também como as seis asas do querubim, em virtude das quais a alma do verdadeiro contemplativo, plena da iluminação da sabedoria celeste, está em grau de elevar-se para o alto. Elas são, igualmente, como os primeiros seis dias, durante os quais a alma deve exercitar-se para chegar finalmente ao repouso do sábado. Nossa alma teve a intuição de Deus fora de si, através de seus vestígios e em seus vestígios; em si, mediante sua imagem e em sua imagem; acima de si, pela semelhança da luz divina, que resplandece acima de nós, e na mesma luz, o quanto é possível em nossa condição de peregrinos e à medida que ela se exercita na contemplação. Quando nossa alma chegou enfim, na sexta etapa, a conhecer especularmente, no Princípio primeiro, sumo e "mediador entre Deus e os homens", Jesus Cristo, realidades que de nenhum modo podem ser encontradas nas criaturas e que excedem toda capacidade indagadora do intelecto humano, resta-lhe transcender e ultrapassar – mediante o conhecimento especular dessas realidades – não apenas este mundo sensível, mas também a si mesma. Nesta passagem, Cristo é "caminho e porta", Cristo é escada e veículo, como "o propiciatório colocado sobre a arca de Deus" e "o mistério escondido nos séculos".

2. Aquele que olha este "propiciatório", dirigindo o olhar inteiramente para ele, e com fé, esperança, caridade, devoção, admiração, exultação, estima, louvor e júbilo o olha novamente fixado na cruz, faz com ele a páscoa, isto é, "o trânsito", para atravessar o mar Vermelho por meio da trave da cruz e, saindo do Egito, entrar no deserto. Aí degusta o maná escondido e repousa com Cristo no sepulcro, como se estivesse exteriormente morto, e todavia ouvindo, o quanto é possível nesta condição de peregrinos, aquilo que foi dito ao ladrão unido a Cristo: "Hoje estarás comigo no paraíso".

3. Esta passagem foi mostrada também ao beato Francisco, quando, no arrebatamento extático da contemplação sobre o ápice do monte — onde desenvolvi em meu ânimo estas considerações que foram escritas — lhe apareceu o serafim com seis asas, pregado na cruz, como eu e muitos outros ouvimos de um companheiro seu, que com ele estava naquela circunstância. Aqui ele realizou a passagem para Deus, por meio do rapto extático da contemplação, e foi posto como modelo de perfeita contemplação, como antes fora modelo de ação, como novo "Jacó e Israel", para que por

meio dele, mais com o exemplo do que com a palavra, Deus convidasse todos os homens verdadeiramente espirituais a esta passagem e a este arrebatamento extático da alma.

4. Nesta passagem, porém, para que ela seja perfeita, é necessário que todas as atividades intelectuais sejam deixadas de lado e que o ápice do afeto se fundamente e se transforme inteiramente em Deus. Este estado é místico e secretíssimo, e "ninguém o conhece a não ser quem o recebe", nem o recebe senão quem o deseja, nem o deseja senão quem está inflamado até o íntimo pelo fogo do Espírito Santo, que Cristo mandou sobre a terra. É justamente por isso o Apóstolo afirma que esta sabedoria mística foi revelada por obra do Espírito Santo.

5. Para chegar a este estado, a natureza nada pode e pouco se pode fazer; é preciso, portanto, conceder pouco à busca e muitíssimo à compunção; pouco à linguagem exterior e muitíssimo à alegria interior; pouco à palavra e ao escrito e tudo ao dom de Deus, isto é, ao Espírito Santo; pouco ou nada às criaturas e tudo à Essência criadora, ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, dizendo com Dionísio ao Deus-Trindade: "Ó Trindade, que transcendes toda essência; ó Deus, que transcendes a divindade, ó supremo mestre da teologia cristã, guia-nos até o vértice de todo colóquio místico, que supera todo conhecimento, toda luz, toda altura; onde os extremos, absolutos e imutáveis mistérios da teologia se ocultam nas trevas, para além de toda luz, de um silêncio que ensina escondidamente, em uma escuridão profundíssima, que transcende toda clareza e toda luz, na qual toda realidade resplandece, e que preenche além de toda medida o intelecto com o esplendor de inimagináveis bens invisíveis". Isto se deve dizer a Deus. Ao amigo, pelo contrário, para o qual são escritas estas páginas, diga-se com o próprio Dionísio: "Tu podes, amigo, depois de um caminho tornado seguro, em relação às contemplações místicas, comportar-te deste modo: deixa de lado a atividade dos sentidos e do intelecto, as realidades sensíveis e as invisíveis, tudo aquilo que é e tudo aquilo que não é, e, ignorando tudo, volta-te, o quanto te for possível, à unidade daquele que transcende toda essência e todo saber. Abandonando tudo e livre doravante de todo vínculo, enquanto transcendes a ti mesmo e todas as coisas em um impulso incomensurável e perfeito de tua alma tornada pura, ascenderás ao raio da treva divina, que supera toda essência".

6. Se, enfim, te perguntas como isso acontece, interroga a graça, não a doutrina; o desejo, não a inteligência; o gemido da oração, não o estudo e a leitura; o esposo, não o mestre; Deus, não o homem; a treva, não a luminosidade; não a luz, mas o fogo que tudo inflama e que transporta para Deus com o impulso da compunção e o afeto mais ardente. Deus é este fogo e seu "lar está em Jerusalém", Cristo acende este fogo no ímpeto amoroso de sua ardentíssima paixão, e o prova verdadeiramente apenas aquele que diz: "Minha alma desejou o estrangulamento e meus ossos a morte". Quem ama esta morte pode ver Deus, pois é indubitavelmente verdadeira esta afirmação: "Nenhum homem pode ver-me e permanecer vivo". Morramos, portanto, e entremos na treva; imponhamos silêncio às preocupações, aos desejos, às imagens sensíveis; passemos com Cristo crucificado "deste mundo para o Pai", a fim de que, quando nos houver mostrado o Pai, digamos com Filipe: "Basta-nos"; ouçamos com Paulo: "Basta te minha graça"; exultemos com Davi, dizendo: "Desfalecem minha carne e meu coração, Deus de meu coração, e minha porção é Deus eternamente". "Seja bendito o Senhor eternamente e todo o povo diga: Assim seja, assim seja". Amém.

Boaventura,
Itinerário da alma a Deus.

Averroísmo latino, neo-agostinismo e filosofia experimental no século décimo terceiro

I. Siger de Brabante e o averroísmo latino

• Se para Averróis a filosofia gozava de substancial autonomia em relação à fé e não tinha necessidade de alguma integração, para Siger de Brabante (por 1240-1284), grande representante do averroísmo latino, também a fé tem seu valor próprio.

O averroísmo latino e a doutrina da dupla verdade → § 1-2

Disso deriva a doutrina da dupla verdade, para a qual, mesmo se as proposições de razão estão em contraste com as da fé, estas são igualmente aceitáveis como fé.

Portanto, não se procura mais a harmonia entre fé e razão, dado que elas se movem agora sobre planos diferentes, por exemplo:

– a filosofia proclama a eternidade do mundo, enquanto a fé proclama sua criação;

– a fé fala de alma individual, enquanto para o filósofo o intelecto é uno para todos os homens.

Nestes casos de contraste o cristão deve escolher a fé, mas tratar-se-ia em todo caso de uma opção pessoal e desmotivada, que em teoria poderia ser a todo momento rebatida.

A divisão entre franciscanos e dominicanos → § 3

• Em 1270 Estêvão Tempier, arcebispo de Paris, condenou o averroísmo e algumas teses tomistas. O mundo cristão se dividiu entre os franciscanos, que retomavam a linha platônico-agostiniana (por exemplo, com Mateus de Acquasparta), e os dominicanos (por exemplo, com Egídio Romano), que defendiam o tomismo.

1 O averroísmo latino

A intenção de fundo de Tomás foi a de delimitar a autonomia da razão e, desse modo, também da filosofia. Simultaneamente, foi também a de conciliar a razão com a fé, por um lado, mostrando que as verdades da razão não contradizem, mas suportam as verdades da fé e, por outro lado, mostrando que as verdades da razão levam a resultados que precisam ser integrados às verdades da fé se quisermos que os problemas mais urgentes e profundos do homem tenham solução satisfatória.

Esse grandioso projeto filosófico, que tinha futuro de grande destaque em seu destino, não teve porém vida fácil. Com efeito, os primeiros grandes obstáculos lhe foram antepostos por aquele movimento filosófico que, desde os tempos de Renan, foi chamado de *averroísmo latino* e que encontrou em Siger de Brabante (aproximadamente 1240-1284) seu mais destacado expoente.

2 Siger de Brabante e a doutrina da dupla verdade

Para Averróis, o aristotelismo — ou seja, *a* filosofia — não tinha nenhuma necessidade de integrações provenientes da fé. A filosofia é saber demonstrativo. A verdade — no fundo — é unicamente a verdade filosófica.

Pois bem, entre 1260 a 1265 difundiu-se, em Paris, um aristotelismo que não estava em absoluto preocupado com a conciliação entre razão e fé: trata-se precisamente do *averroísmo latino*.

Nessa época, Siger de Brabante era mestre na faculdade de arte da Universidade de Paris. Defensor da interpretação que Averróis dera de Aristóteles, ele professava doutrinas como a da *eternidade do mundo* e da *unidade do intelecto possível* e, deixando de atentar para os contrastes entre os resultados da filosofia e os artigos de fé, professava a doutrina da "dupla verdade", segundo a qual, mesmo que em contraste com as proposições da fé, as proposições da razão são igualmente aceitáveis por fé.

Siger de Brabante se apresenta como um *expositor* das "opiniões do filósofo", ainda que as opiniões de Aristóteles fossem "contrárias à verdade". Por outro lado, "ninguém deve tentar submeter à investigação racional aquilo que supera a razão, assim como ninguém deve negar a verdade católica com base em razões filosóficas".

Se Tomás procurava conciliar fé e razão, Siger, ao contrário, separa os dois campos, não considerando como vitais as contradições entre eles.

Para a fé, por exemplo, o mundo, criado por Deus, não é eterno, mas, para o filósofo Siger, a matéria é eterna.

Deus é o primeiro motor sempre em ato, de modo que a criação é uma necessidade que brota daquilo que Deus é, e não fruto de sua livre iniciativa.

A fé nos fala de uma alma individual, mas, para o filósofo Siger, o intelecto é uno e idêntico para todos os homens.

Siger não se alarmava com tais contrastes flagrantes, já que, segundo suas declarações, como já acenamos, ele expunha as opiniões de Aristóteles sem presumir que elas fossem verdadeiras, acrescentando que embora "a santa fé católica" se mostrasse contrária às opiniões dos filósofos, "é ela que nós queremos preferir, agora e sempre".

Também podemos encontrar idéias análogas às de Siger em seu discípulo Boécio de Dácia (autor de *Comentários* a Aristóteles e de um *De mundi aeternitate)*, para quem, como "a filosofia não se baseia em revelações e milagres", "é tolo pedir demonstrações sobre coisas que, em si mesmas, não admitem uma razão".

Pelo que foi dito, pode parecer que, no fim das contas, se pudesse caminhar tranqüilamente na trilha da "dupla verdade" trilhada por Siger, pelo fato de que, de todo modo, a supremacia da fé parece assegurada e que o exercício da razão consiste em operações que, em última análise e de qualquer forma, são irrelevantes para as verdades de fé que são o *porro unum necessarium* para o homem. Entretanto, a situação era facilmente revertida em prejuízo da fé, já que a filosofia de Aristóteles era *a verdade* humanamente alcançável em condições de derrubar as verdades de fé que se mostrassem em contraste com ela.

Em suma, a doutrina da dupla verdade constituía um mecanismo de proteção do racionalismo mais radical e agressivo.

Nesse meio tempo, em 1270, Egídio de Lassines enviava a Alberto Magno uma carta, expondo quinze teses sustentadas pelos mestres de Paris. Dessas teses, a primeira dizia respeito à unidade do intelecto e a quinta à eternidade do mundo. Alberto refutou essas teses no seu *De quindecim problematibus*.

Ainda em 1270, Estêvão Tempier, arcebispo de Paris, condenou o averroísmo. Siger e Boécio de Dácia não se consideraram derrotados, prosseguindo seu trabalho e seus ensinamentos, até que, em 1277, o mesmo Estêvão Tempier condenava duzentas e dezenove proposições e, com elas, o averroísmo e o aristotelismo. Intimado pelo tribunal da Inquisição como acusado de heresia, Siger apelou para o papa. Obrigado a permanecer junto à corte papal, Siger acabou assassinado por um clérigo enlouquecido que estava a seu serviço. Isso ocorreu entre 1281 e 1284 em Orvieto, num período em que a corte papal encontrava-se naquela cidade.

Dentre os numerosos escritos de Siger, devemos recordar *Quaestiones in librum tertium De anima* (em torno de 1268), *De aeternitate mundi* (em torno de 1271) e o *Tractatus de anima intellectiva* (1272-1273).

Boaventura criticou duramente os "erros" de Siger e de todo o aristotelismo. Tomás, por seu turno, escreveu em 1270 o *De unitate intellectus contra averroistas parisienses*, afirmando que Averróis foi mais "corruptor" do que "comentador" de Aristóteles.

3 Os franciscanos em polêmica contra o aristotelismo e o relançamento do agostinismo

Entre as duzentas e dezenove teses condenadas pelo arcebispo Tempier havia também teses tomistas. E por detrás dessa condenação encontrava-se a nunca adormecida tradição agostiniana, que também inspirou a condenação que, no mesmo ano de 1277, o arcebispo de Canterbury, o dominicano Roberto Kilwardby (mestre de teologia em Oxford e mais tarde cardeal), emitiu contra a teoria tomista da *unidade da forma substancial do homem*, e em defesa da tese segundo a qual a alma humana é composta e não simples, no sentido de que, nela, seriam distintas a parte vegetativa, a sensitiva e a intelectiva.

O sucessor de Kilwardby na sede arquiepiscopal de Canterbury, John Peckham, também se ergueu em defesa da tradição filosófica de Agostinho contra o tomismo, reafirmando a condenação do tomismo em 1284 e em 1286. Ex-discípulo de Boaventura em Paris e ele próprio franciscano, Peckham quis reafirmar os núcleos doutrinários da tradição agostiniana.

Outro defensor do neo-agostinismo da Escola franciscana foi Guilherme de la Mare, mestre em Oxford. Guilherme é autor do influente escrito *Correctorium fratis Thomae*, que critica cento e dezessete teses constantes dos escritos de Tomás. Esse *Correctorium* tornou-se influente pelo fato de que, em 1282, o geral da ordem franciscana ordenou a todos os frades que não dessem a conhecer as teorias tomistas sem os comentários de Guilherme.

Enquanto os dominicanos reagiam com vários *Correctoria* do *Correctorium* (ou, como também se dizia, do *Corruptorium*) de Guilherme, o franciscano Mateus de Acquasparta, também aluno de Boaventura em Paris e posteriormente geral da ordem, cardeal e amigo de Bonifácio VIII, retomava plenamente a doutrina agostiniana da iluminação.

Mateus sustentava que existem verdades, que são princípios da lógica ou afirmações como por exemplo "o homem é animal racional", e que são verdades eternas. Essas verdades, portanto, não podem se basear em objetos contingentes, mas encontram seu fundamento na iluminação por parte de Deus, no qual se encontram os exemplares eternos. E, ainda contra Tomás, Mateus reafirma o argumento ontológico de Anselmo.

Outros franciscanos, alunos de Boaventura, foram Roger de Marston, Ricardo de Middletown e Pedro de João Olivi, chefe dos *espirituais* e defensor do retorno dos frades franciscanos à pobreza absoluta.

Polêmico em relação ao tomismo e favorável ao agostinismo, Henrique de Gand tornou-se mestre de teologia em Paris precisamente em 1277, tendo participado da reunião de mestres convocada por Estêvão Tempier, na qual emergiu a condenação das teses averroístas e tomistas.

Contra o intelectualismo tomista, Henrique defendeu o voluntarismo, sustentando que o amor é superior à sabedoria, que a vontade tem por objeto o bem supremo e que o fim último é superior ao intelecto, que tem por objeto a verdade, que é apenas um dos bens.

À defesa do agostinismo contra o aristotelismo tomista, defesa elaborada e difundida sobretudo pelos discípulos de Boaventura, se contrapôs a defesa da doutrina tomista pelos dominicanos, entre os quais pode-se mencionar Hervé Nédélec, líder da escola tomista parisiense, João de Regina (ou de Nápoles), que ensinou primeiro em Paris e depois em Nápoles, tendo difundido o tomismo na Itália no período de 1300 a 1335, defendendo-o até mesmo contra as idéias de Escoto; e Egídio Romano (aproximadamente 1247-1316).

II. A filosofia experimental e as primeiras pesquisas científicas na era da Escolástica

• Enquanto em Paris havia um particular desenvolvimento da pesquisa teológica e filosófica, em Oxford se formava uma filosofia empírica da natureza, atenta aos fenômenos naturais e à experimentação.

Roberto Grosseteste → § 1

Fundador desta filosofia foi Roberto Grosseteste, que formulou uma cosmologia da luz, segundo a qual as nove esferas celestes e as quatro esferas terrestres (do fogo, do ar, da terra e da água) nascem de uma agregação e desagregação da luz.

Roger Bacon → § 2

• Roger Bacon — o representante máximo da escola naturalista de Oxford —, explicitando as causas da ignorância (o autoritarismo, a presunção de saber, o hábito, a insipiência), antecipou a que será a teoria dos *idola* de Francis Bacon. Além disso, identificou na experiência interna (em prática correspondência com a iluminação agostiniana) e na experiência externa o critério de verdade: por meio da primeira chegamos às verdades sobrenaturais e mediante a segunda às verdades naturais.

Bacon ocupou-se também com física e ótica, e teve surpreendentes intuições sobre as futuras conquistas da técnica (por exemplo, o vôo e a propulsão mecânica).

A síntese entre prática e teoria → § 3

• Com os filósofos da escola de Oxford e também com Alberto Magno criou-se um filão naturalista e experimentalista dentro da filosofia escolástica que, de um lado, absorveu no âmbito do saber alguns conhecimentos técnico-práticos, e do outro, lentamente facilitou a formação de uma síntese entre prática e teoria, que estará na base da ciência moderna.

1 Roberto Grosseteste

Enquanto, em Paris, as artes do trívio (isto é, a gramática, a retórica e a dialética) granjeavam a maior estima, em Oxford os interesses de muitos professores voltavam-se sobretudo para as artes do quadrívio (aritmética, geometria, música e astronomia). E precisamente em Oxford temos as primeiras manifestações mais significativas do que se pode considerar como uma *filosofia empírica da natureza*, ligada a formas incipientes de investigações experimentais.



Retrato de Roberto Grosseteste, conservado no British Museum.

Naturalmente, quando falamos de ciência experimental na Idade Média, não devemos pensá-la com as características de autonomia metodológica e especialização que ela adquiriria mais tarde. Trata-se de concepção da natureza e de poucas pesquisas experimentais, enquadradas e estreitamente ligadas dentro da visão de mundo que os medievais receberam da antiguidade por meio da mediação dos árabes.

Entretanto, o que importa destacar é que, embora mescladas a elementos teológicos, místicos e metafísicos, as novas pesquisas delineiam o desenvolvimento de potencialidades do pensamento grego, que a vigilante preocupação teológica fizera com que ficassem de lado.

Alberto Magno já dedicara atenção aos minerais e aos seres vivos. Em sua obra *Sobre os vegetais* afirmara que "somente a experiência pode dar a certeza nesses assuntos, porque o silogismo não tem valor a respeito de fenômenos tão particulares".

Entretanto, foi o dominicano Roberto Grosseteste que determinou o rumo fundamental assumido pelos estudos físicos nos séculos XIII e XIV.

Nascido em 1175 perto de Stradbrok, no condado de Suffolk, na Inglaterra, Roberto Grosseteste estudou em Oxford e Paris. Foi mestre-regente e chanceler da Universidade de Oxford. Foi ordenado bispo de Lincoln em 1235, e morreu excomungado pelo papa Inocêncio IV, que havia criticado e atacado em suas pregações. Tradutor da *Ética* de Aristóteles, Grosseteste escreveu *Commentarii* aos *Analíticos posteriores*, aos *Elencos sofísticos* e à *Física* de Aristóteles, sendo ainda autor de escritos filosóficos como *De unica forma omnium*, *De potentia et actu*, *De veritate propositionis*, *De scientia Dei* e *De libero arbitrio*.

Além de Aristóteles, também Agostinho está presente em seu sistema filosófico, e de modo maciço. Sua *cosmologia* é uma filosofia da *luz*. Na opinião de Grosseteste, é mediante processos de difusão, agregação e desagregação da luz que se formam as nove esferas celestes e as quatro esferas terrestres (do fogo, do ar, da água e da terra). Todos os fenômenos da natureza são explicáveis por obra da luz.

É dentro dessa metafísica da luz que encontramos encastelados e sistematizados alguns conhecimentos de natureza científica e empírica, como os conhecimentos sobre as propriedades dos espelhos e sobre a natureza das lentes.

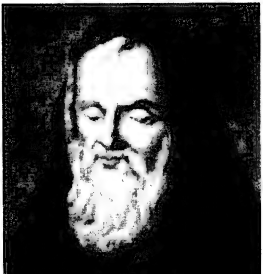
Todavia, independentemente disso, é notável o fato de que Grosseteste tenha expressado com grande lucidez um princípio que, mais tarde, estaria na base do pensamento de Galileu e da física moderna: "É imensa a utilidade do estudo das linhas, dos ângulos e das figuras, já que, sem ele, nada se pode conhecer da filosofia natural. Esses elementos valem de modo absoluto para todo o universo e para as partes dele".

2 Roger Bacon

2.1 A vida e as obras

Se Roberto Grosseteste pode ser considerado como o iniciador do naturalismo de Oxford, seu representante principal foi sem dúvida Roger Bacon.

Bacon foi aluno de Grosseteste, que também aponta entre seus predecessores e mestres Pedro Peregrino, que em Lucera, na Púlia, em 1269, publicava a sua *Epistula de magnete* (à qual se referiria, em 1600, o es-



Roger Bacon (por 1214-1292) foi uma das figuras mais notáveis da última Escolástica e um precursor do empirismo moderno.

tudioso do magnetismo Gilbert). Bacon, portanto, nasceu aproximadamente em 1214, estudou em Oxford sob a orientação de Grosseteste e depois em Paris, onde se tornou mestre de teologia. Por volta de 1252 voltou para Oxford. Protegido do papa Clemente IV (esse papa era Guy de Foulques, velho amigo de Bacon; no ano seguinte à sua eleição como papa, isto é, em 1266, ele escreveu a Bacon uma carta para que lhe enviasse o seu *Opus maius*). Depois da morte do papa, que ocorreu em 1278, o geral da ordem franciscana, Jerônimo de Áscoli, condenou as teorias de Bacon, impondo-lhe a clausura severa, isto é, o cárcere. Parece que Bacon morreu em 1292, ano ao qual remonta a elaboração do seu *Compêndio dos estudos teológicos*. A obra principal de Bacon é o *Opus maius*, ao qual deveriam se seguir (mas permaneceram em forma de esboço) o *Opus minus* e o *Opus tertium*. Essas três obras deveriam constituir uma verdadeira enciclopédia do saber.

Assim como para Averróis, também para Bacon Aristóteles é "a perfeição última do homem". Entretanto, isso não significa que a busca da verdade termina com Aristóteles, pois, na opinião de Bacon, a verdade é filha do tempo.

2.2 Antecipações por parte de Roger Bacon de idéias que Francis Bacon tornará famosas no séc. XVI

Justamente na primeira parte do *Opus maius* encontra-se uma análise interessante dos obstáculos que se antepõem ao alcance da verdade. Essa análise antecipa e lembra a que mais tarde outro Bacon, isto é, Francis Bacon, realizaria em torno dos *idola*.

Pois bem, para Roger Bacon são quatro as causas da ignorância:

a) o exemplo da autoridade frágil e ingênua;

b) o hábito contínuo;

c) as idéias tolas do leigo;

d) o ocultamento da ignorância por meio da ostentação de uma aparente sabedoria.

Para Bacon, a verdade é filha do tempo, e a ciência é obra da humanidade, não do indivíduo. E, com o passar do tempo, os homens que vêm depois eliminam os erros dos que os precederam. E assim se progride.

2.3 A experiência como base de todo conhecimento

Diz Bacon que dois são os modos pelos quais chegamos ao conhecimento: "por argumentação e por experimentação". A argumentação conclui, mas não nos torna seguros, uma vez que não afasta a dúvida.

Por isso, a verdade deve ser encontrada pelo caminho da *experiência*, que pode ser *externa* e *interna*: a externa é a experiência que realizamos por meio dos sentidos; a interna não se identifica com a autoconsciência, mas com a experiência da iluminação divina de Agostinho. Através da experiência externa, chegamos às verdades naturais, ao passo que, por meio da iluminação divina, alcançamos as verdades sobrenaturais.

2.4 Problemas físicos e técnicos em Bacon

No que se refere mais especificamente ao conhecimento da natureza, a exemplo de seu mestre Roberto Grosseteste, Bacon sus-



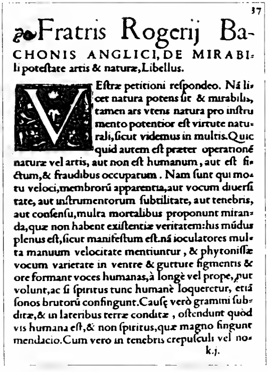
O monge Roger Bacon em sua cela enquanto estuda (de um códice da Biblioteca Bodleiana de Oxford).

tenta a importância fundamental da matemática.

Estudioso da física e particularmente da ótica, Bacon compreendeu as leis da reflexão e da refração da luz. Estudando as lentes, explicou como elas poderiam ser dispostas para a confecção de óculos (e a invenção dos óculos é precisamente atribuída a Bacon) e de telescópios.

Intuiu coisas como o vôo, o emprego de explosivos, a circunavegação do globo, a propulsão mecânica e outras idéias.

Eis as coisas que, ao parecer de Bacon, podem ser realizadas "com os recursos e percepções do engenho humano": "Pode-se construir meios para navegar sem remadores, de modo que naves imensas (...), com um só timoneiro, andem em velocidade maior do que se fossem movidas por uma multidão de remadores. Pode-se construir carros que andem sem cavalos (...). E é possível também construir máquinas para voar; (...e) um instrumento de pequenas dimensões, mas em condições de erguer e abaixar pesos de grandeza quase infinita. (...) Também não seria difícil construir um instrumento pelo qual um só homem poderia puxar violentamente para si mil homens (...). Da mesma forma, é possível construir instrumentos para caminhar nos rios e no mar até tocar no seu fundo, sem acarretar perigos para o corpo. Alexandre Magno deve ter usado instrumentos desse tipo para explorar o fundo marinho, como foi relatado pelo astrônomo Ético". Bacon afirma que instrumentos do gênero "foram construídos na antiguidade e são feitos ainda hoje, exceto a máquina para voar, que nem eu nem outros por mim conhecidos jamais viram". Entretanto, Bacon diz conhecer um homem sábio que "procurou construir também esse instrumento". Os objetos que podem ser construídos são "uma infinidade", dentre os quais Bacon cita também "as pontes lançadas para o outro lado do rio sem pilastras".



37

Fratris Rogerij Bachonis Anglici, De mirabili potestate artis & naturæ, Libellus.

Vestræ petitioni respondeo. Nã licet natura potens sit & mirabilis, tamen ars vtens natura pro instrumento potentior est virtute naturali, sicut videmus in multis. Quicquid autem est præter operationẽ naturæ vel artis, aut non est humanum, aut est fictum, & fraudibus occupatum. Nam sunt qui motu veloci, membrorũ apparentia, aut vocum diuersitate, aut instrumentorum subtilitate, aut tenebris, aut consensu, multa mortalibus proponunt miranda, quæ non habent existentiæ veritatem: his mũdus plenus est, sicut manifestum est. nã ioculatores multa manuum velocitate mentiuntur, & phytonissæ vocum varietate in ventre & gutture fingentis & ore formant voces humanas, à longè vel prope, put volunt, ac si spiritus tunc humanè loqueretur, etiã sonos brutorũ confingunt. Causę verò gramini subditæ, & in lateribus terræ conditæ, ostendunt quòd vis humana est, & non spiritus, quæ magno fingunt mendacio. Cum vero in tenebris crepusculi vel no-

k.j.

Primeira página da obra de Roger Bacon De mirabili potestate artis et naturae *(1251).*

25 As idéias de Bacon sobre as traduções

Por fim, são muito interessantes as observações de Bacon sobre a tradução. Depois de notar as dificuldades objetivas (como a falta de termos latinos para expressar os conceitos científicos) e o grande número de erros cometidos nas traduções de Aristóteles, Bacon diz que "é impossível que os modos de dizer próprios de uma língua sejam encontrados em outra"; acrescenta que "não é possível traduzir para outra língua, com todas as nuanças típicas da língua original, aquilo que está bem expresso em alguma língua" e, sobretudo, ressalta que "é necessário que o tradutor conheça muito bem a ciência que quer traduzir e as duas línguas, a língua da qual traduz e a língua para a qual traduz. Somente Boécio, o primeiro tradutor, teve perfeito conhecimento e domínio das línguas. E unicamente Roberto Grosseteste conhece as ciências".

Na opinião de Bacon, os outros tradutores eram uns ingênuos, que conheciam pouco tanto das ciências como das línguas, "como o demonstram suas traduções".

A conseqüência de tudo isso era que "ninguém pode compreender as obras de Aristóteles pelas traduções", pois nelas haveria "muitas deformações de significado" e "muita falsidade".

3 Pesquisas tecnológicas na Idade Média

Com Alberto Magno, Roberto Grosseteste, Roger Bacon — e também com Witelo, que viveu em torno de 1270 e foi o autor da *Perspectiva*, e com Teodorico de Friburgo (por volta de 1250-1310) —, assistimos, portanto, ao nascimento e lento desenvolvimento de uma vertente matemática e experimentalista *no interior da filosofia escolástica*.

Todavia, o fato de que a pesquisa, por assim dizer, científico-tecnológica tenha permanecido até então substancialmente fora do reino da filosofia não significa, absolutamente, que a vida prática não houvesse apresentado ocasiões e problemas em torno dos quais homens engenhosos pudessem terse exercitado.

E, na realidade, assim é: basta pensar nos vários tipos de arreamento; no lagar movido a força hidráulica; no malho à água; no relógio mecânico; na fiação da seda com correame articulado; no moinho de vento; na fabricação de lentes e de papel; na extração de substâncias como metais, alcalóides, sabão, ácidos, alcoóis e pólvora de disparo; e muitas outras soluções técnicas engenhosas para problemas nem sempre simples.

Pois bem, todo esse mundo tecnológico estava fora do "saber", isto é, fora da filosofia. E Grosseteste e Roger Bacon estão situados precisamente no início daquele movimento de pensamento que, reunindo teoria e prática, conduziria à ciência moderna e, ao mesmo tempo, à dissolução da concepção tradicional do mundo.



Disputa entre um teólogo e um astrônomo (Biblioteca pública "A. Mai", Bérgamo).



Exploração sideral, com instrumentos primitivos, em uma miniatura do séc. XIII.

João Duns Escoto

I. A vida e a obra

• **A grande parte dos ásperos debates entre aristotélico-tomistas e platônico-agostinianos depende, no parecer de João Duns Escoto (1266-1308), da delimitação não rigorosa dos âmbitos de pesquisa da filosofia e da teologia: uma trata do ente enquanto ente com procedimento demonstrativo, e a outra trata dos objetos de fé com procedimento persuasivo; um aplica a lógica do natural, a outra a do sobrenatural.**

Duns Escoto: filosofia e teologia
→ *§ 1-2*

1 O "Doutor sutil"

Chamado por seus contemporâneos de *Doctor Subtilis* pela fineza e profundidade de sua doutrina, João Escoto nasceu no povoado de Duns, na Escócia, em 1266, quando Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio encontravam-se no auge de sua produção científica. Ele se formou e trabalhou nos dois maiores centros de estudo da época: Oxford e Paris. Na Universidade de Oxford, caracterizada pela tradição "científica" de Grosseteste, Roger Bacon e Peckham, ele aprendeu uma concepção extremamente rigorosa de "procedimento demonstrativo". Em Paris, centro de polêmicas entre tomistas, averroístas e agostinianos, ele amadureceu a necessidade de ir além daqueles contrastes, baseando-se, por um lado, na autonomia e nos limites da filosofia e, por outro, no âmbito específico e na riqueza dos problemas da teologia.

Aluno do convento franciscano de Haddington, Escoto vestiu o hábito de são Francisco em 1278, incentivado por um tio, Elias. Estudou teologia em Northhampton, na Inglaterra, onde foi ordenado sacerdote em 1291. Enviado a Paris nos anos 1291-1296 para aprofundar seus estudos filosóficos e teológicos, voltou depois para a Inglaterra, indo trabalhar no estúdio dos Frades menores, anexo à Universidade de Cambridge, onde começou a comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo. De Cambridge, foi para Oxford (1300-1302) e daí para Paris (1302-1303). Tendo rejeitado, juntamente com outros professores da Universidade, o apelo de Filipe, o Belo, ao concílio contra o papa Bonifácio VIII, foi obrigado a deixar Paris e retornar a Oxford. Em 1304, o ministro-geral da ordem franciscana, Gonsalvo Hispano, que fora seu professor, apresentou-o à Universidade de Paris para a obtenção da licenciatura em sagrada teologia, que lhe foi conferida em 1305, recebendo logo depois a regência do estúdio dos frades menores. Mas, devido às crescentes tensões entre o imperador e o papa, Escoto foi chamado para o estúdio de Colônia, onde, depois de um ano de ensino, morreu em 1308, sendo sepultado na Igreja de são Francisco, naquela cidade. O dístico que está esculpido em seu túmulo resume muito bem o que foi sua vida atormentada: "*Scotia me genuit,/ Anglia me suscepit, Gallia me docuit,/ Colonia me tenet*".

Para entender o diverso sentido teórico de seus escritos, é preciso distinguir neles um primeiro grupo, sobretudo de obras da juventude, constituído pelos *Comentá-*

rios a obras de filósofos antigos, particularmente de Aristóteles e Porfírio, e um segundo grupo, pertencente ao período da maturidade, representado pelos *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo. À parte a semelhança do gênero literário — trata-se, na maior parte, de comentários —, é notável a diferença de conteúdo e de valor dos dois grupos, como sugerem os próprios títulos com os quais tais obras foram designadas: *Reportata parisiensa*, *Lecturae cantabrigenses*, *Ordinatio*.

A *Reportatio* indica um escrito redigido com a aprovação do mestre, neste caso de Escoto, por discípulos, que assim *reportavam* o que o mestre ensinava.

A *Ordinatio*, antes conhecida como *Opus Oxoniense*, foi assim intitulada pelos editores da comissão romana formada para a sua publicação crítica, porque "ordenada" ou ditada pessoalmente por Escoto. Essa, obviamente, é a obra maior de Escoto, embora ele não tenha conseguido concluí-la.

A *Lectura*, por fim, representa as anotações do mestre, feitas para auxiliá-lo no ensino diário. Além desses escritos, é bom recordar um opúsculo denso e conciso, o *De primo principio*, definido com razão como a maior das obras breves de Duns Escoto.

2 Distinção entre filosofia e teologia

Contra a absorção agostiniana da filosofia pela teologia e contra o concordismo tomista entre filosofia e teologia, Escoto propõe a clara distinção entre os dois campos. A filosofia tem uma metodologia e um objeto não assimiláveis à metodologia e ao objeto da teologia. As disputas que se multiplicavam e as condenações que freqüentemente se seguiam a elas, na opinião de Escoto, tinham origem comum: *a não delimitação rigorosa dos âmbitos de pesquisa*. Daí, para Escoto, a importância de precisar as respectivas esferas de ação e as orientações específicas da filosofia e da teologia.

A *filosofia* ocupa-se do ente enquanto tal e de tudo o que a ele é redutível ou dele dedutível. Já a *teologia*, ao contrário, trata dos *articula fidei* ou objetos de fé. A filosofia segue o procedimento demonstrativo, a teologia o procedimento persuasivo. A filosofia se detém na "lógica do natural", a teologia move-se na "lógica do sobrenatural". A filosofia se ocupa do geral ou universal, porque é obrigada a seguir *pro statu isto* o itinerário cognoscitivo da abstração, enquanto a teologia aprofunda e sistematiza tudo o que Deus se dignou nos revelar sobre sua natureza pessoal e nosso destino. A filosofia é essencialmente especulativa, porque visa a conhecer por conhecer, ao passo que a teologia é tendencialmente prática, porque nos põe a par de certas verdades para nos induzir a agir mais corretamente.

A filosofia não melhora se posta sob a tutela da teologia, nem esta se torna mais rigorosa e persuasiva se utilizar os instrumentos e tender aos mesmos fins que a filosofia. A pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de sufocar a teologia com a filosofia, a tentativa dos agostinianos de sufocar a filosofia com a teologia e a orientação dos tomistas de buscar a qualquer custo a concordância entre razão e fé, entre filosofia e teologia, se explicam, segundo Escoto, pelo rigor insuficiente com que essas teses e perspectivas são propostas.



João Duns Escoto. Iluminura do séc. XIV da Ordinatio *(Biblioteca Silvestriana, Academia dei Concordi, Rovigo).*

I. A metafísica

• Para evitar equívocos Escoto propõe submeter a análise todos os conceitos complexos para reduzi-los a conceitos simples, e para isso elabora a doutrina da distinção.

A doutrina da distinção → *§ 1*

Há três tipos de distinção: a *real* (por exemplo: Sócrates é diferente de Platão); a *formal* (por exemplo: entre inteligência e vontade); a *modal* (conforme graus de intensidade). A estas se acrescente a distinção *de razão* (lógica), que se refere ao âmbito mental e não ao real.

• A doutrina da distinção, em seu complexo, leva ao conceito de univocidade como simplicidade elementar: o conceito mais simples (unívoco) é o ente enquanto pode ser predicável de tudo.

A noção de ente unívoco é alcançada por meio da distinção modal: o ente unívoco é o ser que se obtém prescindindo de todos os modos específicos em que é concretizado.

O conceito de univocidade → *§ 1*

Desse modo, pode-se atribuir o ente unívoco tanto a Deus como ao homem, mas apenas porque de tal modo se prescinde do modo em que as duas realidades existem: uma, segundo o modo infinito; a outra, segundo o modo finito. Compreendemos, portanto, que se o ente unívoco tem a máxima universalidade, ele também possui a mínima especificidade e, por conseguinte, quase nada diz sobre o objeto do qual se predica.

O ente unívoco objeto do intelecto → *§ 2*

• O objeto típico do intelecto é o ente unívoco e, portanto, tudo entra no âmbito do conhecimento intelectual-filosófico; contudo, dada a mínima capacidade conotativa do ente unívoco, a riqueza e a variedade da realidade concreta e humana destinam-se a escapar da filosofia: eis por que à filosofia são necessárias como complemento as ciências singulares e sobretudo a teologia. Com efeito, muitas verdades, como a origem do mundo e a imortalidade da alma, escapam à razão e são objeto da teologia: em tal caso, porém, são *persuasiones* e não *demonstrationes*.

• Os modos essenciais do ente unívoco são os do finito e do infinito. Todavia, enquanto o ente finito é imediatamente evidente, para a existência do ser infinito é preciso uma demonstração convincente.

Do ente possível ao ente necessário → *§ 3-4*

Escoto rejeita as demonstrações que partem da experiência, porque a experiência não é necessária e, portanto, também a demonstração que dela deriva não o seria. Portanto, em vez de partir da existência factual das coisas, ele parte da possibilidade das coisas: ora, enquanto a existência das coisas é contingente, a possibilidade das coisas é necessária (as coisas enquanto existem ou existiram são necessariamente possíveis).

Fica então demonstrado que a razão de tal possibilidade está em um ente não produzido, mas em grau de produzir (= Deus), o qual existe em ato, porque se assim não fosse também não seria possível, dado que nenhum outro estaria em grau de produzi-lo. Este ente, cuja conotação é a infinitude, é o objeto próprio da filosofia que, ocupando-se do ente, deve ocupar-se também e sobretudo de Deus. A filosofia alcança dessa forma o vértice da realidade, mas de modo um tanto genérico e formal, porque a essência do ente divino escapa da compreensão humana. Dessa forma se manifesta a exigência do aprofundamento teológico.

• Original é também a teoria da individuação, que inverte o esquema ideal da antiguidade (no qual o universal era superior ao individual), considerando a individualidade (que Escoto chama de *haecceitas*, de *haec est*, o ser este e não outro) como uma perfeição do ente.

A haecceitas e o conceito de pessoa → § 5

Tal doutrina é funcional para uma poderosa revalorização do conceito de pessoa, a qual não pode ser subordinada ao universal da espécie, porque sua unicidade não é parte de um todo, mas um todo no tudo.

• A modalidade da possibilidade, se vale para o mundo, vale também para a moral, motivo pelo qual, coerentemente, Escoto declara a contingência da moral enquanto tal. O bem não pode ser deduzido do ser, mas apenas do Deus infinito: por esta razão Bem é aquilo que Deus quer e impõe. Isso não significa que a ética humana careça de racionalidade; significa, ao contrário, que carece de obrigatoriedade, pois esta depende da vontade legiferante de Deus. Deus, em suma, teria podido formular outras leis e estas teriam tido em todo caso caráter vinculante.

O bem não depende do ser, mas apenas de Deus → § 5

Tal argumentação leva à clara distinção entre intelecto e vontade, a qual se reflete também na natureza humana: a liberdade humana — que para Escoto constitui a perfeição do homem — não depende do intelecto, mas da vontade.

1 A univocidade do ente

Com a intenção de evitar equívocos e deletérias misturas entre elementos filosóficos e elementos teológicos, Escoto propõe submeter à análise crítica todos os *conceitos complexos*, a fim de obter *conceitos simples*, com os quais se deve então proceder à construção de um discurso filosófico fundamentado. Se não alcançarmos essa simplicidade, as combinações de conceitos conterão ambigüidades ou passagens injustificadas.

Aquilo que existe e sobre o que meditamos é complexo. A função do filósofo é contribuir para dissipar tal complexidade, antes de mais nada ajudando a pôr ordem e ver claro na selva de nossos conceitos.

Em tal contexto e com essa função, Escoto elabora a *doutrina da distinção* (distinção real, formal e modal). Esse é o caminho que leva do complexo ao simples, que supera as incompreensões e vence as falsas pretensões. Entre Sócrates e Platão há uma *distinção real*; entre a inteligência e a vontade, a distinção é apenas *formal*, entre a luminosidade e o seu grau de intensidade, a distinção é *modal*. Se isso é verdade, então pode-se conceber um conceito sem o outro, sendo deletério considerar os conceitos juntos, como se constituíssem uma só noção. Além dessas distinções, que têm seu fundamento na realidade, há também a distinção da razão, que se dá quando decompomos ulteriormente um conceito para compreender mais claramente seu conteúdo, sem que isso tenha correspondência na realidade. Trata-se mais de necessidade lógica do que ontológica.

Pois bem, quando se fala de *univocidade* a propósito da filosofia escotista, o que se pretende é falar da simplicidade irredutível à qual todos os conceitos complexos devem ser reconduzidos. Ou seja, trata-se dos conceitos que Escoto chama de conceitos *simpliciter simplices*, no sentido de que cada um deles não é identificável com nenhum outro. São conceitos que só é possível negar ou afirmar de um sujeito, mas não ambas as coisas juntas, como, por exemplo, pode acontecer a propósito dos conceitos analógicos, que, dada a sua complexidade, podem ser afirmados e negados ao mesmo tempo, em relação ao mesmo sujeito, a partir de ângulos diferentes.

Pois bem, entre todos os conceitos unívocos, o conceito primeiro e mais simples é o conceito de ente, porque predicável de tudo o que de algum modo existe. Mas o que é o *ente unívoco*, fundamento da metafísica de Escoto? Ao falarmos da distinção modal, dissemos que é possível conceber

uma perfeição — a racionalidade, a luminosidade etc. — sem o seu grau específico de intensidade: a racionalidade de Deus não é a mesma do homem; a luminosidade do sol é diferente da do lampião. Ampliando essa distinção modal a todos os entes, pode-se fixar o conceito de ente prescindindo dos modos específicos em que eles efetivamente se concretizam. Nesse caso, tem-se então o conceito simples e, portanto, unívoco de ente, que é universal porque é aplicável a tudo o que existe de maneira unívoca. Com efeito, ele se aplica tanto a Deus como ao homem porque ambos *existem*. A diferença entre Deus e o homem não está no fato de que o primeiro exista e o segundo não, mas sim no fato de que o primeiro existe de *modo infinito* e o segundo de *modo finito*. Ora, deixando-se de lado os modos de ser, o conceito de ente se aplica a ambos da mesma forma. Mas, precisamente pelo fato de prescindir dos modos de ser, o conhecimento de tal conceito não permite identificar os traços específicos dos seres aos quais se aplica.

Com isso, podemos compreender quão deformada foi a acusação de panteísmo feita a Escoto por causa da univocidade. A noção unívoca de ente é de índole metafísica, no sentido de que expressa a própria essência do ser ou o ser enquanto ser, e não a totalidade dos seres ou sua soma. Exatamente por prescindir dos modos de ser é que Escoto chama tal noção de *deminuta* ou imperfeita. [1]

> ■ **Univocidade.** Para o Tomismo o conceito de ser é analógico, enquanto para Duns Escoto é unívoco: isto significa que ele é predicável da mesma forma de tudo aquilo que existe.

2 O ente unívoco, objeto primeiro do intelecto

Convencido de que um dos traços específicos do homem é o fato de ser inteligente — inteligência que é expressão primeira da transcendência do homem em relação a todos os outros seres vivos —, Escoto se apressa a precisar o âmbito cognoscitivo do homem, preocupado em não lhe atribuir poderes ilusórios nem privá-lo de suas potencialidades e prerrogativas. Por isso, diante da questão do objeto primeiro do intelecto, ele responde antes de mais nada que não pretende tratar do objeto que o homem conhece primeiro na ordem do tempo nem do objeto mais perfeito que o homem esteja em condições de alcançar. O que ele quer precisar são os contornos do objeto que esteja em condições de expressar, e ao mesmo tempo circunscrever o horizonte cognoscitivo do nosso intelecto. O olho é feito para a cor e o ouvido para o som. E o intelecto, foi feito para quê? Qual é o objeto que expressa o âmbito efetivo no qual o intelecto pode se mover?

A resposta de Escoto para essa interrogação é que esse objeto, na situação atual do homem, é precisamente o ente unívoco ou o ente enquanto ente. Como, sendo unívoco, o ente é aplicável a tudo o que existe, da mesma forma o intelecto é feito para conhecer tudo o que existe, material e espiritual, particular e universal: não há nada que lhe seja interdito. Com seu pensamento, o homem pode abarcar o universo. Por sua universalidade, o conceito de ente enquanto ente indica a extensão ilimitada do nosso intelecto.

Todavia, se, por sua universalidade, esse conceito permite entrever a extensão de nosso poder cognoscitivo, no entanto, por sua extrema pobreza e sua generalização máxima, ele também nos faz entrever a pobreza do intelecto e, por reflexo, a absurda pretensão de certos metafísicos de responderem à complexidade do real. *Pro statu isto*, ou seja, na condição humana atual, o intelecto humano é obrigado a seguir o processo de abstração e, portanto, a alcançar o inteligível, prescindindo — pela abstração — da riqueza efetiva da realidade concreta. O conhecimento filosófico se detém nas fronteiras do universal e a metafísica, ocupando-se do ser comum, prescinde da riqueza estrutural das coisas.

Assim, é necessário pôr ao lado da filosofia, em posição subalterna e autônoma, as ciências em particular e, para os aspectos de salvação da nossa existência, a teologia.

3 A ascensão a Deus

Sendo privada dos modos concretos de ser, a noção unívoca de ente é definida como *deminuta* ou imperfeita. Mas, exatamente por ser imperfeita, tal noção não apenas não se choca com os modos de ser, mas também tende a eles como a suas configurações efetivas. Ora, os modos supremos de ser são a finitude e a infinitude, que representam o ente em sua perfeição efetiva. Tais modos determinam a noção unívoca de ente, da mesma forma como a intensidade expressa a luminosidade da luz ou um grau particular de cor concretiza a brancura. Em suma, trata-se da passagem do abstrato para o concreto, do universal para o particular.

Ora, está claro que não há necessidade de nenhuma prova da existência do *ente finito*, porque ele é objeto da experiência imediata e cotidiana. No entanto, urge uma demonstração precisa da existência do *ente infinito*, porque ele não constitui um dado de evidência imediata. Se o conceito de "ente infinito" não é contraditório em si mesmo — ao contrário, parece que a noção unívoca de ente encontra na infinitude sua realização mais completa —, tal conceito representa efetivamente alguma coisa? Em outras palavras: entre os entes existentes há algum do qual se possa dizer que é verdadeiramente infinito? São esses os termos em que Duns Escoto propõe a questão.

E, tratando-se de questão importantíssima, *ele se propõe produzir uma demonstração da existência do ente infinito que seja a mais irrepreensível possível.* O que significa que a argumentação dever-se-ia fundar em *premissas certas e, ao mesmo tempo, necessárias.* Com tal objetivo, ele considera insuficientes as provas baseadas em dados empíricos, porque são certas, mas não necessárias. É essa a razão pela qual Escoto não parte da *existência efetiva e contingente das coisas*, mas sim de sua possibilidade. Ou seja: o fato de que as coisas existem é dado certo, mas não necessário, porque também poderiam não existir; mas que as coisas podem existir a partir do fato de existirem, é necessário. Em outras palavras, se o mundo existe, é absolutamente certo e necessário que ele pode existir: *ab esse ad posse valet illatio.* Ainda que desaparecesse, continuaria sendo verdadeiro que o mundo pode existir, visto que já existiu.

Pois bem, estabelecida a necessidade da possibilidade, Escoto pergunta-se qual é seu fundamento ou causa. Nessa questão, seu procedimento é o tradicional. O fundamento de tal possibilidade não é o nada, porque o nada não é fundamento ou causa. Também não é constituído pelas próprias coisas, porque não é possível que as coisas possam se dar a si mesmas a existência que ainda não têm. Então, é necessário pôr a razão de tal possibilidade em um ser diferente do ser produtível. Ora, esse ser que transcende a esfera do produtível ou das coisas possíveis existe e atua por si mesmo ou existe e atua em virtude de outro ser. No segundo caso, propõe-se a mesma pergunta, porque ele dependeria de outro, sendo por seu turno produtível. No primeiro caso, temos um ente em condições de produzir, mas que não é de modo algum produtível. Assim, chegamos ao ente que se busca, porque explica a possibilidade ou produtividade do mundo sem que sua existência, por seu turno, exija ulterior explicação.

Desse modo, se as coisas são possíveis, também é possível um ente primeiro. Mas tal ente é apenas possível ou existe de fato? A resposta é que *tal ente existe em ato*, porque, se não existisse, também não seria possível, considerando que nenhum outro estaria em condições de produzi-lo. Assim, se é possível, o ente primeiro é real. Mas qual é sua conotação específica? A infinitude, porque é supremo e ilimitado. E assim, tendo identificado o ente enquanto ente como objeto primeiro do intelecto, Escoto descobre que só o ser infinito é o Ser no sentido pleno da palavra, porque é fundamento de todos os entes e, antes ainda, de sua possibilidade.

4 A insuficiência do conceito de ente infinito

O conceito de "ente infinito" é o mais simples e mais abrangente a que podemos chegar.

Mas esse elevadíssimo conceito, ao qual o nosso intelecto pode chegar, expressa verdadeiramente a riqueza pessoal de Deus, a ponto de satisfazer as nossas exigências existenciais e mostrar a inutilidade da teologia e, antes dela, da Revelação?

Escoto responde com extrema clareza a essa interrogação crucial, afirmando que o conceito de ente infinito, ao qual pode se ele-

var o intelecto humano, é em si mesmo pobre e insuficiente, porque não consegue nos introduzir na riqueza misteriosa de Deus, como podemos ler na *Ordinatio:* "Deus não é conhecido naturalmente pelo homem peregrino de forma própria e particular, isto é, segundo a razão de tal essência (divina), enquanto esta é em si[...]". E isso pelo fato de que a essência divina não é uma realidade que possa ser compreendida naturalmente pelo homem.

Escoto proclama a possibilidade e os limites da filosofia. E afirma o espaço e a necessidade da teologia. Qualquer controvérsia entre filósofos e teólogos só pode brotar da falta de consciência desses limites e do seu âmbito de competência. Rigorizar o discurso filosófico e captar seu caráter geral e abstrato significa pôr fim às suas pretensões de exaurir o campo do ser, considerando-se oniabrangente e incompatível com uma forma superior de saber.

5 O princípio de individuação e a *haecceitas*

Escoto reafirma o primado do individual, negando existir, em si ou em Deus, a natureza ou a essência da qual os indivíduos



Iluminura tirada de um códice do séc. XIV, contendo o comentário de Duns Escoto ao primeiro livro das Sentenças de Pedro Lombardo. Escoto é retratado em hábito monacal com um livro nas mãos (Biblioteca Laurenciana, Florença).

participariam. Interpretar o singular como participação no universal seria conceder demais à concepção pagã, que desdenha um e exalta o outro, e não leva em consideração o ato criador de Deus e sua providência. Escoto destaca que Deus não nos propôs um esquema ideal ao qual devamos nos referir na vida cotidiana, mas sim Cristo, à cuja imagem nos criou e para cuja perfeição nos impele. Deus conhece a todos singularmente, confiando a cada qual um lugar preciso na economia geral da salvação pessoal.

A teoria do princípio da individuação oculta em si claro resíduo de platonismo, revelando-se pseudoproblema. Mais: falso problema, que também está presente em Aristóteles, assim como em Avicena e Averróis, fortemente influenciados pelo platonismo, já que pressupõe que a verdade mais profunda seja a do universal, e que função específica do filósofo seja a de explicar como o universal se torna particular.

Se o problema é falso, com maior razão ainda são falsas as respostas. Com efeito, para Escoto, nem a matéria, essencialmente indeterminada, nem a forma, indiferente à individualidade e à universalidade (sendo, por natureza, comum a todos os entes da mesma espécie) e, conseqüentemente, sequer o composto podem ser causa das características e das diferenças individuais: "Essa entidade (a individualidade) não é nem matéria, nem forma, nem composto, no sentido que cada um deles é natureza, mas é a realidade última do ente que é matéria, que é forma, que é composto". Escoto sustenta então que é a realidade última que explica a individualidade, isto é, a sua perfeição, graças à qual uma realidade *haec est*, é esta e não outra. Daí o termo *haecceitas*, que indica a formalidade ou perfeição pela qual cada ente é o que é e se distingue de todo outro ente.

Nesse contexto, é compreensível a exaltação da pessoa humana. Com efeito, aqui, a individualidade, definida como *repugnância à divisão*, é personificada ou subjetivada, em polêmica com o averroísmo, que, com a teoria do intelecto único, nega-va-lhe seu traço mais próprio. Sugestivamente descrita como *ultima solitudo*, a pessoa é *ab alio*, pode ser *cum alio*, mas *non in alio*. Pode comunicar, condicionar e ser condicionada, mas não perder a sua identidade. O ente pessoal é um universal concreto, porque, em sua unicidade, não é parte de um todo, mas sim um todo no todo, *imperium in imperio*. No conceito bem determinado de "pessoa" o particular e o universal coincidem. O homem — cada homem — não é determinação do universal. Enquanto realidade singular no tempo e irrepetível na história, ele, na realidade, é supremo e original, porque, graças à mediação de Cristo, destina-se ao diálogo com o Deus uno e trino da Escritura. [2]

■ ***Haecceitas.*** Com este termo Duns Escoto indica o princípio de individuação, que para a Escolástica era, ao invés, a matéria *quantitate signata*.

III. A concepção do direito

• Escoto, para salvaguardar a transcendência e a centralidade de Deus, reconduz a Ele e não ao ser a noção de bem, definindo-a como aquilo que Deus quer e impõe. O que vale para Deus vale, nas devidas proporções, também para o homem, razão pela qual o mal é derivado da vontade do homem e distinto do intelecto. Uma coisa — diz Escoto — é o pecado, outra é o erro; e com isso supera claramente as posições intelectualistas dos gregos.

O direito → § 1

1 O voluntarismo e o direito natural

Escoto tematiza o problema da ordem e da liberdade com a intenção de combater, a partir de outras perspectivas, o necessitarismo naturalista dos filósofos greco-árabes. Se Deus é livre e, ao criar, quis os entes singulares em sua individualidade, e não suas naturezas ou essências, então a contingência não diz respeito apenas à origem do mundo, mas também ao próprio mundo e a tudo o que está nele, não excluindo sequer as leis morais.

No plano moral, a idéia de bem como guia operativo não é dedutível da idéia do ser (*ens et bonum non convertuntur*), mas somente do Deus infinito. *O bem é o que Deus quer e impõe.* A única lei à qual Deus está vinculado é representada pelo princípio da não-contradição. Escoto se preocupa em salvaguardar até as extremas conseqüências a transcendência de Deus infinito, sem falsos compromissos.

O "direito natural" reflete instâncias mais pagãs do que propriamente cristãs. Como é possível chamar em causa a natureza humana para dar corpo ao direito natural quando, à luz de uma perspectiva histórica, é preciso distinguir um *status naturae institutae*, um *status naturae lapsae* e um *status naturae restitutae*? Ou não é verdade que Deus suspendeu leis que as transformadas forças naturais, enfraquecidas pela culpa, não estavam em condições de respeitar?

Escreve Escoto na *Ordinatio:* "Muitas coisas que são proibidas como ilícitas poderiam se tornar lícitas se o legislador as ordenasse ou, pelo menos, as permitisse, como, por exemplo, o furto, o homicídio, o adultério e outras coisas do gênero, que não implicam maldade inconciliável com o fim último, do mesmo modo que seus opostos não incluem uma bondade que necessariamente conduza ao fim último".

Quais são os preceitos necessários? São os contidos na primeira tábua mosaica, isto é, a unicidade de Deus e a obrigação de só a ele adorar. Todos os outros não são absolutos, ainda que em consonância com nossa natureza. O intelecto percebe a veracidade dos preceitos da segunda tábua. Mas sua obrigatoriedade deriva apenas da vontade legisladora de Deus, em cuja ausência ter-se-ia uma ética racional, cuja transgressão seria irracional, mas não pecaminosa. O mal é pecado, não erro, como consideravam Sócrates e, em geral, os filósofos gregos.

O necessitarismo pagão é superado em suas premissas mais remotas: "Como Deus podia agir diversamente, ele poderia ter estabelecido outras leis, que, se houvessem sido promulgadas, seriam retas, porque nenhuma lei é tal senão quando estabelecida pela vontade aceitante de Deus".

O que se disse sobre a vontade de Deus pode também, guardadas as devidas proporções, ser dito sobre a vontade do homem. Duns Escoto destaca várias vezes o papel-guia da *vontade*, que atua sobre o intelecto, orientando-o para certa direção e afastando-o de outra. Se o intelecto opera sempre com toda a sua energia e, portanto, com necessidade natural, postulada pela natureza do objeto, a vontade é a única expressão verdadeira da transcendência do homem sobre o mundo das coisas.

Destacando a força-guia da vontade e a sua autodeterminação, Escoto não cai no arbitrarismo. Como pode a vontade amar o que ignora? *A luz do intelecto é necessária, mas não determinante.* Se para curar-me de mal-estar é necessário que eu conheça os re-

médios adequados, o ato de tomá-los não é necessário, mas livre, porque posso preferir a morte à vida. Se os tomo, o ato livre será também racional, no sentido de que alcanço a meta com os meios que a ciência põe à minha disposição. Trata-se assim de convergência de duas atividades diferentes — intelectiva e volitiva — na direção de objetivo único.

Tal convergência não deforma a intelectualidade do ato intelectivo nem a liberdade do ato volitivo. Embora profunda, a interferência nunca chega à identidade. O ato da vontade, que em si é perfeito, ainda que iluminado pelo intelecto, procede sempre essencialmente da vontade, como causa principal, assim como o ato do intelecto, ainda que guiado pela vontade, procede sempre e intrinsecamente do intelecto.

Apesar dessa autonomia nos respectivos campos, a liberdade da vontade continua sendo a perfeição suprema do homem, com a qual subsiste ou decai a sua humanidade. *Conhecer para amar em liberdade* — essa é a mensagem de Escoto.

Essa orientação substancialmente teológica deixa entrever uma espécie de dualidade entre filosofia, insuficiente e abstrata, e teologia. O Deus dos filósofos não é o mesmo Deus dos teólogos, criador e salvador. Muitas verdades são subtraídas ao domínio da razão, como a origem temporal do mundo e a imortalidade da alma, a propósito das quais só se podem apresentar *persuasiones*, mas não autênticas *demonstrationes*.

O equilíbrio entre razão e fé rompe-se em favor da segunda, mas no quadro de uma tensão que ainda é a de Tomás e de Boaventura.



Pintura de Justo de Gand e Pedro Berruguete (que viveram no séc. XV), representando Duns Escoto. Encontra-se em Urbino, na Galleria Nazionale delle Marche. Note-se como o jogo das mãos representa de modo esplêndido seu modo coerente e agudo de raciocinar.

distinção modal

entre os diversos graus
da mesma qualidade

Lógica

é necessário analisar
todos os conceitos complexos
para chegar a conceitos simples.
Para fazer isso é preciso
uma *doutrina da distinção*
(*distinção real, formal, modal, de razão*).
O conceito simples
é aquele que não é identificável
com nenhum outro

distinção real

como a que existe
entre Sócrates e Platão

distinção de razão

refere-se ao campo lógico
e serve para esclarecer
certos termos

distinção formal

como a que existe
entre inteligência e vontade

haecceitas

depois do esvaziamento
do universal,
a verdade mais profunda
é a do particular
(= *haecceitas*);
esta é a realidade última
de um ente
e não pode ser deduzida
nem da matéria
nem da forma

ENTE UNÍVOCO

É o primeiro
conceito simples e unívoco.
Estendendo a distinção modal
(isto é, prescindindo
de todos os modos específicos
em que se atua)
para todos os entes
se obtém o ente unívoco.
O homem e Deus são entes,
mas o primeiro
o é no modo finito
e é evidente,
o outro é infinito
e deve ser demonstrado

intelecto

é feito para conhecer
o ente unívoco,
e, portanto,
sua extensão é ilimitada,
mas também
de uma *genericidade ilimitada*,
porque prescinde da riqueza
e variedade específica das coisas.
Por isso
o conhecimento filosófico
tem necessidade
das ciências particulares
e da teologia

bem

justamente porque
o conhecimento filosófico
do ente é genérico,
não se pode deduzir
dele o *bonum*.
É, portanto,
o *bonum*
não é um transcendental,
mas aquilo
que Deus quer e impõe.
*Ens et bonum
non convertuntur*

pessoa

da revalorização
do individual deriva
a centralidade da pessoa,
ente que não pode ser
reduzido a outro.
É um universal concreto,
ou seja, na pessoa se identificam
individual e universal.
*A pessoa é um todo no todo
e não uma parte do todo*

Deus

Se o mundo existe
é também possível (= produtível).
Qual é o fundamento desta possibilidade?
Não é o nada nem próprias coisas,
mas um ser distinto do ser produtível (possível)
que existe e age por si
e não é por sua vez produtível.
Se as coisas são possíveis,
também este ente é possível.
Mas é apenas possível ou é também real?
É real e em ato, porque se não existisse
nem seria possível (produtível),
porque ninguém
está em grau de produzi-lo.
*O ente primeiro,
se é possível, é real*

DUNS ESCOTO

1 A univocidade do ente

A tese da univocidade pretende captar aquilo que une as criaturas entre si e com Deus, sem porém negar suas distinções. A diferença entre nós e Deus não está no fato de que ele é e nós não somos. Deus é e nós somos. Sob este perfil não há diferença alguma entre nós e Deus. O ente é unívoco, porque exprime tudo aquilo que está fora do nada. A noção de ente é um dado positivo elementar, porque representa aquele mínimo pelo qual todas as coisas — finito e infinito, substância e acidente, atual e possível — são objetivamente algo e se opõem ao nada. É um conceito simples. Mas não é o único. O intelecto pode, através de uma operação analítica, abstrair "deste ser" ou "daquele bem" ou "daquele verdadeiro", isto e aquilo, e terá o ente, o bem, o verdadeiro, privados dos modos concretos em que são realizados.

São conceitos elementares ou primários, não comutáveis entre si, e exprimem a área da univocidade.

Apenas o ente, porém, é um conceito universalmente unívoco, porque está em todas as outras noções, uma vez que tem um conteúdo mínimo, correspondente à realidade do ser algo. A univocidade do ente, portanto, alude àquilo que torna comum, e não àquilo que divide. Existe uma natura entis, com um conteúdo definido, graças ao qual é possível raciocinar sobre todo ser, atual ou possível. Sem dúvida, fora da operação analítica do intelecto não se verifica a não ser a oposição daquilo que é ao nada, sobre que tal operação encontra seu fundamento, não porém o "ente unívoco".

Na realidade se dá ou o finito ou o infinito, que são os dois "modos" nos quais tal conceito se encontra realizado. O modo da finitude admite uma multiplicidade de graus; o modo da infinidade, ao contrário, não admite nenhum deles. As criaturas são muitas, apenas Deus é uno.

Deus é apreendido não apenas em um conceito análogo ao conceito de criatura, isto é, um conceito inteiramente diverso daquele que nós formamos da criatura, mas em um conceito unívoco a ele e à criatura. E para que não haja questão sobre o nome de univocidade, eu chamo conceito unívoco aquele que em tal medida é uno que sua unidade basta para a contradição, quando ele seja afirmado e negado a respeito da mesma coisa. E provo de três modos a univocidade assim entendida. Em primeiro lugar assim: todo intelecto que está certo de um conceito e duvidoso de diversos outros tem um conceito daquilo de que está certo, diverso dos conceitos daquilo de que está duvidoso; mas o sujeito inclui o predicado, e o intelecto do homem *viator* pode estar certo a respeito de que Deus seja ente, duvidando apenas se é ente finito ou infinito, criado ou incriado; portanto, o conceito de ente a respeito de Deus é diverso deste ou daquele conceito, e assim o conceito de ente não é por si nem este nem aquele, mas está incluído em ambos e, portanto, é unívoco. [...]

Em segundo lugar assim: nenhum conceito real é causado naturalmente no intelecto do homem *viator* a não ser a respeito daquelas coisas que podem naturalmente mover nosso intelecto; mas tais coisas são o fantasma, ou seja, o objeto que resplandece no fantasma, e o intelecto agente; portanto, no estado presente nenhum conceito simples existe naturalmente em nosso intelecto a não ser aquele que pode ser causado por força desses. Ora, um conceito que não fosse unívoco a um objeto que resplandece no fantasma, mas inteiramente diverso e antecedente, com o qual este possuísse analogia, não poderia causar-se por força do intelecto agente e do fantasma. [...] Portanto, jamais se poderá ter naturalmente no intelecto do homem *viator* aquele conceito diverso, dito análogo, e assim não se poderá ter naturalmente um conceito de Deus, o que é falso. [...]

Em terceiro lugar assim: toda busca metafísica a respeito de Deus procede deste modo, isto é, considerando a razão formal de alguma coisa, e tirando daquela razão formal a imperfeição que comporta nas criaturas, e conservando aquela razão formal e dando-lhe absoluta perfeição, e atribuindo-a assim a Deus. Exemplo a partir da razão formal da sabedoria ou do intelecto, ou da vontade: a razão formal primeiramente se considera em si e por si, e uma vez que a razão destes não inclui formalmente uma imperfeição ou limitação, dela se removem as imperfeições que a acompanham nas criaturas, e, conservando a mesma razão da sabedoria e da vontade, estas depois são atribuídas a Deus de modo perfeitíssimo. Portanto, toda busca de Deus pressupõe que o intelecto

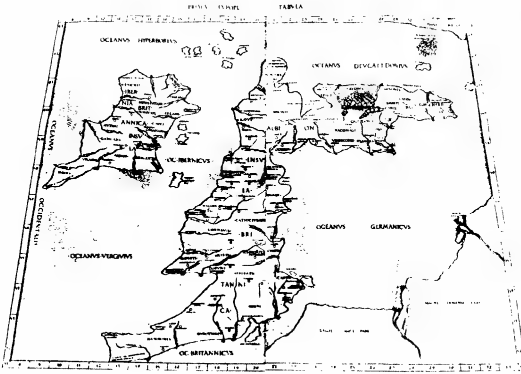


Imagem da Grã-Bretanha e da Irlanda tirada de um códice do Quatrocentos da Geographia *de Ptolomeu, conservado na Biblioteca Queriniana de Bréscia. Aparece também a Escócia, pátria de Duns Escoto.*

tenha um mesmo conceito unívoco, que depreende das criaturas. [...]

[Mas pode-se perguntar] qual é a univocidade do ente, e a quem ela se refere? [...]

Digo que o ente, quanto à qüididade, não é unívoco a tudo aquilo que é inteligível por si, porque desta forma não é unívoco nem às últimas diferenças nem às paixões próprias do ente.[1]

[Porém] as coisas a respeito das quais o ente não é unívoco na qüididade estão incluídas naquelas em que o ente é unívoco em tal modo, [e estas são] todos [...] os gêneros e as espécies e os indivíduos, e todas as partes essenciais dos gêneros, e o ente incriado, [as quais] incluem o ente qüiditativamente. [...] Acontece, com efeito, que o intelecto esteja certo de que cada um [destes] conceitos qüiditativos seja ente, duvidando apenas das diferenças que restringem o ente a tal conceito, se é ou não tal ente, e assim o conceito de ente enquanto convém àquele conceito é diverso daqueles conceitos inferiores a respeito dos quais o intelecto está duvidoso e incluído em ambos os conceitos inferiores, pois as diferenças que restringem pressupõem o mesmo conceito de ente comum, que restringem.[2] [...]

Conforme foi demonstrado que Deus não é naturalmente cognoscível por nós se o ente não for unívoco ao criado e ao incriado, também se pode demonstrar da substância e do acidente. Com efeito, uma vez que a substância não produz imediatamente em nosso intelecto o co-

---

[1] As diferenças últimas são os modos intrínsecos do ente, como o modo finito e o modo infinito, em que concretamente se encontra realizado. Estes se distinguem formalmente do ente, no sentido de que sua consistência lógica é diferente em relação à consistência lógica de ente. Posso conhecer o ente sem os modos, e os modos sem o ente. As paixões do ente, ou propriedades transcendentais, são a unidade, a verdade, a bondade, e estas não incluem, em sua essência, a noção de ente, e vice-versa, motivo pelo qual uma não pode dizer-se formalmente da outra: o ente na máxima abstração não está contido na verdade, concebida por sua vez na máxima indeterminação. Uma não é a outra.

[2] A univocidade foge a toda acusação de panteísmo: o ente não é concebido à maneira dos gêneros na árvore de Porfírio, isto é, do qual se possa derivar a essência criada e a essência incriada, como determinações específicas ulteriores. O ente põe-se como tal em toda realidade e em todo momento da realidade. O ente finito e o ente infinito não são especificações, mas modos intrínsecos do ente

nhecimento de si, mas apenas o acidente sensível, segue-se que não poderemos ter nenhum conceito qüiditativo dela se não houver um conceito qüiditativo que possa ser abstraído do conceito de acidente; mas nenhum conceito qüiditativo pode ser abstraído do conceito de acidente a não ser o conceito de ente; portanto etc.[3] [...]

Em suma: o ente é unívoco a todos, mas aos conceitos não simplesmente simples é unívoco quanto à qüididade, enquanto aos conceitos simplesmente simples é unívoco enquanto determinável ou denominável, e não enquanto é predicado deles qüiditativamente, porque isso inclui contradição.

João Duns Escoto, *Ordinatio*, I,
sob a direção de C. Balic,
em *Grande Antologia Filosófica*, Marzorati.

2 O princípio de individuação

Em nome do que os seres se distinguem entre si? Para que a "natureza humana", que nos torna comuns, se torne este homem, João, Tiago etc., do que tem necessidade? É o problema que os Escolásticos chamam "princípio de individuação".

Duns Escoto afirma que para resolver o problema é preciso recorrer a um particular modo de ser, a um incremento de ser que investe todos os componentes, contraindo-os e subtraindo-os à indeterminação; ou também a uma espécie de intensificação do ser, graças à qual uma realidade é esta e não aquela (haec-haecceitas). *Para que não modifique os elementos constitutivos — não é um elemento essencial — a "haecceitas" é algo de absolutamente original, graças à qual o indivíduo se reconhece intrinsecamente singular e absolutamente irrepetível.*

Com tal tese Escoto pretendeu demonstrar que o indivíduo é mais perfeito do que a espécie à qual pertence e, porque tem um maior grau de ser, não é funcional à espécie, como para o mundo pagão, mas único termo do ato volitivo.

1. A substância material por sua natureza não é por si esta, porque então [...] o intelecto não poderia compreendê-la em seu oposto, caso não compreendesse seu objeto segundo uma razão de entendimento, repugnante à razão de tal objeto [...]. Na coisa há uma unidade real sem qualquer operação do intelecto, menor que a unidade numeral, ou seja, do que a unidade, própria do singular, cuja unidade é unidade de natureza por si, e segundo esta unidade própria da natureza enquanto é natureza, a natureza é indiferente à unidade da singularidade. Portanto, não é por si una de tal modo por aquela unidade, isto é, pela unidade da singularidade. [...] E não apenas a própria natureza é por si indiferente a estar no intelecto e a estar em particular, e por isso a ser universal e singular, mas mesmo tendo ela o ser no intelecto, não tem por si primigeniamente a universalidade. Com efeito, embora possa compreender-se na universalidade, como modo de entendê-la, todavia a universalidade não é parte de seu conceito primeiro, porque não é conceito do metafísico, mas do lógico. [...] E como segundo aquele ser, a natureza não é universal por si, mas a universalidade quase sobrevém àquela natureza segundo sua primeira razão, segundo a qual se torna objeto, assim também na coisa extramental, onde a natureza é conjunta com a singularidade, aquela natureza não tem por si como termo a singularidade, mas é antecedente naturalmente àquela razão que a restringe àquela singularidade; e enquanto é antecedente naturalmente àquilo que a restringe, não lhe repugna ser sem isso. E como o objeto no intelecto segundo a sua entidade e universalidade tem verdadeiramente um ser inteligível, também na natureza das coisas segundo aquela entidade tem um verdadeiro ser real, fora da alma. E segundo tal entidade tem uma unidade proporcionável a si, que é indiferente à singularidade, de modo que não repugna por si àquela unidade ser afirmada com qualquer unidade de singularidade [...].

2. Uma vez que nos entes há algo de indivisível em partes subjetivas, isto é, algo ao qual repugna formalmente ser dividido em mais coisas singulares em que cada uma seja ele mesmo, pergunta-se, não por que formalmente isso lhe repugna — uma vez que assim a repugnância repugna formalmente a si — mas por que como fundamento intrínseco esta repugnância nela se encontra. Portanto, o sentido da questão nesta matéria é: o que há na pedra pelo que, como por um fundamento próximo, lhe repugne simplesmente dividir-se em mais coisas singulares em que cada uma seja ela mesma; tal divisão em partes subjetivas é própria a todo

[3] Diga-se do conhecimento da substância o que se disse do conhecimento de Deus. Se entre os acidentes e a substância não houvesse nada em comum, do conhecimento dos acidentes nunca poderíamos chegar ao conhecimento da substância. Isso é falso, porque conhecemos as substâncias finitas partindo de seus acidentes . Portanto, entre estes e aquela deve existir uma ponte, e esta é o ente equívoco

o universal. Entendida a questão desse modo, provo que um indivíduo formalmente não existe por uma negação ou privação [...], porque nada repugna a algum ente simplesmente pela privação nele apenas, mas por algo de positivo nele. [...] Portanto, é necessário que por alguma coisa de positivo intrínseco a esta pedra, como por uma razão própria, repugne ser dividida em partes subjetivas, e aquele positivo será aquilo que se diz ser por si causa de individuação, e por individuação entendo esta indivisibilidade ou repugnância à divisibilidade [...].

3. A substância material [não é] indivíduo ou razão de individuação de alguma outra coisa pela existência atual [...], uma vez que o que não é por si distinto ou determinado não pode ser o primeiro que distinga ou determine o outro; ora, o ser de existência, à medida que se distingue do ser da essência, não é por si distinto ou determinado. Com efeito, o ser de existência não tem as próprias diferenças, diversas das diferenças do ser da essência, porque então seria necessário admitir uma própria coordenação de existências, diversa da coordenação das essências, mas é determinado precisamente a partir da determinação do outro; portanto, ele não determina alguma outra coisa. Sobre isso se pode argumentar de outra forma: aquilo que pressupõe a determinação e a distinção de outro não é a razão de determinação ou de distinção do mesmo; mas a existência enquanto determinada e distinta pressupõe uma ordem e uma distinção de essências; portanto etc. [...] Como no gênero se dá o supremo considerando-o precisamente sob o aspecto da essência, assim se dão gêneros intermediários e espécies e diferenças, e se dá também o ínfimo, isto é, o singular sem alguma existência atual, aquilo que aparece evidentemente, pois "este homem" não inclui formalmente mais a existência atual do que "o homem".

4. Exponho aquilo que entendo por individuação ou unidade numeral, ou seja, singular: não entendo certamente a unidade indeterminada, segundo a qual toda coisa em uma espécie é dita una de número, mas a unidade determinada como esta, de modo que, assim como já dissemos que é impossível que o indivíduo se divida em partes quantitativas, e se busca a razão desta impossibilidade, também digo que é impossível que o indivíduo não seja determinado com esta singularidade, e se busca a causa não das singularidades em geral mas desta singularidade determinada em particular, isto é, determinada enquanto é determinadamente esta. Entendendo de tal modo a singularidade [demonstro que a substância material não é indivídua ou singular pela quantidade]: a substância existente em ato, não mudada por uma transformação substancial, não pode mudar-se desta em não-esta, pois tal singularidade — conforme se disse — não pode se tornar outra e outra na mesma substância permanecendo ela a mesma, não mudada substancialmente; mas a substância existente em ato, não intervindo nela alguma mutação substancial ou não tendo mudado, pode sem contradição existir sob outra e outra quantidade e qualquer acidente absoluto; portanto, por nenhuma maneira similar é formalmente tal substância determinada por esta singularidade [...].

5. [A substância material não é esta e indivídua pela matéria:] a matéria pertence à essência da substância composta, por exemplo, do homem, e tal composto não é precisamente a essência da forma. Portanto, como aquele composto não pode por si ser este [...] assim também nem a matéria — que é parte daquele — pode ser por si esta, uma vez que o composto não pode ser comum e da mesma razão em coisas diversas, sem que tudo aquilo que pertence à sua essência possa ser da mesma razão com aquelas coisas. Além disso [...] a matéria é a mesma no gerado e no corrompido, portanto tem as mesmas singularidades no gerado e no corrupto.

6. [Que a substância material seja] indivídua por uma entidade positiva por si, que determina a natureza à singularidade [...], prova-se assim: como a unidade em comum sucede por si à entidade em comum, também qualquer unidade por si sucede a certa entidade; portanto, a unidade enquanto simples, como a unidade da indivisão ([...], isto é, à qual repugna uma divisão em mais partes subjetivas, e à qual repugna não ser esta coisa determinada, se está nos entes, como de resto isso supõe cada uma das diversas opiniões), sucede por si a certa entidade. Mas não sucede por si à entidade de natureza, pois dessa há uma unidade própria e real por si [...]; portanto, sucede a outra entidade, esta sim, determinante, e esta entidade formará o uno por si com a entidade de natureza, pois o todo ao qual pertence esta unidade é perfeito em si. Além disso, toda diferença das coisas que diferem se reduz a algumas coisas inicialmente diversas, pois de outra forma não haveria um termo fixo nas coisas que diferem; mas os indivíduos diferem propriamente, pois, embora havendo algo de idêntico, são entes diversos; portanto, sua diferença se reduz a algumas coisas que são inicialmente diversas. Estas coisas inicialmente diversas não são a natureza nesta coisa e a natureza naquela coisa, porque não é a mesma coisa aquela pela qual algumas coisas convêm for-

malmente entre si e aquela pela qual diferem realmente, embora uma mesma coisa possa ser realmente distinta e também realmente conveniente. Com efeito, pouco importa ser distinto e ser aquilo pelo qual alguma coisa primeiramente é distinta. Portanto, assim acontecerá com a unidade. Por isso, além da natureza neste e naquele, há algumas coisas inicialmente diversas pelas quais este e aquele primeiramente diferem, e precisamente uma coisa nesta coisa e outra naquela; e aquilo pelo qual as coisas diferem não podem ser negações [...], nem acidentes [...]: portanto, serão algumas entidades positivas por si, que determinam a natureza [...].

7. E se perguntas qual é a entidade individual da qual se depreende a diferença individual — é talvez a matéria, ou a forma, ou o composto? — respondo: toda entidade qüiditativa, tanto parcial como total, de qualquer gênero, é por si indiferente, enquanto entidade qüiditativa, a esta e àquela entidade, de modo que, enquanto entidade qüiditativa, é naturalmente antecedente àquela entidade enquanto é esta; e enquanto é antecedente naturalmente, como não lhe convém ser esta, também não lhe repugna segundo sua razão o seu oposto. E como o composto enquanto natureza não inclui sua entidade pela qual é formalmente isto, assim também nem a matéria enquanto natureza inclui sua entidade pela qual é esta matéria, nem a forma enquanto natureza inclui sua entidade. Portanto, esta entidade não é a matéria ou a forma ou o composto enquanto cada um destes é natureza, mas é a última realidade da entidade que é matéria ou que é forma ou que é composto, de modo que toda entidade comum e todavia determinável pode ainda ser distinta, pelo fato de ser uma coisa só, em mais realidades formalmente distintas, das quais esta não é formalmente aquela: e esta é formalmente entidade singular, e aquela é formalmente entidade de natureza; nem podem estas duas realidades ser coisa e coisa, como o podem ser a realidade da qual se extrai o gênero e a realidade da qual se extrai a diferença (das quais deriva a realidade específica), mas sempre em uma mesma entidade, tanto parcial como total, são realidades da mesma coisa, formalmente distintas.

João Duns Escoto,
Ordinatio, sob a direção de C. Balic,
em *Grande Antologia Filosófica*,
Marzorati.

SÉTIMA PARTE

A ESCOLÁSTICA NO SÉCULO DÉCIMO QUARTO

■ A ruptura do equilíbrio entre razão e fé

"Deus está em todas as criaturas enquanto têm uma essência e, ao mesmo tempo, está acima delas. E ele que está em todas as criaturas é o mesmo que está acima delas, uma vez que aquilo que é um em muitas coisas, deve necessariamente estar acima das coisas."

"Com isto não tirei de Deus o ser, mas o enobreci."

Mestre Eckhart

Guilherme de Ockham, os Ockhamistas e a crise da Escolástica

I. Guilherme de Ockham

• As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, nem são demonstráveis e nem aparecem como prováveis: isso significa que o âmbito das verdades reveladas é estranho ao reino dos conhecimentos racionais. Em lugar dos vínculos impostos pela metafísica, Ockham (1280-1349) põe o princípio da suprema onipotência de Deus. Conseqüentemente, a ligação entre os entes individuais singulares — aos quais de fato se reduz o mundo — brota de um puro ato de vontade divina, sem que nenhuma força metafísica seja necessária.

Autonomia de fé e razão → § 3

• A ciência se ocupa apenas dos entes individuais e não dos universais; o primado do indivíduo implica o primado da experiência.

O conhecimento é do individual → § 4

• O conhecimento se distingue em *complexo* (relativo a proposições compostas de termos) e *não-complexo* (relativo aos termos singulares); este por sua vez pode ser *abstrativo* e *intuitivo*; o intuitivo, enquanto capta a existência ou não existência dos objetos, pode ser tanto *sensível* quanto *intelectual*. O abstrativo, depois, baseia-se sobre o intuitivo e pode significar conhecimento daquilo que é abstrato ou conhecimento que abstrai (que prescinde) de certas características.

Subdivisões do conhecimento → § 5

• A realidade inteira é individual, razão pela qual o universal não é real: ele é um termo de alcance apenas lógico. Se toda realidade é singular, segue-se que os conhecimentos são singulares e os universais não são mais que sinais abreviativos para indicar a repetição de múltiplos conhecimentos semelhantes, produzidos por objetos semelhantes. Esta é uma forma particular de nominalismo.

Os universais não são mais que sinais abreviativos → § 6

• O rigor que caracteriza nosso filósofo no âmbito da crítica ao conhecimento passou para a história como "navalha de Ockham": os entes não se devem multiplicar se não for necessário. Sob a lâmina dessa navalha caem inumeráveis princípios da metafísica clássica e escolástica: o de substância, de causa eficiente, de intelecto possível.

A "navalha de Ockham" → § 7

• A prevalência dada ao indivíduo, tanto em lógica como em metafísica, e também as teses nominalistas, permitem a Ockham separar a lógica da realidade e elaborar nova lógica, fundada sobre uma sintaxe mais rigorosa e sobre uma clareza maior na definição dos termos, em relação à realidade designada.

A nova lógica → § 8

A prova da existência de Deus baseada sobre causas conservantes → § 9

• No que se refere ao conhecimento de Deus, Ockham nega que se possa conhecer Deus intuitivamente e afirma que nenhuma das provas *a posteriori* precedentemente elaboradas seja convincente: neste caso, mais que falar de causas eficientes (que fazem as coisas ser ou não ser), deveríamos falar de causas conservantes (que conservam ou não conservam), graças às quais é fácil inferir, da existência em ato do mundo, a existência de Deus.

"Credo et intelligo" → § 9

• O conhecimento que a razão pode obter de Deus é de fato escasso, enquanto de outro porte é o que a fé consegue obter por meio da revelação. Desse modo, por causa da manifesta incapacidade do pensamento de afirmar algo de significativo sobre Deus, não há mais razão de continuar na busca de uma colaboração entre fé e razão; o equilíbrio entre fé e razão fora um dos principais problemas de todo o pensamento medieval. A síntese do pensamento de Ockham não será, portanto, nem *intelligo ut credam*, nem *credo ut intelligam*, mas *credo et intelligo.*

Alguns temas inspiradores da Reforma → § 10

• A convicção da superioridade do indivíduo sobre o universal levou Ockham a redimensionar em âmbito político o poder temporal do Pontífice e a demitizar o caráter sagrado do Império. Mas também o poder espiritual do Pontífice deveria ser delimitado, porque a verdade não é sancionada nem pelo Papa, nem pelo Concílio, mas pela Igreja como comunidade livre dos fiéis, no decorrer de sua tradição histórica; esta doutrina antecipa os temas inspiradores da Reforma.

1 A situação histórico-social do séc. XIV

O Trezentos é o último século da Idade Média. O séc. XII se conclui com a figura de Gregório VII, cujo *Dictatus papae* é sem dúvida a *magna carta* do catolicismo romano e, ao mesmo tempo, do papado político e da concepção teocrática. O século XIII abre-se com a triunfante teocracia de Inocêncio III, que leva a cabo o ideal do "domínio cristão do mundo". Com ele, a Igreja romana alcança poder e prestígio, através da solução autorizada dos conflitos políticos, da criação de tribunais supremos e da exclusividade de seu magistério. O século XIV, por seu turno, abre-se com afirmações teocráticas e gestos decididos e de repercussão por parte de Bonifácio VIII, mas em contexto social e cultural já pouco disposto a compartilhar tal política.



Bonifácio VIII é retratado no ato de proclamar o Jubileu. A bula pontifícia Unam Sanctam *de 1302 permanecera a última tentativa da Igreja católica de afirmar o princípio teocrático.*

O perdão jubilar de 1300 — o primeiro jubileu da história — foi o grande gesto de Bonifácio VIII, que quis assim celebrar a função carismática da Igreja e tentar despertar e, ao mesmo tempo, potencializar o anseio de salvação coletiva, que alimentara

toda a expectativa escatológica do séc. XIII, agrupando em torno das instituições eclesiásticas, além da alma popular, também o poder temporal dos Estados. Na realidade, esses objetivos só foram alcançados de modo provisório, pela mudança das exigências sociais, religiosas e culturais. Com efeito, o dissídio e a tensão religiosa do Duzentos, que se expressaram nas muitas formas de vida religiosa, algumas perseguidas como heréticas, outras acolhidas e favorecidas, estavam se reduzindo, resolvendo-se em parte por uma espécie de afastamento dos ideais religiosos, que se revestiam agora de formas exasperadas de ascetismo, da parte dos ideais de vida leiga. Estes últimos, embora conservando íntima religiosidade própria, foram se configurando na forma das novas exigências da vida social, tanto econômica como política.

Além disso, começava a se afirmar uma ruptura radical entre a Igreja e os nascentes Estados nacionais, com tentativas de desforra e predominância de uma e de outra parte. Nesse sentido, é significativo o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Porém, mais significativo ainda nesse sentido é o cativeiro de Avignon, como também, mais tarde, a façanha de Ludovico, o Bávaro, que, em 1326, recebeu a coroa imperial no Capitólio, não mais na igreja e não mais do papa. Como o papa João XXII não quis reconhecer Ludovico como imperador, a dieta de Frankfurt, em 1338, proclamou a aprovação pontifícia como supérflua, assim como faria mais tarde Carlos IV, em 1356. A Alemanha começava a realizar no campo político aquele afastamento da Igreja católica que depois Lutero reforçaria e justificaria no campo doutrinário.

Esses conflitos constituíam os sinais do iminente crepúsculo de uma política e de uma concepção de poder. Os ideais e o poder que se encarnavam nas duas figuras teocráticas, do pontífice romano e do imperador germânico, entraram em decadência na consciência dos mais atentos aos novos fenômenos sociais. Em conseqüência do desenvolvimento econômico e, portanto, da ascensão da burguesia, os grandes Estados nacionais independentes, que consolidavam suas estruturas financeiras e seus instrumentos militares, tornavam-se os verdadeiros protagonistas da história européia. Apesar das disputas e lutas, Petrarca com toda razão define o Império como "vão nome sem sujeito" e a Igreja, no "cativeiro de Avignon", como um cômodo instrumento de poder nas mãos dos monarcas franceses. A época da teocracia secular e espiritual estava em via de extinção.

Em contexto mais geral, com implicações de caráter socioeconômico, mas com conotações de evidente anticlericalismo, devemos recordar três revoltas populares: a Jacquerie, na França, a revolta dos pequenos artesãos de Ciompi, na Toscana, e a revolta dos Lollards, na Inglaterra. O objetivo leigo em relação à Igreja era o de subtrair-lhe todo poder temporal e submetê-la à autoridade do Estado no que se refere às questões mundanas. A salvação é fato interior e espiritual, não tendo necessidade de estrutura de bens e poder, o que, ao contrário, constitui forte impedimento, posicionando-se em contraste com as orientações do Evangelho. Significativa dessa espiritualidade contestatária popular foi a longa controvérsia que, nos séculos XIII e XIV, dividiu a ordem franciscana em relação à questão da pobreza. Para alguns, os chamados "espirituais", a fidelidade a essa virtude devia ser rigorosa, enquanto, para outros, podia ser flexível, porque se trataria de simples instrumento, sendo portanto adaptável às circunstâncias históricas da evangelização. Essa polêmica, porém, não se circunscrevia só à ordem franciscana, atingindo também a Igreja, convidada a livrar-se das vestes do poder e da riqueza.

Do ponto de vista mais propriamente cultural, o Trezentos vive à sombra das várias condenações de que foi objeto, a partir de fins do Duzentos, o aristotelismo averroísta e tomista, tanto em Paris como, sobretudo, em Oxford. Às condenações do bispo Estêvão Tempier, de 1277, que não tinham efeito fora da universidade e da diocese de Paris, seguiram-se no mesmo ano, em Oxford, por parte de Roberto Kilwardby, as proibições das teorias tomistas da geração, da passividade da matéria, da introdução de novas formas no corpo humano após a morte e da unidade da forma. Essas proibições foram reafirmadas e ampliadas em Oxford pelo franciscano John Peckham, em dezembro de 1284 e, depois, em abril de 1286.

Se, além dessas condenações, recordarmos as polêmicas entre os seguidores de Boaventura e Tomás e, depois, entre os partidários de Escoto e Tomás, não será difícil perceber a queda da tensão criadora que caracterizara o Duzentos e a crise em que se debatiam a razão e a filosofia, antes consideradas subsídios necessários à fé e agora

freqüentemente transformadas em inúteis instrumentos de vãs disputas. Aliás, a dualidade entre filosofia e teologia, acentuada por Escoto em total benefício da segunda, no Trezentos se amplia ainda mais, em consonância com o clima de crescente dissolução da concepção unitária da sociedade humana, que se dividia sempre mais em temporal e espiritual — e, no que se refere ao espiritual, evidenciando queda do seu caráter popular e coletivo, porque sempre mais interior e individual.

2 Guilherme de Ockham: a figura e as obras

A figura que mais do que qualquer outra representa as múltiplas instâncias com que se encerra a Idade Média e se abre o século XIV é o franciscano Guilherme de Ockham. Conhecido como "o príncipe dos nominalistas", no passado ele era lembrado o mais das vezes como teórico de vãs sutilezas, privadas de qualquer contato com a realidade. Logo, porém, sua originalidade emergiu novamente nas várias vertentes do saber lógico, científico, filosófico e teológico. Além de suas contribuições lógicas, também se destacam suas teorias físicas e, sobretudo, a concepção do conhecimento físico de natureza especificamente empírica, bem como a separação entre a filosofia e a teologia; no campo político-religioso, a autonomia do aspecto temporal em relação ao espiritual, com suas conseqüências políticas e institucionais. O espírito "laico", mas não "laicista", se inicia com ele, porque, com sua doutrina e sua vida, ele encarna a incipiente afirmação dos ideais de dignidade de cada homem, do poder criador do indivíduo e da cultura em expansão, livre de censuras, idéias que a nova época do Renascimento desenvolverá.

Nascido no condado de Surrey, na aldeia de Ockham, a vinte milhas de Londres, pelo ano de 1280, Guilherme ingressou na ordem franciscana com pouco mais de vinte anos de idade. Realizou seus estudos universitários em Oxford, onde comentou as *Sentenças* de Pedro Lombardo, conseguindo o título de *Baccalaureus sententiarum* em 1318. Entre 1317 e 1324, escreveu a *Lectura libri sententiarum*, a *Expositio aurea* e a *Expositio super physicam*, como também a *Ordinatio* e os *Quodlibetales*. Em 1324, Ockham transferiu-se para o convento franciscano de Avignon, onde o papa João XXII o convocou para responder à acusação de heresia. Com efeito, o ex-chanceler da Universidade de Oxford redigira longa lista de pontos extraídos dos escritos de Ockham, considerados suspeitos de heresia. Depois de três anos de estudo, a comissão nomeada pelo papa para examinar os escritos condenou sete pontos como heréticos, trinta e sete como falsos e quatro como temerários. Nesse período Ockham concluiu suas obras maiores, a *Summa logicae* e o *Tractatus de sacramentis*.

Nesse meio tempo, sua posição se agravara ainda mais, porque na polêmica surgida no interior da ordem franciscana, sobre o problema da pobreza, Guilherme se alinhara com a ala intransigente, que rejeitava asperamente a orientação moderada do papa. Assim, prevendo severas sanções, em maio de 1328, Guilherme foge de Avignon e se



Ockham (por 1280-1349) em uma preciosa ilustração conservada em Londres, em manuscrito do British Museum. É o pensador mais significativo da Escolástica tardia.

abriga junto a Ludovico, o Bávaro, em Pisa, ao qual parece ter dito: *Tu defendes me gladio, ego defendam te calamo*. Seguindo o imperador, estabeleceu-se depois em Munique da Baviera, onde morreria em 1349, vítima de epidemia de cólera.

Durante esse período, no qual não escreveu mais sobre filosofia, produziu muitas obras polêmicas de tema político-religioso. Recordemos o *Opus nonaginta dierum* e o *Compendium errorum papae Johannis XXII*, onde defende um conceito rigoroso de pobreza contra a postura conciliatória do Pontífice; o *Breviloquium de potestate papae* e o *Dialogus* (originalmente em três partes, mas que chegou até nós incompleto), onde fala da possibilidade de depor o Papa no caso de ele tornar-se herético e das relações entre o Papa, o Concílio e o Imperador. Além disso, também o *Tractatus de jurisdictione in causis matrimonialibus* e o *De imperatorum et pontificum potestate*.

3 Independência da fé em relação à razão

Mais do que ninguém, Ockham tinha consciência da fragilidade teórica da harmonia entre razão e fé, bem como do caráter subsidiário da filosofia em relação à teologia. As tentativas de Tomás, Boaventura e Escoto no sentido de mediar a relação entre razão e fé com elementos aristotélicos ou agostinianos, através da elaboração de complexas construções metafísicas e gnosiológicas, pareciam-lhe inúteis e danosas. O plano do saber racional, baseado na clareza e evidência lógica, e o plano da doutrina teológica, orientado pela moral e baseado na luminosa certeza da fé, são planos *assimétricos*. Não se trata apenas de distinção, mas de separação. Escreve Ockham na *Lectura sententiarum:* "Os artigos de fé não são princípios de demonstração nem conclusões, e nem mesmo prováveis, já que parecem falsos para todos, ou para a maioria ou para os sábios, entendendo por sábios os que se entregam à razão natural, já que só de tal modo se entende o sábio na ciência e na filosofia".

As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, como os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração; não são prováveis, porque parecem falsas para os que se servem da razão natural. *O âmbito das verdades reveladas é radicalmente subtraído ao reino do conhecimento racional.* A filosofia não é serva da teologia, que não é mais considerada ciência, mas sim um complexo de proposições mantidas em vinculação não pela coerência racional, e sim pela força de coesão da fé.

Nesse contexto e em tal direção, Ockham transformou outra verdade cristã, a suprema onipotência de Deus, em instrumento de dissolução das metafísicas do cosmo que se haviam cristalizado nas filosofias ocidentais de inspiração aristotélica e neoplatonizante. Se a onipotência de Deus é ilimitada e o mundo é obra *contingente* de sua liberdade criadora, então, diz Ockham, não há nenhuma vinculação entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos finitos, singularmente, além do laço que brota de puro ato de vontade criadora da parte de Deus e, portanto, não tematizável por nós, mas conhecido apenas por sua sabedoria infinita.

Então, o que são os sistemas de exemplares ideais, de formas platônicas ou de essências universais, propostos por Agostinho, Boaventura e Escoto como intermediários entre o *Logos* divino e a grande multiplicidade das criaturas, senão resíduos de razão soberba e pagã?

O mesmo se diga das doutrinas da analogia, das causas e, antes, da metafísica do ser de Tomás de Aquino, que instituem relações reais ou de alguma continuidade entre a onipotência de Deus e a contingência das criaturas. Essas metafísicas pertencem a um reino que está a meio caminho entre a fé e a razão, incapaz de alimentar uma e sustentar a outra.

4 O empirismo e o primado do indivíduo

A clara distinção entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos, sem nenhum laço além do que pode ser identificado com o puro ato da vontade divina criadora, racionalmente indecifrável, é tão clara a ponto de induzir Ockham a conceber o mundo como conjunto de elementos individuais, sem nenhum laço verdadeiro entre si e não ordenáveis em termos de natureza ou de essência. A exaltação do indi-

víduo é tal que Ockham nega até mesmo a distinção interna entre matéria e forma no indivíduo, distinção que, se fosse real, comprometeria a unidade e a existência do indivíduo.

Eis, então, as duas conseqüências fundamentais do primado absoluto do indivíduo. Antes de mais nada, em contraste com as concepções aristotélicas e tomistas, segundo as quais o verdadeiro saber tem como objeto o universal, Ockham considera que o objeto próprio da ciência é constituído pelo objeto individual. A segunda é que todo o sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do cosmo platônico e aristotélico, cede seu lugar a um universo fragmentado em inúmeros indivíduos isolados, absolutamente contingentes porque dependentes da livre escolha divina. Nesse contexto, pode-se compreender a irrelevância dos conceitos de ato e potência, bem como de matéria e forma, nos quais baseava-se há mais de um século a problemática metafísica e gnosiológica ocidental.

5 Conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato

O primado do indivíduo leva ao *primado da experiência*, na qual se baseia o conhecimento. A esse respeito, é necessário distinguir entre conhecimento *não-complexo*, relativo aos termos singulares e aos objetos que eles designam, e conhecimento *complexo*, relativo às proposições resultantes, compostas de termos. A evidência de uma proposição deriva da evidência dos termos que a compõem. Não havendo esta, não pode haver aquela.

Daí a importância do conhecimento não-complexo, que pode ser *intuitivo* e *abstrativo*.

O conhecimento intuitivo se refere à existência de um ser concreto e por isso move-se na esfera da contingência, porque atesta a existência ou não de uma realidade. A importância do conhecimento intuitivo consiste antes de mais nada no fato de que é o conhecimento fundamental, sem o qual os outros tipos de conhecimento não seriam possíveis. Com o *conhecimento intuitivo* chegamos a saber se uma coisa existe ou não existe, e assim o intelecto julga de modo imediato sobre a realidade ou irrealidade de qualquer coisa.

O conhecimento *intuitivo perfeito* se tem quando o objeto, por exemplo, da arte ou da ciência, é uma realidade presente; ele é, ao contrário, *imperfeito*, quando se refere a qualquer realidade do passado.

O conhecimento intuitivo pode ser tanto *sensível* (conhecer esta mesa) como *intelectual*, enquanto o intelecto conhece também seus próprios atos e os movimentos da alma, como o amor, a dor ou o prazer. Portanto, o *empirismo* de Ockham é sem dúvida radical, mas absolutamente não sensístico.

O *conhecimento abstrativo* deriva do conhecimento intuitivo e pode ser entendido de dois modos: de um lado, quando se refere a algo abstraído de muitos singulares; por outro lado, enquanto faz abstração da existência e não-existência das coisas contingentes.

Conseqüentemente, o objeto de ambos os conhecimentos é idêntico, mas captado sob aspectos diversos: o intuitivo capta a existência ou a inexistência de uma realidade, ao passo que o abstrativo prescinde desses dados. Os dois conhecimentos são intrinsecamente distintos porque cada qual tem o seu próprio ser: o primeiro diz respeito a juízos de existência, o segundo não; o primeiro está ligado à existência ou não de uma coisa (por exemplo, este livro sobre a mesa), o segundo prescinde disso; o primeiro é causado pelo objeto presente, o segundo o pressupõe e é posterior à sua apreensão; o primeiro trata de verdades contingentes, o segundo de verdades necessárias e universais. Mas em que sentido o conhecimento abstrato persegue verdades necessárias e universais?

6 O universal e o nominalismo

Em muitas oportunidades e sem vacilações, Ockham afirmou que o universal não é real. A realidade do universal, portanto, é contraditória, devendo ser total e radicalmente excluída. A realidade é essencialmente individual. *Os universais são nomes, não uma realidade, nem algo com fundamento na realidade.* A realidade, portanto, é *essencialmente individual.*

Dessa forma cai por terra o problema do princípio de individuação, que tanto preocupara a mente dos clássicos, porque se considera infundada a passagem da natureza es-

pecífica ou essência universal ao indivíduo singular. Mas, juntamente com esse problema, cai por terra também o problema da abstração como tematização da essência específica.

Como ficam então o conhecimento abstrativo e o caráter universal de suas proposições? Se ele não é real nem tem fundamento na realidade, é lícito falar ainda de universal? Os universais não são *res* existentes fora da alma, nas coisas ou entes das coisas. Eles são simplesmente formas verbais por meio das quais a mente humana estabelece uma série de relações de exclusiva dimensão lógica. O que é então o conhecimento abstrativo? É sinônimo do conhecimento extraído de muitos objetos individuais (*Cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis*). Se cada realidade singular provoca um conhecimento também singular, a repetição de muitos atos de conhecimento relativos a coisas semelhantes entre si gera no intelecto conceitos que não significam uma coisa singular, mas uma multiplicidade de coisas semelhantes entre si. Como sinais abreviatórios de coisas semelhantes, tais conceitos são chamados universais, não representando, portanto, nada mais que a reação do intelecto à presença de realidades semelhantes. Assim, se o nome "Sócrates" se refere a determinada pessoa, o nome "homem" é mais genérico e abstrato, porque se refere a todos os indivíduos que podem ser indicados pela forma geral e abreviatória típica daquele conceito, que por isso é chamado de universal.

Mas, se não existe uma natureza comum nem se pode considerar real o universal, como fica então a ciência que, segundo os aristotélicos e os agostinianos, não tem por objeto o singular, mas sim o universal? Naturalmente, as premissas de Ockham excluem um sistema de leis universais e, mais ainda, uma estrutura hierárquica e sistemática do universo. Mas será que a queda dessa construção metafísica prejudica todo saber? Segundo o príncipe dos nominalistas, tal tipo de saber metafísico cristaliza danosamente o saber. Para ele, é suficiente um tipo de conhecimento provável, que, baseando-se em repetidas experiências, permite prever que o que aconteceu no passado tem alto grau de possibilidade de acontecer também no futuro. Abandonando, portanto, a confiança aristotélica e tomista nas demonstrações metafísico-físicas, ele teoriza certo grau de probabilidade derivada da pesquisa e, ao mesmo tempo, a estimula em um universo de coisas individuais e múltiplas, não correlatas por nexos imutáveis e necessários. [1]

7 A "navalha de Ockham" e a dissolução da metafísica tradicional

Nesse contexto de extrema *fidelidade ao individual* não é difícil captar as implicações do preceito metodológico, simples na enunciação, mas fecundo em conseqüências, assim formulado: "Não se deve multiplicar os entes se não for necessário" (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Conhecido como a "navalha de Ockham", esse cânon tornou-se arma crítica contra o platonismo das essências e contra os aspectos do aristotelismo em que se percebe mais a presença de elementos platônicos. Em rápida seqüência, vejamos como, na filosofia de Ockham, caem por terra os pilares da metafísica e da gnosiologia tradicional.

Antes de mais nada, é fundamental a rejeição da metafísica do *ser analógico* de Tomás e do *ser unívoco* de Escoto, em nome do único laço entre finito e infinito, constituído pelo puro ato da vontade criadora de Deus, ato que não é passível de nenhuma tematização racional.

Juntamente com o conceito metafísico de ser analógico, cai também o conceito de *substância*. Nós só conhecemos das coisas as qualidades ou os acidentes que a experiência revela. O conceito de substância representa apenas uma realidade desconhecida, arbitrariamente enunciada como conhecida. Nenhum motivo milita em favor de tal entidade, cuja admissão viola o princípio da economia da razão.

O mesmo se diga da noção metafísica de *causa eficiente*. Aquilo que é cognoscível empiricamente é a diversidade entre causa e efeito, ainda que no constante suceder-se deste àquela. É possível enunciar as leis que regulam o decurso dos fenômenos, mas não um pretenso vínculo metafísico e, portanto, necessário entre causa e efeito. E o que se diz da causa eficiente vale também para a *causa final*. Quem afirma que ela atua enquanto querida e desejada fala metaforicamente, porque o desejo e o amor não implicam ação efetiva. Ademais, não é possível demonstrar que um evento qualquer tenha

causa final. Não tem sentido dizer que o fogo queima em função de um fim, uma vez que não é necessário postular um fim para que se tenha tal efeito.

No que se refere à gnosiologia, com suas implicações metafísicas, o discurso é mais simples. Diante do tema de se é ou não necessário distinguir o intelecto agente do intelecto possível, tão debatido entre aristotélicos e averroístas e aristotélicos-tomistas, Ockham afirma que essa é uma questão ociosa. Ele não apenas nega essa distinção como supérflua, mas afirma com decisão a unidade do ato cognoscitivo e a individualidade do intelecto que o realiza. A suposta necessidade de categorias e de princípios universais, que levara à distinção entre intelecto agente e intelecto possível, é considerada artificiosa e completamente inútil para a concretização efetiva do conhecimento. Se o conjunto das operações cognoscitivas é único, também *único deve ser o intelecto que o realiza*. Se nem a memória nem o conhecimento conceitual devem nos afastar do contato imediato com o mundo empírico, então todo recurso a entidades mais complicadas e mediadoras deve ser rejeitado como supérfluo.

O mesmo se pode dizer das *species* como imagens intermediárias entre nós e os objetos. Elas são inúteis para explicar a percepção dos objetos. Com efeito, o valor cognoscitivo da espécie é nulo, porque, se o objeto não fosse captado imediatamente, a espécie não poderia torná-lo conhecido e, se o objeto está presente, então ela se torna supérflua.

Tal seqüência de críticas à construção metafísica e gnosiológica com a qual Ockham se defronta nos sugere duas observações. Antes de mais nada, a "navalha de Ockham" abre caminho para um tipo de consideração "econômica" da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência, configurando-se como norma metodológica que mais tarde seria definida como rejeição das "hipóteses *ad hoc*". Por outro lado, tal crítica parte do pressuposto de que não é necessário admitir nada fora dos indivíduos, bem como, por fim, de que o conhecimento fundamental é o conhecimento empírico.

■ **Navalha de Ockham.** Com esta metáfora Ockham quer exprimir um princípio antiplatônico, segundo o qual não é necessário multiplicar os entes e construir um mundo ideal de essências: de fato, não é preciso ir além dos indivíduos.

8 A nova lógica

Nesse quadro de uma linha essencialmente crítica à construção metafísica tradicional, como se configura a lógica, cujas regras devem ser respeitadas por qualquer discurso científico? O objetivo que o franciscano inglês se propõe é o de libertar nosso pensamento da fácil confusão entre entidades lingüísticas e entidades reais, entre os elementos do discurso e os elementos da realidade.

Substancialmente, o que Ockham defende é que não devemos atribuir aos sinais, necessários para descrever e comunicar, nenhuma outra função senão a de representação ou símbolo, cujo significado está em assinalar ou indicar realidades diversas deles.

É, portanto, evidente a intenção de Ockham de dar à lógica estatuto autônomo e mais rigoroso que o dado por seus antecessores. O importante a destacar é a constante negação de qualquer objetividade aos termos, no sentido de que sua função é sempre a de indicar algo diverso de si mesmos. Trata-se de separação radical entre lógica e realidade, entre termos e *res*, entre plano conceitual e plano real.

E qual seria a fecundidade dessa distinção?

Em primeiro lugar, a separação clara entre lógica e realidade permite a Ockham tratar os termos como se fossem puros símbolos e relacioná-los entre si sem se ocupar da realidade designada. Desse modo, ele se posiciona em condições de oferecer uma impecável teoria da demonstração lógica, evidente e rigorosa em si mesma, porque constituída por puros símbolos. À luz dos resultados a que chegou a moderna lógica simbólica, sobretudo com a distinção entre

"sintática" e "semântica", é fácil perceber a genialidade dessa intuição.

Depois, o convite a precisarmos de que modo nos servimos de certos termos e, portanto, das proposições, não consideradas em si mesmas, mas sim em relação com a realidade que designam, nos mostra que Ockham dá forte impulso à tradição experimental como meio para controlar a nossa referência à realidade.

O conjunto revela tanto o rigor da linguagem como o rigor do discurso científico. Com efeito, a validade de uma ou mais proposições baseia-se no pressuposto de que sujeito e predicado não significam coisas diferentes entre si em um contexto equívoco, mas sim indicam claramente a realidade designada. A fidelidade à suposição lógica, em suas várias formas, induz a descartar expressões aproximativas e indicar com precisão aquilo de que se está falando, evitando assim danosas obstruções lingüísticas. Em suma, trata-se de construção lógica que põe ordem no pensamento, traz clareza à linguagem e exige realismo no saber.

9 O problema da existência de Deus

No contexto das exigências lógicas, bem como da teoria do conhecimento, deve-se dizer que Ockham exclui toda intuição de Deus e, no que se refere ao conhecimento abstrativo (que parte dos entes do mundo), ele destaca toda a incerteza deste. Falando da possibilidade de conhecimento intuitivo de Deus, ainda na *Lectura sententiarum*, afirma com muita decisão que não é possível ao homem conhecer Deus intuitivamente por via puramente natural. Quanto ao conhecimento *a posteriori*, ele critica as provas de Tomás e de Escoto, persuadido de que nenhuma delas é de fato satisfatória.

Fazendo cair a metafísica do ser, ele considera que, mais do que em causas "eficientes", é preciso se basear nas causas "conservantes", ou seja, sobre as causas que mantêm as coisas em seu ser, as quais levam a Deus justamente como primeira e suprema causa conservante.

A razão pela qual Ockham prefere esse tipo de argumentação parece ser a seguinte: a realidade da causa conservante é tal no ato em que expressa a potência que faz ser e não ser, que conserva e não conserva; por isso, a certeza de sua existência está ligada à existência em ato do mundo, que necessita a cada instante ser mantido no ser.

Se o âmbito da razão humana é tão restrito no que se refere a Deus, pode-se então compreender que o âmbito da fé torna-se mais amplo, já que esse é o âmbito das verdades conhecidas por meio da Revelação, a partir do Deus superiormente bom ao Deus uno e trino, simples e absolutamente perfeito. Pois bem, também a propósito dessas verdades teológicas a razão humana deve abandonar a mania de argumentar, de demonstrar ou de explicitar. A razão não tem nenhuma função de relevo nesse âmbito, mas não porque as verdades teológicas sejam todas e somente de índole prática e não cognoscitiva. Com efeito, há afirmações de caráter especulativo, como "Deus criou o mundo", "Deus é uno e trino" etc. Entretanto, o lado especulativo dessas verdades é tal pela natureza específica de suas afirmações, que não têm atinência com a práxis, sendo, portanto, chamadas especulativas, e não porque o seu conteúdo constitua uma forma de saber certo e demonstrado pela razão. No que se refere a Deus, a razão tem papel irrelevante, superada pela intensa luminosidade da fé.

Juntamente com a construção metafísica da escolástica, Ockham obviamente derruba também toda uma série de pretensões da razão. Para ele, a verdadeira função do teólogo não é a de demonstrar pela razão as verdades aceitas por fé, mas sim, da altura daquelas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Desse modo, Ockham pensa instituir um conceito de razão mais rigoroso, reduzindo-a aos seus legítimos limites, ao mesmo tempo em que salvaguarda a especificidade e a alteridade (em relação à razão) das verdades de fé.

Os ditames da fé estão presentes como puros "dados" da Revelação na sua beleza original, sem os ouropéis da razão. Sua aceitação deve-se exclusivamente ao dom da fé. A fé é o fundamento da vida religiosa, assim como o é da verdade cristã. Enquanto o esforço da escolástica moveu-se na direção da conciliação entre fé e razão, com mediações e construções de diversas dimensões, o esforço de Ockham se orienta no

sentido de derrubar tais mediações, apresentando como separados, mas com todo o seu peso, o universo da natureza e o universo da fé. Não mais *intelligo ut credam*, nem mais *credo ut intelligam*, e sim *credo et intelligo*.

10 Contra a teocracia, a favor do pluralismo

Ockham foi um dos mais inteligentes intérpretes da decadência, na consciência coletiva, dos ideais e dos poderes universais encarnados pelas duas figuras teocráticas: o imperador e o pontífice romano. A defesa intransigente do "indivíduo" como única realidade concreta, a tendência de basear o valor do conhecimento na experiência direta e imediata, bem como a separação programática entre a experiência religiosa e o saber racional e, portanto, entre fé e razão, não podiam deixar de conduzi-lo à defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual e, portanto, à exigência de profunda transformação da estrutura e do espírito da Igreja. Trata-se de projeto que, pelo que se pode ver a partir destes últimos elementos, atinge todos os fundamentos da cultura medieval, lançando os pressupostos da cultura humanista-renascentista.

Envolvido no conflito entre o papado e o império, Ockham pretende redimensionar o poder do pontífice e demitizar o caráter sagrado do império, interessado mais no primeiro do que no segundo.

Se o papa tivesse recebido de Cristo tal plenitude de poderes e se comportasse em conseqüência, submeteria a si todos os cristãos. Teríamos então uma escravidão pior do que a antiga, porque diria respeito a todos os homens. Trata-se então de uma tese não apenas contrária ao Evangelho, mas também às exigências fundamentais da convivência humana.

Na realidade, seu poder é limitado. O papa é *ministrator*, não *dominator*; deve servir, não sujeitar. Seu poder foi instituído em benefício dos súditos e não para que lhes fosse retirada aquela liberdade que está na base do ensinamento de Cristo. E tal poder não cabe ao papa, nem ao Concílio, porque ambos são falíveis. Não é o papa, nem o Concílio, e sim a *Igreja, como comunidade livre de fiéis*, que, no curso de sua tradição histórica, sanciona as verdades que constituem sua vida e seu fundamento. A que seria reduzida a presença do Espírito Santo na comunidade dos fiéis se a função de sancionar leis ou impor verdades coubesse ao papa e ao Concílio? A teocracia e a aristocracia não têm lugar na Igreja. É preciso abrir espaço para os fiéis, para todos os fiéis, membros efetivos da Igreja, cuja comunidade é a única à qual compete a infalibilidade.

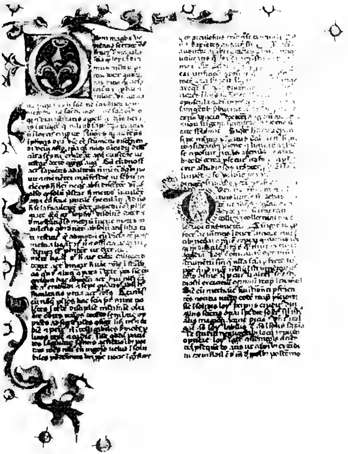
Podemos perceber aí a aspiração à reforma, que se acentuaria ainda mais no século seguinte, até desembocar na distante Reforma protestante. Os germes foram lançados, mas seu florescimento não é prelúdio ao retorno à unidade medieval, e sim à afirmação daquele pluralismo que, primeiro com Wyclif e depois com Lutero, tornar-se-ia divisão e dispersão.

A época da unidade e da harmonia entrou em ocaso. A acentuação do indivíduo — no interior da Igreja, na ordem franciscana e também na sociedade civil — leva ao nascimento do direito subjetivo e, portanto, à noção moderna de liberdade individual e de sua autonomia, tendo por resultado o nascimento da ciência do direito civil, como também do direito eclesiástico.

Tais são as conseqüências últimas da tese fundamental da separação entre razão e fé, entre a ordem espiritual e a ordem mundana, resultando sobretudo no primado do indivíduo sobre qualquer universal.

Com Ockham, a escolástica chega ao fim. No Trezentos, depois dele, não surgem mais grandes personalidades nem grandes sistemas. Nascem as escolas, o Tomismo, o Escotismo e o Ockhamismo que lutam entre si, repensando e freqüentemente polemizando sobre as afirmações de seus respectivos mestres. Diante do Tomismo e do Escotismo, que representavam a *via antiqua*, o Ockhamismo se impõe como a *via moderna*, enquanto é programaticamente crítico em relação à tradição escolástica. Apesar das proibições e condenações, tal orientação vai corroendo lentamente os antigos sistemas e fazendo emergir instâncias e princípios que lentamente se reuniriam em nova visão de mundo. Em 25 de setembro de 1339, a leitura de Ockham é proibida em Paris, proibição reafirmada em 29 de dezembro de 1340 no que se refere às suas teses principais. Apesar disso o Ockhamismo conquista terreno nas maiores universidades,

com homens dedicados a mostrar a inconsistência da cosmologia aristotélica, como João Buridan (1290-1358) e Nicolau de Oresme (falecido em 1382), a mostrar a inconciliabilidade da fé com a razão em nome de um conceito de ciência mais rigoroso, como Nicolau de Autrecourt (1350) e o próprio João Buridan e, por fim, a defender a necessidade de reforma radical da Igreja, como o inglês João Wyclif (em torno de 1328-1384) e o boêmio João Huss (1369-1415).



Página de um códice que contém a Summa totius logicae *de Ockham, conservado na Biblioteca Vaticana.*

OCKHAM
A TEORIA DO CONHECIMENTO

CONHECIMENTO
"a navalha"
entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.
É o critério do conhecimento.
Depois da sua aplicação,
cai o conceito de substância
(nós conhecemos as qualidades e não a substância),
a causa eficiente e a causa final.
Por conseguinte, também o universal não é real;
mas sinal abreviativo de coisas semelhantes:
nominalismo

O conhecimento
se distingue em:

complexo
quando se baseia
sobre um complexo de elementos

não-complexo
quando se baseia
sobre elementos simples

intuitivo
(diz se uma coisa existe
ou não)

sensível

inteligível

perfeito
(do presente)

imperfeito
(do passado)

abstrativo
prescinde da existência
ou não de uma coisa

no sentido
de abstrair
dos singulares

no sentido
de fazer abstração
da existência
ou não
das coisas

II. Ockham e a ciência dos Ockhamistas

• Ockham e seus discípulos, além das teses de caráter filosófico, elaboraram também novo modo de pesquisa científica, baseado sobre o conhecimento experimental. Isso deslocou a atenção do problema metafísico sobre o que são os fenômenos, para o problema físico de como eles se verificam, e levou a libertar a física de todo pressuposto metafísico.

Características da ciência ockhamista → § 1-3

Mas também da teoria da contingência do mundo e da sua redução a um complexo de indivíduos brota uma metodologia de pesquisa original: a da multiplicidade das hipóteses explicativas. Com efeito, se o mundo não é necessariamente uno e nem aquilo que é, é possível tomar em exame outras hipóteses além das que a evidência solicita.

É justamente a admissão de pluralidade de hipóteses que permitiu refutar por parte dos ockhamistas a necessidade da não-existência do vazio, ou os princípios da física aristotélica ligados à teoria dos projéteis (ou seja, corpos atirados no espaço), ou fez formular hipóteses sobre a rotação da terra, por obra de João Buridan e Nicolau de Oresme.

1 O novo método da pesquisa científica proposto por Ockham

1.1 Fidelidade à experiência

Os cânones da pesquisa científica, enucleáveis a partir das muitas obras dedicadas ao estudo da natureza (*Expositio super Physicam*, *Quaestiones in libros Physicorum* e *Philosophia naturalis*), estão intimamente ligados à nova lógica e à crítica da cosmologia tradicional. Se, como se disse, o mundo é essencialmente contingente, criado pela absoluta liberdade de Deus onipotente, não é lícito partir do pressuposto de que o mundo esteja estruturado segundo relações necessárias conhecidas por meio de um processo metafísico. Além da multiplicidade dos indivíduos não é preciso admitir outra coisa. Se isso é verdade, o fundamento do conhecimento científico só pode ser o *conhecimento experimental.*

Daí, portanto, o primeiro cânone: podemos conhecer cientificamente apenas aquilo que é controlável por meio da experiência empírica.

E à fidelidade ao mundo real impele também a lógica, instrumento lingüístico de análise e de crítica. Obrigando a precisar em lugar de qual realidade os termos entram em uma ou mais proposições, a lógica nos convida a relacionar o conteúdo das afirmações à efetiva realidade dos indivíduos.

Pois bem, esta fidelidade ao concreto leva Ockham à rejeição de qualquer hipostatização de tipo metafísico de entidades como o movimento, o espaço, o tempo, o lugar natural etc. Dessa forma, por exemplo, ele não considera o movimento uma entidade distinta das coisas reais que estão em movimento. Além dos *corpos móveis* não há nada. Com os instrumentos da lógica devemos nos perguntar o que se entende com o termo "movimento". E a resposta é que tal termo está em função ou está no lugar de indivíduos singulares e conota a modalidade de mudança de suas posições recíprocas. Os processos reais se resolvem, portanto, em uma série de estados, distintos por sua quantidade, no sentido da mudança de posição de algo em relação a outro algo. A estrutura temporal dos eventos físicos se reduz a uma série de *stationes*, cada uma das quais substitui a precedente. A perspectiva qualitativa, típica da mecânica aristotélica, é substituída pela quantitativa.

1.2 É preciso buscar não a essência mas a função dos fenômenos

Estas reflexões nos levam ao segundo cânone fundamental do método de Ockham: mais do que se preocupar com *que coisa* são os fenômenos, é melhor preocupar-se com o *como* se verificam, não a *natureza*, portanto, mas a *função*.

Da metafísica se passa, deste modo, para a física, física como disciplina moderna, cujas implicações encontrarão depois grande desenvolvimento nos séculos seguintes.

Estas idéias, com efeito, levarão à matematização da ciência e, portanto, à aplicação dos métodos do cálculo matemático para a inteligência das diversas fases dos fenômenos.

O caminho da física moderna começa a substituir o caminho da indagação aristotélica, que é físico-metafísica. Com efeito, a visão hierárquica do universo é superada pela visão dele como um conjunto de indivíduos, nenhum dos quais constitui o centro ou pólo dos outros.

1.3 Valorização de hipóteses explicativas

A este respeito é bom acrescentar um relevo ulterior, indicativo da nova direção da física. Persuadido de que o mundo é um complexo de indivíduos e que ele é, no seu conjunto, essencialmente contingente, isto é, privado de uma legalidade metafísica universal dada como pressuposta, Ockham não considera possível promover a pesquisa científica com princípios definidos ou com estruturas necessárias.

Enquanto se permanece no campo da física aristotélica, segundo a qual tudo se desenvolve segundo leis imutáveis, uma vez que este mundo é fruto de necessidade e não de liberdade, isso se justifica e se compreende. Todavia, no contexto do mundo criado pela absoluta liberdade de Deus, é possível, até legítimo, tomar em exame todas as *hipóteses explicativas*, porém permanecendo firme a obrigação de controlar tais hipóteses com os dados experimentais oferecidos pelo conhecimento intuitivo sensível.

Entrevemos aqui um método, indubitavelmente apenas embrional, fundado sobre um procedimento *per imaginationem*, destinado a ter desenvolvimentos fecundos.

1.4 Para uma concepção do universo como homogêneo

Finalmente, pela extrema fidelidade ao dado e em razão de sua "navalha", Ockham nega que entre o sistema celeste e a esfera sublunar exista a diversidade substancial defendida por Aristóteles: um incorruptível, a outra corruptível. Não é lícito admitir tal diversidade radical entre partes do mesmo universo.

Dessa forma, a superação da divisão entre a ordem das coisas corruptíveis e os céus imutáveis abre o caminho para a idéia de um universo homogêneo em seus elementos estruturais.

Daqui se seguirão a rejeição da "animação" dos céus, e também da indivisibilidade das substâncias celestes, e a redução integral das esferas celestes à natureza material da esfera terrestre.

Destes acenos ao método e a algumas teses ockhamistas parece que estamos no fim da "ciência" medieval e no prelúdio de uma nova física. A queda do sistema de causas necessárias e ordenadas que constituíam a estrutura do universo aristotélico, e também a superação da hipostatização de entidades como tempo, espaço, movimento, lugar natural etc., sobre a qual se fundava grande parte da reflexão medieval, confirmam que com Ockham se fecha um período e se abre outro.

2 Os Ockhamistas e a ciência aristotélica

2.1 Para um novo paradigma científico que ultrapassa o aristotelismo

Como conseqüência da profunda transformação operada por Ockham na filosofia e nas ciências, durante as primeiras décadas do século XIV tem início nova concepção do saber científico, que dominaria incontrastavelmente a cultura européia ao longo de cerca de dois séculos, acabando por influir positivamente sobre a revolução científica de Galileu. Inicialmente em Oxford, mas depois também em Paris e no resto da Europa, as concepções científicas de Aristóteles foram submetidas a severa crítica, de vários pontos de vista.

No que se refere ao método, os seguidores de Ockham opõem à concepção aristotélica do conhecimento científico, carac-

terizada pela universalidade e pela necessidade (com o termo *epistéme*, precisamente, Aristóteles entendia um tipo de saber universal e necessário), o conhecimento científico do particular e o probabilismo. Mas, na realidade, todo o sistema científico do grande filósofo grego já parecia vacilar dois séculos antes de Galileu, golpeado por impiedosa crítica nos seus próprios princípios.

As críticas dos mestres medievais têm por base um princípio de origem neoplatônica e uma convicção religiosa clara, segundo a qual tudo o que é verdadeiramente possível pode ser realizado no futuro ou em algum outro mundo imaginário que Deus, *em sua onipotência*, poderia criar.

Diante das argutas *imaginationes* dos medievais, o universo aristotélico, finito, fechado e com todos os seus aspectos já determinados, mostra-se terrivelmente estreito. Para Aristóteles, por exemplo, não pode existir vácuo na natureza, porque é contrário às suas leis físicas, mas os físicos medievais tratam longamente também do vácuo, embora não estejam em condições de fornecer nenhuma experiência direta dele, já que, dizem eles, poderia ser produzido pela absoluta potência divina. Para Aristóteles, o universo é único, não podendo haver outros mundos, mas isso está claramente em contraste com a concepção dos cristãos, que não fixa limites à onipotência do Criador. E eis assim legitimadas e encorajadas todas as considerações relativas a uma concepção infinita do universo e à existência de outros mundos além do nosso.

Trilhando esse caminho, também sem rejeitar completamente as doutrinas aristotélicas, os mestres medievais acabam por propor um paradigma científico novo, que pretende explicar todas as situações possíveis, tanto reais como puramente hipotéticas. Há consciência clara de que os fenômenos podem ser salvos, embora com explicações diferentes das apresentadas por Aristóteles. Esse modo de proceder puramente conjectural e hipotético, próprio dos homens de ciência ligados às doutrinas de Ockham, não deixaria, porém, de dar importantes resultados, tanto no que se refere às concepções cosmológicas (infinitude do mundo, rotação da terra etc.) como no que diz respeito a algumas leis físicas específicas.

O primeiro e mais importante ponto sobre o qual as críticas dos físicos medievais chegam a resultados francamente originais envolve um princípio basilar da teoria física de Aristóteles, que prevê a ação direta e contínua de um motor para explicar qualquer tipo de movimento local, incluindo o dos objetos arremessados com força. Ora, no lançamento dos "projéteis" é necessário admitir a presença de um motor diverso daquele que produziu inicialmente o movimento (por exemplo, a mão que se separa da pedra depois de tê-la arremessado). Para contornar essa dificuldade, Aristóteles viu-se obrigado a introduzir em sua teoria uma explicação acessória, que, no entanto, chocava-se claramente com o que pode ser experimentado, isto é, ele considerava que a pedra arremessada com força pela mão continuava a se mover porque o ar, criando vórtices em torno da pedra, a mantinha em movimento.

2.2 Críticas de Buridan a Aristóteles com o método da falsificação empírica

João Buridan, físico parisiense de meados do século XIV, contesta essas explicações de Aristóteles, utilizando o método da falsificação empírica, do seguinte modo: se é por meio dos vórtices de ar que um corpo é mantido em movimento depois do impulso inicial, então um corpo cuja extremidade posterior fosse plana deveria permanecer mais longamente em movimento do que um corpo com ambas as extremidades em ponta, porque os vórtices de ar têm menos efeito sobre estas; no entanto, isso não acontece; logo, a explicação de Aristóteles está errada.

Esse raciocínio sobre possíveis experiências (com efeito, não nos consta que Buridan tenha efetivamente realizado tal experimento) é suficiente para o físico parisiense rejeitar a explicação de Aristóteles (o ar não ajuda de modo algum o movimento, ao contrário, o impede, por meio do atrito) e afirmar que os "projéteis" não são mantidos em movimento pelo ar, mas sim pelo *impetus* ou força que se imprimiu ao corpo no momento do arremesso. Essa força impressa é proporcional à *quantitas materiae* do corpo (os corpos mais pesados, com volume igual, são lançados mais longe), sendo uma qualidade que perdura no corpo até que a resistência do ar e a gravidade da terra não anulem o movimento.

Assim concebido, o *impetus* é utilizado por Buridan e por seus discípulos para explicar grande número de fenômenos, que vão do movimento do malho do ferreiro ao dos corpos que oscilam, de uma bola ricocheteando ao movimento dos corpos celestes, estendendo, portanto, um único tipo de explicação do mundo terrestre ao mundo celeste.

2.3 Outros contributos significativos

Outras importantes contribuições científicas dos físicos medievais são o teorema de Tomás Bradwardine, que corrige as correspondentes leis aristotélicas sobre as relações entre força e resistência, e a lei de Merton (do famoso College universitário de Oxford), que fornece critério rigoroso para medir o movimento uniformemente acelerado.

As especulações dos medievais, que só raramente se baseiam em dados empíricos, consideram por vias puramente hipotéticas até a possibilidade de rotação da terra.

A investigação relativa a essa questão, tal como é conduzida por João Buridan e por seu discípulo Nicolau de Oresme (já mencionado), orienta-se no sentido de demonstrar que a rotação da terra não produziria nenhum inconveniente para os conhecimentos astronômicos e astrológicos então aceitos e que, por isso, todos os fenômenos celestes estariam igualmente salvos se essa nova hipótese fosse introduzida no lugar da rotação dos céus.

Uma vez estabelecida a equivalência, do ponto de vista das explicações empíricas, das duas teorias (a teoria aristotélico-ptolemaica, que mantém a terra firme e faz o céu se mover, e a teoria tardio-medieval, que faz a terra se mover mantendo o céu fixo), os dois físicos medievais introduzem o famoso *princípio de economia* ou *navalha de Ockham*, segundo o qual, entre duas teorias rivais, é sempre preferível aquela que consegue explicar os fenômenos do modo mais simples. Ora, embora Buridan e Oresme tivessem claro que a rotação da terra era uma operação muito mais simples do que a rotação de toda a volta celeste, eles, por excessivo respeito para com a concepção aristotélica, não expressam abertamente sua preferência pela nova teoria, limitando-se a propô-la ao lado da antiga teoria e deixando livre a escolha da melhor das duas.

3 Os Ockhamistas e a ciência de Galileu

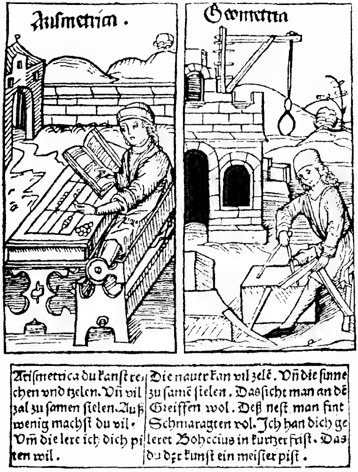
Não está claro o quanto essas doutrinas podem ter influído sobre o pensamento posterior, mais precisamente sobre a revolução copernicana. Elas parecem ter exercido maior influência sobre Galileu Galilei, particularmente sobre a mudança de perspectiva que lhe permitiu formular novas leis, a começar pela famosa lei de queda dos graves. A propósito dessas leis, podemos dizer com Thomas Kuhn, epistemólogo e historiador contemporâneo da ciência, "que a genialidade de Galileu consiste na utilização que ele fez das possibilidades perceptivas tornadas disponíveis por mudança de paradigma ocorrida na Idade Média".

A título de exemplificação, vejamos esquematicamente a mudança que tornou possível a formulação exata da lei de queda dos graves. Na concepção aristotélica, um corpo que cai é corpo que se dirige para o seu "lugar natural" (para os corpos pesados, é o centro da terra) com velocidade diretamente proporcional ao seu próprio peso e inversamente proporcional à resistência do meio que deve atravessar. Tal velocidade permanece constante durante o período da queda, a menos que intervenha uma força ou uma resistência agregada para mudá-la. Já para os medievais, um corpo que cai é inicialmente impelido unicamente pela força da gravidade, mas logo depois imprime-se no corpo uma força ou *impetus*, devida precisamente à velocidade inicialmente adquirida, que acelera o seu movimento. Tal aceleração, por seu turno, dá origem a novo impulso que, acrescentado ao anterior, aumenta ainda mais a velocidade do corpo que cai e assim por diante. Ou seja, com a teoria do *impetus*, os físicos medievais podem olhar corretamente para os corpos que caem como corpos que aumentam de velocidade de modo constante em momentos sucessivos de tempo.

Tal modo de ver os corpos que caem guiaria também as investigações de Galileu sobre a queda dos graves. Com efeito, precisamente graças às inovações feitas pelos físicos medievais, Galileu, em 1604, estaria em condições de formular exatamente a famosa lei sobre a queda dos graves, calculando a velocidade em relação ao quadrado dos tempos, embora tal fórmula dependesse de idéia equivocada, isto é, de que a velo-

cidade é proporcional ao espaço percorrido e não ao tempo empregado pelo corpo para tocar na terra.

Nessa mesma época, o paradigma medieval também guiava os cálculos de René Descartes na formulação de uma lei quase idêntica à de Galileu, incluindo o erro. Entretanto, apenas Galileu, mais tarde, em 1639, corrigiria a formulação anterior e, ao dar conhecimento oficial de suas pesquisas, chegaria a declarar que havia sido muito "afortunado" por conseguir alcançar uma lei exata a partir de princípio equivocado. Mas isso que Galileu chamava "fortuna" nada mais era do que o paradigma científico do *impetus* (a aceleração da velocidade depende dos impulsos que se sucedem em instantes distintos do tempo e não em relação ao espaço percorrido), que o havia guiado, sem que ele tivesse inteira consciência disso, nas observações que realizou sobre os corpos em queda.



"Aritmética" e "Geometria" em duas imagens alegóricas dos inícios do séc XVI. A nova concepção ockhamista da ciência imprime um caráter "empírico" e "operativo" à pesquisa que, em certo sentido, antecipa características que serão desenvolvidas pela revolução científica.

Guilherme de Ockham

1 A lógica dos termos

Ockham parte do comentário das obras clássicas de lógica, Organon, *de Aristóteles, e* Isagoge, *de Porfírio, introduzindo numerosas novidades, que dizem respeito à própria disposição da lógica tradicional.*

1. Universal e singular

A partir do momento que uma descrição tão geral dos termos não é suficiente para o lógico, mas é necessário estudar os termos de modo mais específico, justamente por esta razão, depois de ter tratado das divisões gerais entre os termos, é preciso continuar examinando aquilo que está contido sob algumas destas subdivisões.

Em primeiro lugar devemos tratar dos termos de segunda intenção, em segundo lugar dos termos de primeira intenção. Foi dito que os termos "universal", "gênero", "espécie" etc., são de segunda intenção, e portanto é preciso falar dos que são considerados como os cinco universais. Todavia, primeiro se deve falar do termo comum "universal" que se predica de todo universal, e do termo comum "singular" a ele oposto.

Primeiramente é preciso saber que "singular" pode ser entendido de dois modos. Em um sentido o nome "singular" significa tudo aquilo que é uno e não mais. E neste sentido aqueles que sustentam que o universal é uma qualidade da mente predicável de mais coisas, não, porém, por si, mas por aquela pluralidade de coisas em lugar das quais está, devem dizer que qualquer universal é verdadeira e realmente singular: porque como qualquer palavra, embora comum por instituição, é verdadeira e realmente singular e una de número, uma vez que é uma só e não mais, também a intenção da alma, que significa mais realidades extramentais, é verdadeira e realmente singular e una de número, porque é uma só coisa e não mais coisas, embora signifique mais entidades.

Em um segundo sentido o nome "singular" entende-se por tudo aquilo que é uno e não mais, e não se destina a ser sinal de mais coisas. E entendendo "singular" segundo tal acepção, nenhum universal é singular, a partir do momento que qualquer universal destina-se a ser sinal de mais coisas e a ser predicado de mais coisas. Por conseguinte, chamando universal algo que não é uno de número — acepção que muitos atribuem ao universal —, eu afirmo que nada é universal, a não ser talvez por abuso deste vocábulo, dizendo que o povo é um universal, porque não é um só indivíduo mas mais indivíduos; mas isto seria pueril.

É preciso então afirmar que qualquer universal é uma coisa singular que, portanto, não é universal a não ser por significação, a partir do momento que é sinal de mais coisas. E isto é aquilo que diz Avicena no livro V da *Metafísica*: "Uma forma no intelecto está relacionada com uma multiplicidade, e segundo esta relação é universal, a partir do momento que esta mesma é uma intenção do intelecto, cuja relação com este ser não varia, seja o que for que seja tomado como termo dessa relação". E continua: "Esta forma, embora seja universal pela sua relação com os indivíduos, é, todavia, individual em relação à alma singular na qual está impressa. Com efeito, ela mesma é uma das formas que estão no intelecto". Quer dizer que o universal é uma intenção singular da própria alma, destinada a ser predicada de mais coisas, de modo que pelo fato de que se destina a ser predicada de mais, não por si mas por aquela multiplicidade de coisas em lugar das quais está, ela se diz universal; enquanto pelo fato de que é uma forma, existente realmente no intelecto, diz-se singular. E assim o termo "singular" no primeiro sentido exposto pode ser predicado do universal, mas não no segundo sentido; no mesmo modo em que dizemos que o sol é causa universal, e todavia é verdadeiramente uma realidade particular e singular, e por conseguinte é verdadeiramente uma causa singular e particular. O sol, com efeito, diz-se causa universal, porque é causa de mais seres, isto é, de todos os seres geráveis e corruptíveis deste mundo. Diz-se além disso causa particular, porque é uma só causa e não mais causas. Assim uma intenção da alma se diz universal porque é um sinal predicável de mais realidades; mas se diz também singular, porque é uma só e não mais coisas.

Na verdade, devemos saber que o universal pode ser duplo. Algum universal é universal por natureza, no sentido que é naturalmente um sinal predicável de mais coisas, do mesmo modo em que, proporcionalmente, a fumaça significa naturalmente o fogo, e o gemido do doente a dor, e o riso uma alegria interior. E este universal não é mais que uma intenção da alma, de modo que nenhuma substância extra-

mental nem qualquer acidente extramental pode ser tal universal. E do universal assim falarei nos parágrafos seguintes. O outro é o universal por instituição voluntária. E assim a palavra, que é verazmente uma qualidade numericamente una, é universal, pois é um sinal instituído voluntariamente para significar mais coisas. Portanto, como a palavra é dita comum, assim pode ser dita universal; todavia, isso não provém da natureza da coisa, mas apenas da vontade de quem a instituiu.

2. O universal não é algo extramental

A partir do momento que não é suficiente expor estas coisas, caso não sejam provadas com uma argumentação explícita, aduzirei então algumas argumentações para sustentar coisas ditas anteriormente, e as confirmarei com autoridades.

Com efeito, que nenhum universal seja uma substância existente fora da alma pode ser provado de modo evidente. Primeiramente alguém assim argumenta: nenhum singular é substância singular e una de número. Se, com efeito, se sustentasse esta posição, seguir-se-ia que Sócrates seria um universal, pois não há uma razão pela qual um universal seja uma substância singular mais do que outra. Na realidade, nenhuma substância singular é um universal, mas toda substância é una de número e singular, porque toda substância ou é uma só coisa e não mais coisas, ou é mais coisas. Se é uma só coisa e não mais, é una de número, isso é com efeito chamado por todos uno de número. Se ao invés alguma substância consiste em mais coisas, ou é mais coisas singulares ou mais coisas universais. Se se verifica o primeiro caso, segue-se que uma substância seria mais substâncias singulares, e por conseguinte, pela mesma razão, teríamos que uma substância qualquer seria mais homens: e então, embora o universal seja distinto do indivíduo particular, todavia não se distinguiria dos particulares. Se, ao invés, uma substância consistisse de mais coisas universais, eu tomo uma só destas coisas universais e me pergunto: ou é mais coisas ou uma só e não mais. Se se dá o segundo caso, segue-se que é singular; se se dá o primeiro caso, pergunto: ou é mais coisas singulares ou mais coisas universais. E assim, ou haverá um processo ao infinito ou se estabelecerá que nenhuma substância que não seja ao mesmo tempo singular é universal; disso resulta que nenhuma substância é universal.

Além disso, se um universal fosse uma só substância, existente nas substâncias singulares mas distinta destas últimas, seguir-se-ia que poderia existir sem elas, pois em virtude da potência divina toda coisa que é naturalmente anterior em relação a uma outra pode existir sem esta última, mas o que resulta é absurdo.

Além disso, se esta opinião fosse verdadeira, nenhum indivíduo poderia ser criado se outro indivíduo preexistisse, porque não receberia todo o seu ser a partir do nada, se o universal que nele existe tivesse existido antes em outro indivíduo. Pela mesma razão, seguir-se-ia também que Deus não poderia aniquilar um só indivíduo desta substância sem destruir também todos os outros indivíduos, porque se destruísse um indivíduo, destruiria tudo aquilo que se refere à essência deste indivíduo, e por conseguinte destruiria aquele universal que está nele e nos outros, e portanto não subsistiriam os outros, pois não poderiam subsistir sem este universal que é posto como uma parte deles.

Além disso, tal universal não poderia ser posto como algo de totalmente extrínseco à essência do indivíduo; com efeito, pertenceria à essência do indivíduo, e por conseguinte o indivíduo seria composto de universais, e assim o indivíduo não seria mais singular que universal.

Além disso, seguir-se-ia que algo que pertence à essência de Cristo seria mísero e danado, porque tal natureza comum, existente realmente em Cristo e em algum indivíduo danado, seria ela mesma danada, pois se encontra em Judas. Isso, em todo caso, é absurdo.

Poderiam ser acrescentadas muitas outras argumentações, que deixo de lado por brevidade, e corroboro a mesma conclusão por autoridade.

Em primeiro lugar pode-se confirmar graças àquilo que Aristóteles diz no livro VII da *Metafísica*, onde, querendo saber se o universal é uma substância, demonstra que nenhum universal é uma substância. Ele diz, com efeito: "É impossível que a substância seja um dos termos universais, seja ele qual for".

Além disso, no livro X da *Metafísica*, afirma: "E assim, se não é possível que um universal seja uma substância, conforme foi dito nos tratados sobre a substância e sobre o ente, (quando precisamos que) o próprio ser não pode ser uma substância no sentido que se identifica com determinada unidade existente fora do múltiplo".

Dessas afirmações emerge que segundo a intenção de Aristóteles nenhum universal é uma substância, embora suponha substâncias.

Além disso, o Comentador, no livro VII da *Metafísica*, comentário 44, afirma: "No indivíduo não há outra substância a não ser a matéria e a forma particular, da qual é composto".

Além disso, no mesmo lugar, comentário 45, se lê: "Dizemos então que é impossível que alguma das coisas que se dizem universais seja a substância de uma coisa, embora exprima a substância das coisas".

Além disso, no mesmo texto, comentário 47, sustenta: "É impossível que estas sejam partes de substâncias existentes por si".

Além disso, no livro VIII da *Metafísica*, comentário 2, afirma: "O universal não é nem uma substância nem um gênero".

Além disso, no livro X da *Metafísica*, comentário 6, diz: "Uma vez que universais não são substâncias, é claro que o ser comum não é uma substância existente fora da alma".

Das precedentes autoridades e de muitas outras podemos concluir que nenhum universal é uma substância, em qualquer modo o consideremos. Portanto, a consideração do intelecto não faz com que algo seja ou não uma substância, embora o significado do termo faça com que delas se predique, sem substituí-lo, o nome "substância". Assim, se o termo "cão" na proposição "o cão é um animal" está para o cão que ladra, então a proposição é verdadeira; se, ao invés, supõe para a constelação, então a proposição é falsa. Todavia, que uma mesma coisa segundo um modo de considerar seja uma substância e segundo outra não o seja, é impossível.

Portanto, é preciso simplesmente admitir que nenhum universal é uma substância, seja qual for o modo como seja considerado. Qualquer universal é mais uma intenção da alma, que segundo uma opinião provável não difere do ato de entender. Dizem até que a intelecção, com a qual eu entendo "homem", é um sinal natural que significa homens no modo em que o choro é um sinal natural da doença, da tristeza ou da dor; e este sinal é tal que pode estar para os homens em uma proposição mental, como a palavra pode estar no lugar das coisas na proposição oral. Com efeito, que o universal seja uma intenção da alma Avicena o exprime suficientemente no livro V da *Metafísica*, onde afirma: "Digo, portanto, que o universal se diz de três modos. Dizemos, com efeito, universal aquilo que é predicado em ato de mais coisas, como "homem", e dizemos universal a intenção que é possível predicar de mais coisas". E continua: "Dizemos também universal a intenção que nada proíbe de pensar que não se predique de mais coisas".

Destas e de muitas outras afirmações aparece claro que o universal é uma intenção da alma destinada a ser predicada de muitas coisas.

E isso pode ser confirmado também com argumentações de razão; com efeito, todos admitem que todo universal é predicável de mais coisas; mas apenas uma intenção da alma ou um sinal instituído convencionalmente, e não uma substância qualquer, destina-se a ser predicado; portanto, apenas uma intenção da alma ou um sinal arbitrário é um universal. Mas agora não adoto o termo "universal" para indicar um sinal instituído convencionalmente, mas para indicar aquilo que é universal por natureza. É claro que uma substância não se destina a ser predicada, pois, se assim fosse, seguir-se-ia que uma proposição seria composta de substâncias particulares, e por conseguinte o sujeito poderia estar em Roma e o predicado na Inglaterra, o que é absurdo.

Além disso, uma proposição só pode existir ou na mente, ou na linguagem, ou na escrita; portanto, suas partes não existem a não ser na mente, ou na linguagem, ou na escrita; estas, na verdade, não são as características das substâncias particulares. Consta, portanto, que nenhuma proposição pode ser composta por substâncias. Mas uma proposição é composta de universais; por conseguinte, os universais não podem ser de algum modo substâncias.

3. Opinião a respeito do ser do universal: de que modo existe fora da mente? Contra Duns Escoto

Embora a muitos seja evidente que o universal não é uma substância extramental, existente nos indivíduos, realmente distinta deles, todavia, para alguns parece que o universal existe de algum modo fora da mente nos indivíduos, não como algo de realmente distinto, mas apenas formalmente distinto. Estes sustentam, portanto, que em Sócrates há uma natureza humana, que é unida a Sócrates por uma diferença individual, que não se distingue daquela natureza realmente, mas formalmente. Por conseguinte, não são duas coisas, mas formalmente uma não é a outra.

Mas esta opinião parece-me inteiramente improvável. Em primeiro lugar, porque nas coisas criadas não pode jamais haver uma distinção, seja qual for, fora da alma, a não ser onde as coisas são distintas; se então houvesse uma distinção qualquer entre esta natureza e esta diferença, seria necessário que elas fossem coisas realmente distintas. Provo o assunto com forma silogística: esta natureza não é formalmente distinta dela mesma; esta diferença individual é formalmente distinta desta natureza; portanto, esta diferença individual não é esta natureza.

Além disso, uma mesma coisa não é comum e própria; mas, segundo esses, a diferen-

ça individual é própria, enquanto o universal é comum; portanto, nenhum universal é a mesma coisa que a diferença individual.

Além disso, características opostas não podem convir à mesma realidade; ora, o comum e o próprio são opostos; portanto, uma mesma coisa não é comum e própria. E isso todavia se seguiria, caso diferença individual e natureza comum fossem a mesma coisa.

Ainda, se a natureza comum fosse realmente idêntica à diferença individual, então haveria tantas naturezas comuns quantas são as diferenças individuais e, por conseguinte, nenhuma delas seria comum; mas cada uma seria própria da diferença à qual é realmente idêntica.

Além disso, cada coisa se distingue daquilo de que se distingue por si mesma ou por algo que lhe é intrínseco; mas a humanidade de Sócrates é outra em relação à de Platão; portanto, elas se distinguem por si mesmas e não pelas diferenças acrescentadas.

Além disso, conforme o pensamento de Aristóteles, todas as coisas que diferem por espécie, diferem por número; mas a natureza do homem e a natureza do asno se distinguem especificamente; portanto, distinguem-se por número; por conseguinte, cada uma delas é por si mesma una de número.

Além disso, aquilo que não pode por nenhuma potência convir a mais coisas, por nenhuma potência é predicável de mais coisas; mas tal natureza, se fosse realmente idêntica à diferença individual, não poderia por nenhuma potência convir a mais, porque de nenhum modo pode convir a outro indivíduo; portanto, não pode ser predicável por nenhuma potência de mais, e, por conseguinte, não pode ser universal para nenhuma potência.

Além disso, entendo aquela diferença individual e a natureza que restringe e pergunto: ou entre si há uma distinção maior que entre dois indivíduos ou então diferença menor. Não há uma diferença maior, porque não diferem realmente, enquanto os indivíduos diferem realmente. Nem uma menor, porque então seriam da mesma natureza, como dois indivíduos são da mesma natureza, e por conseguinte, se um é por si uno de número também o outro será por si uno de número.

Além disso, pergunto: ou a natureza é diferença individual ou não o é. Se é, argumento com um procedimento silogístico assim: esta diferença individual é própria e não comum; esta diferença individual é a natureza; portanto, a natureza é própria e não comum. E este é o intento que quero demonstrar. De modo similar argumento de modo silogístico: esta diferença individual não é formalmente distinta da diferença individual; esta diferença individual é a natureza; portanto, a natureza não é distinta formalmente da diferença individual. Se, portanto, se verifica que a diferença individual não é a natureza, obtém-se o intento procurado; com efeito, pode-se inferir: a diferença individual realmente não é a natureza, portanto a diferença individual não é a natureza, a partir do momento que do oposto do conseqüente segue o oposto do antecedente, conforme o raciocínio seguinte: a diferença individual é a natureza; portanto, a diferença individual é realmente a natureza. Esta conseqüência resulta evidente, porque de um termo determinável, tomado com uma determinação que não o anula nem o restringe, pode-se inferir validamente outro determinável tomado em absoluto. Mas "realmente" não é uma determinação que restringe nem que diminui. Portanto, pode-se inferir: a diferença individual é realmente a natureza, e portanto a diferença individual é a natureza.

É preciso então dizer que nas coisas criadas não existe nenhuma distinção formal desse tipo, mas aquilo que é distinto no mundo das criaturas é realmente distinto, e são coisas distintas se cada uma é verdadeiramente uma coisa. Portanto, como jamais se devem refutar, em relação ao mundo das criaturas, os modos de argumentar do tipo "isto é *a*, isto é *b*, portanto *b* não é *a*", nem tais "isto não é *a*, isto é *b*, portanto *b* não é *a*", também não se deve jamais negar que coisas criadas sejam distintas, toda vez que os predicados contraditórios se verificam a respeito delas, excetuando no caso em que alguma determinação ou algum sincategorema seja a causa da verificação disso, coisa que não se deve pôr no assunto. Portanto, devemos dizer com os filósofos que em uma substância particular não há nada de verdadeiramente substancial a não ser a forma particular, a matéria particular ou algo que é composto destes dois. E, portanto, não é preciso imaginar que haja em Sócrates a humanidade, ou então a natureza humana distinta de algum modo de Sócrates, à qual se acrescente uma diferença individual, que contrai aquela natureza, mas tudo aquilo que se pode imaginar de substancial que existe em Sócrates é ou a matéria particular ou a forma particular ou algo de composto por ambas. E, portanto, toda essência e qüididade e tudo aquilo que é da substância, se está realmente fora da alma, é ou simplesmente e absolutamente matéria ou forma ou um composto delas, ou então é uma substância imaterial abstrata, conforme o ensinamento dos Peripatéticos.

4. Solução das dúvidas que podem ser movidas contra as coisas ditas anteriormente

E uma vez que a solução das dúvidas é a manifestação da verdade, então é preciso levantar objeções contra as afirmações anteriores, a fim de resolvê-las. Com efeito, a muitos homens de não pouca autoridade parece que o universal existe de algum modo fora da alma e pertença à essência das substâncias particulares. Para provar isso estes aduzem algumas argumentações de razão e alguns testemunhos de autoridade.

Dizem que quando coisas convêm realmente e diferem realmente, elas concordam por algo e por outra coisa diferem. Ora, Sócrates e Platão convêm realmente e realmente diferem; e é, portanto, por coisas distintas que convêm e diferem; mas concordam na humanidade, e também na matéria e na forma; por conseguinte, eles incluem além destes elementos outras coisas, pelas quais eles se distinguem. E é isso que estes chamam de diferenças individuais.

Além disso, Sócrates e Platão convêm mais do que concordam Sócrates e um asno; portanto, Sócrates e Platão concordam em algo em que Sócrates e um asno não convêm; mas não convêm em algo de numericamente uno; então aquilo em que eles convêm não é uno de número; portanto, é algo de comum.

Além disso, no livro X da *Metafísica*, afirma-se que em todo gênero há algo de primeiro que é medida de todas as outras coisas que estão naquele gênero. Mas nenhum singular é medida de todos os outros, pois não é a medida de todos os indivíduos da mesma espécie, portanto existe algo de diferente além do indivíduo.

Além disso, tudo aquilo que é mais geral pertence à essência daquilo que é menos geral, portanto o universal pertence à essência da substância; mas a não-substância não pertence à essência da substância; portanto, algum universal é uma substância.

Além disso, se nenhum universal fosse uma substância, então todos os universais seriam acidentes, e por conseguinte todas as categorias seriam acidentes, e assim a categoria da substância seria um acidente, e disso seguir-se-ia que algum acidente seria por si mais geral que a substância. Portanto, seguir-se-ia que uma mesma coisa seria mais geral do que si mesma, uma vez que se aqueles universais fossem acidentes poderiam encontrar-se apenas no gênero da qualidade e, por conseguinte, a predicação da qualidade seria comum a todos os universais; portanto, seria comum também a este universal que é a categoria da qualidade.

A favor desta opinião são aduzidas também outras argumentações racionais de autoridade, que por brevidade por ora omito, mas que exporei sucessivamente em diversos pontos.

Começo a responder a estas argumentações. À primeira concedo que Sócrates e Platão convenham realmente e difiram realmente, uma vez que realmente eles convêm especificamente e realmente eles diferem numericamente. E convêm especificamente e diferem numericamente pela mesma coisa, justamente como os outros devem sustentar que a diferença individual pela mesma coisa convém realmente com a natureza comum e dela difere formalmente.

E caso se objete que a causa da concordância e da diferença não é a mesma, deve-se responder que é verdade que a mesma coisa não é a causa da concordância e da diferença oposta àquela concordância, mas não é este o argumento em questão; de fato, entre a concordância específica e a diferença numérica não há nenhuma oposição radical. Deve-se então admitir que Sócrates para a mesma coisa convém especificamente com Platão e difere dele numericamente.

Também a segunda objeção não se sustenta: com efeito, não se pode inferir: "Sócrates e Platão convêm mais do que concordam Sócrates e um asno, portanto convêm mais em algo", mas é suficiente que convenham por si mesmos de forma maior. Portanto, digo que Sócrates pela sua alma intelectiva convém mais com Platão do que com um asno, e que por tudo o que é em si mesmo concorda mais com Platão do que com um asno. Por causa do significado próprio e rigoroso dos termos não se deve admitir que Sócrates e Platão convenham em algo que pertence à sua essência, mas devemos sim conceder que eles convêm por algo, porque concordam por suas formas e por si mesmos; mas se por uma hipótese contraditória existisse neles uma só natureza, eles conviriam nela, como se — por hipótese contraditória — Deus fosse insensato, governaria mal o mundo.

À outra objeção é preciso responder que, embora um só indivíduo não seja a medida de todos os indivíduos do mesmo gênero ou da mesma espécie especialíssima, todavia, um mesmo indivíduo pode ser a medida de indivíduos de outro gênero ou de muitos indivíduos da mesma espécie, e isso é suficiente para esclarecer a intenção de Aristóteles.

À outra objeção é preciso dizer que, falando a partir do significado rigoroso das palavras e do significado próprio das frases, deve-

se admitir que nenhum universal pertence à essência de uma substância qualquer. Com efeito, todo universal é uma intenção da alma ou um sinal instituído voluntariamente, e nada disso pertence à essência de uma substância, e, por conseguinte, nenhum gênero, nenhuma espécie, nenhum universal pertence à essência de uma substância qualquer, mas, falando mais propriamente, devemos de preferência dizer que o universal exprime ou explica a natureza da substância, isto é, a natureza que é a substância. E isto é o que diz o Comentador no livro VII da *Metafísica*: "É impossível que uma das coisas ditas universais seja a substância de algo, embora elas manifestem as substâncias das coisas". Portanto, todas as autoridades que afirmam que os universais pertencem à essência das substâncias ou estão nas substâncias ou são partes das substâncias, devem ser entendidas no sentido de que tais autores querem unicamente dizer que tais universais declaram, exprimem, explicam, designam e significam as substâncias das coisas.

E se objetas que os nomes comuns, como "homem", "animal", e assim por diante, significam coisas substanciais e não significam substâncias singulares, porque neste último caso "homem" significaria todos os homens, coisa que parece falsa, então tais nomes significam substâncias diferentes em relação às substâncias singulares; devemos responder que tais nomes significam apenas coisas singulares. Com efeito, o nome "homem" não significa nada mais que o homem singular, e, portanto, jamais supõe uma substância a não ser quando a supõe para um homem particular. Por conseguinte, é preciso admitir que o nome "homem" significa diretamente e com o mesmo título todos os homens particulares, e todavia nem por isso resulta que o nome "homem" seja uma palavra equívoca, a partir do momento que embora signifique mais coisas diretamente e com o mesmo título, todavia as significa em virtude de uma única disposição, e ao significar aquela multiplicidade está subordinado a um só conceito e não a mais conceitos, e por isso é predicado deles univocamente.

À última objeção, aqueles que sustentam que as intenções da alma são qualidades da mente devem responder que todos os universais são acidentes. Todavia, nem todos os universais são sinais dos acidentes, mas alguns são sinais apenas das substâncias e aqueles que são sinais apenas das substâncias constituem a categoria da substância, os outros constituem as outras predicações. É preciso então admitir que a categoria da substância é um acidente, embora ela exprima as substâncias e não acidentes. E, portanto, devemos conceder que algum acidente, isto é, aquele que é sinal apenas das substâncias, é por si mais geral do que a substância. E isto não é mais inconveniente do que dizer que uma palavra é o nome de muitas substâncias.

Mas uma coisa pode de fato ser mais geral do que si mesma? Podemos responder não, porque, a fim de que uma coisa seja mais geral do que outra, se requer que uma seja distinta da outra. E, portanto, podemos dizer que nem todos os universais são por si mesmos menos gerais do que o termo comum "qualidade", embora todos os universais sejam qualidade, e todavia não é menos geral do que ele mesmo, mas é simplesmente ele mesmo.

E se disséssemos: o mesmo termo não se pode predicar de diversas categorias, então a qualidade não é comum a diversas predicações; é preciso salientar que, seja que o mesmo termo se predique, seja que não se predique de diversas predicações quando são tomadas significativamente, todavia, quando aquelas predicações subsistem e supõem de modo não significativo não é inconveniente que o mesmo termo seja predicado de diversas categorias. Portanto, se na proposição "a substância é uma qualidade" o sujeito permanece materialmente ou simplesmente pela intenção, a proposição é verdadeira. E do mesmo modo a proposição "a quantidade é uma qualidade" é verdadeira se o termo "quantidade" não convém significativamente: e, assim, o mesmo termo é predicado de diversas predicações. Como as duas proposições "substância é uma palavra" e "quantidade é uma palavra" são verdadeiras se os sujeitos supõem materialmente e não significativamente.

E se dizes: a qualidade espiritual é mais geral do que qualquer outra predicação, pelo fato de que se predica de todas as outras categorias, e nenhuma categoria se predica de todas as categorias.

É preciso responder que a qualidade espiritual não se predica de todas as predicações tomadas significativamente, mas apenas tomadas como sinais, e por isso não resulta que seja mais geral do que qualquer outra predicação. Com efeito, o ser mais ou menos geral de um termo deve-se ao fato de que um termo tomado significativamente pode ser predicado de mais coisas em relação a outro termo, igualmente tomado significativamente. Esta é a mesma dificuldade que se encontra a propósito do nome "palavra"; com efeito, este nome é um termo que faz parte dos nomes; na realidade, o nome "palavra" é um nome; e todo nome não é o nome "palavra". Todavia, o nome "palavra"

em algum modo mais geral em relação a todos os outros nomes, incluído o nome "nome", com efeito todo nome é uma palavra, mas nem toda palavra é um nome.

Analogamente parece que um mesmo termo possa ser mais geral e menos geral em relação a um mesmo termo. E esta dificuldade pode ser resolvida, dizendo que o argumento seria conclusivo se os termos supusessem de modo uniforme em todas as proposições com que se prova a conclusão. Contudo, no caso presente é diferente. Se, todavia, se dissesse que um termo é menos geral do que outro, enquanto do termo menos geral, tomado segundo certo modo de supor, e de muitos outros, se predica outra coisa, também se esta coisa não se predicasse universalmente do primeiro se ela supusesse de modo diverso: pode-se, então, conceder que um termo pode ser mais ou menos geral em relação ao mesmo, mas neste caso "mais geral" e "menos geral" não são opostos, mas simplesmente diversos. [...]

5. Os cinco universais e a suficiência de seu número

Tendo explicado o que é o universal, é preciso ver quantas são as espécies de universal. Propõem-se cinco universais, cuja suficiência e número podem ser aceitos pelo raciocínio seguinte. Todo universal é predicável de muitas coisas; portanto, ou é predicado *in quid* de muitas coisas ou não. Se se predica *in quid*, de modo que graças a ele é possível responder corretamente à pergunta "o que é?" posta a respeito de algo, isso é possível de dois modos. Uma vez que ou as coisas múltiplas das quais é predicado são todas semelhantes, de modo que todas convêm por sua essência, exceto se uma coisa não for composta por mais coisas igualmente semelhantes, e tal é a espécie especialíssima; ou então nem todas as coisas das quais é predicado concordam no modo indicado, mas é possível encontrar duas coisas que são absolutamente dessemelhantes tanto em sua totalidade como em suas partes, se têm partes, como no caso de "animal". Com efeito, "animal" se predica do homem e do asno, e a semelhança substancial é maior entre dois homens do que entre um homem e um asno. Da mesma forma, para "cor" em relação à brancura e ao negrume; com efeito, nem este negrume nem algumas de suas partes concordam com esta brancura ou com alguma parte desta brancura tanto quanto uma brancura convém com outra, e por isso uma intenção predicável da brancura e do negrume não é a espécie especialíssima, mas o gênero. Mas a brancura é uma espécie especialíssima em relação às brancuras, porque embora por vezes uma só brancura convenha mais com outra brancura do que com a terceira, como duas brancuras igualmente intensas parecem concordar mais do que uma brancura de grande intensidade e de uma fraca intensidade, todavia, uma dessas brancuras convém sempre com alguma parte da outra tanto quanto cada uma das duas brancuras convém com a outra. E por esta razão, "brancura", em relação às brancuras, é uma espécie especialíssima e não um gênero.

Na verdade, todavia, é preciso notar que tanto o gênero quanto a espécie podem ser entendidos em dois sentidos, um amplo e um estrito. Em sentido estrito se diz gênero aquilo com o qual se responde corretamente à pergunta "o que é", posta ao sujeito de uma coisa que se indica graças a um pronome demonstrativo. Como, por exemplo, no caso em que se perguntasse "o que é isto?", indicando Sócrates, se responderia corretamente, dizendo que é um animal ou um homem, e assim por diante com os outros gêneros. O mesmo vale para a espécie.

Em sentido amplo, ao invés, se diz gênero ou espécie tudo aquilo com que se responde corretamente à pergunta "o que é?" posta com um nome conotativo, e não apenas absoluto. Por exemplo, se se pergunta "o que é o branco?", se responderia corretamente que é algo colorido. E todavia, se quem põe a pergunta "o que é" usasse um pronome demonstrativo, não se poderia jamais responder corretamente através da expressão "colorido". Com efeito, qualquer coisa que fosse indicada com o pronome "isto", perguntando "o que é isto?", não se daria uma resposta correta dizendo que é "algo colorido". Pois colocando a pergunta deste modo ou indicas o sujeito da brancura, e então é claro que não respondes corretamente; ou indicas a brancura, e é manifesto que não respondes corretamente com "colorido", porque a brancura não é colorida; ou mostras um agregado, e é manifesto que não respondes de modo correto, porque aquele agregado não é colorido, como será exposto mais adiante; ou indicas o termo, e é manifesto que aquele termo não é colorido. Emerge então, que à pergunta "o que é o branco" se responde convenientemente com "colorido", e que por esta expressão "colorido" pode ser dito gênero, entendendo gênero em sentido amplo. Uma vez que, todavia, com "colorido" não se responde convenientemente à pergunta "o que é" posta com um pronome demonstrativo, então não é um gênero, assumindo a palavra "gênero" em sentido estrito. E o mesmo vale, proporcionalmente, para a espécie.

Esta distinção é indispensável, porque sem ela não se podem salvar sem contradição muitos argumentos autorizados de Aristóteles e de outros autores; mas se devem expor através de tal distinção, porque muitas regras são entendidas a respeito do gênero e da espécie tomados no primeiro sentido, regras que não são entendidas nos outros sentidos, como resultará claro em continuação.

Se ao invés se predica tal predicável *in quid*, isso acontece ou porque exprime apenas uma parte da coisa e não outra, sem exprimir nada de extrínseco, e assim se tem a diferença. Como "racional", se é a diferença que convém ao homem, exprime uma parte do homem, isto é, a forma e não a matéria. Ou então porque exprime, ou remete a, algo que não é parte da coisa, e então se predica de modo contingente ou de modo necessário: se se predica de modo contingente, então se chama acidente, se se predica de modo necessário, se chama próprio.

Na verdade, todavia, é preciso saber que por vezes o extrínseco ao qual remete pode ser uma proposição sem a verdade da qual não se pode predicar verdadeiramente a existência de algo, como, segundo a opinião de quem sustenta que a quantidade não é outra coisa em relação à substância e à qualidade, o nome "quantidade", quando se predica de algo, indica que a proposição "isto tem as partes distantes umas das outras" é verdadeira, se for formulada.

É preciso também saber que, segundo numerosas opiniões, o mesmo termo pode ser um gênero, entendido em sentido amplo, em relação a certas coisas, e um próprio ou um acidente em relação a outras coisas, como a quantidade em relação a algumas é um gênero, por exemplo em relação ao corpo, à linha, à superfície e assim por diante, e todavia, segundo quem sustenta que a quantidade não é outra coisa em relação à substância e à qualidade, é um acidente ou um próprio em relação à substância e à qualidade. Mas isto é impossível em relação ao gênero, entendido em sentido estrito. E é preciso dizer a mesma coisa a propósito da espécie.

E se dizes: o ente é um universal, e igualmente o uno (é um universal), e todavia não é um gênero.

De modo semelhante, o nome comum "universal" é um universal, e todavia não é nem um gênero nem uma espécie.

Ao primeiro destes argumentos pode-se responder que aquela é uma divisão válida para os universais que não se predicam de todas as coisas, enquanto "ente" se predica de todas as coisas. A respeito de "uno", ao invés, o caso é diferente, porque "uno" pode ser considerado um acidente ou um próprio.

Ao segundo argumento pode-se responder que o termo comum "universal" é um gênero, e portanto o gênero se predica da espécie, não por aquilo que é, mas por causa da espécie que significa.

6. O indivíduo contido sob os universais

Uma vez estabelecidas estas coisas sobre os universais, é preciso falar de cada um dos cinco universais de modo específico. Em primeiro lugar, porém, é preciso falar do indivíduo que está contido sob qualquer universal.

A primeira coisa que se deve saber é que para os lógicos os nomes "indivíduo", "singular", "suposto" são conversíveis, embora para os teólogos "indivíduo" e "suposto" não se convertem, porque para estes apenas a substância é um suposto, enquanto o acidente é um indivíduo. Mas neste capítulo é preciso usar estes nomes conforme a acepção usada pelos lógicos.

Para os lógicos "indivíduo" pode ser entendido de três modos. Com efeito, em um primeiro sentido se chama indivíduo tudo aquilo que é uma só coisa de número e não mais, e deste modo se pode admitir que qualquer universal é um indivíduo. Em outro sentido se chama indivíduo uma realidade extramental, que é uma só e não mais, e não é o sinal de alguma coisa; e assim qualquer substância é um indivíduo. Em um terceiro sentido se chama indivíduo o sinal próprio de uma só coisa, que se chama termo discreto; e neste sentido Porfírio diz que o indivíduo é aquilo que se predica de uma só coisa. Esta definição em todo caso não pode ser entendida a propósito das coisas existentes fora da mente, por exemplo de Sócrates e de Platão, e assim por diante, porque tal coisa não se predica nem de um só nem de mais; portanto, é necessário que se entenda esta definição como a de um sinal que é próprio de uma só coisa, que não pode ser predicado a não ser de uma só coisa, isto é, não se predica de modo conversível de um termo, que pode supor para mais coisas na mesma proposição.

Tal modo de ser indivíduo pode ser expresso em modo tríplice. Porque por vezes um indivíduo é o nome próprio de alguém, como o nome "Sócrates" e o nome "Platão". Outras vezes é um pronome demonstrativo, como "isto é um homem", indicando Sócrates. Outras vezes ainda é um pronome demonstrativo tomado com um termo comum, como "este homem", "este animal", "esta pedra", e assim por diante.

E como se fazem estas distinções relativamente ao nome "indivíduo", assim se podem fazer do nome "singular" e do nome "suposto". Portanto, também para os antigos, como aprendi em minha infância, os supostos de um termo comum são de dois tipos, isto é, por si e por acidente. Como os supostos por si do termo "branco" são "este branco", "aquele branco", também os supostos por acidente são Sócrates, Platão e este asno. E isso não pode ser entendido a não ser tomando o nome "suposto" para os indivíduos que são sinais das coisas; porque falando do suposto que existe na realidade extramental e não é o sinal de algo, é impossível que alguns sejam suposto por si de um termo e outros o sejam por acidente. Mas, considerando o suposto de outro modo, isto é, como o termo próprio de uma só coisa, que é chamado suposto porque um termo comum é predicado daquele não por aquilo que é mas pelo seu significado, são ditos supostos por si de um termo comum os pronomes demonstrativos tomados com o mesmo termo comum; enquanto os nomes próprios e os pronomes demonstrativos são ditos supostos por acidente do mesmo termo. E há uma grande diferença entre uns e outros destes indivíduos ou supostos, porque é impossível que um dos contrários seja predicado verdadeiramente do suposto por si do outro contrário; com efeito, a proposição "este branco é negro" é impossível; ao contrário, do suposto por acidente de um contrário se pode predicar o outro contrário, embora não seja naquele momento o seu suposto, como se agora Sócrates fosse o suposto do branco, então a proposição "Sócrates é negro" seria impossível, e isto porque a mesma coisa pode ser suposto por acidente de dois contrários sucessivamente, embora não o possa ser contemporaneamente.

Ockham,
Lógica dos termos.

Últimas figuras e fim do pensamento medieval

I. O problema do "primado" político

• Se Ockham negava ao papa a *plenitudo potestatis* tanto em âmbito político quanto espiritual, Egídio Romano era fautor das teses opostas, isto é, que toda forma de autoridade tem origem divina, e portanto deriva do papa. Sobre as posições de Ockham, mas com uma orientação filo-imperial encontrava-se Dante. Sobre esta temática no conjunto, a posição mais significativa e meditada é a de Marsílio de Pádua.

Primado da Igreja ou do Império? → § 1

• No *Defensor pacis* Marsílio de Pádua (1275/1280-1342/1343) parte do pressuposto que o Estado é uma *communitas perfecta*, isto é, auto-suficiente, e totalmente humana. Portanto, no que se refere à vida terrena, a soberania cabe ao Estado e não à Igreja. O verdadeiro legislador no Estado é a coletividade dos cidadãos ou a parte melhor dela, e as leis que emana são tais porque têm caráter coativo. No Estado, portanto, é a soberania popular que decide e sanciona as leis, mas depois são as leis, e não as pessoas, que são soberanas: onde as leis não são soberanas não existe Estado.

O Estado é uma communitas perfecta → § 2

1 Egídio Romano e João de Paris: tem primado a Igreja ou o Império?

Na obra política de Ockham, vimos como ele combatia o primado político do papado. Contra o absolutismo do papa, Ockham se remete à lei de Cristo, que é lei de liberdade. O papa não pode pretender a *plenitudo potestatis* nem no âmbito espiritual nem no campo político. Na realidade, a preocupação básica de Ockham era com os direitos da Igreja, que é "a multidão de todos os católicos que viveram desde os tempos dos profetas e dos apóstolos até hoje". E é a tradição histórica da Igreja que, no curso de sua vida religiosa, reconhece e fixa as verdades que estão em sua base. É a Igreja que é infalível, não o papa ou o Concílio. E, sendo o poder do papa *ministrativus* e não *dominativus*, também é insustentável para Ockham a pretensão do papado de Avignon no sentido de que o poder do imperador derivaria de Deus apenas através do papa. Na opinião de Ockham, Cristo e os apóstolos nunca pretenderam estabelecer um reino temporal: sua missão tinha por objetivo a salvação espiritual. O império — aquele império que passou dos romanos para Carlos Magno e depois à nação germânica — já existia antes de Cristo e não esperou pelo papa para desenvolver suas funções. Em suma, para Ockham, substancialmente, vale a teoria proposta pela primeira vez pelo papa Gelásio I (492-496), segundo a qual o poder do papado e o do

império são independentes. Entretanto, enquanto o papa Gelásio formulava a teoria das "duas espadas", porque, na época, ela estava em função da reivindicação de autonomia da Igreja em relação à política, mais tarde, em um contexto histórico e político diferente, especialmente com Inocêncio III (1198-1216), avançou decididamente a teoria do primado do poder da Igreja sobre o do império. Daí todas as polêmicas posteriores sobre o predomínio de um ou de outro poder.

O defensor da tese curial foi Egídio Romano (de Colonna), nascido em Roma em 1247, aluno de santo Tomás em Paris, defensor do tomismo contra a condenação de Estêvão Tempier e de Roberto Kilwardby, mestre em Paris depois da morte de Tempier, sagrado arcebispo de Burges por Bonifácio VIII e morto em Avignon em 1316. No seu *De ecclesiastica potestate*, que é de 1302, Egídio Romano alinha-se em favor da tese curial, afirmando que tanto a autoridade política como qualquer poder derivam da Igreja ou através da Igreja. E a Igreja se identifica com o papa.

Nessa época, o mais tenaz opositor das teses do papista Egídio Romano foi João de Paris (1269-1306), que, no *De potestate regia et papali,* afirmou o direito dos indivíduos à propriedade, negou que o papa pudesse se arrogar a *plenitudo potestatis* e lhe atribuiu unicamente a função de administrador dos bens da Igreja.

Dante (1265-1321), no *De monarchia,* também se preocupou em defender o império em relação às pretensões do papado. Segundo ele, as duas instituições visam a objetivos diferentes: o império trata dos bens que podemos conseguir nesta terra; a Igreja cuida da bem-aventurança celeste. Assim, dadas as suas diferentes finalidades, as duas instituições são irredutíveis uma à outra. Mas, querendo-se discutir o primado de uma das duas, então, considerando que só o império pode assegurar a paz e a justiça, tal primado cabe ao imperador, já que, pela perfeição da convivência humana, "convém ser um, como timoneiro, que, considerando as diversas condições do mundo, entre os diversos e necessários ofícios, tenha o bastão do universal e imbatível ofício de comandar [...]". E essa figura é o imperador: "É ele o mandante de todos os mandamentos e o que ele diz é lei; por todos deve ser obedecido e todo outro mandamento é do seu mandamento que adquire vigor e autoridade".

Em uma visão de conjunto, não é difícil constatar que, no panorama geral dos autores citados e dos outros autores da escolástica, a obra política de Marsílio de Pádua destaca-se como um dos pontos mais significativos, representando claramente o fim do pensamento medieval e o início da época moderna. E isso pelo fato de que as teorias políticas e jurídicas de Marsílio colocam-se fora do âmbito em que se desenvolvera a polêmica dos medievais: com efeito, Marsílio elabora sua doutrina sem levar em conta o direito natural divino que, de um ou de outro modo, constituíra um dos pilares do pensamento medieval.

2 O *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua

Marsílio Maierardini nasceu em Pádua entre 1275 e 1280, indo mais tarde para Paris, onde ensinou e onde, entre 1312 e 1313, foi reitor da universidade. Em Paris, ele sofreu a influência do averroísmo latino, que separava claramente a razão da fé e, com a doutrina da *dupla verdade,* eliminava os obstáculos para o caminho do racionalismo radical. Também averroísta era João de Jandun, que se diz ter colaborado com Marsílio na elaboração de sua obra maior, que é o *Defensor pacis,* concluído em 1324. Morreu entre 1342 e 1343.

Examinemos as teses de fundo do *Defensor pacis.* Pois bem, para Marsílio, o Estado é uma *communitas perfecta,* uma comunidade natural auto-suficiente, que se ergue com base na razão e na experiência dos homens, servindo-lhes para "viver — e viver bem". O Estado de que fala Marsílio não é mais o Império universal, mas sim o Estado nacional, a comuna ou o magistrado, isto é, o Estado de sua época. E, para ele, esse Estado é construção humana, que responde a finalidades humanas, não havendo vínculos de natureza teológica.

Fé e razão são distintas, como o são a Igreja e o Estado. E este não deve se submeter àquela. Ao contrário, no que se refere à vida terrena, é a Igreja que deve se submeter ao Estado.

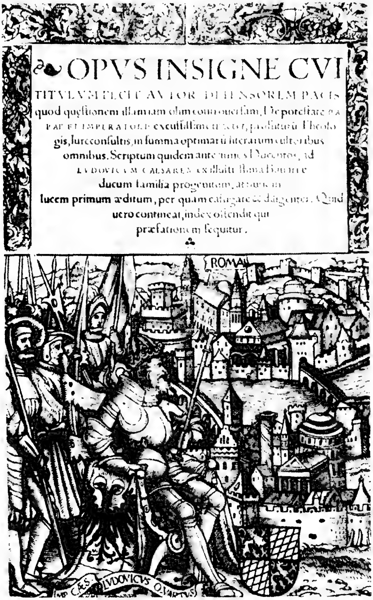
Naturalmente, há a lei religiosa, que tem por fim *a glória ou a pena "in saeculo venturo"*. É a lei mosaica, a evangélica, como também a de Maomé e a dos próprios persas. Mas, além dessa lei religiosa, há também a lei que constitui o critério do justo e do útil no plano puramente humano e social. E essa

lei é tal porque é um *mandamento coativo*, ao qual está ligada "uma punição ou uma recompensa a ser atribuída neste mundo".

Desse modo, para Marsílio, a lei não tem um fundamento divino, nem um suporte ético, nem se baseia no direito natural. Escreve ele no *Defensor pacis*: "Nós dizemos que o legislador, isto é, a causa efetiva primeira e própria da lei, é o povo, ou seja, a coletividade (*universitas*) dos cidadãos ou a sua parte mais importante (*valentior pars*), que, por sua escolha, ou seja, por vontade expressa em palavras na reunião geral dos cidadãos, ordena, ou melhor, determina fazer ou omitir uma coisa relativa aos atos civis humanos, sob ameaça de pena ou suplício terreno".

A lei e o Estado, portanto, são coisas e construções humanas, encontrando sua justificação unicamente no fato de serem estabelecidos pela vontade humana. É a lei que é soberana, não o indivíduo ou o governo, que o povo trata de controlar precisamente por meio da lei, já que, juntamente com Aristóteles, Marsílio está convencido de que "onde as leis não são soberanas, não há verdadeiro Estado".

Soberania popular e Estado de direito: eis, portanto, os dois pilares inovadores da original teoria política de Marsílio de Pádua.



Frontispício da primeira edição impressa do Defensor pacis de Marsílio de Pádua (Basiléia, 1522).

II. Dois reformadores pré-luteranos: João Wyclif e João Huss

• Dois precursores da Reforma foram o inglês João Wyclif e o boêmio João Huss.

João Wyclif: o homem é súdito de Deus e não do papa → § 1

O primeiro, influenciado pelo determinismo teológico de Tomás Bradwardine (Deus é causa determinante dos atos humanos voluntários), se dedicou a eliminar toda mediação entre Deus e os fiéis: o homem é súdito de Deus e não de outros, de modo que a comunidade dos fiéis tem como chefe diretamente Cristo e não o papa. Esta comunidade de fiéis tem pouco a ver com a Igreja visível, rica e poderosa, e se identifica, ao contrário, com a Igreja invisível dos predestinados à salvação, cujo sinal de reconhecimento é a pobreza e a graça.

João Huss: reforma religiosa e liberdade nacional → § 2

• Sobre posições análogas às de Wyclif encontrava-se também João Huss, que conjugou os temas de reforma religiosa com forte componente nacionalista (a liberdade da Boêmia contra o Império e a Igreja).

1 João Wyclif

Ockham e Marsílio definiram a doutrina da oposição ao poder monárquico do papado e, ao mesmo tempo, delinearam a doutrina da supremacia do Concílio.

Essas idéias logo entraram em simbiose com os interesses políticos de muitos soberanos europeus, que queriam constituir múltiplas Igrejas nacionais.

A ação dos reinos e estados autônomos alcançou os efeitos desejados, também e sobretudo devido ao fato de que o papado se encontrava em uma situação verdadeiramente dramática. Durante o cativeiro de Avignon, fora reduzido a instrumento da política francesa e, sob João XXII, havia perdido cada vez mais seu prestígio, transformando-se em uma máquina financeira que se enriquecia à custa e nas costas das diversas regiões européias. Daí a revolta de todos os que, distinguindo o poder civil do poder religioso, queriam levar a Igreja de volta para o espírito do Evangelho.

Caminhava-se, na verdade, em direção à Reforma. E os dois pensadores mais representativos da Europa pré-luterana são o inglês João Wyclif e o boêmio João Huss.

João Wyclif (1320-1384) estudou em Oxford, onde sofreu influência das teorias de Escoto e de Ockham, mas, sobretudo, das concepções de Tomás Bradwardine (falecido em 1349).

Mais escotista do que ockhamista, Bradwardine fora professor em Oxford, tendo escrito muitas obras, como *De arithmetica speculativa*, *De arithmetica pratica*, *De geometria speculativa*, *De velocitate motuum* e *Tabulae astronomicae*. Mas a sua obra mais conhecida é o tratado *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*.

Partindo do axioma de que Deus é princípio absoluto de tudo e suprema causa de todo acontecimento, Bradwardine, procedendo matematicamente, deduz de modo rigoroso que a vontade divina não apenas é causa suficiente, mas também é a causa determinante dos atos humanos voluntários. E isso, na sua opinião, significa que Deus pode determinar a vontade humana no cumprimento de atos livres. Pois bem, seguindo as pegadas de Bradwardine, Wyclif professou rígido *determinismo teológico*. Foi durante muitos anos professor de teologia em Oxford, que se tornou centro da difusão de suas concepções.

Com base na idéia central de que a vontade divina realiza e exerce um total domí-

nio sobre as ações humanas, Wyclif opôs à autoridade do papa e do clero a autoridade da Bíblia; negou a presença real de Cristo na Eucaristia; negou a eficácia dos sacramentos; rejeitou os ritos, em favor da interioridade do ato de fé pessoal.

A partir de tais concepções, Wyclif participou na controvérsia entre o papado e a coroa inglesa sobre as candentes questões jurisdicionais e fiscais da época. E, em luta aberta contra a Igreja, assumiu o papel de líder de um vasto movimento de rebelião antieclesiástica.

Wyclif escreveu suas obras de natureza político-religiosa entre 1374 e 1384. Elaboradas depois de suas obras filosóficas (*De ideis* e *Tractatus de logica*), são elas: o *De dominio divino*, o *De officio regis* e o *De potestate papae*.

As teses principais que ele sustenta em tais obras são as seguintes. O homem — cada homem — é imediata e diretamente súdito de Deus. Não há intermediários entre Deus e cada homem. Ademais, a Igreja é a comunidade dos predestinados, comunidade que tem Cristo por chefe e não o papa. A hierarquia e o aparato organizativo externo só conseguem degradar a vida espiritual, já que a *verdadeira Igreja* é a comunidade dos justos, que é a única soberana dos bens temporais coletivos. À Igreja visível, rica, hierarquizada e dedicada ao culto exterior e às guerras, Wyclif contrapõe a Igreja invisível, a Igreja mística dos escolhidos por Deus para a salvação. E como, precisamente, a predestinação é vontade de Deus e, portanto, mistério, para Wyclif a *pobreza* é o *signum* da pertença à verdadeira Igreja e da graça, muito embora as obras não sejam suficientes para a salvação, que permanece como dom gratuito e misterioso da vontade divina.

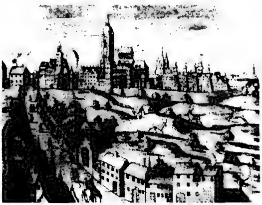
Com sua pregação, Wyclif difundiu suas idéias entre o povo, que procurou também aproximar da *leitura direta* da Bíblia. E a tal movimento religioso ligaram-se estreitamente os anseios de reformas sociais das camadas populares às quais Wyclif se dirigia. Os "Lollard" nele se inspiraram.

2 João Huss

As idéias de Wyclif também exerceram influência sobre a concepção teológico-política de João Huss (1369-1415), cuja obra, vida e morte se fundiram com as reivindicações que a Boêmia defendia (e continuou defendendo) contra o Império e a Igreja.

Defensor da Igreja invisível dos eleitos, crítico feroz do luxo da Igreja e das injustiças sociais, fautor das teorias de Wyclif sobre a paridade entre o clero e o laicato e da urgência de pregar na língua nacional, João Huss, em uma pregação feita diante da universidade em 1410, sustentou que a verdadeira Igreja santa e católica era o corpo místico dos crentes unidos a Cristo e não aquela instituição visível, hierarquizada e corrupta, que deveria ser submetida ao contínuo juízo da lei de Deus.

Wyclif e Huss delinearam doutrinas que a Reforma levará à expressão mais madura e conseqüente.



Vista de Praga no séc. XVII, em um entalhe da época (Biblioteca Nacional, Praga).



Na imagem João Huss (1369-1415), reformador religioso boêmio, colocado na fogueira. No fundo da miniatura pode-se notar o papa, os cardeais e os bispos do concílio de Constança.

III. Mestre Eckhart e a mística especulativa alemã

O misticismo especulativo de Mestre Eckhart → § 1

• Sobre diretivas análogas a Wyclif e Huss, mas desenvolvidas com conteúdos totalmente diversos, coloca-se Mestre Eckhart. Também Eckhart se propôs a restabelecer o contato entre homem e Deus, tornando-o o mais direto possível, mas escolhe para este escopo a via do misticismo sustentado pela estrutura doutrinal dos neoplatônicos (razão pela qual se fala de misticismo especulativo).

Deus é uno em todas as coisas e acima de todas as coisas → § 2

• O que Mestre Eckhart procura é uma relação direta entre a criatura e o Criador, é justamente a unificação dos dois.

O mundo e o homem sem Deus são nada, e a idéia do mundo está presente *ab aeterno* em Deus. Deve-se então afirmar que em Deus coincidem pensamento e ser e que seu ser puríssimo consiste justamente na capacidade de dar o ser às coisas. Deus é também uno e princípio de unidade e como tal "desce totalmente em todas as coisas", determinando a essência de cada uma, mas "o que é uno em todas as coisas deve estar necessariamente sobre as coisas" (isto é, acima do ser).

A volta a Deus → § 3

• Neste quadro metafísico, o homem, se quer encontrar a si mesmo, deve remontar à origem de seu ser — ou seja, até Deus — pelo desapego das realidades mundanas e pela identificação com a vontade de Deus.

O fim do pensamento escolástico → § 4

• É totalmente evidente que o pensamento de Eckhart, com sua volta ao neoplatonismo, se firma — embora com motivações filosóficas totalmente diversas — no de Ockham ao decretar o fim do pensamento escolástico medieval de inspiração aristotélica.

1 As razões da mística especulativa

À crise da teologia racional, com sua estrutura racional do séc. XIV, se emparelhou uma reemergência de instâncias místicas inspiradas no neoplatonismo. Na realidade, a presença de Platão nunca deixou de existir durante a Idade Média. Mesmo quando o interesse por Aristóteles tornou-se quase hegemônico, em princípios do século XIII, o neoplatonismo nunca esteve ausente. E isso sobretudo na Alemanha, onde primeiro a presença de Alberto Magno e depois sua influência não permitiram a instauração de forte tradição tomista nem, da mesma forma, de forte tradição escotista. E foram precisamente os discípulos de Alberto Magno que acentuaram os elementos neoplatônicos. Assim, por exemplo, Guilherme de Moerbecke, que traduziu Aristóteles por santo Tomás, em 1268 aprontou a tradução da *Elementatio theologica* de Proclo. Além disso, o Pseudo-Dionísio e o *Liber de causis* (que é extrato dos *Elementos de teologia* de Proclo) estavam bem presentes na escola de Colônia. E também não devemos esquecer os *Comentários* ao *Timeu* e ao *Parmênides* platônicos, também traduzidos por Guilherme de Moerbecke.

Para dizer a verdade, também nos maiores escolásticos não falta nunca — de modo mais ou menos forte — certa veia mística, já que, por mais longe que a razão possa ir, aquilo que conta mais do que qualquer outra coisa e antes de mais nada para o crente

é o retorno a Deus e a união com Deus. Entretanto, quando a dissolução das pretensões da escolástica (dissolução iniciada com Duns Escoto e levada a conclusões mais conseqüentes por Ockham) minou a confiança de que a razão pudesse pelo menos alcançar os *preambula fidei*, então a *questão da fé* emergiu novamente, mais aguda do que nunca, e o caminho do *misticismo* apareceu como o único praticável para ligar o homem com Deus. De fato, o problema parecia mais premente do que nunca: se a fé não encontra *nenhum* suporte na razão, não sendo ela demonstrável, nem fundamentável, nem plausível por força da razão, não será ela então puro arbítrio, uma loucura a mais?

Era essa, portanto, a missão mais premente que, em seu crepúsculo, a escolástica punha diante dos homens de fé: *restabelecer o contato entre o homem e Deus.*

E foi exatamente essa a questão enfrentada pela corrente constituída pelo *misticismo especulativo alemão. Misticismo* porque insiste no fato de que Deus está *além* de toda a nossa possibilidade conceitual e porque sustenta que o homem, afastado de Deus, não é nada. *Especulativo* pelo fato de que está entremeado de filosofia, alimentando-se sobretudo com as doutrinas neoplatônicas de Proclo e do Pseudo-Dionísio e assumindo como base central aquela *teologia negativa* que, por exemplo, em Tomás constituía apenas *um* elemento do seu sistema filosófico-teológico.

Pois bem, o mestre dominicano Eckhart foi o expoente principal desse movimento de pensamento místico-especulativo. E dele devemos falar agora.

2 Mestre Eckhart: o homem e o mundo são nada sem Deus

Mestre Eckhart (Equardus) nasceu em Hochheim, próximo a Gota, na Turíngia, por volta de 1260. Ingressando no convento dos dominicanos de Erfurt, estudou depois em Estrasburgo e em Colônia. Tornou-se professor de teologia em 1302; ensinou em Paris de 1302 a 1304. Exerceu cargos na ordem dominicana. De 1311 a 1314, morou novamente em Paris. Em 1314, foi para Estrasburgo, onde se dedicou à pregação. A partir de 1320, estabeleceu-se novamente em Colônia, como mestre no Studium geral dos dominicanos, tendo entre seus discípulos Henrique Suso. Eckhart é autor de um *Opus tripartitum*, de *Quaestiones*, de *Pregações* e de *Tratados*, estes últimos escritos em alemão. Morreu pelo ano 1327.

A obra de Eckhart pode ser vista como busca significativa de justificação daquela fé que, como apontamos, ficou sem o suporte da razão. Seu pensamento está centrado na idéia de *unidade entre Deus e o homem*, entre o sobrenatural e o natural. Sem Deus, o homem e o mundo natural não teriam nenhum sentido e nada seriam.

Escreve Eckhart: "O ser e o conhecer coincidem realmente em Deus (...)". Por isso, desde sempre está presente em Deus a idéia das criaturas e a vontade de criar. Conseqüentemente, as coisas estão *ab aeterno* no intelecto do próprio Deus, "porque Deus é intelecto e conhecimento e o seu conhecer é o fundamento do próprio ser". A esse respeito, Eckhart referia-se ao Evangelho de João: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus". E comenta: "O evangelista não diz: 'No princípio era o ente e Deus era o Ente'. Ora, o Verbo refere-se totalmente ao intelecto, existindo nele como ato que diz ou como palavra dita, encerrando em si o ser ou o não-ser. É por isso que o Salvador diz: 'Eu sou a Verdade' ". Deus, portanto, não é o ser, pois é ele quem cria o ser.

Todavia, nós também podemos dizer que Deus é o ser, com a condição de que com isso não entendamos o *ser* enquanto *criatura*, mas sim o ser pelo qual todas as coisas existem: "Se o ser convém às criaturas, ele não está em Deus senão como na causa: por isso, em Deus não está o ser, e sim *a pureza do ser*".

Além disso, "Deus é caridade". Ele o é porque o amor unifica e se difunde. Deus é *caridade* e é *uno;* com efeito, é "impossível que existam dois infinitos". De fato, "o uno desce totalmente a todas as coisas que são exteriores, múltiplas e numeradas; ele não se divide em cada uma das coisas, mas sim, permanecendo uno incorrupto, insufla todo número e enforma com sua unidade".

Deus, portanto, está em todas as criaturas: sem Deus, elas *são nada.* Mas o Deus "que está em todas as criaturas é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas". As coisas são tais porque têm uma essência, a qual não existiria

se Deus não a houvesse pensado, se ela não estivesse em Deus: "Deus está em todas as criaturas, pois elas têm uma essência, e nem por isso deixa de estar acima delas. E ele, que está em todas as criaturas, é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas".

Deus-está-acima-do-ser. O ser pode ser conhecido, mas Deus é inefável.

Concluindo, o grande conceito (expresso por Platão na *República* e depois difundido largamente pelos neoplatônicos) do Princípio supremo acima-do-ser predomina em nosso filósofo. E, afirma Eckhart, quando digo que Deus não é o ser, mas está acima do ser, "com isto não lhe tirei o ser; ao contrário, eu o enobreci". Texto 1

3 O retorno do homem a Deus

Tudo aquilo que existe, existe por obra do Ser divino, que "ama necessariamente". Assim, as coisas e o próprio homem, sem Deus, são nada. *Essa é a razão pela qual o homem deve voltar para Deus*: somente retornando a Deus é que o homem encontrará a si mesmo. E nós "captamos Deus na alma, que possui uma gota da razão, uma centelha, um germe".

Novamente, é a *razão* que deve ser capturada por Deus e se aprofundar nele. Mas, para tanto, o homem deve tornar-se um espírito livre: "Espírito livre é aquele que não se preocupa com nada e a nada se liga, não se vincula de modo algum ao seu interesse e não pensa em si mesmo nem em nada, já que se aprofunda na amantíssima vontade de Deus, renunciando à própria vontade".

Eckhart afirma que aquele que é reto tem verdadeiramente Deus em si. E quem tem Deus "o tem em todos os lugares, nas ruas e entre as pessoas, da mesma forma que na Igreja, na solidão ou na cela. Se ele o possui verdadeiramente e o possui sempre, ninguém poderá perturbá-lo". Como nada pode perturbar a Deus, também nada pode perturbar o homem que "leva Deus em todas as suas obras e em todo lugar", já que "toda obra sua é muito mais obra de Deus".

Assim, é preciso "precaver-se de si mesmo" e ser "livre dos desejos". O que importa é abandonar-se em Deus, "mesmo que ele queira derramar sobre nós vergonhas, cansaços ou dores, (pois a coisa melhor é) aceitar tudo isso com prazer e reconhecimento, deixando-se guiar por Deus ao invés de perturbar-se". Naturalmente, o homem "deve se exercitar nas obras, que são o fruto das virtudes (...)", e, no entanto, "é preciso aprender a ser livre mesmo em meio às nossas obras".

Livres também para a morte: "O homem verdadeiramente perfeito deve habituar-se à morte, sair de si e transformar-se de tal modo em Deus que a sua única bem-aventurança seja não saber mais nada de si e de qualquer outra coisa, mas apenas de Deus, não conhecendo outro querer senão o querer de Deus e conhecer a Deus como Deus o conhece, conforme o que diz são Paulo".

O retorno do homem a Deus exige a alma "livre e despojada de toda coisa criada". Somente assim é que a alma "capta Deus e está em Deus, una com Deus, vendo Deus face a face". E a alma que está em Deus está "pronta a receber todo ataque, toda provação, contrariedade ou dor, suportando-os de bom grado, com espírito alegre e sereno (...), repousando tranqüilamente na riqueza e na comunhão da inefável sabedoria superior". Com efeito, a dor é insuportável quando o homem sofre por si mesmo, mas, se sofre por Deus, então o sofrimento não dói, "já que Deus suporta o peso": "Se me fosse posto um peso de quatro arrobas sobre os ombros, mas outro carregasse o peso, de bom grado me submeteria a um ou a cem quilos, já que não me seria pesado nem me faria mal".

4 Oposições suscitadas por Eckhart e seus discípulos

A condenação de dezessete teses de Eckhart como heréticas e de onze como temerárias feita por João XXII é significativa. Suas idéias têm alcance demolidor de alguns dos eixos que sustentavam o pensamento medieval, e seu neoplatonismo dissolve os pilares do aristotelismo e sua mediação sintética não aparece mais possível como fora, ao invés, em Tomás de Aquino.

Foram discípulos de Eckhart João Tauler (1300-1361) e Henrique Suso (1296-1366).

A influência de Eckhart se fez sentir sobre o holandês João de Ruysbroeck (1293-1381) e na obra mística que se tornou famosa, intitulada *Teologia alemã*, escrita em Frankfurt por um dominicano anônimo na segunda metade do século XIV, e significativamente publicada pela primeira vez por Lutero entre 1516 e 1518.

Ockham e Eckhart, em sentido oposto, exprimem do modo mais significativo o fim do pensamento escolástico e da Idade Média.



Colônia em uma incisão da Idade Média tardia. A presença dos dominicanos na cidade teve grande relevância cultural. Aqui estudou Tomás de Aquino na escola de Alberto Magno. Aqui se formou também Mestre Eckhart, cuja mística especulativa ultrapassa o horizonte cultural da Escolástica.

MESTRE ECKHART

1 Ver Deus nas criaturas e as criaturas em Deus é fonte de verdadeira consolação

Primeiramente é preciso saber que o sábio e a Sabedoria, o homem verdadeiro e a Verdade, o justo e a Justiça, o homem bom e a Bondade se referem um à outra e que tal é sua relação recíproca: a Bondade não é nem criada, nem feita, nem gerada: ela é antes geradora e gera o homem bom, o qual, enquanto tal, não é nem produzido, nem criado, mas é gerado, prole e filho da Bondade. A Bondade gera a si mesma e tudo aquilo que ela é, no homem bom: ser, conhecer, amar, operar, tudo ela efunde no bom, e o bom recebe todo o seu ser, o seu conhecimento, o seu amor e a sua operação do coração e do íntimo da Bondade, e apenas dela. O homem bom e a Bondade não são mais que uma só bondade, com a distinção que existe entre o gerar e o ser-gerado: e, todavia, o gerar da Bondade e o ser-gerado do homem bom são absolutamente um só ser, uma só vida. Tudo aquilo que pertence ao bom, ele o recebe da Bondade e na Bondade: aqui ele existe, vive e habita; aqui ele se conhece, e tudo aquilo que conhece e ama, aqui o conhece, ama e opera com a Bondade, na Bondade, e a Bondade realiza com ele e nele todas as suas obras, conforme tudo o que está escrito — e é o Filho que o diz: "O Pai que está em mim e habita em mim realiza as obras". "O Pai age até agora, e também eu ajo". "Tudo aquilo que pertence ao Pai é meu, e tudo aquilo que pertence a mim é do Pai: o seu dar é o meu receber".

Além disso, é preciso saber que quando dizemos "bom", o nome, a palavra não significa e não implica em si nada mais, e nem mais nem menos, que a simples e pura Bondade; assim mesmo ela se dá. Quando dizemos que alguém é "bom", entendemos que sua bondade lhe é dada, infusa e gerada pela Bondade ingenerada. Por isso o Evangelho diz: "Como o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu ao Filho ter também a vida em si mesmo". Ele diz "em si mesmo" e não "por si mesmo", pois é o Pai que lha deu.

Isso que eu disse até agora a respeito do homem bom e da Bondade vale também para o homem verdadeiro e a Verdade, para o justo e a Justiça, para o sábio e a Sabedoria, para o Filho de Deus e para Deus Pai, para tudo aquilo que nasceu de Deus e não tem pai sobre a terra, no qual nada se gera que seja criado e que não seja divino, no qual não há nenhuma imagem, mas apenas Deus puro e simples. Diz, com efeito, são João em seu Evangelho que "o poder de se tornar filho de Deus foi dado àqueles que não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus e apenas de Deus nasceram".

Por "sangue" ele entende tudo aquilo que no homem não está submetido ao querer do homem. Por "vontade da carne" entende tudo aquilo que no homem está submetido à sua vontade, mas com repugnância e rebelião está inclinado aos desejos carnais, que pertence tanto à alma quanto ao corpo e não reside apenas na alma: eis por que estas faculdades se cansam, adoecem e envelhecem. Por "vontade do homem" são João entende as mais altas potências da alma, cuja natureza e cuja atividade não se misturam com a carne e são, na pureza da alma, separadas do tempo e do espaço e de tudo aquilo que com o tempo e o espaço tem ainda certa relação e certa simpatia, que não têm nada em comum com outro e nas quais o homem é formado à imagem de Deus, é da raça de Deus e da parentela de Deus. E todavia, uma vez que elas não são o próprio Deus mas criadas (*geschaffen*) na alma e com a alma, é necessário que sejam despojadas de si mesmas e transformadas apenas em Deus e geradas em Deus e por Deus, a fim de que apenas Deus seja o Pai: é assim com efeito que elas são também nascidas de Deus e são o Filho unigênito de Deus. Uma vez que sou filho de tudo aquilo que me forma e me gera semelhante a si e em si mesmo. Tal homem, filho de Deus, bom porque filho da Bondade, justo porque filho da Justiça, é unicamente seu filho, enquanto ela gera sem ser gerada, e o filho que ela gera possui o mesmo ser da Justiça e entra em posse de todas as propriedades da Justiça e da Verdade.

Em toda esta doutrina, que está escrita no santo Evangelho e é reconhecida com certeza na luz natural da alma racional, o homem encontra a verdadeira consolação para toda dor.

Santo Agostinho diz: "Em Deus não há nem distância, nem extensão (*lanc*). Se queres que nada seja para ti longínquo ou extenso, refugia-te em Deus, porque nele mil anos são como o dia de hoje". Por isso eu digo: em Deus não há nem tristeza, nem dor, nem aflição. Se queres ser livre de toda tribulação e sofrimento, dirige-te a Deus e apega-te a ele somente.

Indubitavelmente toda dor provém do fato de que não tendes a Deus e apenas a Deus. Se fosses formado e gerado unicamente pela Justiça, nada verdadeiramente poderia fazer-te sofrer, como a Justiça não pode fazer sofrer o próprio Deus. Salomão diz: "Nada do que pode acontecer pode fazer o justo sofrer". Ele não diz "o homem justo", ou "o anjo justo", nem isto nem aquilo. Ele diz: "o justo". Aquilo que pertence a certo indivíduo justo e faz com que a justiça seja sua propriedade e ele seja justo, é o fato de que ele é filho e tem um pai sobre a terra e é criatura feita e criada, pois seu pai é criatura feita e criada. Mas aquele que é absolutamente justo enquanto não tem um pai feito e criado, não pode ser atingido por sofrimentos e dores, assim como Deus não pode ser atingido por eles, pois Deus e a Justiça são uma só coisa e apenas a Justiça é o pai deste justo. A Justiça não pode fazê-lo sofrer, pois a Justiça é toda amor, alegria e delícia; e depois, se a Justiça causasse dor ao justo, ela a causaria também a si mesma. Nada de dessemelhante e de injusto, nenhuma coisa feita ou criada poderia fazer o justo sofrer, pois toda coisa criada está longe sob ele, como está longe sob Deus, não exerce nenhuma impressão nem influência sobre o justo e não nasce nele, que tem como pai apenas Deus. Por isso, o homem deve fazer de modo a destacar-se de si mesmo e de todas as criaturas e reconhecer apenas Deus como Pai. Então nada pode acarretar-lhe dor e aflição, nem Deus nem a criatura, nem coisa criada nem incriada; e todo o seu ser, vida, conhecimento, saber e amor é de Deus, em Deus e Deus.

Há ainda outra coisa que devemos saber, ou seja, aquilo que consola igualmente o homem em todas as suas adversidades. Isto é, que o homem justo e bom goza certamente de modo incomparável e também inexprimível da obra da Justiça, mais do que ele próprio ou o anjo mais elevado possam gozar em sua essência natural e em sua vida. Eis por que os santos deram com alegria sua vida pela Justiça.

Agora eu digo: se ao homem bom e justo acontecem a partir de fora coisas desagradáveis e ele todavia permanece com o mesmo ânimo imperturbável na paz de seu coração, é então verdadeiro aquilo que eu disse: que nada daquilo que lhe ocorre pode perturbar o justo. Mas se, ao invés, ele é perturbado pelos males exteriores, é verdadeiramente justo e correto que Deus tenha permitido que a adversidade aconteça a este homem que queria ser justo e se iludia de sê-lo, enquanto coisas tão mesquinhas podiam perturbá-lo. Se este é o direito de Deus, este homem na verdade não deve se entristecer mas gozar disso mais que da própria vida, da qual na realidade cada um se alegra e que é para todo homem mais preciosa do que o mundo inteiro: com efeito, de que serviria ao homem o mundo inteiro se ele não existisse mais?

A terceira palavra que podemos e devemos saber é esta: segundo a verdade natural, apenas Deus é a fonte e manancial de todo bem, de toda verdade essencial e da consolação, e tudo aquilo que não é Deus tem em si natural amargura, desconforto e dor, e não acrescenta nada à bondade que vem de Deus e é Deus; pelo contrário, minimiza, cobre e esconde a doçura, o conforto e a suavidade que Deus dá.

Além disso, digo que toda pena deriva do amor por aquilo que a adversidade me tirou. Portanto, se a perda de coisas exteriores me provoca sofrimento, isto é sinal certo de que amo as coisas exteriores, isto é, que amo verdadeiramente a dor e a aflição. Que maravilha, portanto, se sofro, a partir do momento que amo e busco o sofrimento e o desconforto? Meu coração e meu amor atribuem à criatura a Bondade que é propriedade de Deus. Eu me dirijo para a criatura de onde provém naturalmente a aflição, e me afasto de Deus do qual flui todo conforto. Por que então me admiro se me entristeço e sofro? Na verdade, é impossível a Deus e ao mundo inteiro que o homem encontre a verdadeira consolação quando a busca nas criaturas. Mas quem amasse apenas a Deus nas criaturas e as criaturas apenas em Deus encontraria em todo lugar uma consolação verdadeira, justa e imutável.

Mestre Eckhart,
Tratados e prédicas.

Bibliografia do volume II

Obras de caráter geral

S. Vanni Rovighi, *La filosofia patristica e medievale*, em VV. AA., *Storia della filosofia*, sob a direção de C. Fabro, Coletti Editore, Roma, 1954; A.C. Crombie, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Feltrinelli, Milão, 1970, 1982[2]; W. Kneale – M. Kneale, *Storia della logica*, Einaudi, Turim, 1972; E. Gilson, *La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Florença, 1973; M. Grabmann, *Storia del Medioevo scolastico*, 2 vol., La Nuova Italia, Florença, 1980; J. Quasten, *Patrologia*, vol. I: *I primi due secoli (II e III)*; vol. II: *I Padri greci (secoli IV e V)*; vol. III: *I Padri latini (secoli IV e V)*, Marietti, Turim, 1980; B. Altaner, *Patrologia*, Marietti, Turim, 1981; G. Vasoli, *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milão, 1982[6] (cf. as pp. 501-683, onde se encontra uma bibliografia geral ampla e sistemática).

Primeira parte (cap. 1)
A revolução espiritual da mensagem bíblica

Textos

Para o **Antigo e o Novo Testamento:** *Bíblia de Jerusalém,* Paulus, São Paulo, 2002.

Literatura

C. Moeller, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Bréscia, 1961; J. Quasten, *Patrologia*, cit., vol. I-III, *passim*; B. Altaner, *Patrologia*, cit., *passim.*

Segunda parte (caps. 2-4)
A Patrística na área cultural de língua grega

Textos

Fílon de Alexandria: *L'Erede delle cose divine*, prefácio, tradução e notas de R. Radice, introdução de G. Reale, Rusconi, Milão, 1981 (cf. também a tradução dos 19 tratados do *Commentario allegorico*, sob a direção de G. Reale, C. Kraus Reggiani, C. Mazzarelli, R. Radice, Rusconi, Milão, 1981-1988).

Escritos gnósticos: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, sob a direção de M. Erbetta, 3 vols. em 4 tomos, Marietti, Turim, 1966-1981.

Justino: *Le apologie*, introdução, tradução e notas de L. Rebuli, Pádua, 1982; *Apologie*, con texto grego em paralelo, sob a direção de G. Girgenti, Rusconi, Milão, 1995.

Atenágoras: *La supplica per i Cristiani. Della resurrezione dei morti*, texto, introdução, tradução e notas sob a direção de P. Ubaldi e M. Pellegrino, Sei, Turim, 1947.

Teófilo: S. Teófilo Antioqueno, *I tre libri ad Autolico*, sob a direção de S. Frasca, Turim, 1939.

Carta a Diogneto: *A Diogneto*, introdução, tradução e notas de S. Zincone, Borla, Roma, 1981.

Clemente de Alexandria: *Il Protrettico. Il Pedagogo*, sob a direção de M.G. Bianco, Utet, Turim, 1971.

Orígenes: *Commento al Vangelo di Giovanni*, sob a direção de E. Corsini, Utet, Turim, 1968; *Contro Celso*, sob a direção de A. Colonna, Utet, Turim, 1971; *I Princìpi*, sob a direção de M. Simonetti, Utet, Turim, 1979.

Gregório de Nissa: *La vita di Mosè*, sob a direção de C. Brigatti, Città Nuova, Roma, 1966; *L'anima e la resurrezione*, sob a direção de S. Lilla, Città Nuova, Roma, 1981; *La grande catechesi*, sob a direção de M. Naldini, Città Nuova, Roma, 1982; *La vita di Mosè*, sob a direção de M. Simonetti, Mondadori, Milão, 1984.

Pseudo-Dionísio Areopagita: *Tutte le opere*, tradução de P. Scazzoso, introdução, prefácio, paráfrase e notas de E. Bellini, Rusconi, Milão, 1981.

Máximo o Confessor: H.U. von Balthasar, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Ave, Roma, 1976; M.L. Gatti, *Massimo il Confessore*, Vita e Pensiero, Milão, 1987.

Literatura

J. Quasten, *Patrologia*, cit., vol. I, pp. 175-194, 202-222, 287-368; vol. II, pp. 257-299; B. Altaner, *Patrologia*, cit., pp. 67-80, 194-211, 313-318, 538-561.

Terceira parte (caps. 5-6)
A Patrística na área cultural de língua latina. Santo Agostinho.

Textos

Minúcio Félix: *Ottavio*, sob a direção de E. Paratore, Laterza, Bari, 1971.

Tertuliano: *Apologetico*, tradução de E. Buonaiuti, introdução, revisão e comentário de E. Paratore, Laterza, Bari, 1972.

Agostinho: na "Nuova Biblioteca Agostiniana" (Città Nuova), a partir de 1965, estão aparecendo as obras de Agostinho em tradução italiana com texto latino em paralelo, sob a direção de A. Trapé. Entre estas mencionemos: vol. I: *Le Confessioni*, sob a direção de C. Carena, Roma, 1969; vol. III: *Dialoghi*, sob a direção de D. Gentilini, Roma, 1970-1976; vol. IV: *La Trinità*, sob a direção de G. Beschin, Roma, 1973. Vejam-se também: *La città di Dio*, sob a direção de C. Borgogno, 2 vols., Edizioni Paoline, Roma, 1947, diversas vezes reeditado; *Le Confessioni*, sob a direção de O. Trescari, Sei, Turim, 1956; *De Trinitate*, instrodução de A. Landi, tradução e notas de C. Borgogno, Edizioni Paoline, Roma, 1977; *La città di Dio*, introdução, tradução e notas de L. Alici, Rusconi, Milão, 1984; *Amore assoluto e "terza navigazione"*, com texto latino em paralelo, sob a direção de G. Reale, Rusconi, Milão, 1994; *Sulla bugia*, com texto latino em paralelo, sob a direção de M. Bettetini, Rusconi, Milão, 1994; *La natura del bene*, com texto latino em paralelo, sob a direção de G. Reale, Rusconi, Milão, 1995.

Literatura

J. Quasten, *Patrologia*, cit., vol. I, pp. 414-421, 493-574; vol. III, pp. 325-434; B. Altaner, *Patrologia*, cit., pp. 148-166, 429-474.

Quarta parte (caps. 7-8) Gênese da Escolástica. Boécio e Escoto Eriúgena

Textos

Severino Boécio: *Consolazione della filosofia*, com texto latino em paralelo, sob a direção de L. Obertello, Rusconi, Milão, 1996.

Literatura

Cf. as obras de caráter geral citadas no início; para **Escoto Eriúgena**: M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, Bocca, Milão, 1951; P. Mazzarella, *Il pensiero di G. Scoto Eriugena*, Cedam, Pádua, 1957; T. Gregory, *G. Scoto Eriugena. Tre studi*, Le Monnier, Florença, 1963.

Cap. 9 Anselmo de Aosta

Textos

Anselmo de Aosta: *Opere filosofiche*, sob a direção de S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari, 1969; *Monologion*, com texto latino em paralelo, sob a direção de I. Sciuto, Rusconi, Milão, 1995; *Proslogion*, com texto latino em paralelo, sob a direção de I. Sciuto, Rusconi, Milão, 1996.

Literatura

Além das obras de caráter geral, veja-se S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Bocca, Milão, 1949.

Cap. 10 Abelardo e a grande controvérsia sobre os universais

Textos

Pedro Abelardo: *Scritti di logica*, sob a direção de M. Dal Pra, La Nuova Italia, Florença, 1969; *Conosci te stesso o Etica*, sob a direção de M. Dal Pra, La Nuova Italia, Florença, 1976; *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo a Eloisa*, sob a direção de F. Roncoloni, Garzanti, Milão, 1979; *Teologia del Sommo Bene*, com texto latino em paralelo, sob a direção de M. Rossini, Rusconi, Milão, 1996.

Literatura

E. Gilson, *Abelardo e Eloisa*, Einaudi, Turim, 1970; M.T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Introduzione a Abelardo*, Laterza, Roma-Bari, 1974; A. Crocco, *Abelardo. L'altro versante del Medioevo*, Liguori, Nápoles, 1979.

Sexta parte (caps. 12-16) A Escolástica no século décimo terceiro. Tomás de Aquino, Boaventura de Bagnoregio, João Duns Escoto

Textos

Tomás de Aquino: *La Sommna teologica*, com texto latino em paralelo, sob a direção dos Dominicanos italianos, 34 vols., Salani, Florença, 1949ss; *Ente ed essenza*, com texto latino em paralelo, sob a direção de P. Porro, Rusconi, Milão, 1995.

Boaventura de Bagnoregio: *Itinerario dell'anima a Dio*, com texto latino em paralelo, sob a direção de L. Mauro, Rusconi, Milão, 1996.

Roger Bacon: veja-se E. Bettoni, *La scolastica postomistica*, em *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milão, 1954, vol. IV.

Duns Escoto: veja-se O. Todisco, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto*, Centro di Studi Francescani, Roma, 1978.

Literatura

Além das obras de caráter geral citadas no início e as obras críticas citadas entre os textos, remetemos a: E. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, sob a direção de C. Marabelli, Jaca Book, Milão, 1995; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, Il Mulino, Bolonha, 1966; S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari, 1981 (destas obras foi tirada também a tradução de alguns trechos citados no texto). Cf. também: E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milão, 1966.

Cap. 17 Guilherme de Ockham, os Ockhamistas e a crise da Escolástica

Textos

Guilherme de Ockham: *Filosofia, teologia, politica*, sob a direção de A. Coccia, Andò, Palermo, 1966.

Para os Ockhamistas: F. Bottin, *La scienza degli Occamisti*, Maggioli Editore, Rimini, 1982. Veja-se também Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Turim, 1969.

Literatura

Além das obras de caráter geral citadas no início e as obras críticas citadas entre os textos, remetemos a: G. De Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, 5 vols., Morcelliana, Bréscia, 1964-1968 (Ockham é tratado nos vols. IV e V); A. Ghisalberti, *Introduzione a Guglielmo di Ockham*, Laterza, Roma-Bari, 1976.

Cap. 18 Últimas figuras e fim do pensamento medieval

Textos

Marsílio de Pádua: *Defensor pacis*, sob a direção de C. W. Previté-Orton, Cambridge, 1928.

Mestre Eckhart: *Trattati e prediche*, sob a direção de G. Faggin, Rusconi, Milão, 1982.

Para os trechos de Dante Alighieri citados remetemos a: *Convivio*, em *Le opere di Dante*, "Società Dantesca Italiana", Florença, 1960^2.

Literatura

Para **Marsílio de Pádua:** G. De Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, cit., vol. III.

Para **Mestre Eckhart:** G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Bocca, Milão, 1946; A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Mursia, Milão, 1978.

G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

3 Do Humanismo a Descartes

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni
História da filosofia: do humanismo a Descartes, v. 3 / Giovanni Reale, Dario Antiseri;
[tradução Ivo Storniolo]. — São Paulo: Paulus, 2004.

Título original: Storia della filosofia.
Bibliografia.
ISBN 85-349-2102-4

1. Filosofia – História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Título: Do Humanismo a Descartes.

02–178 CDD–109

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia: História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume II: Dall'Umanesimo a Kant

ISBN 88-350-9271-X

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

2ª edição, 2005

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-2102-4

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as teorias filosóficas são tentativas de solução dos problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo ou um caos? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas filosóficos, das teorias filosóficas e das argumentações filosóficas. É a história das disputas entre filósofos e dos erros dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que in-formaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma síntese de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice geral

Índice de nomes*

A

B

C

---

* Neste índice:
– reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
– reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
– reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z

Índice de conceitos fundamentais

DO HUMANISMO A DESCARTES

TERCEIRO VOLUME

O HUMANISMO E A RENASCENÇA

- **Origens**
- **Traços essenciais**
- **Desenvolvimentos**

"Magnum miraculum est homo."

Hermes Trismegisto, *Asclepius*

"Ó suprema liberalidade de Deus Pai! Ó suprema e admirável felicidade do homem! Homem ao qual foi concedido obter aquilo que deseja e ser aquilo que quer. Ao nascerem, os brutos levam consigo, do seio materno, tudo aquilo que terão. Os espíritos superiores, desde o início ou pouco depois, já são aquilo que serão nos séculos dos séculos. No homem nascente, o Pai depositou sementes de toda espécie e germes de toda vida. E, à medida que cada um os cultivar, eles crescerão e nele darão seus frutos. E se forem vegetais, será planta; se forem sensíveis, será bruto; se forem racionais, se tornará animal celeste; se forem intelectuais, será anjo e filho de Deus. Se, contudo, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro de sua unidade, tornando-se um só espírito com Deus, na solitária névoa do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas."

Pico della Mirandola

PRIMEIRA PARTE

O pensamento humanista-renascentista e suas características gerais

I. O significado historiográfico do termo "Humanismo"

• O termo "Humanismo" foi usado pela primeira vez no início do 800 para indicar a área cultural coberta pelos estudos clássicos e pelo espírito que lhe é próprio, em contraposição ao âmbito das disciplinas científicas. A palavra *humanista*, porém, já era empregada pela metade do 400, e deriva de *humanitas*, que em Cícero e Gélio significa *educação e formação espiritual do homem*, na qual têm papel essencial as disciplinas literárias (poesia, retórica, história, filosofia).

O Humanismo e o papel essencial representado pelas "litterae humanae" → § 1

Ora, a partir sobretudo da metade do 300, e depois de modo sempre crescente nos dois séculos sucessivos, desenvolveu-se na Itália justamente uma tendência a atribuir valor muito grande aos estudos das *litterae humanae* e a considerar a antiguidade clássica, grega e latina, como um paradigma e um ponto de referência para as atividades espirituais e a cultura em geral. "Humanismo", portanto, significa em geral esta tendência que, surgida essencialmente no seio da cultura italiana, pelo fim do 400 se difundiu em muitos outros países europeus.

• Entre os estudiosos contemporâneos do Humanismo, sobressaem principalmente P.O. Kristeller e E. Garin, cujas interpretações contrapostas resultam na realidade muito fecundas justamente por sua antítese e, se prescindirmos de alguns pressupostos dos dois autores, podemos integrá-las mutuamente.

Duas diferentes teses modernas sobre o significado filosófico de Humanismo → § 2

Segundo Kristeller, o Humanismo representaria apenas *metade* do fenômeno renascentista e, melhor dizendo, a "literária", *não a filosófica*; portanto, ele seria plenamente compreensível *apenas* se considerado junto com o Aristotelismo que se desenvolveu paralelamente, e que expressaria as verdadeiras idéias filosóficas da época.

Segundo Garin, ao contrário, os Humanistas se voltaram a um tipo de *especulação não sistemática, problemática e pragmática*, e formaram novo método que, centrado sobre um *novo sentido da história*, deve ser considerado como *efetivo filosofar*; a direção contemplativo-metafísica em que o Humanismo italiano embocou desde a segunda metade do 400 teria sido portanto a conseqüência do advento das Senhorias e do eclipsar-se das liberdades políticas republicanas.

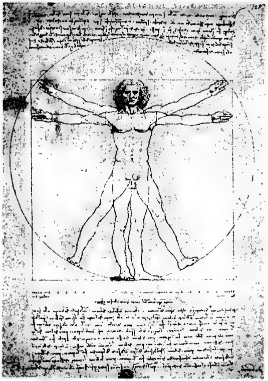
• Ora, é verdade que "humanista" indica originariamente a tarefa do literato, mas tal tarefa foi muito além do ensino universitário, entrou na vida ativa e se tornou de fato "nova filosofia". Além disso, o Aristóteles deste período foi um Aristóteles freqüentemente lido no *texto original*, sem a mediação das traduções e das exegeses medievais; tratou-se, portanto, de um Aristóteles *revisitado com*

Possibilidade de integrar mutuamente as duas interpretações opostas
→ § 3

novo espírito que apenas o Humanismo pode explicar. Por fim, a grande mudança do pensamento humanista não esteve apenas ligada a uma mudança política, mas à descoberta e às traduções de Hermes Trismegisto e dos Profetas-Magos, de Platão, de Plotino e de toda a tradição platônica. A marca que contradistingue o Humanismo foi, portanto, um *novo sentido do homem e de seus problemas*, novo sentido que encontrou expressões multiformes e por vezes opostas, mas sempre ricas e freqüentemente muito originais, e que culminou nas celebrações teóricas da "dignidade do homem" como ser "extraordinário" em relação a toda a ordem do mundo.

1 O Humanismo e a valorização das "litterae humanae"

Há toda uma interminável literatura crítica sobre o período do Humanismo e do Renascimento. No entanto, os estudiosos não conseguiram chegar a uma definição das características dessa época, capaz de reunir um consenso unânime, mas, pouco a pouco, enredaram a tal ponto a meada dos vários problemas que hoje é difícil para o próprio especialista desenredá-la.



A questão revela-se ainda mais complexa pelo fato de que, nesse período, não ocorre apenas mudança no pensamento filosófico, mas também, em geral, a mudança da vida do homem, em todos os seus aspectos: sociais, políticos, morais, literários, artísticos, científicos e religiosos. E tornou-se bem mais complexa ainda pelo fato de que as pesquisas se tornaram predominantemente analíticas e setoriais, e os estudiosos apresentam a tendência de fugir das grandes sínteses ou até simplesmente das hipóteses de trabalho de caráter global ou das perspectivas de conjunto.

Assim, é necessário antes de mais nada focalizar alguns conceitos básicos, sem os quais não seria possível sequer a exposição dos vários problemas relativos a esse período.

Comecemos por examinar o próprio conceito de "humanismo".

O termo "humanismo" é recente. Parece que foi usado pela primeira vez pelo filósofo e teólogo alemão F. I. Niethammer (1766-1848) para indicar a área cultural coberta pelos estudos clássicos e pelo espírito que lhe é próprio, em contraposição com a área cultural coberta pelas disciplinas cien-

Na ilustração, o esquema das proporções do corpo humano, de Leonardo (1452-1519). Neste período muda não só o pensamento filosófico, mas também a própria vida do homem, em todos os seus aspectos: sociais, políticos, morais, literários, artísticos e religiosos. Um papel essencial, segundo os Humanistas, é desenvolvido pelas letras, isto é, poesia, retórica, filosofia, justamente porque estudam o homem em sua natureza específica. O desenho conserva-se na Academia de Veneza.

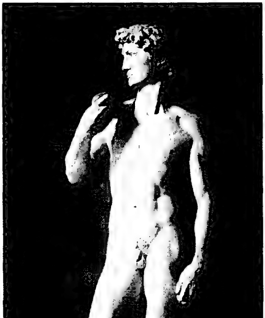
tíficas. Entretanto, o termo "humanista" (e seus equivalentes nas várias línguas) nasceu por volta de meados do século XV, calcado nos termos "legista", "jurista", "canonista" e "artista", para indicar os professores e cultores de gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral. Ademais, já no século XIV falava-se de *studia humanitatis* e de *studia humaniora*, expressões referidas a famosas afirmações de Cícero e Gélio para indicar essas disciplinas.

Para os mencionados autores latinos, *humanitas* significava aproximadamente aquilo que os helênicos indicavam com o termo *paideia*, ou seja, educação e formação do homem. Ora, nessa época de formação espiritual considerava-se que as letras, ou seja, a poesia, a retórica, a história e a filosofia desempenhavam um papel essencial. Com efeito, são essas disciplinas que estudam o homem naquilo que ele tem de peculiar, prescindindo de qualquer utilidade pragmática. Por isso, mostram-se particularmente capazes não apenas de nos dar a conhecer a natureza específica do próprio homem, mas também de fortalecê-la e potencializá-la.

Sobretudo a partir da segunda metade do Trezentos e depois, sempre de forma crescente, nos dois séculos seguintes (com seu ponto culminante precisamente no século XV), verificou-se uma tendência a atribuir aos estudos relativos às *litterae humanae* um grande valor, considerando a antiguidade clássica, latina e grega, como paradigma e ponto de referência para as atividades espirituais e a cultura em geral. Pouco a pouco, os autores latinos e gregos se firmavam como modelos insuperáveis nas chamadas "letras humanas", verdadeiros mestres de humanidade.

Assim, "humanismo" significa essa tendência geral que, embora com precedentes ao longo da época medieval, a partir de Francisco Petrarca, apresentava-se agora de modo marcadamente novo por seu particular colorido, por suas modalidades peculiares e pela intensidade, a ponto de marcar o início de um novo período na história da cultura e do pensamento.

Grande fervor nasceu em torno dos clássicos latinos e gregos e de sua redescoberta, do paciente trabalho de pesquisa de códices nas bibliotecas e de sua interpretação. Vários acontecimentos levaram a uma nova aquisição do conhecimento da língua grega, considerada patrimônio espiritual essencial do homem culto (as primeiras cátedras de língua e literatura gregas foram instituídas no Trezentos, mas a grande difusão do grego ocorreu sobretudo no Quatrocentos. De modo especial, o Concílio de Ferrara e Florença, em 1438-1439, e, logo depois, a queda de Constantinopla, ocorrida em 1453, levaram alguns doutos bizantinos a fixar moradia na Itália, tendo por conseqüência um grande incremento no ensino da língua grega).



O célebre "Davi" de Michelangelo, na majestade e nobreza dos traços, representa visualmente, de modo paradigmático, o conceito do homem como "o maior milagre" do universo, que constitui uma das chaves espirituais mais típicas da Renascença. O "Davi" se encontra em Florença, na Galeria da Academia, e uma cópia dele está na Piazza della Signoria.

2 As duas mais significativas interpretações contemporâneas do Humanismo

Entre as interpretações contemporâneas do "humanismo", duas são as mais importantes por se referirem ao seu *significado filosófico.*

2.1 A interpretação de Kristeller

De um lado, P.O. *Kristeller* procurou limitar fortemente o significado filosófico e teorético do humanismo, inclusive a ponto de eliminá-lo.

Segundo esse estudioso, bastaria deixar ao termo o significado *técnico* que possuía originalmente, restringindo-o assim ao âmbito das disciplinas retórico-literárias (gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral).

Conforme Kristeller, os humanistas do período de que estamos tratando foram superestimados, sendo-lhes atribuído um papel de renovação do pensamento que eles, na realidade, não desempenharam, visto que não se ocuparam diretamente da filosofia e da ciência. Em suma, para Kristeller, os humanistas não foram verdadeiros reformadores do pensamento filosófico porque, de fato, não foram filósofos.

Na visão de Kristeller, para compreender a época de que estamos falando, seria necessário dedicar atenção à *tradição aristotélica,* que tratava de modo sistemático da filosofia da natureza e da lógica, que já havia se consolidado fora da Itália (sobretudo em Paris e Oxford) há bastante tempo, mas que na Itália só se consolidaria mais tarde. Diz Kristeller que foi na segunda metade do Trezentos que "começou uma tradição contínua de aristotelismo italiano, a qual pode ser seguida através do Quatrocentos e do Quinhentos e até por boa parte do Seiscentos".

Esse "aristotelismo renascentista" seguiu os métodos próprios da "escolástica" (leitura e comentário dos textos), mas enriquecendo-se com as novas influências humanistas, que exigiriam dos estudiosos e pensadores peripatéticos que retornassem aos textos gregos de Aristóteles, deixassem de lado as traduções latinas medievais e fizessem uso dos comentadores gregos e também de outros pensadores gregos.

Desse modo, destaca Kristeller, os estudiosos hostis à Idade Média confundiram esse aristotelismo renascentista com o *resíduo de tradições medievais superadas* e, portanto, como resíduo de uma cultura ultrapassada, pensando que deviam deixá-lo de lado em benefício dos "humanistas", verdadeiros portadores do novo espírito renascentista. Mas, segundo Kristeller, tratar-se-ia de grave erro de compreensão histórica, porque freqüentemente a condenação do aristotelismo renascentista foi feita sem uma efetiva consciência daquilo que se estava condenando. À exceção de Pomponazzi (do qual falaremos adiante), que no mais das vezes foi seriamente considerado, um grave preconceito condicionou o conhecimento desse momento da história do pensamento. É necessário, portanto, estudar a fundo as questões discutidas pelos aristotélicos italianos desse período: desse modo, cairiam por terra muitos lugares-comuns que só se mantêm porque foram continuamente repetidos, mas que carecem de base sólida, emergindo conseqüentemente uma nova realidade histórica.

Em conclusão, o humanismo representaria apenas *uma metade* do fenômeno renascentista e, mais ainda, a metade *não filosófica.* Assim, ele só seria plenamente compreensível se considerado junto com o aristotelismo que se desenvolveu paralelamente, o qual expressaria as verdadeiras idéias filosóficas da época. Ademais, segundo Kristeller, os artistas do Renascimento não deveriam ser vistos na ótica do grande "gênio criativo" (que constitui uma visão romântica e um mito oitocentista), mas sim como "ótimos artesãos", cuja excelência não decorre de uma espécie de superior adivinhação dos destinos da ciência moderna, e sim da bagagem de conhecimentos técnicos (anatomia, perspectiva, mecânica etc.), considerada indispensável para a prática adequada de sua arte. Por fim, se a astronomia e a física realizaram progressos notáveis, não foi por motivo de sua ligação com o pensamento filosófico, e sim com a matemática. Os filósofos tardaram a se harmonizar com essas descobertas, porque, tradicionalmente, não havia uma conexão precisa entre matemática e filosofia. 1

2.2 A interpretação de Garin

Diametralmente oposta é a reconstrução de *Eugênio Garin*, que reivindicou energicamente uma precisa *valência filosófica* para o humanismo, notando que a negação de significado filosófico aos *studia humanitatis* renascentistas deriva do fato de que, "no mais das vezes, entende-se por filosofia a construção sistemática de grandes proporções, *negando-se que a filosofia também pode ser outro tipo de especulação não sistemática, aberto, problemático e pragmático*".

Aliás, diz Garin, a atenção "filológica" para com os problemas particulares "constitui precisamente a nova 'filosofia', ou seja, o novo método de examinar os problemas, que, portanto, não deve ser considerado, ao lado da filosofia tradicional, como um aspecto secundário da cultura renascentista, como acreditam alguns (basta pensar, por exemplo, na posição de Kristeller que examinamos), e sim como *o próprio filosofar efetivo*".

Uma das mais destacadas características *desse* novo modo de filosofar é o *sentido da história* e da dimensão histórica, com seu respectivo sentido de objetivação e de afastamento crítico do objeto historicizado, ou seja, historicamente considerado.

A essência do humanismo não deve ser vista *naquilo* que ele conheceu do passado, mas sim no *modo em que* o conheceu, *na atitude peculiar* que adotou diante dele.

Mas a tese de Garin não se reduz a isso. Ele coloca a nova "filosofia" humanista na realidade concreta daquele momento da vida histórica italiana, tornando-a uma expressão dessa realidade, a ponto de explicar com razões sociopolíticas a reviravolta sofrida pelo pensamento humanista na segunda metade do Quatrocentos. O primeiro humanismo foi uma exaltação da vida civil e das problemáticas a ela ligadas, porque estava vinculado à *liberdade política* daquele momento. O advento das tutelas e o eclipsar-se das liberdades políticas republicanas transformou os literatos em cortesãos e impeliu a filosofia para evasões de caráter contemplativo-metafísico.

3 Possível mediação sintética das duas interpretações opostas

Na realidade, as teses contrapostas de Kristeller e de Garin revelam-se muito fecundas precisamente por sua antítese, porque uma destaca aquilo que a outra silencia, podendo portanto ser integradas entre si, se prescindirmos de alguns pressupostos dos dois autores. É verdade que, originalmente, o termo "humanista" indica o ofício do literato, mas essa profissão vai bem além do simples ensino universitário, entrando na vida ativa, iluminando os problemas da vida cotidiana, tornando-se verdadeiramente uma "nova filosofia".

Ademais, o humanista distingue-se efetivamente pelo *novo modo* como lê os clás-



"A Filosofia", incisão tirada da Biblioteca Cívica "A. Mai" de Bérgamo. O estudo da filosofia antiga alimentou o novo espírito presente no pensamento humanista-renascentista. Este está ligado às traduções de Hermes Trismegisto, dos Profetas-Magos, de Platão, de Plotino e de toda a tradição platônica.



"A Retórica", incisão tirada da Biblioteca Cívica "A. Mai" de Bérgamo. As litterae humanae *constituem o coração da cultura humanista. Entre estas reserva-se particular atenção à retórica, porque constitui elemento de continuidade entre a* paidéia *antiga e moderna.*

sicos: houve um humanismo literário porque surgiram novo espírito, nova sensibilidade e novo gosto, com os quais as letras foram revisitadas. E o antigo alimentou o novo espírito, porque este, por seu turno, iluminou o antigo com nova luz.

Kristeller tem razão quando lamenta que o aristotelismo renascentista seja um capítulo a ser reestudado desde o início e também tem razão ao insistir no paralelismo desse movimento com o movimento propriamente literário. Mas o próprio Kristeller admite que o Aristóteles *desse* período é um Aristóteles freqüentemente procurado e lido no *texto original,* sem a mediação das traduções e das exegeses medievais, tanto que chega até a retornar aos comentadores gregos para ser iluminado. Assim, trata-se de um Aristóteles *revisitado com novo espírito,* que só o "humanismo" pode explicar. Portanto, Garin tem razão ao destacar o fato de que o humanismo olha o passado com *novos olhos,* com os olhos da "história", e que só atentando para esse fato é que se pode compreender toda essa época.

E a aquisição do sentido da história significa, ao mesmo tempo, aquisição do sentido de sua própria individualidade e originalidade. Só se pode compreender o *passado* do homem quando se compreende sua "diversidade" em relação ao *presente* e, portanto, quando se compreende a "peculiaridade" e a "especificidade" do presente.

Por fim, no que se refere à excessiva vinculação do humanismo aos fatos políticos, que leva Garin a algumas afirmações que correm o risco de cair no historicismo sociologista, basta destacar que a grande mudança do pensamento humanista não está ligada somente a uma mudança política, mas também à descoberta e às traduções de Hermes Trismegisto e dos profetas-magos, de Platão, de Plotino e de toda a tradição platônica, o que representou a abertura de novos e ilimitados horizontes, de que falaremos adiante. De resto, o próprio Garin não se deixou levar por excessos sociologistas, como, no entanto, fizeram outros intérpretes por ele influenciados.

Concluindo, podemos dizer que a marca que distingue o humanismo consiste em *um novo sentido do homem e de seus problemas:* um novo sentido que encontra expressões multiformes e, por vezes, opostas, mas sempre ricas e freqüentemente muito originais. Novo sentido que culmina nas celebrações teóricas da "dignidade do homem" como ser em certo sentido "extraordinário" em relação a toda a ordem do cosmo, como veremos adiante. Mas essas reflexões teóricas nada mais são do que expressões conceituais que têm nas representações da pintura, da escultura e de grande parte da poesia as correspondências visuais e fantástico-imaginativas que, com a majestade, a harmonia e a beleza de sua figuração, expressam a mesma idéia, de vários modos, com esplêndidas variações.

II. Conceito historiográfico, cronologia e características da "Renascença"

• A categoria historiográfica da "Renascença" se impôs no 800 graças a J. Burckhardt, segundo o qual a expressão designava um fenômeno de origem tipicamente italiana, oposto à cultura medieval: um fenômeno caracterizado pelo individualismo prático e teórico, a partir da exaltação da vida mundana, do acentuado sensualismo, da mundanização da religião, da tendência paganizante, da liberdade em relação às autoridades que no passado tinham dominado a vida espiritual, do forte sentido da história, do naturalismo filosófico, do extraordinário gosto artístico. "Renascença" seria, afinal, a *síntese* do *novo espírito*, que se criou na Itália, com a *antiguidade*: o espírito que, rompendo definitivamente com o da era medieval, abre a era moderna.

A Renascença na definição oitocentista → § 1

• Em nosso século esta interpretação foi muitas vezes contestada, particularmente por K. Burdach. Os Humanistas explicitamente usaram expressões como "fazer reviver", "fazer renascer", e contrapuseram a nova era em que viviam com a medieval como a *era da luz* à *era da obscuridade e das trevas*. A Idade Média, porém, foi uma época de grande civilização, percorrida por fermentos e frêmitos de vários gêneros quase que desconhecidos aos historiadores do Oitocentos. Portanto, o "Renascimento" que constituiu a peculiaridade da "Renascença" foi mais o nascimento de *outra* civilização, de *outra* cultura: a Renascença representou grandioso fenômeno de "regeneração" e de "reforma" espiritual, em que a *volta aos antigos* significou *revivescência das origens*, "retorno aos princípios autênticos", e a *imitação* dos antigos revelou-se como o caminho mais eficaz para recriar e regenerar a si mesmos. Em tal sentido, Humanismo e Renascença constituem uma só coisa, e o Humanismo torna-se fenômeno literário e retórico apenas no fim, ou seja, quando se expande o novo espírito vivificador.

A Renascença na nova interpretação: nascimento de nova civilização baseada sobre a volta aos antigos → § 2-3

• Do ponto de vista cronológico, o período humanista-renascentista ocupou inteiramente o 400 e o 500, mas seus prelúdios devem ser buscados já no 300 (nas figuras de Cola de Rienzo e de Francisco Petrarca), enquanto o epílogo alcança os primeiros decênios do 600 (com a figura de Campanella); do ponto de vista dos conteúdos filosóficos, no 400 prevalece o pensamento sobre o homem, enquanto o pensamento do 500 abraçou também a natureza. A Renascença representou uma era diversa *tanto* da medieval, *como* da moderna (a qual começa com a *revolução científica*, ou seja, com Galileu); assim como na Idade Média devem ser buscadas as raízes da Renascença, por sua vez, na Renascença devem ser buscadas as raízes do mundo moderno, ou melhor, o epílogo da Renascença é marcado pela própria revolução científica.

Cronologia e características essenciais do período humanista-renascentista → § 4-5

1 A interpretação oitocentista da "Renascença" como surgimento de novo espírito e de nova cultura que valorizam o mundo antigo em oposição à Idade Média

O termo "Renascimento", como categoria historiográfica, consolidou-se no Oitocentos, em grande parte por mérito de uma obra de Jacob Burckhardt (1818-1897) intitulada *A cultura da Renascença na Itália* (publicada em Basiléia, em 1860), que se tornou muito famosa, impondo-se longamente como modelo e como ponto de referência indispensável. Na obra de Burckhardt, a Renascença emergia como fenômeno tipicamente italiano quanto às suas origens, caracterizado pelo individualismo prático e teórico, pela exaltação da vida mundana, pelo acentuado sensualismo, pela mundanização da religião, pela tendência paganizante, pela libertação em relação às autoridades constituídas que haviam dominado a vida espiritual no passado, pelo forte sentido de história, pelo naturalismo filosófico e pelo extraordinário gosto artístico. Segundo Burckhardt, a Renascença seria portanto uma época que viu surgir nova cultura, *oposta à medieval*. E a revivescência do mundo antigo teria desempenhado nisso um papel importante, mas não exclusivamente determinante. Portanto, partindo da *renascença da antiguidade*, passou-se a chamar de "Renascença" toda essa época, que, porém, é algo mais complexo: com efeito, é a *síntese* do *novo espírito* que se criou na Itália com a *própria antiguidade* — é o espírito que, rompendo definitivamente com o espírito da época medieval, inaugurou a época moderna. 3

Essa interpretação foi muito contestada, por várias vezes, em nosso século. Alguns chegaram mesmo a duvidar que a "Renascença" constitua efetiva "realidade histórica" e não seja muito mais (ou predominantemente) uma invenção construída pela historiografia oitocentista.

Variados e de diversos tipos foram os reparos trazidos sobre a questão.

Alguns observaram que, se atentamente estudadas, as várias "características" consideradas típicas do Renascimento podem ser encontradas *na Idade Média*. Outros insistiram muito no fato de que, a partir do séc. XI, mas sobretudo nos sécs. XII e XIII, a Idade Média pode ser considerada plena de "renascimentos" de obras e autores antigos, que pouco a pouco emergiam e eram recuperados. Conseqüentemente, esses autores negaram validade dos parâmetros tradicionais que durante longo tempo basearam a distinção entre a Idade Média e a "Renascença".



A "cidade ideal", em sua harmonia e em sua precisão arquitetônica, representa bem como os homens da Renascença compreendem sua época: como mensagem de luz que rompe as trevas da Idade Média. A historiografia do Novecentos mostrou, ao invés, como a Idade Média e a Renascença não estão em oposição, mas como esta última indica o nascimento de outra civilização, de outra cultura. Pintor toscano do Quatrocentos: Urbino, Pinacoteca do Palácio Ducal.

2 A nova interpretação da "Renascença" como "renovatio" e a "volta aos antigos" como "volta aos princípios"

Todavia, logo se estabeleceu novo equilíbrio, reconstituído em bases bem mais sólidas.

Em primeiro lugar, estabeleceu-se que o termo "Renascença" não pode em absoluto ser considerado como mera invenção dos historiadores oitocentistas, pelo simples fato de que os humanistas usavam expressamente (com insistência e com plena consciência) expressões como "fazer reviver", "fazer voltar ao antigo esplendor", "renovar", "restituir a uma nova vida", "fazer renascer o mundo antigo" etc., contrapondo a nova época em que viviam à época medieval como a *idade da luz* contraposta à *idade da escuridão e das trevas.*

É claro, portanto, que os historiógrafos do Oitocentos não erraram sobre *este* ponto. Erraram, porém, ao julgar que a Idade Média constituíra verdadeiramente uma época de barbárie, um tempo nebuloso, um período de escuridão.

Os homens da Renascença, naturalmente, tinham essa opinião, mas por razões polêmicas e não objetivas: eles *sentiam* sua mensagem inovadora como mensagem de *luz* que rompia as *trevas.* O que não significa que "verdadeiramente", ou seja, historicamente, antes *dessa luz* houvesse trevas, pois poderia haver (para manter a imagem) uma *luz diferente.*

Com efeito, as grandes aquisições historiográficas de nosso século mostraram que *a Idade Média foi uma época de grande civilização, percorrida por fermentos e frêmitos de vários tipos, quase que totalmente desconhecidos pelos historiadores do Oitocentos.* Portanto, o "renascimento" que constitui a peculiaridade da "renascença" não é o renascimento da civilização contra a incivilização, da cultura contra a incultura e a barbárie, do saber contra a ignorância: ele é muito mais o nascimento de *outra* civilização, de *outra* cultura, de *outro* saber.

K. Burdach mostrou claramente que a Renascença também tem raízes na idéia de *renascimento do Estado romano,* que era bastante viva na Idade Média, quando não na idéia de *renascimento do espírito nacional unido à fé,* que na Itália se expressou sobretudo em Cola de Rienzo, em cujo projeto político a idéia de renascimento religioso é inserida no projeto político de renascimento histórico da Itália, gerando vida nova.

Cola de Rienzo (1313-1354) torna-se assim (junto com Petrarca) o mais significativo precursor da grande época da Renascença italiana.

"Renascença" e "Reforma" expressam conceitos que se interpenetram até constituir uma unidade indissolúvel: "Pode-se dizer – escreve Burdach – que, no alicerce dessas duas visões, encontra-se aquele conceito místico do 'renascer', da recriação, que encontramos na antiga liturgia pagã e na liturgia sacramental cristã." Texto 4

3 Reflexões conclusivas sobre o conceito de "Renascença"

A Renascença, portanto, representou grandioso fenômeno espiritual de "regeneração" e de "reforma", no qual o *retorno aos antigos* significou *revivescência das origens,* "volta aos princípios", ou seja, retorno ao autêntico.

É também nesse espírito que deve ser entendida a *imitação* dos antigos, que se revelou o estímulo mais eficaz para que os homens encontrassem, recriassem e regenerassem a si próprios.

Sendo assim, conseqüentemente, como sustentou Burdach, o Humanismo e a Renascença "constituem uma só coisa". Uma tese que, na Itália, Eugênio Garin comprovou brilhantemente em outras bases, com novos documentos e com provas abundantes e de vários tipos.

Desse modo, não se pode mais sustentar que foram os *studia humanitatis,* entendidos como fenômeno literário e filológico (retórico), que criaram a Renascença e o espírito renascentista (filosófico), como se se tratasse de uma causa acidental produzindo como efeitos um novo fenômeno substancial. Pode até ser que se tenha verificado justamente o contrário, isto é, foi a "renascença" de um novo espírito (o descrito acima) que se serviu das *humanae litterae* como de um instrumento.

O Humanismo só se tornou fenômeno literário e retórico no fim, isto é, quando se extinguiu o novo espírito vivificador.

Para concluir: se por "Humanismo" se entende a tomada de consciência de uma missão tipicamente humana através das *humanae litterae* (concebidas como produtoras e aperfeiçoadoras da natureza humana), então ele coincide com a *renovatio* de que falamos, ou seja, com o *renascimento do espírito do homem:* assim, o Humanismo e a Renascença são duas faces de um único fenômeno.

4 Cronologia e temas do Humanismo e da Renascença

Do ponto de vista cronológico, o Humanismo e a Renascença ocupam dois séculos inteiros: o Quatrocentos e o Quinhentos. Como já observamos, seus prelúdios devem ser procurados no Trezentos, particularmente na figura singular de Cola de Rienzo (cuja obra culmina pelo Trezentos) e na personalidade e na obra de Francisco Petrarca (1304-1374). Seu epílogo alcança as primeiras décadas do Seiscentos. Campanella foi a última grande figura da Renascença.

Tradicionalmente falava-se do Quatrocentos como época do Humanismo e do Quinhentos como época da Renascença propriamente dita. Como, porém, caiu por terra a possibilidade de distinção conceitual entre Humanismo e Renascença, necessariamente também cai por terra essa distinção cronológica.

Se levarmos em conta os conteúdos filosóficos, eles mostram (e o veremos com mais amplitude um pouco adiante) que o pensamento sobre o homem prevalece no Quatrocentos, ao passo que, no Quinhentos, o pensamento se amplia, abrangendo também a natureza. Nesse sentido, se, por razões de comodidade, quisermos indicar como Humanismo predominantemente o momento do pensamento renascentista que teve por objeto sobretudo o homem, e como Renascença este segundo momento do pensamento, que considera também toda a natureza, podemos até fazê-lo, embora com muitas reservas e com grande circunspeção. De todo modo, o certo é que hoje entende-se por Renascença a denominação historiográfica de todo o pensamento dos séculos XV e XVI. Por fim, devemos recordar que os fenômenos de imitação extrínseca e de filologismo não são próprios do Quatrocentos, e sim do Quinhentos, constituindo enquanto tais (como já acenamos) os sintomas da incipiente dissolução da época renascentista.

5 Relações entre Renascença e Idade Média

Além disso, no que se refere às relações entre a Idade Média e a Renascença italiana, devemos dizer que, no atual estado dos estudos, não se mantêm de pé nem a tese da "ruptura" entre as duas épocas e tampouco a tese da pura e simples "continuidade".

A tese correta é uma terceira. A teoria da *ruptura* pressupõe a *oposição* e a *contrariedade* entre as duas épocas, ao passo que a teoria da *continuidade* postula uma *homogeneidade* substancial. Mas, entre a contrariedade e a homogeneidade, existe a "diversidade". Ora, dizer que a Renascença é uma época "diversa" da Idade Média não apenas permite distinguir as duas épocas sem contrapô-las, mas também identificar facilmente seus nexos e suas tangências, bem como suas diferenças, com grande liberdade crítica.

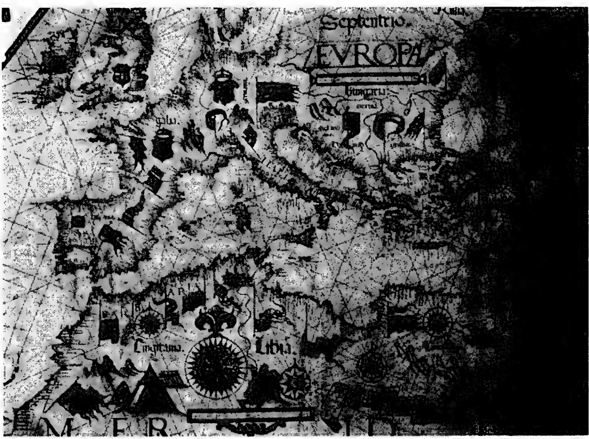
E, conseqüentemente, outro problema também pode ser facilmente resolvido.

A Renascença inaugura a época moderna? Os teóricos da "ruptura" entre Renascença e Idade Média eram fervorosos defensores da resposta positiva a essa pergunta. Já os teóricos da "continuidade" davam-lhe resposta negativa. Hoje, em geral, tende-se a identificar o começo da época moderna com a revolução científica, ou seja, com Galileu. Do ponto de vista da *história do pensamento*, essa parece a tese mais correta. A época moderna revela-se dominada por essa grandiosa revolução e pelos efeitos que ela provocou em todos os níveis. Nesse sentido, o primeiro filósofo "moderno" foi Descartes (e, em parte, também Bacon), como veremos mais amplamente adiante. Sendo assim, o Renascimento representa uma

época diversa *tanto* da época medieval *como* da época moderna.

Naturalmente, assim como as raízes da Renascença devem ser buscadas na Idade Média, da mesma forma as raízes do mundo moderno devem ser procuradas na Renascença. Podemos dizer até que, como o fim da Idade Média é marcado pela transformação da economia mundial que se seguiu às descobertas geográficas, assim o epílogo da Renascença é marcado pela própria revolução científica: mas essa revolução assinala precisamente o epílogo, não a "marca" da Renascença e sua têmpera espiritual em geral.

Falta-nos, agora, examinar concretamente quais são as mais significativas "diferenças" que caracterizam a Renascença, tanto em relação à Idade Média como em relação à época moderna, através do exame das várias correntes de pensamento e, individualmente, dos pensadores de destaque. Todavia, antes disso é necessário chamar a atenção do leitor para um dos aspectos mais típicos do pensamento renascentista, ou seja, a revivescência do componente helenístico-orientalizante, cheio de ressonâncias mágico-teúrgicas, difundido em alguns escritos que a tardia antiguidade havia atribuído a deuses ou profetas antiquíssimos e que, na realidade, eram falsificações, mas que *os renascentistas tomaram como autênticas*, com conseqüências de grande importância.



Mapa náutico executado em Veneza em 1560, pelo português Diego Homen (Veneza, Biblioteca Marciana).

III. Os "profetas" e os "magos" orientais e pagãos: Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu

Os equívocos na aproximação dos gregos → § 1

• Um dos aspectos mais típicos da Renascença foi a revivescência da componente helenística-orientalizante, cheia de ressonâncias mágico-teúrgicas e difundida em alguns escritos que a antiguidade tardia havia atribuído a antiquíssimos deuses ou profetas e que na realidade eram falsificações (o *Corpus Hermeticum*, os *Oráculos Caldeus*, os *Hinos Órficos*).

Hermes, Zoroastro e Orfeu → § 2-4

• Ora, os Humanistas, que descobriram a crítica filológica do texto, caíram todavia no erro clamoroso de *tomar como autênticas as obras atribuídas aos Profetas-Magos Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu*, e assim o complexo sincretismo entre doutrinas greco-pagãs, neoplatonismo e cristianismo, tão difundido na Renascença, *baseou-se em larga medida sobre esse equívoco colossal*. Atingiu particularmente os homens da Renascença o aceno ao Filho de Deus, apresentado como *Logos* divino destinado a encarnar-se, contido no XII tratado do *Corpus Hermeticum*. Zoroastro, depois, considerado o autor dos *Oráculos Caldeus*, foi apresentado até como anterior a Hermes. Orfeu, por fim, é considerado o anel de conjunção entre Hermes e Platão: Hermes, Orfeu e Platão foram assim ligados em uma conexão que sustentou a construção do platonismo renascentista, que resultou, portanto, completamente diferente do platonismo medieval.

1 O conhecimento histórico-crítico diferente que os humanistas tiveram da tradição latina em relação à grega

Antes de tudo devemos esclarecer uma questão importante: como foi possível que os humanistas, que descobriram a crítica filológica do texto e que chegaram a identificar gritantes falsificações (como, por exemplo, o ato de doação de Constantino) com base no exame da língua, tenham caído em erros tão flagrantes, tomando como autênticas as obras atribuídas aos profetas-magos Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu, que são falsificações tão evidentes para nós hoje? Como é que deixaram de aplicar a elas o mesmo método? Como é possível observar tão grande falta de sagacidade crítica e credulidade tão desconcertante em relação a esses documentos?

A resposta à questão é bastante clara à luz dos estudos mais recentes.

O trabalho de pesquisa dos textos latinos, que começou com Petrarca, consolidou-se *antes que ocorresse o impacto com os textos gregos*. Portanto, a sensibilidade e a capacidade técnica e crítica dos humanistas se aguçaram muito antes em relação aos textos latinos do que em relação aos textos gregos. Além disso, os humanistas que se aproximaram dos textos latinos tinham interesses intelectuais mais concretos do que aqueles que se ocuparam predominantemente dos textos gregos, que tinham interesses mais abstratos e metafísicos. Os humanistas que se ocuparam predominantemente de textos latinos interessaram-se sobretudo pela literatura e pela história, ao passo que os humanistas que se ocuparam de textos gregos interessaram-se sobretudo pela teologia e a filosofia. Além disso, as fontes e tradições usadas como referência pelos humanistas

que se ocuparam de textos latinos eram bem mais límpidas do que as utilizadas pelos humanistas que se ocuparam de textos gregos, as quais se revelam extraordinariamente carregadas de incrustações multisseculares. Por fim, foram os próprios gregos doutos que saíram de Bizâncio para a Itália que, com sua autoridade, avaliaram uma série de convicções destituídas de fundamentos históricos.

O que dissemos, portanto, explica perfeitamente a situação contraditória que se criou: enquanto, por um lado, humanistas como Valla denunciavam como falsificações documentos latinos pluriconsagrados, por outro lado, ao contrário, humanistas como Ficino reafirmavam a "autenticidade" de flagrantes falsificações gregas tardio-antigas, com resultados de grande alcance para a história do pensamento filosófico, como veremos agora.

2 Hermes Trismegisto e o "Corpus Hermeticum"

2.1 Hermes e o "Corpus Hermeticum" na realidade histórica

Comecemos por Hermes Trismegisto e pelo *Corpus Hermeticum*, que tiveram a maior importância e celebridade na Renascença.

Hoje sabemos com certeza o que iremos expor. Hermes Trismegisto é figura mítica, que nunca existiu. Essa figura mítica indica o deus Thoth dos antigos egípcios, considerado inventor das letras do alfabeto e da escrita, escriba dos deuses e, portanto, revelador, profeta e intérprete da sabedoria divina e do *logos* divino.

Quando tomaram conhecimento desse deus egípcio, os gregos acharam que ele apresentava muitas analogias com seu deus Hermes (= o deus Mercúrio dos romanos), intérprete e mensageiro dos deuses, qualificando-o então com o adjetivo "Trismegisto", que significa "três vezes grande".

Na antiguidade tardia, particularmente nos primeiros séculos da época imperial (sobretudo nos sécs. II e III d.C.), alguns teólogos-filósofos pagãos, em contraposição ao cristianismo que se expandia, produziram uma série de escritos que eles apresentaram sob o nome desse deus, com a evidente intenção de contrapor às Escrituras divinamente inspiradas dos cristãos outras escrituras, apresentadas também como "revelações" divinas.

As pesquisas modernas determinaram, sem qualquer sombra de dúvida, que sob a máscara do deus egípcio ocultam-se *diversos autores* e que, nesses textos, são bastante escassos os elementos "egípcios". Na realidade, trata-se de uma das últimas tentativas de ressurgimento do paganismo, amplamente baseada em doutrinas do platonismo da época.

Entre os numerosos escritos atribuídos a Hermes Trismegisto, o grupo claramente mais interessante constitui-se de dezessete tratados (o primeiro dos quais leva o título

Hermes Trismegisto é personagem mítico, identificado pelos antigos com o deus egípcio Thoth, correspondente ao Hermes grego e ao Mercúrio romano. Os escritos a ele atribuídos (tornados muito famosos) são falsificações de era imperial, que combinam platonismo, elementos tirados da teologia cristã e uma forma de gnose místico-mágica. A Renascença considerou Hermes uma espécie de profeta pagão tão antigo quanto Moisés e o apreciou como autoridade extraordinária, a ponto de acolhê-lo solenemente, no último quarto do século XV, até em um mosaico da catedral de Siena (de João de Stefano), que aqui reproduzimos. Se não se tem presente a influência dos escritos herméticos, não se compreende grande parte do pensamento renascentista.



de *Pimandro*), mais um escrito que só chegou até nós apenas em uma versão latina (que, no passado, era atribuído a Apuleio), intitulado *Asclépio* (talvez elaborado no séc. IV d.C.). É precisamente esse grupo de escritos que se denomina *Corpus Hermeticum* (= corpo dos escritos postos sob o nome de Hermes).

2.2 Hermes e o "Corpus Hermeticum" na interpretação da Renascença

A antiguidade tardia aceitou todos esses escritos como autênticos. Os Padres cristãos, que neles encontraram acenos a doutrinas bíblicas (como veremos), ficaram muito impressionados e, conseqüentemente, convencidos de que eles remontavam à época dos patriarcas bíblicos, pensando assim que fossem obra de uma espécie de *profeta pagão*. Foi assim que pensou Lactâncio, por exemplo, como também, em parte, santo Agostinho. Ficino consagrou solenemente essa convicção e traduziu o *Corpus Hermeticum*, que se tornou texto basilar do pensamento humanista-renascentista. Assim, por volta de fins do séc. XV (1488), Hermes foi solenemente acolhido na catedral de Siena, com uma efígie no pavimento com a inscrição: "Hermes Mercurius Trismegistus, contemporaneus Moysi".

O sincretismo entre doutrinas grecopagãs, neoplatonismo e cristianismo, tão difundido no Renascimento, *baseia-se em grande medida nesse equívoco colossal*. Desse modo, muitos aspectos doutrinários da Renascença, considerados estranhamente paganizantes e estranhamente híbridos, apresentam-se agora sob justa luz.

Na complexa concepção hermética, considerada mais ou menos tão antiga quanto os mais antigos livros da Bíblia, os homens do Renascimento não podiam deixar de ficar impressionados com os acenos ao "filho de Deus", ao *Logos* divino, que lembra o Evangelho de João. O tratado XIII do *Corpus Hermeticum* contém até uma espécie de "Sermão da montanha" e afirma que a obra de "regeneração" e salvação do homem deve-se ao "filho de Deus", definido como "um homem por vontade de Deus".

Ficino chegou a considerar o *Corpus Hermeticum* até mais rico que os próprios textos de Moisés, no sentido em que ele prevê a encarnação do *Logos*, do Verbo, dizendo que a "Palavra" do Criador é o "Filho de Deus".

Essa estupefação diante do profeta pagão (tão antigo quanto Moisés), que fala do "Filho de Deus", levou à aceitação, pelo menos parcial, da estrutura astrológica e gnóstica da doutrina. E não apenas isso: como o *Asclepius* também fala expressamente de práticas mágicas, Ficino e outros encontraram em Hermes Trismegisto uma espécie de justificação e legitimação da própria magia, embora entendida em novo sentido, como veremos.

A complexa visão sincretista de platonismo, cristianismo e magia, que constitui uma das marcas do Renascimento, encontra assim em Hermes Trismegisto, "*priscus theologus*", uma espécie de modelo *ante litteram* ou, pelo menos, uma significativa série de estímulos extremamente nutrientes. Portanto, sem o *Corpus Hermeticum* não é possível entender o pensamento renascentista.

3 O "Zoroastro" da Renascença

Um documento que apresenta muitas analogias com os escritos herméticos é constituído pelos chamados *Oráculos caldeus*, obra em hexâmetros da qual numerosos fragmentos chegaram até nós. Com efeito, podemos encontrar em ambos os escritos a mesma mistura de filosofemas (extraídos do médio-platonismo e do neopitagorismo), com acentuação do esquema triádico e trinitário e com representações míticas e fantásticas, apresentando um tipo análogo de religiosidade confusa de inspiração oriental, característica do paganismo tardio, conjugada com análoga pretensão de transmitir uma mensagem "revelada".

Nós *Oráculos*, aliás, o elemento mágico predomina ainda mais claramente do que no *Corpus Hermeticum* e o componente especulativo se enfraquece e se submete a objetivos práticos religiosos, a ponto de perder toda a sua autonomia.

Estes *Oráculos*, mais do que à sabedoria egípcia (à qual os escritos herméticos também se referem), se vinculam à sabedoria babilônia. Com efeito, a heliolatria caldéia (o culto do sol e do fogo) desempenha papel fundamental nesses escritos.

Como sabemos, seu autor Juliano (que viveu no séc. II) foi denominado (ou se fez

denominar) "o Teurgo". A "teurgia" é a "sabedoria" e a "arte" da magia utilizada para finalidades místico-religiosas. E são precisamente essas finalidades místico-religiosas que constituem o dado característico que distingue a teurgia da magia comum.

Os estudiosos modernos observaram que, enquanto a magia vulgar utiliza-se de nomes e fórmulas de origem religiosa com objetivos profanos, a teurgia, ao contrário, faz uso das mesmas coisas com fins religiosos. E esses fins, como sabemos, são a libertação da alma em relação ao corpóreo e à "fatalidade" a ele ligada e a conjunção com o divino.

Os renascentistas, porém, não pensavam assim, *induzidos que foram a grave erro por abalizado douto bizantino,* Jorge Gemisto (cerca de 1355-1450), nascido em Constantinopla, que se fez denominar Pleton. Este considerou ser Zoroastro o autor dos *Oráculos Caldeus* e, indo para a Itália por ocasião do Concílio de Florença, ministrou lições sobre Platão e sobre as doutrinas dos *Oráculos,* acreditando-os como expressão do pensamento de Zoroastro e suscitando notável interesse pelos mesmos.

Zoroastro foi, portanto, considerado profeta ("*priscus theologus*"), e por vezes apresentado até como anterior a Hermes ou como primeiro por cronologia e dignidade com ele. Na realidade, Zoroastro (= Zaratustra) foi reformador religioso iraniano do século VII/VI a.C., que nada tem a ver com os *Oráculos Caldeus.*

Esse novo equívoco, portanto, contribuiu grandemente para a difusão da mentalidade mágica na Renascença.

4 O Orfeu renascentista

Orfeu foi poeta místico da Trácia. Com ele ligou-se o movimento religioso mistérico chamado "órfico", do qual já falamos no primeiro volume. Já no século VI a.C. esse poeta-profeta denominava-se "Orfeu de nome famoso".

Em relação ao *Corpus Hermeticum* e aos *Oráculos Caldeus,* o orfismo representa uma tradição muito mais antiga, que influenciou Pitágoras e Platão, sobretudo no que se refere à doutrina da metempsicose.

Todavia, muitos dos documentos que chegaram até nós como "órficos" são falsificações posteriores, nascidas na época helenístico-imperial. A Renascença conheceu sobretudo os *Hinos órficos.* Nas atuais edições, esses *hinos* são oitenta e sete, mais um proêmio. São dedicados a várias divindades, distribuindo-se conforme uma ordem conceitual precisa. Ao lado de doutrinas que remontam ao orfismo original, contêm ainda doutrinas estóicas e doutrinas provenientes do meio filosófico-teológico alexandrino, sendo portanto, seguramente, de composição tardia. Mas os renascentistas os consideraram autênticos. Ficino cantava esses *hinos* para obter a influência benéfica das estrelas.

Segundo o próprio Ficino, na genealogia dos profetas Orfeu foi sucessor de Hermes Trismegisto e muito próximo a ele. Pitágoras ligava-se diretamente a Orfeu. Platão teria haurido sua doutrina de Hermes e de Orfeu. Assim, Hermes, Orfeu e Platão ligaram-se em uma conexão que constitui o alicerce de toda a construção do platonismo renascentista, que, conseqüentemente, mostra-se completamente diferente do platonismo medieval.

É claro, portanto, que, se não se levarem em conta todos os fatores que recordamos, escapa toda possibilidade de captar o significado da proposição metafísico-teológico-mágica da doutrina da Academia florentina e de grande parte do pensamento dos sécs. XV e XVI.

A tudo isso devemos agregar ainda a enorme autoridade granjeada pelo Pseudo-Dionísio Areopagita, que já era apreciado na Idade Média, mas agora passava a ser lido com outros interesses (Ficino também realizou uma tradução latina dos escritos de Dionísio). Esse autor, como sabemos, não é o santo convertido por são Paulo em Atenas, e sim um autor neoplatônico tardio. E também essa "falsificação" contribuiu para criar o clima especial de que falamos.

À luz do que foi dito até agora, podemos passar ao exame do pensamento dos vários humanistas e das diversas tendências e correntes filosóficas humanistas e renascentistas.

KRISTELLER

1 Negação do significado filosófico do Humanismo

Segundo o estudioso americano P. O. Kristeller, a Renascença não foi uma época de síntese, mas antes um período de transição, e o Humanismo, particularmente, representou um movimento confinado aos estudos retóricos e filológicos e, em sua maior parte, estranho aos interesses filosóficos.

1. As correntes culturais da Renascença

Na literatura filosófica da Renascença a primeira corrente que nos vem ao encontro é o Aristotelismo [...]. O Humanismo, segundo entre os maiores movimentos intelectuais da Renascença, também teve seus precedentes medievais, mas atinge seu pleno desenvolvimento apenas durante a Renascença, da qual representa em certo sentido o aspecto mais característico e mais difuso. Em seus precedentes e em sua origem, o Humanismo foi um movimento literário mais que filosófico, e sua influência sobre a história da filosofia foi antes indireta, mas forte e penetrante [...]. O Platonismo foi sem dúvida o mais importante entre os vários movimentos filosóficos que surgiram do Humanismo. Ele merece consideração à parte, também porque teve outras raízes fora do classicismo humanista [...]. Outro grupo de pensadores, o dos assim chamados filósofos da natureza, é constituído por alguns dos mais famosos pensadores do período, como Paracelso, Bruno e Campanella. Ainda menos que os aristotélicos, os humanistas e até os platônicos, eles podem ser considerados como escola ou tradição unificada [...]. A última corrente intelectual da Renascença que devemos lembrar, e talvez a mais importante, é a que desembocou na ciência clássica moderna.

P. O. Kristeller,
Movimenti filosofici del Rinascimento,
em "Giornale critico della filosofia italiana", 1950, 29

2. Os humanistas não foram filósofos

Creio que os humanistas italianos de fato não foram filósofos, nem bons nem maus. Com efeito, o movimento humanista não surgiu no campo dos estudos filosóficos ou científicos, mas no dos estudos gramaticais e retóricos [...]. A crítica humanista à ciência medieval é freqüentemente radical e violenta, mas não toca seus problemas e suas questões específicas [...]. Todavia, se os humanistas foram diletantes em jurisprudência, teologia, medicina e até em filosofia, eles foram especialistas em uma quantidade de outras matérias. Seu campo foram a gramática, a retórica, a poesia, a história, e o estudo dos autores gregos e latinos. Eles penetraram também no campo da filosofia moral, e fizeram alguma tentativa de invadir o da lógica, tentativa que foi primeiramente dirigida a reduzir a lógica à retórica. Os humanistas, contudo, não deram contributos aos outros ramos da filosofia ou da ciência.

P. O. Kristeller,
Umanesimo e Scolastica nel Rinascimento italiano,
em "Humanitas", 1950, 5

GARIN

2 Reivindicação da valência "filosófico-pragmática" do Humanismo

A interpretação de Kristeller se opôs decisivamente o estudioso italiano Eugênio Garin, que sustentou que os verdadeiros filósofos do 400, ativos fora das "escolas filosóficas" oficiais, foram justamente os humanistas: eles souberam construir um método novo para enfrentar os diversos problemas da cultura e da vida prática. Contrários às "grandes catedrais de idéias", os humanistas se dedicaram a indagar metodicamente e concretamente os objetos das ciências morais e das ciências naturais. E, segundo Garin, a atenção "filológica" aos problemas particulares constitui justamente a nova "filosofia", típica da Renascença.

1. A filosofia humanista foi extra-escolástica

Repetir, como se tem feito, que o Humanismo foi fenômeno não "filosófico", puramente literário e retórico; que os humanistas foram apenas mestres de eloqüência e gramáticos,

significa em primeiro lugar dar como pacífica uma visão do filosofar que está, ao contrário, em discussão; e significa, ao mesmo tempo, não ver bem claro os *studia humanitatis*, a "retórica" e as "cartas". E significa também esquecer que aquele movimento de cultura afirmou-se primeiramente fora da "escola", entre homens de ação, políticos, senhores, chanceleres de repúblicas e até dirigentes, mercadores e mesmo artistas e artesãos. E na "escola" entrou por meio das disciplinas lógicas e morais; mediante nova linguagem e o estabelecimento de novas relações. A filosofia para a qual certos historiadores olham, a "teologia" das escolas medievais, que certamente foi coisa grandíssima, naqueles dias via justamente suas aulas tornarem-se desertas, e sempre menor o eco de seus ensinamentos. Depois que por séculos, e grandes séculos, o pensamento humano dedicara-se sobretudo à elaboração de uma filosofia da experiência religiosa, e tudo fora visto sob tal signo, agora a razão humana voltava todo seu esforço para o homem "poeta", para sua "cidade", para a natureza mundana que estava conquistando.

E. Garin,
Medioevo e Rinascimento.

2. Os humanistas contra as grandes "catedrais de idéias" da Escolástica

Todavia, para dizer a verdade, a razão íntima da condenação do significado filosófico do Humanismo é outra; e de resto manifesta-se claramente a partir da contínua referência por contraste com as sínteses metafísico-teológicas da "obtusa mas honesta Escolástica": trata-se do amor sobrevivente por uma imagem da filosofia que o pensamento do Quatrocentos constantemente sentiu. Com efeito, aquilo de que se lamenta por tantos a perda foi justamente aquilo que os humanistas quiseram destruir, isto é, a construção das grandes "catedrais de idéias", das grandes sistematizações lógico-teológicas: da Filosofia que subsume[1] todo problema, toda pesquisa, ao problema teológico, que organiza e fecha toda possibilidade na trama de uma ordem lógica preestabelecida. Aquela Filosofia, que foi ignorada na era do Humanismo como vã e inútil, se substituem pesquisas concretas, definidas, precisas, nas duas direções das ciências morais (ética, política, econômica, estética, lógico-retórica) e das ciências da natureza que, cultivadas *iuxta propria principia*,[2] fora de todo vínculo e de toda *auctoritas*, têm em todo âmbito aquela exuberância que o "honesto", mas "obtuso", escolasticismo ignorou.

E. Garin,
L'Umanesimo italiano.

[1]Subordina.
[2]"Segundo seus princípios peculiares"

BURCKHARDT

3 O individualismo como marco original da Renascença

O argumento fundamental do ensaio de Jacob Burckhardt, La cultura del Rinascimento in Italia *(1860), é o desenvolvimento do indivíduo na civilização da Renascença: o mito de uma* humanitas *enfim liberta do torpor medieval e aberta a todas as experiências da vida (religiosas, sociais, artísticas, políticas). Burckhardt continuava assim a pôr o acento, como os românticos, sobre o tema da "ruptura" entre Idade Média e Renascença.*

1. O despertar do "indivíduo"

Na Idade Média os dois lados da consciência – o que reflete em si o mundo externo e o que mostra a imagem da vida interna do homem – estavam como que envolvidos por um véu comum, sob o qual ou languesciam em lento torpor ou se moviam em um mundo de puros sonhos. O véu era tecido de fé, de ignorância infantil, de vãs ilusões: vistos através dele, o mundo e a história apareciam revestidos de cores fantásticas, mas o homem não tinha valor a não ser como membro de uma família, de um povo, de um partido, de uma corporação, das quais quase inteiramente vivia a vida. A Itália é a primeira a rasgar este véu e a considerar o Estado e todas as coisas terrenas de um ponto de vista *objetivo*; mas ao mesmo tempo se desperta poderosamente no italiano o sentimento de si e de seu valor pessoal ou *subjetivo*: o homem se transforma *no indivíduo*, e se afirma como tal.

2. O advento de homens "universais"

Ora, quando este prepotente impulso vinha a cair em uma natureza extraordinariamente valorosa e versátil, a ponto de se apropriar

ao mesmo tempo de todos os elementos da cultura daquela era, tinha-se então o *homem universal*, que pertence exclusivamente à Itália. Homens de saber enciclopédico houve em todos os lugares na Idade Média em mais países, porque o saber era mais restrito e os ramos do cognoscível mais afins entre si; e pela mesma razão até o século XII encontram-se artistas universais, porque os problemas da arquitetura eram relativamente simples e uniformes, e na escultura e na pintura o conceito ou a substância da coisa a ser representada prevalecia sobre a forma. Na Itália da Renascença, ao contrário, nós nos defrontamos com artistas singulares, os quais em todos os ramos apresentam criações de fato novas e perfeitas em seu gênero, e ao mesmo tempo emergem singularmente também como homens. Outros são universais e abraçam, além do círculo da arte, também o campo incomensurável da ciência com síntese maravilhosa.

J. Burckhardt,
La cultura del Rinascimento in Italia.

BURDACH

4 As raízes da Renascença afundam na Idade Média

O preconceito romântico de uma ruptura entre Idade Média e Renascença foi decididamente combatido em nosso século pelo estudioso alemão Konrad Burdach, que mostrou como a Renascença tivera suas raízes e sua fonte espiritual na idéia, difundida na Itália medieval e expressa sobretudo por Cola di Rienzo, de renascimento político e religioso do Estado romano. *A humanitas do Quatrocentos se concretizou, portanto, nesta perspectiva de reconciliação entre fé e espírito nacional, e Cola di Rienzo foi o pai espiritual do processo de formação dos Estados nacionais europeus.*

A Renascença está enraizada na Idade Média, e [...] foi dominada por profundo impulso para humanizar a religião [...]; a opinião, há muito tempo dominante e ainda não inteiramente morta, que atribui à Renascença um caráter pagão [...], é um erro, e esta opinião errônea surgiu de uma visão anti-histórica, como de uma tendência racionalista, classicista e liberal.

A Renascença surgiu no despertar, e por meio do despertar do pensamento de unidade do Estado nacional. Na Itália o sentimento nacional jamais se apagara, mesmo durante a Idade Média. Conservara-se sob as cinzas, mesmo quando Bizâncio, os Godos, os Longobardos, a monarquia franco-carolíngia, os imperadores alemães das dinastias saxônica, sálica, sueca, aplicaram suas pretensões ao domínio político sobre a Itália, enquanto de outro lado a Cátedra de Pedro, em sua rivalidade e luta com o império universal alemão, criara-se, em base de seu *principatus* eclesiástico mundial, um *dominium* terreno sobre a terra itálica, em Roma, sede originária da monarquia universal antiga. O sentimento nacional italiano viveu sempre da lembrança da antiga grandeza do Estado romano. No século XII inflamou-se na revolução e restauração nacional de Arnaldo de Bréscia, que pôde ser abatida pelo papa e pelo imperador Barbarroxa. Todavia, desde o século XI os municípios itálicos haviam chegado no auge do bem-estar econômico e civil [...] e quando, depois da morte do imperador Federico II e o após a queda casa de Soave, chegou ao fim a terrível luta entre império e papado pela hegemonia política universal, quando a Itália se sentiu livre do domínio alemão, seu sentimento nacional explodiu em um grande incêndio espiritual, político-social e artístico. Esta foi a fonte espiritual da Renascença.

O antigo pensamento de Roma, jamais extinto, fez afluir nova e maior força. Rienzo, inspirado pela Idéia política de Dante, mas ultrapassando-a, proclamou, profeta de futuro longínquo, a grande exigência nacional do Renascimento de Roma. E, sobre esta base, a exigência da unidade da Itália.

K. Burdach,
Significato e origine delle parole "Rinascimento" e "Riforma".

Os debates sobre problemas morais e o Neo-epicurismo

I. Os inícios do Humanismo

• Francisco Petrarca (1304-1374) é considerado o iniciador do Humanismo enquanto propôs o *retorno em si mesmos* para buscar o conhecimento da própria alma e a redescoberta da eloqüência, das *humanae litterae* ciceronianas: a verdadeira sabedoria consiste em *conhecer a si mesmos*, e o caminho (o método) para realizar esta sabedoria está nas *artes liberais* cultivadas oportunamente, ou seja, como *instrumentos* de formação espiritual. E, remontando ao Platão do *Fédon*, Petrarca definiu a verdadeira filosofia como pensamento e meditação sobre a morte.

Os precursores do Humanismo: Petrarca... → § 1

• Na esteira de Petrarca, Coluccio Salutati (1331-1406) prosseguiu a polêmica contra as ciências naturais, defendendo a tese da supremacia das artes liberais. Além disso, contra o delineamento dialético-racionalista contemporâneo, sustentou uma visão da filosofia entendida como prática vivida e exercício de liberdade, e afirmou o primado da vida ativa sobre a contemplativa.

...e Coluccio Salutati → § 2

1 Francisco Petrarca

Como já dissemos, Francisco Petrarca (1304-1374) é considerado unanimemente como o primeiro humanista. Isso estava muito claro para todos já nas primeiras décadas do séc. XV, quando Leonardo Bruni escrevia solenemente: "Francisco Petrarca foi o primeiro, tendo tanta graça e engenho, que reconheceu e trouxe à luz a antiga graciosidade do estilo perdido e extinto."

E como Petrarca chegou ao Humanismo? Partindo do exame e da atenta análise da "corrupção" e da "impiedade" de seu tempo, ele procurou identificar as causas, para tentar remediá-las. E, em sua opinião, as causas eram basicamente duas, estreitamente ligadas entre si:

1) *a propagação do "naturalismo" difundido pelo pensamento árabe*, especialmente por Averróis;

2) *o predomínio indiscriminado da dialética e da lógica*, com a respectiva mentalidade racionalista.

E julgou fácil indicar os antídotos para esses dois males:

1) ao invés de nos dispersarmos no conhecimento puramente exterior da natureza, é preciso *voltarmo-nos para nós mesmos*, objetivando o conhecimento da própria alma;

2) ao invés de nos perdermos nos vazios exercícios dialéticos, precisamos redescobrir a eloqüência, as *humanae litterae* ciceronianas.

Com isso, ficam perfeitamente delineados o programa e o método do "filosofar" próprios de Petrarca: a verdadeira sabedoria está em *conhecer-se a si mesmo*, e o caminho

(o método) para alcançar essa sabedoria está nas *artes liberais*.

A passagem indubitavelmente mais famosa que ilustra a primeira parte é aquele trecho da *Epístola* que narra a subida ao monte Ventoso. Chegando ao cume do monte depois de longa caminhada, Petrarca abriu as *Confissões* de santo Agostinho e as primeiras palavras que leu foram estas: "E os homens admiram os altos montes, as grandes ondas do mar, os largos leitos dos rios, a imensidade do oceano e o curso das estrelas; *e esquecem-se de si mesmos.*" E eis o seu comentário: "Há muito tempo eu deveria ter aprendido, inclusive com os filósofos pagãos, que nada é digno de admiração além da alma, para a qual nada é grande demais".

Da mesma forma, no que se refere ao segundo ponto que apontamos, Petrarca insiste no fato de que *a "dialética" leva à impiedade e não à sabedoria.* O sentido da vida não é revelado por montes de silogismos, mas sim pelas *artes liberais,* cultivadas oportunamente, isto é, não como fins em si mesmas, mas como *instrumentos* de formação espiritual.

A antiga definição de filosofia dada por Platão no *Fédon* é apresentada como coincidente com a visão cristã: a verdadeira filosofia não é mais que o pensamento e a meditação sobre a morte.

Compreendemos, portanto, como a contraposição entre Aristóteles e Platão se apresentasse inevitável. Em si mesmo, Aristóteles é respeitável, mas foi ele quem forneceu as armas para os averroístas, sendo utilizado para construir aquele "naturalismo" e aquela "mentalidade dialética" a que Petrarca tinha tanta aversão. Assim, Platão (um Platão que, no entanto, ele não podia ler, pois não conhecia o grego) torna-se o símbolo do pensamento humanista, "o príncipe de toda filosofia".

Para concluir, citamos uma afirmação que mostra a que altura Petrarca elevara a dignidade da "palavra" que, em certo sentido, se tornaria para os humanistas aquilo que há de mais importante: "Pois Sócrates, vendo um belo jovem em silêncio, disse-lhe: 'Fala, para que eu possa ver-te!' Pois ele pensava que *não é tanto pela fisionomia que se vê o homem, mas pelas palavras.*"

2 Coluccio Salutati

O caminho aberto por Petrarca foi seguido com sucesso por Coluccio Salutati, que nasceu em 1331 e se tornou chanceler da República de Florença de 1374 a 1406 .

Ele é importante sobretudo pelos seguintes motivos:

a) prosseguiu com grande vigor a polêmica contra a medicina e as ciências naturais, reafirmando a tese da supremacia das artes liberais;

b) contra a colocação dialético-racionalista de sua época, sustentou uma visão de filosofia entendida como mensagem testemunhada e transmitida com a própria vida (como fez o pagão Sócrates e como fizeram Cristo e santos como Francisco) e centrada no ato da vontade como exercício de liberdade;

c) sustentou vigorosamente o primado da vida ativa sobre a contemplativa;

d) como operador cultural teve o grande mérito de ter promovido a instituição da primeira cátedra de grego em Florença, sendo chamado à Itália para assumi-la o douto bizantino Manuel Crisolora (1350-1415).

A seguinte passagem do tratado *Sobre a nobreza das leis e da medicina* (utilizamos a tradução de E. Garin), ilustra muito bem a concepção do *primado da vida ativa sobre a contemplativa,* à qual retornaria muitas vezes o pensamento do Quatrocentos e que constitui uma das marcas do humanismo. Dirigindo-se a quem foge da vida dos homens para concentrar-se na pura especulação, ele escreve: "Para dizer a verdade, afirmo corajosamente e confesso candidamente que, sem inveja e sem contrariedade, deixo de bom grado para ti e para quem eleva ao céu a pura especulação todas as outras verdades, desde que se me deixe a *cognição das coisas humanas.* Podes permanecer cheio de contemplação, mas que, ao contrário, eu possa ficar rico de bondade. Podes meditar por ti mesmo, procura o verdadeiro e regozija-te ao encontrá-lo. (...) Que eu, ao contrário, esteja sempre *imerso na ação*, voltado para o fim supremo. Que toda ação minha sirva a mim, à família, aos parentes e — o que é ainda melhor — que eu possa *ser útil aos amigos e à pátria e possa viver de modo a servir à sociedade humana pelo exemplo e pelas obras.*"

II. Os debates sobre temáticas ético-políticas em L. Bruni, P. Bracciolini e L. B. Alberti

• No 400, o Humanismo espiritualista e intimista de Petrarca foi sendo substituído, decisivamente, por um Humanismo *civilmente e politicamente mais empenhado*. Protagonistas desta direção foram principalmente Leonardo Bruni (1370-1444), cuja fama está ligada sobretudo às traduções da *Política* e da *Ética* de Aristóteles, e Poggio Bracciolini (1380-1459), que discutiu a fundo o problema da relação entre "virtude" e "sorte", sustentando que a primeira pode ter supremacia sobre a segunda principalmente operando em favor do Estado.

Temas ético-políticos em alguns humanistas do Quatrocentos → § 1-3

Figura versátil e poliédrica de humanista foi Leon Battista Alberti (1404-1472), que se ocupou sobretudo dos seguintes temas:

a) a crítica das investigações teológico-metafísicas e a contraposição das investigações morais a elas;

b) a exaltação do *homo faber* e da sua atividade factiva e construtora dirigida à utilidade de todos os outros homens e da Cidade;

c) a relevância do conceito de "ordem" e de "proporção" entre as partes nas artes, porque a verdadeira arte reproduz e recria a ordem que existe na realidade das coisas;

d) a relação entre "virtude" e "sorte", pelo que a *virtude* é a atividade peculiar do homem que o aperfeiçoa, garante sua supremacia sobre as coisas e *tem precedência sobre a sorte*.

1 Leonardo Bruni

Leonardo Bruni (1370-1444), inicialmente funcionário da Cúria Romana e depois chanceler em Florença, foi discípulo, amigo e continuador da obra de Salutati.

Os efeitos do ensino da língua grega por Crisolora já se manifestam em Bruni como frutos extraordinariamente maduros. Com efeito, ele traduziu Platão *(Fédon, Górgias, Fedro, Apologia, Críton, Cartas* e parcialmente *O banquete)*, Aristóteles *(Ética a Nicômaco, Econômicos, Política)*, e ainda Plutarco e Xenofonte, Demóstenes e Ésquines. Revestem-se de interesse filosófico seus *Diálogos* e a *Introdução à promoção moral*, além das *Epístolas*.

A fama de Bruni liga-se sobretudo às traduções de *Política* e *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, que fizeram época não apenas porque contribuíram para mudar o tipo de aproximação desses textos, mas também porque forneceram linfa vital para a própria especulação.

Bruni opôs ao humanismo espiritualista e intimista de Petrarca um humanismo *mais empenhado política e civilmente*. Para ele, os clássicos são precisamente mestres de virtudes "civis". Assim, para Bruni, é paradigmático o conceito aristotélico de homem entendido como "animal político", que se torna o eixo do seu pensamento: o homem só se realiza plena e verdadeiramente *na dimensão social e civil* indicada por Aristóteles em *A política*.

Mas a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles também é reavaliada por ele. Bruni estava convencido de que sua dimensão "contemplativa" havia sido substancialmente exagerada e, em grande parte, deformada. O que vale mais não é o *objeto* contemplado, e sim o *homem* que pensa e, enquanto pensa, age. O "sumo bem" de que fala a *Ética a Nicômaco* não é um bem abstrato ou, de qualquer forma, transcendente ao homem, mas sim o bem *do homem*, a realização con-

creta de sua virtude, que, como tal, nos dá a felicidade.

Como Aristóteles, Bruni reavalia o prazer, entendido sobretudo como conseqüência da atividade que o homem desenvolve segundo sua própria natureza.

Ainda como Aristóteles, Bruni sustenta que o verdadeiro parâmetro dos juízos morais é o *homem bom* (e não uma regra abstrata). E realizando o bem e a virtude, o homem realiza a felicidade. Eis as suas conclusões: "*Se, portanto, quisermos ser felizes, empenhemo-nos em ser bons e virtuosos*".

2 Poggio Bracciolini

Poggio Bracciolini (1380-1459), secretário da Cúria Romana e depois chanceler em Florença, também era muito ligado a Salutati. Foi um dos mais esforçados e fervorosos descobridores de antigos códices.

Em suas obras, ele debate temáticas que se haviam tornado canônicas nas discussões dos humanistas, particularmente as seguintes:

a) o elogio da vida ativa em oposição à ascese da vida contemplativa vivida em solidão;

b) o valor de formação humana e civil das *litterae*;



Leon Battista Alberti (1404-1472) foi humanista de interesses poliédricos, filósofo, matemático e arquiteto. Este retrato foi tirado de uma incisão.

c) a glória e a nobreza como fruto da virtude individual;

d) a questão da "sorte", que torna instável e problemática a vida dos homens, mas contra a qual a virtude pode levar a melhor;

e) a reavaliação das riquezas (já iniciada por L. Bruni na introdução aos *Econômicos* de Aristóteles), consideradas como o nervo do Estado e como aquilo que torna possível, nas cidades, os templos, os monumentos, a arte, os ornamentos e toda beleza.

Bracciolini se concentra sobre um dos pensamentos-chave do Humanismo: *a verdadeira nobreza é aquela que cada um conquista agindo.* Pensamento que nada mais é do que uma variante de outro conceito basilar, de origem romana, não menos caro a essa época: *cada qual é artífice da própria sorte.*

3 Leon Battista Alberti

Uma figura de humanista de interesses poliédricos foi Leon Battista Alberti (1404-1472), que, além das questões filosóficas, também se ocupou de matemática e de arquitetura. São conhecidos especialmente seus escritos *Sobre a arquitetura, Da pintura, Da família, Do governo da casa, Intercenais* (recentemente descobertos por Garin em sua integridade).

Eis alguns temas (entre tantos outros) que se destacam em Alberti:

a) Em primeiro lugar, deve-se destacar a crítica das investigações teológico-metafísicas, consideradas vãs, contrapondo a elas as investigações morais. Para Alberti, é inútil procurar descobrir as causas supremas das coisas, porque isso não foi concedido aos homens, que só podem conhecer aquilo que está sob seus olhos, ou seja, por meio da experiência.

b) Ligada a essa crítica encontra-se a exaltação do *homo faber* e de sua atividade produtiva e construtora, ou seja, aquela atividade que não está voltada apenas para o benefício do indivíduo, mas também para o benefício de todos os outros homens e da cidade. Por isso, ele censura a sentença de Epicuro, "que, em Deus, reputa como suma felicidade o nada fazer", sustentando que a verdade é exatamente o contrário e que o supremo vício é "estar à toa". Sem a ação, a contemplação não tem sentido. No entan-

to, elogia os estóicos, que consideravam "o homem ser pela natureza constituído no mundo especulador e operador das coisas" e achavam que "cada coisa nasceu para servir ao homem e o homem para conservar a companhia e a amizade entre os homens". E louva Platão por ter escrito que "os homens nasceram por motivo dos homens".

c) Nas artes, Alberti destacou a grande importância do conceito de "ordem" e "proporção" entre as partes: a arte reproduz e recria aquela ordem entre as partes que existe na realidade das coisas.

d) Mas um dos temas mais característicos debatidos por Alberti é o da relação entre "virtude" e "sorte". Para ele, a "virtude" não é tanto a *virtus* cristã, mas muito mais a *areté* grega, ou seja, aquela atividade peculiar do homem que o aperfeiçoa e lhe garante a supremacia sobre as coisas. Em especial, apesar de algumas observações pessimistas, Alberti mostra-se firmemente convencido de que, quando considerada e exercida de modo realista e não como veleidade, *a virtude leva a melhor sobre a sorte.*

Duas afirmações suas, sobre o sentido da atividade humana e sobre a superioridade da virtude sobre a fortuna, tornaram-se particularmente célebres: o homem nasceu "*não para murchar jazendo, mas sim para estar de pé fazendo*". "*A fortuna subjuga apenas quem se lhe submete.*"

Essas afirmações são como que duas esplêndidas epígrafes que valem para todo o movimento humanista.

4. Outros humanistas do Quatrocentos

Para concluir, recordemos alguns nomes de célebres humanistas do século XV.

Giannozzo Manetti (1396-1459) traduziu Aristóteles e os Salmos, mas ficou conhecido sobretudo por seu escrito *De dignitate et excellentia hominis,* com o qual abriu a grande discussão "sobre a dignidade do homem" e sua superioridade em relação às outras criaturas.

Mateus Palmieri (1406-1475) conciliou vida contemplativa e vida ativa. Embora reafirmando a fecundidade da obra humana e o papel central da cidade, revela inflexões platônicas que antecipam uma mudança de clima espiritual.

Por fim, devemos mencionar Ermolau Barbaro (1453-1493), que se qualificou como tradutor de Aristóteles (chegou até nós a tradução da *Retórica),* empenhando-se em restituir ao texto do Estagirita o seu antigo espírito, libertando-o das incrustações medievais.

Uma afirmação sua tornou-se famosíssima: "Reconheço dois senhores: Cristo e as letras." Essa divinização das letras levava Ermolau Barbaro a uma posição quase de ruptura; com efeito, ele chegava a ponto de propor o celibato e o descompromisso civil para os doutos, a fim de que pudessem se dedicar inteiramente ao ofício das letras.



Eis a planta de Florença por volta do ano 1500 (tirada da "L'illustrazione italiana" 1930). Muitos dos humanistas mais importantes do '400 viveram em Florença e se tornaram chanceleres; entre estes Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini.

III. Lourenço Valla

• A posição filosófica de Lourenço Valla (1407-1457) constitui uma retomada em base cristã do Epicurismo: ela, com efeito, está marcada por uma polêmica cerrada contra o ascetismo estóico e monástico, aos quais Valla contrapõe as instâncias do *prazer*, entendido porém no sentido mais amplo. A tese de fundo de Valla é que todo produto da natureza é santo e louvável, e, portanto, também o é o *prazer*; mas existem diferentes graus de prazer, e o vértice é constituído pelo amor cristão de Deus. Por isso o prazer maximamente desejável, que é também o sumo bem, encontra-se na religião cristã e é alcançável não na terra, mas nos céus.

Lourenço Valla: o Neo-epicurismo e o método filológico
→ § 1-3

A isso liga-se também a concepção de Valla da filologia, enquanto a salvação do homem é garantida pela verdade, e a verdade é restituída pela correta intepretação da "palavra"; o método filológico permite justamente respeitar a palavra e restituí-la em sua genuinidade para entender o espírito que ela exprime: isso é necessário por causa da própria sacralidade da linguagem, porque a língua é encarnação do espírito dos homens, e a palavra é encarnação de seu pensamento.

1 O Neo-epicurismo de Valla

Uma das figuras mais ricas e significativas do Quatrocentos foi certamente Lourenço Valla (1407-1457).

Sua posição filosófica, como se expressa sobretudo na obra *Do verdadeiro e do falso bem*, é marcada por viva polêmica contra o ascetismo estóico e contra os excessos do ascetismo monástico, em oposição aos quais afirma as instâncias do "prazer", entendido, porém, em seu sentido mais amplo e não somente como prazer da carne. O trabalho de Valla representa, portanto, uma curiosa tentativa de retomada do epicurismo, relançado e resgatado em bases cristãs.

O raciocínio de fundo de Valla é o seguinte: tudo aquilo que a natureza fez "não pode ser senão santo e louvável"; o prazer deve ser visto nessa ótica, isto é, deve ser considerado ele próprio como santo e louvável; mas, como o homem é feito de corpo e alma, o prazer se explica em diferentes níveis; assim, há um prazer sensível, que é o mais inferior, mas também existem os prazeres do espírito, das leis, das intituições, das artes e da cultura, bem como, acima de todos, o prazer do amor cristão por Deus.

Valla não tem dúvida de que se possa chamar de "prazer" até a felicidade de que a alma desfruta no Paraíso.

2 A superação de Epicuro

O resultado último dessa amplificação do prazer é uma transcendência em relação à doutrina do próprio Epicuro. Com efeito, o impacto desta doutrina com o cristianismo muda sua figura, como o próprio Valla expressamente afirma: "Desta forma, refutei ou condenei a doutrina tanto dos epicuristas como a dos estóicos, e mostrei que nem com uns nem com outros, nem mesmo com qualquer um dos filósofos, há o bem sumo ou desejável, e sim em nossa religião, a ser alcançado não na terra mas nos céus".

Se levarmos em conta essas afirmações, não nos surpreenderão as conclusões a que chega Valla em outra obra célebre que escreveu: *Sobre o livre-arbítrio*. Contra a razão silogizante e contra o conhecimento do divino entendido aristotelicamente, Valla faz valer as instâncias da fé, entendida como a entende são Paulo, e contrapõe as virtudes teologais às virtudes do intelecto, escrevendo textualmente: "Fujamos portanto da cupidez de conhecer as coisas superiores e



Lourenço Valla (1407-1457) propôs uma forma de Epicurismo conciliável com a doutrina cristã; além disso foi filólogo de valor: descobriu – entre outras coisas – a falsidade do documento referente à célebre "Doação de Constantino". Tiramos este retrato de uma estampa conservada na Civica Raccolta delle Stampe Bertarelli, em Milão.

nos aproximemos muito mais das coisas humildes. Nada importa mais para o cristão do que a humildade. Desse modo, sentimos muito mais a magnificência de Deus, pois está escrito: 'Deus resiste aos soberbos, mas concede a graça aos humildes.' " [2]

3 A filologia de Valla: a "palavra" como suporte da verdade

Analogamente, apenas nessa ótica e nesse espírito podemos entender corretamente o *Discurso sobre a falsa e mentirosa doação de Constantino,* no qual Valla demonstra com rigorosas bases filológicas a falsidade do documento sobre o qual a Igreja fundava a legitimidade de seu poder temporal, fonte de corrupção. A correta interpretação da "palavra" restitui a verdade, e esta salva.

É assim que Valla conclui esse admirável escrito: "Que eu possa um dia ver — e não há nada que eu deseje mais fortemente do que ver isso, especialmente se acontecer a meu conselho – o Papa sendo apenas vigário de Cristo e não também de César!"

O trabalho de pesquisa filológica de Valla também se estendeu aos textos sagrados, na obra *Confrontos e anotações sobre o Novo Testamento extraídas de diversos códices de língua grega e de língua latina,* que tinha o objetivo de restituir o texto genuíno do Novo Testamento e, desse modo, torná-lo mais inteligível. Os estudiosos destacaram que, com essa delicada operação, Valla pretendia opor o método filológico ao método filosófico medieval das *quaestiones* na leitura dos textos sacros, polindo-os de todas as incrustações que se haviam depositado sobre eles ao longo dos séculos.

Dessa forma, Valla abria um caminho destinado a um grande futuro. E a força demolidora do seu método revela-se por inteiro no termo com o qual ele indica a língua latina, isto é, "sacramentum." Para Valla (como bem esclareceu Garin), a língua é encarnação do espírito dos homens e a palavra é encarnação do seu pensamento.

Daí a sacralidade da linguagem e a necessidade de respeitar a palavra e restituí-la à sua genuinidade, para entender o espírito que ela expressa.

Com Valla, o humanismo alcança uma de suas conquistas mais elevadas e duradouras.

PETRARCA

1 Verdadeira sabedoria

Unanimemente considerado como o principal precursor dos humanistas, ou mesmo como o primeiro humanista, Francisco Petrarca teve efetivamente lúcida consciência do valor dos studia humanitatis *na perspectiva da filosofia: a verdadeira sabedoria consiste em conhecer a si mesmos, e a via (o método) para realizar tal sabedoria está nas artes liberais cultivadas oportunamente, isto é, como instrumentos de formação espiritual.*

Petrarca definiu além disso a verdadeira filosofia como pensamento e meditação sobre a morte, referindo-se à passagem do Fédon *platônico, em que Sócrates afirma: "Todos aqueles que praticam a filosofia de modo reto arriscam que passe despercebido aos outros que sua autêntica ocupação não é mais que morrer e estar mortos".*

1. As artes liberais são o caminho, não a meta

Dizes[1] em primeiro lugar que estou privado de Lógica; espero que não me negues a Retórica e a Gramática, que estão compreendidas no nome da Lógica, embora também isso possas fazer, conforme teu parecer. Sumo exemplo de todo barbarismo, tu me tiras apenas a Dialética, na qual teus silogismos te mostram ser excelente, e que chamas Lógica.

"Eis o delito, ó juízes". Ora, se quisesse poderia fazer ver que os ilustres filósofos caçoam dessa própria Dialética, da qual sou acusado de estar privado; e eu poderia demonstrar, como se lê em Cícero, que os antigos peripatéticos, claríssima seita de filósofos, também a deixaram de lado. Todavia, ó estulto, dela não estou privado: sei que valor dar a ela e que valor dar às artes liberais. Aprendi com os filósofos a não estimar excessivamente nenhuma delas. Portanto, assim como é louvável tê-las aprendido, também é pueril nelas envelhecer. Elas são o caminho, não a meta: exceto para os errantes e vagabundos que não têm nenhum porto na vida. Para ti que não tens nenhuma meta mais nobre é meta qualquer coisa que encontres. Acreditas estar no sumo grau da felicidade toda vez que compuseste por acaso, com muita vertigem cerebral, ficando insone uma noite inteira, um frágil silogismo que não conclui nada de nada.

2. A verdadeira filosofia é meditação sobre a morte

Meditar profundamente sobre a morte, armar-se contra ela, dispor-se a desprezá-la e a suportá-la, enfrentá-la, caso necessário, dando esta breve e mísera vida em troca da vida eterna, da felicidade, da glória: eis a verdadeira filosofia, que alguns disseram não ser outra coisa que o pensamento da morte. Explicação esta, da filosofia, que, embora encontrada pelos pagãos, todavia é própria dos cristãos, que devem sentir o desprezo por esta vida e a esperança da eternidade, e o desejo da dissolução. Se tu, ó velho delirante, que pomposamente[2] te chamas filósofo, tivesses pensado aquilo mesmo uma vez apenas em uma vida assim longa, jamais terias ousado chamar-te filósofo, nem terias parado onde paraste, nem te venderias torpemente por tão pouco dinheiro, aviltando com os fatos tua profissão, que enalteces com as palavras.

3. O valor da solidão e o conhecimento de si mesmos

A solidão é carente de muitos prazeres do vulgo, mas é abundante de prazeres próprios: repouso, liberdade, ócio. Aneu disse, e é verdade: "O ócio sem as letras é morte, é sepultura dos vivos".[3]

É certo que o solitário ignorante, se Cristo não estiver continuamente com ele, por maior que seja o espaço da terra que ele tiver à sua disposição, estará amarrado sem grilhões.

Não me maravilho que este gênero de vida seja malvisto por ti. O que farias então, a não ser contar as horas e esperar o momento em que deves ir à ceia, conforme teus hábitos, e quando ao leito? Não haveria ninguém com quem pudesses dar uma volta, ou com o qual pudesses gritar; nem saberias falar contigo. Tal virtude é de poucos homens; e nestes lugares, confesso, há bem poucos, ou melhor, quase ninguém. Eu, ao contrário, pelo grande amor que dedico às letras, vivo uma vida tão bela e tão doce que, se conhecesses o estado do meu ânimo, creio que odiarias a hora em que nas-

[1] Petrarca se dirige ao médico que é alvo de sua invectiva.

[2] "Com grande jactância".

[3] Sêneca, *Cartas a Lucílio*, XIX.

ceste, porque te colocou em uma vida mísera e infeliz, a qual, pela esperança de pouco dinheiro, te ocasiona grandíssimas angústias.

Com quem portanto falaste, velho miserável? Com quem sentenciaste contra mim? Amaram a solidão os patriarcas, os profetas, os santos, os filósofos, os poetas, os chefes,[4] os imperadores famosíssimos. E, na verdade, quem não ama a solidão senão quem não sabe estar consigo mesmo? Odeia a solidão todo aquele que está sozinho na solidão, e teme o ócio todo aquele que não faz nada.

F. Petrarca,
Contra medicum.

VALLA

2 A defesa da própria interpretação da "voluptas"

O Neo-epicurismo de Lourenço Valla é o resultado de uma tentativa de conciliação entre o cristianismo e a concepção epicurista da hedoné *(em latim* voluptas, *prazer).*

O sentido da doutrina de Valla do prazer foi interpretado finamente por E. Garin: "A proclamada santidade da voluptas, *de resto sentida muito lucrecianamente, é uma defesa da divindade da natureza, manifestação admirável da ordenada e providencial bondade de Deus. [...] Nada se perde da validez e da justeza da referência à experiência cristã, entendida como redenção não da alma, mas do homem, de todo o homem, carne e alma, contra todo ascetismo pessimista e todo evidente ou larval maniqueísmo.*

A passagem citada a seguir, além de mostrar como Valla tenha corajosamente defendido sua própria doutrina hedonista, é um testemunho do papel ativo e bastante funcional desempenhado pela filologia neste mesmo ambiente doutrinal.

1. A defesa de Epicuro

Primeiramente responderei em defesa de Epicuro, isto é, de um grego e, portanto, em defesa dos Latinos, e por fim sobre o costume cristão. No que se refere a Epicuro parece-me que em todo lugar os vossos tenham atitude semelhante, quando vos deixais induzir em um erro tão grave e afirmais que o termo "prazer" que se encontra em Epicuro é outra coisa, assim como o termo "letícia", que se encontra em Aristóteles, dado que foi assim que os bárbaros o traduziram. De fato, se Aristóteles não condena toda letícia, só digo isso, a causa já está vencida: com efeito, quem aprova a letícia também não condena o prazer, uma vez que, ao menos em seus escritos, estes dois termos são um só. Entre nós, porém, eles diferem, como o gênero e a espécie.

2. O duplo significado da palavra "voluptas" para os Latinos

Vós, porém, dizeis: o termo latino é vergonhoso. Mais vergonhoso, porém, é quem mente e acusa falsamente. Quem de fato vos ensinou isso? Deixando de lado todos os outros testemunhos, Cícero traduz sempre com "voluptas" aquele nome, tanto nos textos de Aristóteles como nos de Platão e de outros. E para que saibais o que isto significa e o termo que assim o defina (*De finibus*, II, 4, 13): nenhuma palavra traduz melhor *hedoné* que prazer. A este termo todos aqueles, em qualquer lugar, que sabem falar latim atribuem dois sentidos, a alegria do ânimo que nasce de uma suave comoção, e o gozo do corpo. Não será, na verdade, prazer aquele deleite que gozamos pela liberalidade, pela misericórdia, por uma obra levada egregiamente a termo, por ter fugido do perigo, de uma desgraça, de uma doença e outras coisas semelhantes?

É difícil para mim entender no que diferem estes dois nomes; e quem o nega é sem dúvida um iletrado, mas, se também ele o diz, também a vida eterna será prazerosa.

3. O verdadeiro prazer é bem-aventurança, e consiste em servir a Deus

Todavia, dizem que este nome não convém, nem coaduna com quem fala de modo cristão; é mais conveniente o termo "fruição" que substituís àquele, como se não se possa "fruir" e se costume entender também este em sentido torpe, e "fruição" não seja um termo insólito e, por assim dizer, fruto sem doçura que não só não se encontra jamais nas selvas dos eruditos, mas também sequer nos jardins do novo e do antigo testamento, enquanto, ao contrário, encontramos "prazer", e com freqüência, e entre as árvores no lugar mais ameno. Acrescentarei um testemunho não falso, como fazeis ao dizer "da vontade da carne" em vez de "do pra-

[4] Os dirigentes.

zer". Com efeito, no princípio do Gênesis lemos: "Deus tinha plantado no início o paraíso do prazer", e esta passagem é repetida, e não muito depois é chamado de "paraíso de Deus" (Gn 2,8; 2,15; 3,23; 3,24). Ora, assim incriminamos também o nome ou a dignidade do prazer; a qual coisa foi alguma vez atribuída tanta dignidade e honra? Com certeza a nenhuma outra, não à ciência, não à virtude, não à potência, não a nenhuma das outras coisas que também costumamos louvar e desejar; o que devemos então pensar do prazer a não ser que seja a bem-aventurança, e daqueles que a perseguem o que podemos augurar a não ser que não a alcancem jamais e que deixem para mim a parte deles, caso a mereçam? Omito aquilo que disse Davi: "Tu os embriagas na torrente de teu prazer" (Salmo 36,9), e também Ezequiel que, falando do paraíso, menciona "os frutos do prazer" (Ez 31,9.16.18).

Mas por que, poderia alguém me perguntar, assumiste a tarefa de louvá-lo?

[...] Eu, na verdade, santíssimo pai, como testemunhei em minha própria obra, não me ocupo com o nome; que o chamem como quiserem: prazer, fruição, deleite, ou alegria, felicidade e bem-aventurança, contanto que a coisa se torne evidente e seja claro aquilo que eu me havia proposto provar, ou seja, que não há nenhuma virtude verdadeira a não ser no serviço de Deus; e isso para que não nos possam insultar os que sustentam os gentios, para os quais existem verdadeiras virtudes naqueles que não pensam ter recebido de Deus suas almas nem acreditam que tivessem sido estabelecidos prêmios e punições por Deus, para os méritos dos vivos ou dos mortos.

Onde estão aqueles que dizem que eu tenho atitude má em relação à fé? Eu que sempre combati assiduamente por ela e que também agora, se é lícito dizer a verdade, combato em sua defesa tanto que meus acusadores devem dizer-se inimigos da fé, e eu defensor.

L. Valla,
Apologia ad Eugenium IV,
em *Opera omnia*.



Valla, aqui em uma incisão renascentista, pode ser considerado o primeiro dos grandes filólogos da era moderna.

Capítulo terceiro

O Neoplatonismo renascentista

I. Acenos sobre a tradição platônica em geral e sobre os doutos bizantinos do século XV

• A era do Humanismo e da Renascença é marcada por maciça revivescência do Platonismo através da mediação de bizantinos doutos, que afluíram à Itália a partir dos inícios do 400; mas o texto platônico redescoberto continua a ser lido à luz da tradição platônica posterior, ou seja, em função dos parâmetros tornados canônicos pelos Neoplatônicos. O Platonismo, portanto, chegou aos renascentistas na forma do *Neoplatonismo*, e seu grande relançamento ocorreu principalmente por obra de Nicolau de Cusa, Ficino e Pico.

Na Itália o Neoplatonismo difundiu-se no século XV por bizantinos doutos *→ § 1*

1 Revivescência do platonismo

A época do Humanismo e da Renascença é marcada por maciça revivescência do platonismo, que cria uma têmpera espiritual inconfundível.

A revivescência do platonismo, porém, não significa o renascimento do pensamento de Platão tal como o encontramos expresso nos diálogos. É verdade que a Idade Média leu pouquíssimos diálogos *(Menon, Fédon* e *Timeu)* e que, ao contrário, ao longo do Quatrocentos, os diálogos foram todos traduzidos para o latim, as versões de Leonardo Bruni alcançaram grande sucesso e muitos humanistas estavam em grau de ler e entender o texto grego original. Entretanto, o redescoberto texto platônico continuou a ser lido à luz da tradição platônica posterior, ou seja, em função dos parâmetros que os neoplatônicos tornaram normativos e com multisseculares incrustações.

Para o leitor de hoje, que está de posse das mais refinadas técnicas exegéticas, isso pode parecer paradoxal. Na realidade, porém, não o é. Somente a partir de inícios do Oitocentos é que se conseguiu começar a separar as doutrinas genuinamente platônicas das doutrinas neoplatônicas, e somente em nossos dias, pouco a pouco, se está completando sistematicamente a imagem filosófica de Platão em todos os seus traços, como já vimos em parte no volume I.

No fim do Trezentos Manuel Crisolora abrira uma escola de grego em Florença, destinada a ser a "nova Atenas" no Ocidente. Aí L. Bruni e depois M. Ficino teriam traduzido Platão; aí acorreram os doutos de Constantinopla para o Concílio que em 1439 teria devido reunificar a Igreja grega com a latina; aí novamente encontraram acolhida os doutos gregos que haviam fugido de Constantinopla depois da queda da cidade na mão dos turcos em 1453.

Era inevitável a disputa a respeito da "superioridade" de Platão ou de Aristóteles.

Jorge Gemisto (significativamente apelidado Pleton) sustentou o primeiro, enquanto Jorge Scholarios Gennadio (por 1405-1472) e Jorge de Trebisonda (1396-1486) o segundo; mais equilibrado, o doutíssimo cardeal Bessarione (1400 aproximadamente-1472), "o mais latino dos gregos e o mais grego dos latinos", tentou demonstrar a harmonia dos dois filósofos. A preferência global dos humanistas foi, em todo caso, em geral por Platão.

Todavia, o grande relançamento do Neoplatonismo, do ponto de vista filosófico, aconteceria, de um lado, por obra de Nicolau de Cusa, e, por outro, por obra da Academia Platônica florentina com Ficino à sua frente, e depois Pico.



Nicolau de Cusa (1401-1464) foi grande teólogo e filósofo neoplatônico; suas teorias são como uma grande ponte entre a era medieval e a renascentista. A foto à direita reproduz o monumento de Nicolau que se encontra em San Pietro in Vincoli, em Roma. Dele recordamos a teoria da douta ignorância em que está presente a consciência da desproporção estrutural entre a mente humana (finita) e o infinito ao qual ela tende. Embaixo, em uma incisão tirada de uma obra de 1538, Nicolau é representado no centro com o chapéu cardinalício, enquanto é guiado pelos cordões do chapéu pelo papa, a fim de que transmita aos fiéis sua sabedoria.



II. Nicolau de Cusa: a "douta ignorância" em relação ao infinito

Predomínio do Neoplatonismo no pensamento de Nicolau → § 1

• A marca do pensamento de Nicolau de Cusa (1401-1464) é constituída principalmente pelo predomínio do Neoplatonismo (especialmente na formulação dele dada pelo Pseudo-Dionísio), a serviço de fortes interesses teológicos e religiosos. Em particular, ele usa métodos matemáticos de forma original, desfrutando-os em sua valência analógico-alusiva e dando assim lugar a um método definido como *docta ignorantia*.

A douta ignorância: desproporção entre mente humana (finita) e infinito → § 2

• A *douta ignorância* consiste:

a) na consciência da desproporção estrutural entre a mente humana (finita) e o infinito;

b) na pesquisa relacionada que se mantém rigorosamente dentro do âmbito de tal consciência crítica: a mente humana, o intelecto, está para a verdade como o polígono está para o círculo.

Ora, à *verdade*, que é por si inatingível, podemos porém nos aproximar por meio de uma *pesquisa por aproximação*, já que as várias coisas finitas podem aparecer como tendo certa relação simbólica com o próprio infinito; no infinito (em Deus), com efeito, tem lugar uma *coincidentia oppositorum*, no sentido que nele coincidem todas as distinções que nas criaturas se encontram ao invés opostas entre si: Deus é o *absolutamente máximo* e é tão sem nenhuma oposição, que nele o mínimo coincide com o máximo. A esta verdade pode aproximar-se não *a percepção sensorial*, que é sempre positiva, afirmativa, nem *a razão* (*ratio*), que é discursiva, e afirma e nega mantendo distintos os opostos segundo o princípio de não-contradição, mas o *intelecto* (*intellectus*), que está acima de toda afirmação e negação, e capta a coincidência dos opostos com um ato intuitivo.

A relação entre Deus e o universo. O significado do princípio "tudo está em tudo" → § 3-4

• A derivação das coisas a partir de Deus comporta três aspectos fundamentais:

1) a *complicação*: Deus contém em si todas as coisas, e portanto as "complica" (inclui) todas elas;

2) a *explicação*: o universo é a "explicação" de Deus como explicação da unidade na multiplicidade, no sentido de que o universo é "imagem" do Absoluto;

3) a *contração*: explicando-se, Deus se "contrai" no universo, isto é, se recolhe manifestando-se nele, assim como a unidade está "contraída" na pluralidade. Ora, uma vez que cada ser é "contração" do universo, assim como o universo é por sua vez contração de Deus, *cada ser reassume em si, de seu modo, o universo inteiro e Deus*, e *tudo está em tudo*.

O conceito de homem como "microcosmo" → § 5

• O homem, por conseguinte, é "microcosmo" em dois níveis:

a) em nível ontológico geral, porque "contrai" em si próprio todas as coisas;

b) em nível ontológico especial e gnosiológico, porque, sendo dotado de mente e de conhecimento, é *complicação das complicações*; a mente humana, que é imagem de Deus, é a *imagem da complicação das complicações*. Aqui Nicolau está em sintonia com os humanistas, os quais, do conceito de homem como "microcosmo", fizeram a sigla espiritual de uma época.

1 A vida, as obras e o delineamento cultural de Nicolau de Cusa

Uma das personalidades de maior destaque do Quatrocentos, talvez o gênio especulativamente mais dotado, foi Nicolau de Cusa, assim chamado por causa da cidade de Kues (hoje Bernkastel, sobre o Mosel), onde nasceu em 1401 (seu nome era Kryfts ou, na grafia modernizada, Krebs). Alemão de origem, mas italiano por formação, Nicolau estudou especialmente em Pádua. Foi ordenado sacerdote em 1426 e tornou-se cardeal em 1448. Morreu em 1464.

Entre suas obras, podemos recordar: *A douta ignorância* (1438-1440), *As conjecturas* (elaboradas entre 1440 e 1445), *A busca de Deus* (1445), *A filiação de Deus* (1445), *A apologia da douta ignorância* (1449), *O idiota* (1450), *A visão de Deus* (1453), *A esmeralda* (1458), *O princípio* (1459), *O poder ser* (1460), *O jogo da bola* (1463), *A caça da sabedoria* (1463), *O compêndio* (1463) e *O ápice da teoria* (1464).

Entretanto, somente em parte Nicolau de Cusa interpreta as instâncias renascentistas. Inicialmente, ele se formou com base na problemática ligada às correntes ockamistas, e depois foi influenciado pelas correntes místicas ligadas a Eckhart. Mas a marca de seu pensamento é constituída sobretudo pelo predomínio do Neoplatonismo, especialmente na formulação desenvolvida pelo Pseudo-Dionísio, quando não de Escoto Eriúgena (ainda que em menor medida), a serviço de fortes interesses teológicos e religiosos.

Entretanto, seria errado pensar em Nicolau de Cusa como filósofo predominantemente ligado ao passado: com efeito, embora ele não se mostre alinhado com os humanistas, também não se encontra alinhado com os escolásticos. Na verdade, ele não segue o método "retórico" (ou seja, inspirado na eloqüência antiga) próprio dos primeiros, mas também não segue o método da *quaestio* e da *disputatio* característico dos segundos. Nicolau faz uso original de métodos extraídos dos processos matemáticos, não, porém, em sua valência matemática propriamente dita, e sim em sua valência analógico-alusiva. O tipo de conhecimento que deriva desse método é denominado por nosso filósofo como *docta ignorantia*, onde o adjetivo corrige o substantivo de modo essencial.

Vejamos, concretamente, em que consiste essa "douta ignorância" de Nicolau de Cusa.

2 A "douta ignorância"

2.1 A busca por aproximação

Em geral, quando se busca a verdade acerca das várias coisas, põem-se em relação e comparam-se o certo com o incerto, o desconhecido com o conhecido. Portanto, quando se indaga no âmbito das coisas finitas, o juízo cognoscitivo é fácil ou difícil (quando se trata de coisas complexas), mas, *de qualquer modo, é possível*.

Entretanto, as coisas são bem diferentes quando se indaga do infinito, que, enquanto tal, *escapa a toda proporção, restando-nos portanto desconhecido*. É essa a causa do nosso *não saber* em relação ao infinito: precisamente o fato de ele não ter "proporção" alguma em relação às coisas finitas. A consciência dessa desproporção estrutural entre a mente humana (finita) e o infinito, ao qual porém ela tende e pelo qual anseia, e a busca que se mantém rigorosamente no âmbito dessa consciência crítica constituem a douta ignorância.

Eis as conclusões de Nicolau de Cusa: "O intelecto..., que não é a verdade, não pode compreender nunca a verdade de modo preciso, não podendo portanto compreendê-la ainda mais precisamente ao infinito, porque está para a verdade como o polígono está para o círculo. Quanto mais ângulos tiver o polígono, tanto mais será semelhante ao círculo; entretanto, jamais será igual a ele, ainda que multipliquemos seus ângulos ao infinito, já que nunca se chegará à identidade com o círculo."

Estabelecida essa premissa, Nicolau indica um caminho correto de *busca por aproximação* daquela *verdade* (em si mesma inalcançável), centrado na concepção segundo a qual ocorre no infinito uma *coincidentia oppositorum*, isto é, uma "coincidência dos opostos". Por esse caminho, as várias coisas finitas podem aparecer não tanto em antítese com o infinito, mas muito mais como tendo com o próprio infinito uma relação simbólica, de certa forma significativa e alusiva.

Em Deus, portanto, enquanto infinito, coincidem todas as distinções, que nas criaturas se apresentam como opostas entre si. O que significa isso? 1

2.2 A "coincidência dos opostos" no infinito

Nicolau mostra bem o que entende quando fala de "coincidência dos opostos", utilizando o conceito de "máximo". Em Deus, que *é máximo "absoluto"*, os opostos "máximo" e "mínimo" são a mesma coisa. Com efeito, pensemos em uma "quantidade" *maximamente* grande e em uma *maximamente* pequena. Agora, com a mente, subtraiamos a "quantidade". Note-se que subtrair a quantidade significa prescindir do "grande" e do "pequeno". O que resta então? Resta a coincidência do "máximo" e do "mínimo", visto que "o máximo é *superlativo*, como o é o mínimo". Por isso, Nicolau escreve: "A quantidade *absoluta* (...) não é mais máxima do que mínima, já que nela coincidem mínimo e máximo." Ou, para melhor dizer, pelo fato de que Deus é coincidência de máximo e de mínimo, ele também está acima de toda afirmação e negação.

A geometria nos oferece esplêndidos exemplos "alusivos" de *coincidência dos opostos no infinito*. Tomemos um círculo, por exemplo, e aumentemos o seu raio, pouco a pouco, ao infinito, isto é, até fazê-lo tornar-se máximo. Pois bem, nesse caso, o círculo acabará por coincidir com a linha, e a circunferência pouco a pouco se tornará minimamente curva e maximamente reta, como mostra este gráfico: ▼

O mesmo vale, por exemplo, também para o triângulo. Se, pouco a pouco, prolongarmos um lado ao infinito, o triângulo acabará por coincidir com a reta. E os exemplos poderiam se multiplicar. Portanto, ao infinito, os opostos coincidem. Deus é, portanto, "complicação" dos opostos e sua coincidência. 2

2.3 Os três graus do conhecimento

Tudo isso implica uma superação do modo comum de raciocinar, que se funda no princípio da não-contradição.

Nicolau pôde tentar uma justificação das possibilidades dessa superação explorando a distinção (de gênese platônica) dos graus de conhecimento em: *a*) percepção sensorial; *b*) razão (*ratio*); *c*) intelecto (*intellectus*).

a) A percepção sensorial é sempre positiva ou afirmativa.

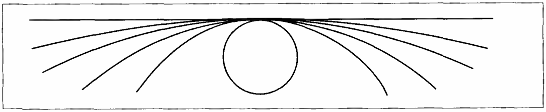
b) A razão, que é discursiva, afirma e nega, mantendo os opostos distintos (afirmando um nega o outro e vice-versa) segundo o princípio da não-contradição;

c) já o intelecto, acima de toda afirmação e negação racionais, capta a coincidência dos opostos com um ato de intuição superior. Escreve Nicolau: "Assim, de modo incompreensível, *acima de todo discurso racional*, vemos que o máximo absoluto é o infinito, ao qual nada se opõe e com o qual o mínimo coincide."

É nesse quadro que ele repropõe as principais temáticas do neoplatonismo cristão com originalidade e fineza.

Três pontos merecem ser destacados de modo particular:

a) o modo como ele apresenta a relação Deus-mundo;



Além disso, no círculo infinito cada ponto será centro e, ao mesmo tempo, também extremo. E, analogamente, coincidirão arco, corda, raio e diâmetro. E tudo coincidirá com tudo.

b) o destaque que dá ao antigo princípio segundo o qual "tudo está em tudo";

c) o conceito de homem como "microcosmo".

Examinemos estes três pontos.

3 A relação entre Deus e o universo

Nicolau de Cusa apresenta a derivação das coisas em relação a Deus em função de três conceitos-chave (já utilizados por alguns pensadores platônicos medievais): 1) o conceito de "complicação"; 2) o conceito de "explicação"; 3) o conceito de "contração".

1) Deus contém em si todas as coisas (como máximo de todos os máximos). Assim, pode-se dizer que ele "complica" (inclui) todas as coisas. Deus é a "complicação" de todas as coisas, assim como, por exemplo, a unidade numérica é a "complicação" de todos os números, dado que estes nada mais são do que a unidade que se explica, e em cada número nada mais se encontra senão a unidade. Basta pensar também no ponto, que é "complicação" de todas as figuras geométricas, visto que a linha não é mais do que o ponto que se explica, e assim por diante.

2) Com esses exemplos, também fica claro o conceito de "explicação". Mas devemos notar uma coisa: quando se considera Deus como "complicação", deve-se dizer que todas as coisas estão *em Deus,* e são *Deus em Deus;* quando se considera Deus como "explicação", Deus é em todas as coisas aquilo que elas são. Diz Nicolau: enquanto explicação, Deus "é como a verdade na sua imagem". Desse modo, dizer que o universo é explicação de Deus significa dizer que ele é "imagem" do Absoluto.

3) O conceito de "contração" se explica como conseqüência disso, ou seja, como *manifestação de Deus.* No universo, Deus está "contraído", assim como a unidade está "contraída" (se manifesta) na pluralidade, a simplicidade na composição, a quietude no movimento, a eternidade na sucessão temporal e assim por diante.

4 O significado do princípio "tudo está em tudo"

Assim sendo, então, cada ser é "contração" do universo, assim como este, por seu turno, é contração de Deus. O que significa que *cada ser resume o universo inteiro e Deus.* Todo o universo é flor na flor, é vento no vento, é água na água, é tudo em tudo, segundo a antiga máxima de Anaxágoras.

Eis uma belíssima página de Nicolau de Cusa, em que ele expressa esse conceito de modo admirável: "Dizer 'qualquer coisa está em qualquer coisa' não é mais do que dizer 'Deus está em tudo pelo tudo' ou 'tudo está em Deus pelo tudo'. Essas elevadíssimas verdades podem ser compreendidas claramente por um intelecto sutil: ou seja, de que modo Deus, sem diversidade, está em todas as coisas (porque qualquer coisa está em qualquer coisa) e todas estão em Deus (porque todas estão no todo). Mas, como o universo está em qualquer coisa como qualquer coisa está nele, o universo, de modo contraído, é em qualquer coisa aquilo que ele próprio é contraidamente. E qualquer coisa no universo é o próprio universo, embora o universo esteja de modo diverso em uma coisa qualquer e esta esteja diversamente no universo."

E eis algumas belas exemplificações: "Está claro que a linha infinita é linha, triângulo, círculo e esfera. Toda linha finita tem seu ser a partir da linha infinita, que é tudo aquilo que existe. Por isso, na linha finita, tudo aquilo que é a linha infinita (isto é, linha, triângulo etc.) é linha finita [...] Todas as coisas na pedra são pedra, na alma vegetativa são alma, na vida são vida, no sentido são sentido, na vista são vista, no ouvido são ouvido, na imaginação são imaginação, na razão são razão, no intelecto são intelecto, em Deus são Deus." [3]

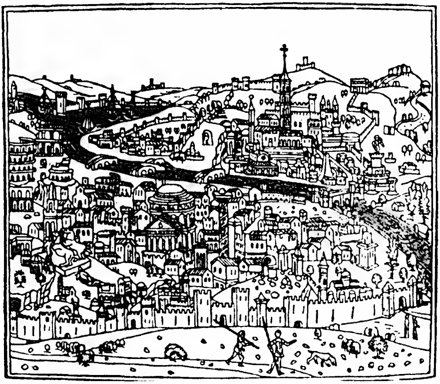
5 A proclamação do homem como "microcosmo"

O conceito de homem como "microcosmo" nada mais é do que uma conseqüência dessas premissas. No contexto do pensamento de Nicolau, o homem é "microcosmo" em dois planos: *a*) no plano ontológico geral, porque "contrai" em si mesmo todas as coisas (da mesma forma que, nesse sentido, toda coisa é microcosmo); *b*) no plano ontológico especial, visto que, sendo dotado de mente e conhecimento, o homem, do ponto de vista cognoscitivo, é "implicação" das imagens de todas as coisas.

Citemos duas passagens mais características a esse respeito, dado que, nesse ponto, Nicolau de Cusa está em perfeita sintonia com os humanistas, que fizeram do conceito de homem como "microcosmo" uma verdadeira bandeira ideal, a marca espiritual de toda uma época.

Nas *Conjecturas*, lemos: "O homem é um microcosmo ou um mundo humano. Em sua potência humana, a área da humanidade compreende Deus e o universo-mundo. O homem pode ser um deus humano ou humanamente um deus, como pode ser um anjo humano, uma fera humana, um leão humano, um urso humano etc. Na potência da humanidade todos os seres existem segundo o modo particular dela. Na humanidade se *explicam* humanamente todas as coisas, do mesmo modo como se explicam universalmente no universo, porque existe um mundo humano. Todas as coisas são *complicadas* humanamente na humanidade, porque ela é um deus humano. Com efeito, a humanidade é unidade, que é também infinidade humanamente *contraída*."

No escrito *A mente* (que é parte de O *idiota)*, no fim, se lê: "Considero que a mente [do homem] é a mais simples imagem da mente divina, entre todas as imagens da *complicação* divina. A mente é a imagem primeira da *complicação* divina, que *complica* todas as suas imagens na sua simplicidade e na sua *virtude de complicação*. Deus, com efeito, é a *complicação das complicações* e a mente, que é imagem de Deus, é a *imagem da complicação das complicações.*" 4



Roma, como sede do dominium *terreno sobre terra itálica do papado, opôs um sentimento nacional italiano contra as pretensões ao domínio político sobre a Itália do império.*
Incisão tirada do Supplementum Chronicarum, *1490.*

III. Marsílio Ficino e a Academia platônica florentina

Nascimento da Academia Platônica e características do pensamento de Ficino → § 1

• Em 1462 nasce em Florença a Academia Platônica, uma associação de doutos e amantes da filosofia platônica sob a direção de Marsílio Ficino (1433-1499). Este, com suas três atividades fundamentais – intimamente ligadas – de *a) tradutor, b) pensador e filósofo, c) mago,* marcou uma virada decisiva na história do pensamento humanista-renascentista.

• O pensamento de Ficino, expresso sobretudo na *Theologia platonica*, é uma forma de Neoplatonismo cristianizado, do qual emergem quatro aspectos peculiares.

Os quatro aspectos principais da filosofia de Ficino → § 3-7

a) A filosofia como "revelação". O dispor a *alma* de modo que se torne *intelecto* e acolha a luz da divina revelação, em que consiste a atividade filosófica, coincide com a própria religião: *esta* revelação, iniciada com Hermes, Orfeu, Zoroastro, e continuada por Pitágoras e Platão, completa-se depois definitivamente com a vinda de Cristo, com o fazer-se carne do Verbo.

b) A alma como "copula mundi". A estrutura metafísica da realidade é uma *sucessão de cinco graus decrescentes de perfeição:* 1) e 2) Deus e anjo (mundo inteligível), 3) alma, 4) e 5) qualidade e matéria (mundo físico). A alma representa o *nó de conjunção*, que *é simultaneamente todas as coisas*: ela tem em si a imagem das coisas divinas, das quais depende, e as razões e os exemplares das coisas inferiores, que de certo modo ela própria produz. A alma é o centro da natureza, é o nó e a cópula do mundo.

c) O repensamento em senso cristão do "amor platônico". O amor na sua mais alta manifestação coincide com a reintegração do homem empírico com sua meta-empírica Idéia em Deus: esta reintegração é possível através da progressiva ascensão na escala de amor, e portanto é uma espécie de "endeusamento", um tornar-se eterno no Eterno. A teoria do "amor platônico" teve larga difusão na Itália (Pico, Bembo, Castiglione) e também na França.

d) A importância da magia "natural". Ficino não hesitou em se proclamar "mago", seguidor porém não da magia profana, fundada sobre o culto dos demônios, e sim da *magia natural*, que liga as coisas celestes às terrenas. A magia natural implica a animação universal das coisas, e age por meio do "espírito", a *substância material sutilíssima* que permeia todos os corpos; particularmente, ela predispõe o "espírito" do homem a receber o mais possível o "espírito" do mundo. E em tudo isso Ficino não via nada de contrário ao Cristianismo: o próprio Cristo, em muitos casos, fora um curador.

1 A posição de Ficino no pensamento renascentista e as características de sua obra

Em 1462, Cosme, o Velho, dos Médici, doou a Ficino uma vila em Carregi, para que ele pudesse, com toda a comodidade e tranqüilidade, dedicar-se ao estudo e à tradução de Platão. Essa data assinala o nascimento da "Academia Platônica", que não foi uma escola organizada, mas muito mais um sodalício de doutos e amantes da filosofia platônica, do qual Ficino foi a mente diretora.

Marsílio Ficino (1433-1499) marcou uma reviravolta decisiva na história do pensamento humanista-renascentista. Em parte, essa reviravolta se explica pelas novas con-



Marsílio Ficino (1433-1499) foi a mente diretriz da Academia Platônica florentina. Traduziu em latim todos os textos essenciais da tradição platônica (de Platão a Plotino e até o Pseudo-Dionísio) e divulgou as doutrinas herméticas, consideradas por ele a fonte da qual o próprio Platão hauriu a sua filosofia.

dições políticas, que acarretaram uma transformação do literato-chanceler da República no literato-cortesão, a serviço dos novos senhores. Mas a atividade de pensamento dos literatos-chanceleres já esgotara todas as suas possibilidades, e agora era necessário apresentar uma fundamentação teórica daquele "primado" e daquela "dignidade" do homem sobre os quais todos os humanistas da primeira metade do Quatrocentos insistiram, mas, no mais das vezes, permanecendo no nível fenomenológico e descritivo. E essa obra foi empreendida precisamente por Ficino, com base na recuperação maciça e no repensamento da grande tradição "platônica".

A importância de Ficino está emergindo de modo sempre mais claro como verdadeiramente essencial não somente para compreender o pensamento da segunda metade do Quatrocentos, mas também para entender o pensamento do Quinhentos.

Foram três as atividades fundamentais às quais Ficino se dedicou: 1) a de *tradutor;* 2) a de *pensador e filósofo;* 3) a de *mago.* Não acrescentaremos como quarta atividade a de *sacerdote* (fez-se ordenar padre em 1474, já na faixa dos quarenta anos de idade), pois, como veremos, para ele "sacerdote" e "filósofo" são a mesma coisa. Suas três atividades revelam-se intimamente ligadas entre si e até indissolúveis. Ficino traduziu grande quantidade de textos (de que falaremos logo) não por erudição, mas para responder a necessidades espirituais precisas e seguindo um plano filosófico claro. O teórico, portanto, guiou as escolhas do tradutor. E a atividade do tradutor, assim como a do pensador, liga-se com a do mago, não de modo agregado, e sim essencial, pelas razões que explicaremos.

2 Ficino como tradutor

A atividade oficial de Ficino como tradutor começou em 1462, precisamente com as versões de Hermes Trismegisto, ou seja, com o *Corpus Hermeticum,* do qual já falamos amplamente, e com os *Hinos órficos,* aos quais se seguiram, em 1463, os *Commentaria in Zoroastrem.* Em 1463, Ficino começou a tradução das obras de Platão, nas quais trabalhou até 1477. Entre 1484 e 1490 traduziu as *Enéadas* de Plotino e, entre 1490 e 1492, traduziu Dionísio Areopagita.

Entre uns e outros, traduziu também obras de Medio-platônicos, de Neopitagóricos e de Neoplatônicos, como Porfírio, Jâmblico e Proclo, além do bizantino Miguel Pselo.

Como se vê, o mapa da "tradição platônica" está completo.

A tradução de Hermes Trismegisto, Orfeu e Zoroastro antes de Platão decorre do fato de que Ficino considerava como autênticos e antiquíssimos os documentos atribuídos àqueles pretensos profetas e magos, achando que Platão *dependia deles.*

3 Os pontos fundamentais do pensamento filosófico de Ficino

Como filósofo, Ficino se expressou sobretudo nas obras *Sobre a religião cristã* e na *Teologia platônica,* além de em vários comentários a Platão e a Plotino.

Seu pensamento é uma forma de Neoplatonismo cristianizado, rico em observações interessantes, entre as quais emergem como peculiares as seguintes:

a) o novo conceito de *filosofia como "revelação";*

b) o conceito de alma como *"copula mundi";*

c) um repensamento do *"amor platônico"* em sentido cristão;

d) uma defesa da "magia natural".

Examinemo-las singularmente.

4 A filosofia como "revelação" divina

A filosofia nasce como "iluminação" da mente, conforme dizia Hermes Trismegisto. O ato de dispor e dobrar a *alma* de modo que se torne *intelecto* e acolha a luz da divina revelação, em que consiste a atividade filosófica, coincide com a própria religião. Filosofia e religião são inspiração e iniciação aos sagrados mistérios do verdadeiro. Hermes Trismegisto, Orfeu e Zoroastro foram igualmente "iluminados" por essa luz, sendo portanto profetas. Assim, sua obra é uma mensagem sacerdotal, voltada para a divulgação do verdadeiro.

O fato de que esses "*prisci theologi*" tenham podido captar uma mesma verdade (que também foi atingida, sucessivamente, por Pitágoras e Platão), segundo Ficino, se explica perfeitamente em função do Logos, ou seja, do Verbo divino (do qual até mesmo Hermes Trismegisto fala expressamente), que é igual para todos. A vinda de Cristo, o Verbo fazendo-se carne, assinala o complemento *dessa* revelação.

Portanto, Hermes, Orfeu, Zoroastro, Pitágoras, Platão (e os platônicos) podiam perfeitamente se harmonizar com a doutrina cristã, posto que derivavam de uma única fonte (o Logos divino).

A religião dos simples não basta para vencer a incredulidade e o ateísmo; é preciso fundar uma douta religião (*docta religio*) que sintetize filosofia platônica e mensagem evangélica. É precisamente nessa ótica que deve ser vista a consagração sacerdotal de Ficino, assim como a sua missão de sacerdote-filósofo.

5 A estrutura hierárquica do real e a alma como "copula mundi"

Ficino concebe a estrutura metafísica da realidade, segundo o esquema neoplatônico, como uma *sucessão de graus decrescentes de perfeição*, que ele, porém, de modo original (em relação aos neoplatônicos pagãos), identifica nos cinco graus seguintes: Deus, anjo, alma, qualidade (= forma) e matéria.

Ora, os primeiros dois graus e os últimos dois são claramente distintos entre si, como mundo inteligível e mundo físico, ao passo que a alma representa o "elemento de conjunção", que tem as características do mundo superior e, ao mesmo tempo, é capaz de vivificar o mundo inferior.

Numa ótica neoplatônica, Ficino admite uma alma do mundo, almas das esferas celestes e almas dos seres vivos, mas é sobretudo para a alma racional do homem que ele dirige seu interesse.

O lugar mediano da alma é *terceiro*, tanto percorrendo os cinco graus da hierarquia do real de baixo para cima como de cima para baixo, como mostra este esquema:

↓		↑
1	Deus	5
2	anjo	4
3	ALMA	3
4	qualidade	2
5	matéria	1

Ficino salienta particularmente a importância da alma com sua função de "intermédio" (*medium*) de todas as coisas. Ela se insere entre os corpos sensíveis, sem ser corpórea nem sensível; é dominadora dos corpos, mas adere ao divino. E isto, diz Ficino, é o milagre máximo da natureza (*hoc maximum est in natura miraculum*). Ela, em certo sentido, inclui em si todas as coisas, porque tem em si as imagens das coisas divinas das quais todas as outras dependem, e constitui o nexo que as liga e, portanto, ela é "o nó e a cópula do mundo" (*nodusque et copula mundi*). 5

6 A teoria do "amor platônico" e sua difusão

Estreitamente ligado à temática da alma está, em Ficino, o tema do "amor platônico" (ou "amor socrático"), no qual o Eros platônico (entendido por Platão como força que, à visão da beleza, eleva o homem ao Absoluto, dando à alma as asas de que necessita para retornar à sua pátria celeste) se conjuga com o amor cristão.

Para Ficino, em sua mais alta manifestação, o amor coincide com a reintegração

do homem empírico à sua metaempírica Idéia em Deus, o que se torna possível através de uma progressiva ascensão na escala do amor. Portanto, é uma espécie de "endeusamento", um fazer-se eterno no Eterno.

"Certamente — escreve Ficino no *Comentário ao Banquete* — aqui estamos divididos e truncados, mas depois, ligados pelo Amor à nossa Idéia, voltaremos a ser íntegros, de modo que parecerá que nós primeiro amamos Deus nas coisas para depois amar as coisas nele e que nós honramos as coisas em Deus *sobretudo para nos recuperarmos — e, amando Deus, amamos a nós mesmos.*"

A teoria do "amor platônico" teve ampla difusão na Itália (Pico della Mirandola, Bembo, Castiglione), pois o terreno já havia sido preparado pela difusão do "doce estilo novo" e pelas temáticas a ele ligadas, mas também fora da Itália (especialmente na França).

Leão Hebreu (cujo verdadeiro nome é Jehudah Abarbanel, tendo nascido em 1460 e morrido por volta de 1521), em seus *Diálogos de amor* distinguiu-se de todos pelo frescor e originalidade, reelaborando essa doutrina de forma que fará sentir sua influência até mesmo na concepção do *amor Dei intellectualis* de Spinoza, de que falaremos adiante.

Entre os muitos documentos relativos ao "amor platônico", para concluir, lembraremos a bela *Altercação* de Lourenço de Médici, que mostra a grande penetração dessa doutrina do amor e põe em grande saliência o conceito de que, amando a Deus, nós "nos elevamos à altura dele", e que nossa alma "*amando se converte em Deus, e sobre o Deus visto se dilata*".

7 A doutrina mágica de Ficino e sua importância

A doutrina mágica de Ficino pode ser vista sobretudo na obra *De vita*, de 1489 (que é composta de três escritos). Ele não hesita em proclamar-se "mago", seguidor da "magia natural", não a magia perversa, que trafica com os espíritos, nem a magia vazia e profana.

A "magia natural" de Ficino fundamentava-se na construção neoplatônica do seu pensamento, que implica a animação universal das coisas, mas também, particularmente, na introdução de um elemento especial que ele chama "espírito", que é uma *substância material sutilíssima* que perpassa todos os corpos e que, entre outras coisas, constitui o meio pelo qual a alma age sobre os corpos e estes sobre ela.

Esse "espírito" (substância pneumática) está difundido em toda parte e, portanto, está presente em nós, assim como está presente no mundo e no céu. O "espírito do céu", porém, é mais puro. Fazendo uso de vários meios, precisamente "naturais", a "magia natural" de Ficino tendia a predispor oportunamente o "espírito" que está no homem a receber o mais possível o "espírito" do mundo e a absorver sua vitalidade "por meio dos raios dos astros oportunamente atraídos".

Enquanto portadores de vida e de espírito, podiam ser utilizados diversamente pedras, metais, ervas e conchas, desfrutando-se de sua presumida "simpatia" de modo vantajoso. Assim, Ficino também confeccionava talismãs. Além disso, fazia uso de encantamentos musicais, cantando hinos órficos com acompanhamento instrumental monocórdico para assim captar as benéficas influências planetárias com consonâncias que "simpatizavam" com as dos astros. E vinculava estreitamente essas práticas com a medicina.

Ele não via nada de contrário ao cristianismo em tudo isso: em muitos casos, o próprio Cristo havia sido um curandeiro.

Essas coisas, notemos bem, não são fenômenos de pura excentricidade isolada, mas são coisas comuns a muitos homens do Renascimento, constituindo portanto um elemento característico de uma época, do qual não podemos prescindir para compreender esse período.

Notemos que Giordano Bruno, um século depois, apresentará na Universidade de Oxford aulas sobre "magia natural", até mesmo plagiando o terceiro dos tratados do *De Vita* de Marsílio Ficino.

IV. Pico della Mirandola

entre platonismo, aristotelismo, cabala e religião

• Os dois pontos mais relevantes da filosofia de Pico della Mirandola (1463-1494) – vizinha, mas com numerosas divergências, da posição de Ficino – referem-se à concepção da cabala e à doutrina da dignidade do homem.

Pico della Mirandola: a cabala e a dignidade do homem → § 2-3

A cabala é uma doutrina mística de origem medieval e de influxo helenístico, ligada à teologia hebraica, que reúne o aspecto *teórico-doutrinal* de uma interpretação "alegórica" da Bíblia, e o aspecto *prático-mágico*, baseado sobre a concepção de que as letras e os nomes hebraicos refletiriam tanto a natureza espiritual do mundo como a linguagem criativa do mundo. Ora, Pico afirma erroneamente que a cabala remonta à mais antiga tradição hebraica, e até a Moisés, e nesse sentido projetou a unificação de aristotelismo e platonismo, filosofia e religião, magia e cabala. Preliminar a esse grande projeto de unificação era a doutrina da "dignidade do homem", segundo a qual, enquanto todas as criaturas são ontologicamente determinadas a ser aquilo que são e não outra coisa, o homem é, ao contrário, a única criatura posta no confim de dois mundos e com uma natureza *constituída de modo a plasmar-se e esculpir-se segundo a forma pré-escolhida*: *a grandeza e o milagre do homem está, portanto, em ser artífice de si próprio, autoconstrutor*.

1 O pensamento de Pico

A posição de Ficino, tão rica de idéias e temáticas, tem uma correspondência análoga na posição de Pico della Mirandola (1463-1494), apesar de suas numerosas diferenças e divergências.

As novidades mais vistosas que ele trouxe, em relação a Ficino, foram as seguintes:

a) à magia e ao hermetismo, ele agregou também a "cabala" (ou *cabbala*), cuja eficácia extraordinária exaltou;

b) quis também envolver Aristóteles no programa geral de pacificação doutrinária (estudara o aristotelismo sobretudo em Pádua);

c) além disso, sentiu a necessidade de reagir contra os sintomas de um incipiente fenômeno de involução em sentido gramatológico e, portanto, fortemente reducionista, que se manifestava em alguns humanistas, defendendo assim algumas conquistas da escolástica (nesse sentido, é significativa a polêmica com Ermolau Barbaro), que estudou especialmente em Paris;

d) manifestou o vivo desejo de que a reforma religiosa não se limitasse ao plano teórico, mas atingisse também a vida religiosa e retomasse a pureza dos costumes (nesse sentido, foram significativas suas simpatias por Savonarola).

Deter-nos-emos aqui em dois pontos de maior relevo de sua doutrina.

2 Pico e a cabala

Como Pico entendia a "cabala" e como considerava poder inseri-la em seu plano de conciliação geral entre religião e filosofia?

A cabala é uma doutrina mística ligada à teologia judaica, sendo apresentada como revelação especial feita por Deus aos hebreus, a fim de que pudessem conhecê-lo melhor e melhor pudessem entender a Bíblia.

A cabala conjuga dois aspectos: um aspecto teórico-doutrinário (que, entre outras coisas, comporta uma particular interpretação "alegórica" da Bíblia) e um aspecto prático-mágico, que se desenvolve tanto por uma forma de auto-hipnose voltada para concretizar a contemplação como por uma forma muito próxima da magia, fundada no

suposto poder sagrado da língua hebraica e no poder proveniente dos anjos oportunamente invocados, bem como dos dez nomes que indicam os poderes e atributos de Deus, chamados *sefirot*.

A cabala é de origem medieval, apresentando influências helenísticas (em certos aspectos manifesta um espírito análogo ao dos escritos herméticos, dos *Oráculos Caldeus* e do Orfismo), porém seus fundadores a fizeram remontar à mais antiga tradição hebraica.

Também neste caso, o responsável por uma série de posições assumidas por Pico foi um gritante erro histórico. Com efeito, ele considerava que *a cabala remontava verdadeiramente à antiga tradição, até mesmo a Moisés*, que a teria transmitido oralmente, sob a forma de iniciação esotérica.

Por esse motivo, Pico dedicou-se intensamente ao estudo da língua hebraica (além do árabe e do caldeu), porque sem o conhecimento direto do hebraico não se pode praticar a cabala com eficácia, pelo motivo que, segundo as convicções dos sustentadores da cabala, as letras e os nomes hebraicos teriam um poder especial, enquanto refletiriam tanto a natureza espiritual do mundo como a linguagem criativa de Deus.

Somente nessa ótica é que se podem entender as famosas *novecentas Teses inspiradas na filosofia, na cabala e na teologia*, apresentadas por Pico, nas quais deveriam se unificar aristotélicos e platônicos, filosofia e religião, magia e cabala. Algumas dessas teses foram julgadas heréticas e condenadas. Em conseqüência disso, Pico sofreu uma série de contrariedades, sendo inclusi-



Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) foi pensador platônico, fervoroso sustentador, além do pensamento hermético, também da cabala. Foi o teórico mais conhecido da doutrina da "dignidade do homem". O retrato aqui reproduzido é antigo.

ve preso na Savóia, quando fugia para a França. (Depois foi libertado por Lourenço, o Magnífico, e perdoado por Alexandre VI em 1493). O *Discurso sobre a dignidade do homem,* que se tornou muito famoso e que permanece um dos textos mais conhecidos do humanismo, devia constituir a premissa geral das *Teses.*

3 Pico e a doutrina da dignidade do homem

A doutrina desse grandioso "manifesto" sobre a "dignidade do homem" é apresentada como derivação da sabedoria do Oriente, desenvolvendo-se particularmente de uma sentença do *Asclépio,* obra atribuída, como já dissemos, a Hermes Trismegisto: "*Magnum miraculum est homo*".

Eis as afirmações explícitas do nosso autor: "Li nos escritos dos árabes, venerandos Padres, que Abdalla Saraceno, interrogado sobre o que lhe parecia admirável neste palco do mundo, respondeu que não percebia nada de mais esplêndido do que o homem. E com essa afirmação concorda o famoso dito de Hermes: 'Grande milagre, ó Asclépio, é o homem.' "

Mas por que o homem é esse grande milagre? A explicação que Pico dá a essa questão (e que, com justiça, tornou-se muito famosa) é a seguinte. Todas as criaturas são ontologicamente determinadas a ser aquilo que são e não outra coisa, em virtude da essência precisa que lhes foi dada. Já o homem, único entre as criaturas, foi posto no limite entre dois mundos, com uma natureza *não predeterminada, mas constituída de tal modo que ele próprio se plasmasse e esculpisse segundo a forma pré-escolhida.* Assim, o homem pode se elevar à vida da pura inteligência e ser como os anjos, podendo até mesmo elevar-se ainda mais acima. Desse modo, *a grandeza e o milagre do homem estão no fato de ele ser artífice de si mesmo, autoconstrutor.*

Eis o belíssimo discurso posto por Pico na boca de Deus e imaginado como dirigido ao homem recém-criado, o qual teve vastíssimo eco sobre contemporâneos de todas as tendências: "Eu não te dei, Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto próprio, nem qualquer prerrogativa só tua, para que obtenhas e conserves o lugar, o aspecto e as prerrogativas que desejares, segundo tua vontade e teus motivos. A natureza limitada dos outros está contida dentro das leis por mim prescritas. Mas tu determinarás a tua sem estar constrito por nenhuma barreira, conforme teu arbítrio, a cujo poder eu te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que, daí, tu percebesses tudo o que existe no mundo. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que, como livre e soberano artífice, tu mesmo te esculpisses e te plasmasses na forma que tivesses escolhido. Tu poderás degenerar nas coisas inferiores, que são brutas, e poderás, segundo o teu querer, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas."

Este é um verdadeiro e próprio manifesto do pensamento humanista-renascentista em sua globalidade.

Portanto, enquanto os seres brutos nada mais podem ser além de brutos e os anjos somente anjos, já no homem existe o germe de cada vida. Conforme o germe que cultivar, o homem se tornará planta, animal racional ou anjo e até mesmo, se não estiver contente com todas essas coisas e recolher-se em sua unidade mais íntima, então, "tornado um só espírito com Deus, na solitária névoa do Pai, aquele que foi posto acima de todas as coisas estará acima de todas as coisas".

Em conclusão, como se pode ver, somente no contexto mágico-hermético e cabalístico é que se pode entender a célebre mensagem de Pico della Mirandola. E somente considerando essa ótica é que se pode entender a *especificidade* e a *peculiaridade* do humanismo renascentista e, portanto, sua diferença em relação ao humanismo medieval e a outras formas posteriores de humanismo. 6

V. Francisco Patrizi

•O fundamento da filosofia de Francisco Patrizi (1529-1597) é a convicção de que sem filosofia não é possível ser religiosos. À filosofia de Aristóteles ele opõe a de Platão, mas sobretudo a *filosofia hermética*, para ele de muito valor. Depois dessa certeza convidou o papa a promover o ensinamento do *Corpus Hermeticum* e se atreveu também a recomendar-lhe o hermetismo no plano de estudos dos jesuítas.

Patrizi: a importância da filosofia hermética → § 1

1 Patrizi: exemplo da continuidade da mentalidade hermética

Francisco Patrizi viveu no século XVI (1529-1597), mas trilhou o mesmo caminho de Ficino e de Pico. Ele representa um exemplo paradigmático da tenaz manutenção da mentalidade hermética, como já ilustramos. Ele se ocupou a fundo do *Corpus Hermeticum*, bem como dos *Oráculos Caldeus*. Sua obra teorética mais notável é a *Nova filosofia universal*.

Seguindo Hermes Trismegisto (que ele considerava não apenas contemporâneo de Moisés, mas até mesmo mais velho um pouco, *paulo senior*), Patrizi tinha a convicção de que, sem filosofia, não era possível ser religioso nem piedoso. Mas a deformação da filosofia de Aristóteles, que negava a providência e a onipotência de Deus, mostrava-se gravemente prejudicial. Portanto, era necessário opor a Aristóteles a filosofia platônica (Platão, Plotino, Proclo e os Padres), *mas especialmente a filosofia hermética* (para ele, um tratado de Hermes valia mais do que todos os livros de Aristóteles).

Patrizi chegou ao ponto de conclamar o Papa a promover o ensino das doutrinas do *Corpus Hermeticum*, que, na sua opinião, seria de enorme importância, podendo ter o efeito de fazer os protestantes alemães retornarem à fé católica. E chegou até mesmo a recomendar ao pontífice a introdução do hermetismo no programa de estudos dos jesuítas. Em suma, para Patrizi, o *Corpus Hermeticum* teria podido ser ótimo instrumento a serviço da restauração do catolicismo.

A Inquisição, obviamente, condenou como não-ortodoxas algumas das idéias de Patrizi, que aceitou submeter-se a julgamento. A tentativa de fazer a Igreja acolher oficialmente Hermes Trismegisto só podia falir, dada a confusão dos planos religioso e mágico que implicava. Todavia, tal tentativa permanece verdadeiramente emblemática e muito significativa para fazer compreender uma das componentes essenciais do espírito renascentista.



Patrizi em 1578 foi convidado por Afonso II d'Este para ensinar filosofia na Universidade de Ferrara, onde permaneceu até 1592. A imagem reproduz a cidade no século XVI.

Nicolau de Cusa

1 O conceito de "douta ignorância"

O conceito de "douta ignorância" é certamente um dos mais significativos e mais conhecidos entre os conceitos elaborados por Nicolau de Cusa.

Conhecer implica sempre uma passagem do conhecido ao desconhecido. No âmbito das coisas finitas esta passagem é sempre possível, por mais difícil que possa ser em certos casos, porque aquilo que é buscado está sempre em proporção àquilo que se busca e do qual se parte. Ao contrário, quando se indaga sobre Deus, falta esta relação ou proporção, porque Deus é infinito, e entre o finito e o infinito não há proporção.

A consciência que se adquire desta "desproporção" entre nossa mente e o infinito é justamente a "douta ignorância" criticamente fundada. Podemos nos avizinhar da verdade apenas por aproximação, sem jamais podê-la compreender de modo preciso e que não resulte superável em um modo ainda mais preciso.

1. Em toda pesquisa procedemos comparando e proporcionando as coisas incertas com pressupostos certos

Dom de Deus, vemos que em todas as coisas é inerente certa aspiração natural de existir do melhor modo permitido pela natureza de cada uma delas; e todas agem em vista deste fim e têm meios adequados; e a elas está ligada certa capacidade de julgamento conveniente com o objetivo de conhecer sua finalidade, a fim de que sua aspiração não seja vã e cada uma possa alcançar a paz no centro de gravidade para o qual tende a própria natureza. Se ocorre diversamente, é seguramente devido a causas acidentais, como quando uma doença corrompe o gosto ou uma opinião desvia a razão. Por isso dizemos que um intelecto são e livre conhece e abraça com amor a verdade que aspira insaciavelmente alcançar quando vai indagando sobre toda coisa com o procedimento discursivo que lhe é inerente; e sem dúvida a verdade mais segura é a de que toda mente, que seja sã, não pode discordar. Todos aqueles que buscam, julgam as coisas incertas comparando-as e proporcionando-as com um pressuposto que seja certo. Toda busca tem caráter comparativo e emprega o meio da proporção. E quando os objetos da busca podem ser comparados ao pressuposto certo e a ele ser proporcionalmente conduzidos por um caminho breve, então o conhecimento se torna fácil. Contudo, se temos necessidade de muitas passagens intermediárias, nascem dificuldades e fadiga: vemos isso na matemática, onde as primeiras proposições são remetidas aos princípios primeiros, por si mesmos conhecidos, com facilidade, enquanto é mais difícil aí reconduzir as proposições sucessivas, e é preciso fazê-lo através das proposições precedentes.

2. O infinito, enquanto transcende toda proporção e comparação, é incognoscível

Toda pesquisa consiste portanto em uma proporção comparativa, que é fácil ou difícil. Mas o infinito, enquanto infinito, uma vez que se subtrai a qualquer proporção, nos é desconhecido. A proporção exprime conveniência e, ao mesmo tempo, alteridade em relação a algo, e por isso não a podemos entender sem empregar os números. O número inclui em si tudo aquilo que pode ser proporcionado. O número, que constitui a proporção, não existe apenas no âmbito da quantidade, mas também em todas as outras coisas que, de qualquer modo, podem convir ou diferir entre si pela substância ou pelos acidentes. Por isso, talvez, Pitágoras pensava que tudo existe, tem consistência e é inteligível em virtude dos números.

3. A douta ignorância como consciência fundada da ignorância que é própria do homem

Todavia, a precisão nas combinações entre as coisas corpóreas e uma proporção perfeita entre o conhecido e o desconhecido é superior às capacidades da razão humana, razão pela qual parecia a Sócrates não conhecer nada mais que a própria ignorância;[1] e Salomão, sapientíssimo, sustentava que "todas as coisas são difíceis" e inexplicáveis com nossas palavras;[2] e outro sábio, dotado de espírito divino, diz que a sabedoria e o lugar da inteligência

---

[1] Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 25b.
[2] Eclesiastes 1,8.

estão escondidos "aos olhos de todos os viventes".[3] Portanto, se é assim, que também Aristóteles, o pensador mais profundo, na filosofia primeira afirma que nas coisas por sua natureza mais evidentes encontramos uma dificuldade semelhante à de uma coruja que tentasse fixar o sol,[4] então quer dizer que desejamos saber não saber, dado que o desejo de saber, que está em nós, não deve ser vão. E se pudermos alcançá-lo plenamente, teremos alcançado uma douta ignorância. A coisa mais perfeita que um homem, por mais interessado que esteja no saber, poderá alcançar na sua doutrina é a consciência plena da ignorância que lhe é própria. E tanto mais será douto, quanto mais se reconheça ignorante. É em vista deste fim que assumi a fadiga de escrever algumas poucas coisas sobre a douta ignorância.

4. O intelecto humano jamais pode compreender a verdade de modo tão preciso que não a possa compreender de modo ulteriormente sempre mais preciso, ao infinito

Se é por si evidente que o infinito não tem proporção com o finito, segue-se do modo mais claro que, onde se encontra um mais e um menos, não se chegou ao máximo em todos os sentidos, pois as coisas que admitem um mais e um menos são entidades finitas. Um máximo de tal porte é necessariamente infinito. Dada uma coisa qualquer, que não seja o máximo em todos os sentidos, é claro que poder-se-á dar algo maior do que ela. E uma vez que descobrimos que a igualdade é gradual, de modo que uma coisa é igual mais a uma outra e não a uma terceira, em base a conveniências e a não-conveniências, em relação a coisas semelhantes, no gênero, na espécie, na situação local, na capacidade de influência, no tempo, é evidente que não se podem encontrar duas ou mais coisas tão semelhantes e iguais entre si, que não se dêem outras mais semelhantes, ao infinito. Por isso a medida e a coisa medida, por mais se avizinhem para ser iguais, permanecerão sempre diferentes entre si.

Um intelecto finito, portanto, não pode alcançar com precisão a verdade das coisas procedendo mediante semelhanças. A verdade não tem graus, nem a mais nem a menos, e consiste em algo de indivisível; de modo que aquilo que não seja o próprio verdadeiro, não pode medi-la com precisão, assim como o não-círculo não pode medir o círculo, cuja realidade é algo de indivisível. Por isso, o intelecto, que não é a verdade, jamais consegue compreendê-la de modo tão preciso que não possa compreendê-la de modo mais preciso, ao infinito; e tem com a verdade uma relação semelhante à do polígono com o círculo: o polígono inscrito, quanto mais ângulos tiver tanto mais se tornará semelhante ao círculo, mas jamais se tornará igual a ele, mesmo que multiplique ao infinito os próprios ângulos, a menos que não se resolva em identidade com o círculo.

É portanto evidente que, no que se refere ao verdadeiro, não sabemos mais do que o fato de ele ser incompreensível em sua realidade de modo preciso; que a verdade é como a necessidade mais absoluta, que não pode ser nem mais nem menos do que aquilo que é, e nosso intelecto é como a possibilidade. A essência das coisas, que é a verdade dos entes, é inatingível em sua pureza, buscada por todos os filósofos, mas por nenhum deles descoberta em sua realidade em si. E quanto mais a fundo formos doutos nesta ignorância, tanto mais teremos acesso à própria verdade.

Nicolau de Cusa,
A douta ignorância.

[3] Jó 28,21.
[4] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, livro II, 1, 993b 9ss

2 A "coincidência dos opostos" em Deus

Outro conceito fundamental sobre o qual se baseia o pensamento de Nicolau de Cusa é o da coincidência dos opostos em Deus.

Colocando-se acima da razão discursiva, *que procede através de afirmação e negação, baseando-se justamente sobre a distinção dos opostos (ou seja, afirmando um dos dois opostos e negando o outro, ou vice-versa), o homem pode com a* intuição intelectiva *colocar-se* acima *do discurso racional, e compreender como* no infinito *o "máximo absoluto" e o "mínimo absoluto" coincidem.*

Um exemplo alusivo é, a propósito, o do círculo: se aumentado ao infinito, todo ponto nele se tornará centro e ao mesmo tempo ponto extremo, e todo arco, corda, raio e diâmetro ao infinito virão a coincidir.

> Deste modo, Deus ao infinito é todas as coisas, e, *ao mesmo tempo*, nenhuma delas, *justamente porque, sendo ele cada uma maximamente*, é ao mesmo tempo cada uma minimamente, *por causa da coincidência, no infinito, de máximo e mínimo.*
>
> Neste sentido, sempre por causa da coincidência dos opostos no infinito, Deus é a Unidade absoluta, ou seja, a Unidade que em ato é tudo aquilo que tem a possibilidade de ser, justamente na infinita absolutez.

1. Em que sentido máximo e mínimo no absoluto coincidem

O máximo absoluto em todo sentido, do qual não pode haver coisa maior, nós o captamos apenas no modo do incompreensível, pois ele é superior à nossa capacidade de compreendê-lo, pelo fato de ser verdade infinita.

Ele não pertence à natureza das coisas que admitem um mais e um menos, mas está acima de tudo o que possa ser concebido por nós. Todas as coisas, sejam elas quais forem, que apreendemos com os sentidos, com a razão ou com o intelecto, diferem em si mesmas e uma em relação à outra de modo tal que entre elas não se dá nenhuma igualdade precisa. A igualdade máxima, que não admite alteridade ou diversidade em relação a alguma coisa, supera toda capacidade do intelecto.

O máximo em sentido absoluto, uma vez que é tudo aquilo que pode ser, está plenamente em ato. E como não pode ser maior [daquilo que é], pelo mesmo motivo não pode ser menor, dado que ele é tudo aquilo que pode ser.

Mínimo é aquilo do qual não pode haver coisa menor. E, uma vez que o máximo é da mesma natureza, é claro que o mínimo coincide com o máximo.

Isso se tornará mais claro para ti se considerares o máximo e o mínimo *contraídos* em quantidade.

A quantidade máxima é maximamente grande. A quantidade mínima é maximamente pequena. Liberta agora da quantidade o máximo e o mínimo, subtraindo-lhes, com o intelecto, a noção de grande e de pequeno, e verás com clareza que o máximo e o mínimo coincidem.

Tanto o máximo como o mínimo são superlativos. Portanto, na quantidade absoluta não há motivo para que seja máxima em vez de mínima, pois nela o mínimo é o máximo, coincidindo os dois entre si.

2. A coincidência dos opostos capta-se pondo-se acima da razão discursiva

Os opostos encontram-se apenas nas coisas que admitem o mais e o menos, e aí se encontram de modos diversos; mas em nada convêm ao máximo absoluto, pois ele é superior a toda oposição. Portanto, uma vez que o máximo em sentido absoluto é em ato, de modo máximo, todas as coisas que podem ser, sem qualquer oposição, pelo fato de *no máximo estar a coincidência do mínimo, ele é também superior a toda afirmação, assim como a toda negação.*

E tudo aquilo que nele é concebido como ser, não há razão para que seja em vez de que não seja. E tudo aquilo que nele se concebe como não-ser, não há razão para que não seja em vez de que seja. *Mas ele é esta coisa de modo tal que é todas as coisas, e é todas as coisas de modo tal que não é nenhuma coisa.* E é de modo máximo esta coisa, de tal modo a sê-la de modo mínimo.

Dizer: "Deus, que é a própria maximidade absoluta, é luz", é o mesmo que dizer: "Deus é maximamente luz de modo tal que é luz minimamente". Se assim não fosse, a maximidade absoluta não seria em ato todas as coisas possíveis, isto é, se ela não fosse infinita, termo de todas as coisas, mas determinável por nenhuma delas. [...]

Este pensamento transcende toda a nossa capacidade intelectiva, a qual, seguindo o caminho da razão, não consegue pôr junto os contraditórios no próprio princípio. Caminhamos entre as coisas que a natureza nos torna manifestas; e a razão, bem distante desta força infinita, não sabe ligar junto os contraditórios, que distam infinitamente entre si. Vemos, portanto, que a absoluta maximidade é infinita, acima de todo discurso racional, a maximidade à qual nada se opõe, e com a qual o mínimo coincide. Máximo e mínimo, assim como são empregados neste livro, são termos transcendentes, dotados de significado absoluto, e abarcam em sua absoluta simplicidade todas as coisas, acima de toda contração em um significado de ordem quantitativa, relativa a massas e forças.

3. A maximidade absoluta é o Uno absoluto

Mas a unidade não pode ser número, pois o número admite sempre um mais, e não pode ser nem mínimo nem máximo em todo sentido. Todavia, ela é princípio de todo número, pois é o mínimo. E é o fim de todo número, pois é o máximo. Portanto *a unidade absoluta, à qual nada se opõe, é a própria maximidade absoluta, que é Deus bendito.* Tal unidade sendo máxima, não

é multiplicável, pois é tudo aquilo que pode ser. E, portanto, ela não pode se tornar número.

Vê, portanto, que as considerações sobre o número nos levaram a entender como a Deus inominável convenha mais de perto a *unidade absoluta, e que Deus é uno de modo tal que ele é em ato tudo aquilo que tem a possibilidade de ser.*

Tal unidade não acolhe o mais e o menos, e não é multiplicável. A divindade é unidade infinita. Aquele que disse: "Ouve, Israel", o teu Deus "é uno";[1] e: "uno é o mestre" e é "o vosso pai nos céus",[2] não teria podido dizer coisa mais verdadeira.

Nicolau de Cusa,
A douta ignorância.

3 O princípio "tudo está em tudo" e seu significado

O antigo princípio de Anaxágoras "tudo está em tudo" é retomado pelo Neoplatonismo, e é levado por Nicolau de Cusa às extremas conseqüências. Em Anaxágoras o princípio valia para as "homeomerias", que constituem a matéria da qual as coisas são feitas: todas as homeomerias estão presentes em todas as coisas, ainda que em pequeníssima medida, mas a Inteligência permanecia completamente fora desse nexo. No Neoplatonismo assume, ao contrário, um significado global e uma validez absoluta para toda forma de realidade em todos os níveis.

Nicolau de Cusa, ao aprofundar e desenvolver este princípio, serve-se do conceito metafísico de "contração". Este conceito significa o de-terminar-se de algo de mais geral e universal em alguma coisa mais particular ou mais definida e em uma multiplicidade estrutural. Pondo-nos nesta óptica conceitual, se Deus é máximo, absoluto, infinito, o cosmo aparece como ser Deus de modo contraído, *ou seja, vem a ser o uno, o absoluto e o infinito* de-terminado em uma multiplicidade de coisas especificamente diferenciadas e finitas. *Por sua vez, o universo está em toda coisa singular de modo* contraído, *ou seja, está em cada coisa especificamente de-terminado e diferenciado, e individualmente multiplicado.*

[1] Deuteronômio 6,4.
[2] Mateus 23,8-9.

1. O antigo princípio de Anaxágoras "tudo está em tudo" na interpretação metafísica neoplatônica

Se considerares com agudez tudo o que foi dito, não te será difícil ver o fundamento de verdade daquela expressão de Anaxágoras que "toda coisa está em toda coisa",[1] verdade talvez mais profunda do que o próprio Anaxágoras pensasse. Com efeito, uma vez que do primeiro livro se conclui que Deus está em todas as coisas de modo tal que todas estão nele, e uma vez que agora nos consta que Deus está em todas as coisas como que por meio do universo, a partir disso temos que todas as coisas estão em todas e toda coisa está em cada uma.

O universo, por certa ordem de natureza, precedeu toda coisa como realidade perfeitíssima, de modo que toda coisa pudesse estar em toda coisa.

Em toda criatura o universo é o ser daquela mesma criatura, e assim cada coisa recebe todas as coisas, de modo que nela esteja o próprio ser delas, *contraído.*

Uma vez que toda coisa não pode ser em ato todas as coisas, estando *contraída*, ela *contrai* em si todas as coisas, a fim de que estas sejam o seu próprio ser.

Se todas as coisas estão em todas as coisas, todas as coisas parecem preceder cada coisa. Mas a totalidade das coisas não é pluralidade, pois a pluralidade não precede cada coisa. Todas as coisas, portanto, sem pluralidade, precederam cada coisa por uma ordem natural. A pluralidade, portanto, não está em ato em toda coisa, mas todas as coisas, sem pluralidade, são o próprio ser de cada uma.

2. Em que sentido Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus

O universo está nas coisas apenas *de modo contraído*, e toda coisa que existe em ato *contrai* todas as coisas, de modo que elas sejam em ato aquilo que cada uma é. Tudo aquilo que existe em ato está em Deus, porque ele é o ato de todas as coisas. O ato é a perfeição e o fim da potência. Portanto, uma vez que o universo está *contraído* em toda coisa existente em ato, é evidente que Deus, que está no universo, está em toda coisa, e cada coisa existente em ato está imediatamente em Deus, enquanto ela é o universo.

Portanto, dizer "toda coisa está em toda coisa" é o mesmo que dizer Deus, mediante

[1] Anaxágoras, fr 1 Diels-Kranz.

todas as coisas, está em todas, e todas as coisas, mediante todas, estão em Deus.

Estes pensamentos muito profundos se compreendem com clareza e com agudez de intelecto, isto é, que Deus sem diversidade está em todas as coisas, porque cada coisa está em toda coisa, e que todas as coisas estão em Deus, porque todas estão em todas. Todavia, uma vez que o universo está em cada coisa, de modo tal que cada uma esteja nele, o universo é em cada coisa contraidamente aquele ser que cada uma é de modo contraído, e toda coisa no universo é o próprio universo, embora o universo em cada coisa esteja de modo diverso, e toda coisa, igualmente, esteja diversamente no universo.

3. Exemplo da linha e das figuras

Eis um exemplo. É claro que a linha infinita é linha, triângulo, círculo e esfera. Toda linha finita tem o próprio ser a partir da linha infinita, e esta é todo o ser dela. Por isso, na linha finita todo o ser da linha infinita – que é linha, triângulo etc. – é o próprio ser da linha finita. Toda figura, na linha finita, é a mesma linha.

E não é que nela exista triângulo, ou círculo, ou esfera em ato, porque de mais coisas em ato não temos um ato só, uma vez que toda coisa não está em ato em toda coisa, mas o triângulo na linha é linha, o círculo na linha é linha, e assim por diante.

Para que vejas isso com maior clareza: a linha só pode estar em ato no corpo [...].

Ninguém põe em dúvida que em um corpo, dotado de comprimento, largura e profundidade, estejam *complicadas* todas as figuras. Na linha em ato todas as figuras em ato são a própria linha, e no triângulo são triângulo, e assim por diante.

Com efeito, todas as coisas na pedra são pedra, na alma vegetativa são a mesma alma vegetativa, na vida são vida, no sentido são sentido, na vista são vista, no ouvido são ouvido, na imaginação, imaginação, na razão, razão, no intelecto, intelecto, em Deus, Deus.

E agora vês como a unidade das coisas, ou seja, o universo, está na pluralidade e, vice-versa, a pluralidade está na unidade.

4. Todas as coisas são, na coisa específica, a própria coisa, e a própria coisa, em Deus, é Deus

Olha mais atentamente, e verás que toda coisa existente em ato encontra paz porque *tudo nela é ela própria, e ela em Deus é Deus.* Vês assim a estupenda unidade das coisas, a admirável igualdade, a admirável conexão, de modo que todas as coisas estão em todas.

Compreendes também como disso procedam a diversidade e a conexão das coisas. Com efeito, toda coisa não pode ser em ato todas as coisas, uma vez que desse modo ela teria sido Deus, e por isso todas as coisas estariam em cada uma segundo a possibilidade do ser própria de cada uma. E nem toda coisa poderia ser em tudo semelhante a outra [...].

5. Ulterior exemplificação do "tudo em tudo" na imagem do homem e de seus membros

Todas as coisas, portanto, encontram paz em cada uma delas, uma vez que um grau do ser não poderia estar sem o outro, como, entre os membros de um corpo, todo membro é útil ao outro e todos encontram paz em todos. Uma vez que o olho não pode ser em ato também mão, pé e todos os outros membros, o olho se contenta de ser olho, e o pé de ser pé.

Todos os membros se ajudam reciprocamente, de modo que cada um deles subsiste no próprio ser do melhor modo possível.

A mão e o pé não estão no olho, mas no olho eles são olho, enquanto o olho está no homem de modo imediato.

E assim também todos os membros estão no pé, porque o pé está de modo imediato no homem, e assim todo membro através de todo outro membro está imediatamente no homem, e o homem, ou seja, o todo, em virtude de cada membro está em cada outro membro, assim como o todo está nas partes, ou seja, em cada parte em virtude de cada uma das outras.

Se considerares a humanidade como algo absoluto, não misturável e não contraível, e considerares o homem no qual está a mesma humanidade de modo absoluto e do qual procede a humanidade *contraída*, que é o ser do homem, então a humanidade absoluta é como se fosse Deus, e a contraída é como se fosse o universo.

A humanidade absoluta está no homem de modo principal e prioritário e, em conseqüência disso, também está em cada membro e em cada parte; a humanidade *contraída*, ao contrário, no olho é olho, no coração é coração, e assim por diante, ou seja, de modo *contraído* em cada coisa é cada coisa.

Nicolau de Cusa,
A douta ignorância.

4 O máximo absoluto e a natureza do homem como microcosmo

Com base nos conceitos que lemos nas páginas precedentes, Nicolau de Cusa apresenta o homem como "microcosmo". O homem, com efeito, contrai *as realidades superiores (angélicas) e as realidades inferiores (os animais e os vegetais) como realidade média ou intermediária.*

Em Deus feito homem (no Filho), o máximo, o mínimo e o médio da natureza se unem sinteticamente no máximo absoluto, de modo tal que Ele se impõe como a perfeição absoluta de todas as coisas.

Mas também considerado em si, o homem é como um Deus humano, *um infinito "humanamente contraído", e todas as coisas do universo existem no homem sob forma humana, e neste sentido justamente o homem é um "microcosmo".*

1. A natureza humana como a mais elevada das criaturas

A natureza humana é a que vemos elevada acima de todas as obras de Deus, um pouco menor em relação à natureza angélica; ela *complica* a natureza intelectual e a sensível, e abraça em si mesma todas as coisas, de modo a ser chamada justamente pelos antigos de microcosmo ou pequeno mundo. *Ela é aquela que, se fosse elevada à união com a maximidade, constituiria a plenitude de todas as perfeições do universo e dos entes singulares,* e na unidade todas as coisas alcançariam seu grau supremo.

2. Em Deus encarnado no homem está a totalidade contraída de todas as coisas

A humanidade existe apenas de modo *contraído* neste ou naquele homem. De modo que não seria possível que mais do que um só verdadeiro homem ascendesse à união com a maximidade, e este, certamente, seria homem de modo tal que seria Deus, e Deus de modo tal que seria homem, perfeição do universo, primeiro em todas as coisas; *nele o mínimo, o máximo e o médio da natureza, unidos à maximidade absoluta, coincidiriam de modo tal que ele seria a perfeição de todas as coisas, e todas as coisas, enquanto contraídas, nele encontrariam paz como em sua perfeita realização.*

Ele seria medida do homem e do anjo, como diz João no Apocalipse;[1] seria também medida de cada coisa singular, porque seria entidade contraída das criaturas singulares em virtude da união com a entidade absoluta, que é entidade absoluta de tudo. Através dele todas as coisas receberiam o início e o fim de sua contração, uma vez que através dele, que é máximo contraído, todas as coisas a partir do máximo absoluto seriam postas no ser da contração, e retornariam ao absoluto pela mediação dele, como princípio da emanação e fim do retorno.

3. Cristo, filho de Deus e filho do homem

Deus, sendo a igualdade do ser para todas as coisas, é o criador do universo, o qual foi criado tendo Deus como fim. A igualdade suma e máxima do ser em relação a todas as coisas em sentido absoluto seria aquela à qual se uniria a natureza da humanidade, *e assim Deus, em virtude da humanidade que assumiu, seria contraidamente todas as coisas na humanidade,* assim como é absolutamente todas as coisas pela igualdade do ser. Este homem, portanto, uma vez que subsiste em virtude da união na mesma igualdade máxima do ser, seria filho de Deus como seu verbo, no qual foram feitas todas as coisas, ou seja, seria a mesma igualdade do ser, a qual se chama filho de Deus [...]; e todavia não deixaria de ser filho do homem, assim como não deixaria de ser homem.

4. Em que sentido o homem é "microcosmo"

Admirável criação de Deus é esta, na qual, gradualmente, o poder do discernimento do ponto central dos sentidos é levado até a natureza intelectual suprema, através de graus e de certas vertentes orgânicas, onde, com continuidade, as ligações produzidas pelo mais sutil espírito corpóreo são tornadas luminosas e simples até a vitória da virtude da alma e até a que tal faculdade do discernimento chegue à célula do poder da razão. Daí, em seguida, ele chega até a virtude suprema do intelecto, como através de um rio se chega ao mar sem fim, onde se conjectura haver outros coros, da disciplina, da inteligência e da intelectualidade simplicíssima.

A unidade do humano, uma vez que está *contraída* humanamente, parece *complicar* tudo

[1] Apocalipse 21,17.

segundo a natureza desta *contração*. O poder desta sua unidade abraça a universalidade das coisas e a contém dentro dos termos da própria região, de modo que nada de tudo lhe escape. Uma vez que se conjectura que todo ente seja captado ou mediante o sentido, ou mediante a razão, ou mediante o intelecto, e o homem vê que estas faculdades são complicadas em sua unidade, supõe poder-se estender, de modo humano, a todos os entes.

O homem é, com efeito, Deus, mas não em sentido absoluto, porque é homem; é, portanto, um Deus humano. O homem é também mundo, mas não é *contraidamente* todas as coisas, porque é homem. Ele é por isso microcosmo ou mundo humano. A região da humanidade abraça Deus e o mundo universal no seu poder humano. O homem pode ser Deus humano e, como Deus, pode ser de modo humano, anjo humano, besta humana, leão humano ou urso ou qualquer outro ser. No poder humano existem todos os entes conforme o modo desse poder.

Na humanidade todas as coisas estão *explicadas* humanamente, assim como no universo elas o são no modo do universo, de sorte que existe um mundo humano.

Na humanidade, por fim, todas as coisas estão *complicadas* de modo humano, porque o homem é um Deus humano.

A humanidade é unidade, e ela é um infinito humanamente *contraído*.

Uma vez que é propriedade da unidade *explicar* por si os entes, dato que ela é entidade que os *complica* em sua simplicidade, também a humanidade tem o poder de *explicar* por si todas as coisas dentro do círculo da própria região, de extrair tudo a partir da potência do centro. É propriedade da unidade pôr-se como fim das *explicações*, pois é infinidade.

Por isso o criar ativo próprio da humanidade não tem outro fim a não ser a própria humanidade. Esta não se volta para fora de si quando cria, mas, quando explica a própria virtude, tende a si mesma. E não produz algo que seja novo, mas percebe que tudo o que está criando na explicação estava já em si mesma. Dissemos, com efeito, que *todas as coisas existem no homem sob forma humana*.

Assim como o poder da humanidade tem a capacidade de estender-se a todas as coisas sob forma humana, também todas as coisas têm este poder em relação a ela, e que este admirável poder humano se dirija a percorrer todas as coisas não é mais que um *complicar* em si, sob forma humana, todas as coisas.

Nicolau de Cusa,
A douta ignorância e As conjecturas

Ficino

5 A concepção da alma como "copula mundi"

Uma das concepções mais significativas de Marsílio Ficino é a da alma como copula mundi, de derivação neoplatônica.

Para Plotino, com efeito, a alma é a última deusa, ou seja, a última das realidades inteligíveis e, por conseguinte, é a realidade que confina com o sensível, ocupando assim um grau intermediário entre os seres.

Conforme Ficino, analogamente, na estrutura hierárquica da realidade a alma do mundo ocupa o grau médio (o terceiro), reunindo em sua própria unidade todos os outros graus, isto é, o mundo inteligível (Deus e anjo) e o mundo físico (qualidades e matéria): desse modo, a alma cósmica é intermediária de todas as coisas, e a todas ultrapassa, ascendendo para o alto e descendo para o baixo.

Disponhamos mais uma vez a realidade de todas as coisas em cinco graus. Coloquemos Deus e o Anjo na sumidade da natureza, o corpo e a qualidade no grau mais baixo, mas a alma no meio, entre as coisas altíssimas e as ínfimas, a alma que com razão chamamos, de modo platônico, *terceira* ou *média essência*, pois ela está no meio em relação a todas as coisas e é terceira a partir de qualquer parte que comecemos.

Dizem com razão os Platônicos que, acima daquilo que flui limitado pelo tempo, está aquilo que subsiste por todo o tempo, que ainda acima está aquilo que subsiste pela eternidade e que, por fim, acima do tempo está o eterno. Mas, entre as coisas que são apenas eternas e as outras que fluem apenas no tempo, temos a alma, que é espécie de ligação entre as duas esferas.

Toda obra que consta de uma multiplicidade, é, então, perfeita, quando está tão ligada em seus membros, a ponto de recolher-se de toda parte em unidade, para ser consistente e conforme a si, de modo a não se dissipar facilmente [...]. Com maior razão devemos propor a conexão das partes do universo, que é obra de Deus, de modo que ele também resul-

te a única obra do único Deus. Deus e o corpo são por natureza as partes extremas e uma diversíssima da outra. O Anjo não consegue reuni-las, pois está inteiramente voltado para Deus e esquece o corpo [...].

Nem a qualidade reúne os extremos, pois se inclina para o corpo e abandona as coisas superiores; deixando as coisas incorpóreas ela própria se torna corpórea. Até este ponto as coisas são como extremos, e reciprocamente se excluem as coisas superiores e as inferiores, faltando os opostos de uma ligação.

Todavia, uma vez posta no meio a terceira essência, ela é tal que, enquanto se reúne com as coisas superiores, não deixa as inferiores, de modo que nela estas e aquelas se encontram reunidas. [A alma], com efeito, é imóvel e móvel. Daquela parte ela se liga com a realidade superior, desta com a inferior. Ligando-se com ambas, deseja uma e outra. Por isso, [a alma], por certo instinto natural, ascende para coisas superiores e desce para as inferiores. E, enquanto ascende, não abandona as coisas mais baixas, e, enquanto desce, jamais deixa o divino.

M. Ficino,
Theologia platonica.

Pico della Mirandola

6 A dignidade do homem

O Discurso sobre a dignidade do homem *é certamente o escrito de Pico que se tornou mais célebre, e até se impôs como um dos textos emblemáticos do Humanismo.*

A passagem aqui proposta versa sobre o significado metafísico e moral do homem como "grande milagre". Todas as criaturas que se encontram tanto no mundo sensível como no mundo supra-sensível foram criadas como realidades ontologicamente determinadas. *O homem, ao contrário, foi posto no* confim dos dois mundos, *com uma natureza estruturada de modo tal que ele próprio deve determinar, plasmando-a segundo a forma de vida moralmente pré-escolhida.*

A grandeza do homem está portanto em ter sido criado por Deus como artífice de si próprio, *como* autoconstrutor *segundo suas escolhas morais.*

Nos escritos dos árabes li, venerandos Pais, que Abdalla Saraceno, quando lhe perguntaram sobre o que lhe parecia sumamente admirável nesta espécie de teatro que é o mundo, respondeu que nada via de mais esplêndido do que o homem. E com este dito concorda o famoso de Hermes: "Grande milagre é o homem, Asclépio!".[1]

Ora, enquanto eu procurava o sentido dessas sentenças, não me satisfaziam os argumentos que em grande número muitos aduzem sobre a grandeza da natureza humana: ser o homem vínculo das criaturas, familiar às superiores, soberano das inferiores, intérprete da natureza pela agudez dos sentidos, pela pesquisa da razão, pela luz do intelecto, intermediário entre o tempo e a eternidade e, como dizem os persas, cópula ou seja Himeneu[2] do mundo, pouco inferior aos anjos segundo o testemunho de Davi.[3] Grandes coisas estas, sem dúvida, mas não as mais importantes, não tais, isto é, por meio das quais possa justamente arrogar-se o privilégio de uma admiração sem limites. Por que, com efeito, não admirar mais os anjos e os beatíssimos coros do céu?

Todavia, no fim parece-me ter compreendido porque o homem seja o mais feliz dos seres animados e, por isso, digno de toda admiração, e qual seja por fim aquele destino que, cabendo-lhe na ordem universal, é invejável não só aos brutos, mas aos astros e aos espíritos ultramundanos. Coisa incrível e maravilhosa! E como poderia ser diferente, se é justamente por ela que o homem é proclamado e considerado um grande milagre e maravilha entre os viventes?

Mas qual seja ela, escutai, ó Pais, e dai benignamente ouvidos, em vossa cortesia, a este meu falar. Já o sumo Pai, Deus criador, tinha formado, conforme as leis de uma arcana sabedoria, esta moradia do mundo, tal qual nos aparece, templo augustíssimo da divindade. Havia embelezado com as inteligências o hiperurânio, avivara de almas eternas os globos etéreos, povoara com uma turba de animais de toda espécie as partes vis e torpes do mundo inferior. Contudo, levando a obra à realização, o artífice desejava que aí houvesse alguém capaz de captar a razão de tão grande obra, de amar sua beleza, de admirar sua imensidade. Por isso, tendo já realizado o todo, como atestam Moisés[4] e Timeu,[5] por último pensou

[1] Asclépio, em *Corpus Hermeticum*, vol. II.
[2] Himeneu, ou Himene, era o deus grego das núpcias.
[3] Salmo 8,5-6.
[4] Gênesis 1,26-28.
[5] Platão, *Timeu*, 41b.

em produzir o homem. Mas, dos arquétipos não restava nenhum sobre o qual modelar a nova criatura, nem dos tesouros um para entregar como herança ao novo filho, nem dos lugares de todo o mundo permanecia um sobre o qual se sentasse este contemplador do universo. Todos já estavam ocupados; todos haviam sido distribuídos, nos sumos, nos médios, nos ínfimos graus.

Todavia, não teria sido digno do paterno poder tornar-se como que impotente na última obra; nem de sua sabedoria permanecer incerta na necessidade por falta de conselho; nem de seu benéfico amor, que aquele que era destinado a louvar nos outros a divina liberalidade fosse constrangido a reprová-la em si mesmo.

Estabeleceu finalmente o ótimo artífice que, àquele ao qual nada podia dar de próprio, fosse comum tudo aquilo que singularmente atribuíra aos outros. Acolheu por isso o homem como obra de natureza indefinida e, pondo-o no coração do mundo, assim lhe falou: "Não te dei, Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto teu próprio, nem qualquer prerrogativa tua, porque o lugar, o aspecto, as prerrogativas que desejares, tudo enfim, conforme teu voto e teu parecer, obtenhas e conserves. A natureza determinada dos outros está contida dentro de leis por mim prescritas. Tu determinarás a tua, não constrangido por nenhuma barreira, conforme teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Eu te coloquei no meio do mundo, para que daí melhor avistasses tudo aquilo que existe no mundo. Não te fiz nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, para que, por ti mesmo, como livre e soberano artífice, te modelasses e te esculpisses na forma que tivesses de antemão escolhido. Poderás degenerar nas coisas inferiores, que são os brutos; poderás regenerar-te, conforme tua vontade, nas coisas superiores que são divinas".

Ó suprema liberalidade de Deus pai! Ó suprema e admirável felicidade do homem, ao qual concede-se obter aquilo que deseja, ser aquilo que quer. Os brutos, ao nascerem, trazem consigo do seio materno, como diz Lucílio,[6] tudo aquilo que terão. Os espíritos superiores ou desde o início ou pouco depois tornaram-se aquilo que serão pelos séculos dos séculos. No homem que nasce o Pai colocou sementes de toda espécie e germes de toda vida. E, conforme cada um os cultivar, eles crescerão e nele darão seus frutos. E se forem vegetais, será planta; se sensíveis, será animal; se racionais, tornar-se-á animal celeste; se intelectuais, será anjo e filho de Deus. Todavia se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro de sua unidade, tornado um só espírito com Deus, na escuridão solitária do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas.

G. Pico della Mirandola,
Discurso sobre a dignidade do homem.

[6] Lucílio, *Sátiras*, 625 edição Marx



Representam-se aqui os presumidos retratos de Marsílio Ficino, Pico della Mirandola e Ângelo Poliziano (da esquerda para a direita). Particular do afresco do "Milagre do sacramento", de Cosme Rosselli. Florença, igreja de santo Ambrósio, capela do Milagre.

O Aristotelismo renascentista e a revivescência do Ceticismo

I. Os problemas da tradição aristotélica na era do Humanismo

• Não temos ainda conhecimento preciso das relações que existem entre os dois ramos do Aristotelismo:

a) o ético-político, que os humanistas literatos fizeram reviver;

b) o lógico-naturalista das Universidades.

O tom geral da época é, em todo caso, dado pelo Platonismo, e o Aristotelismo, na dialética geral do pensamento renascentista, serve prevalentemente de antítese; os próprios filósofos do Quinhentos (Telésio, Bruno, Campanella) não tirarão nenhum conforto das páginas de Aristóteles.

O Aristotelismo na Renascença e a questão da "dupla verdade" → § 2-4

Os aristotélicos da Renascença se ocuparam sobretudo dos problemas lógico-gnosiológicos e de problemas físicos, aprofundando os aspectos metodológicos, tanto que a Escola de Pádua cunhou a expressão "método científico" (política, ética e poética permaneceram, ao contrário, herança dos humanistas filólogos.

No que se refere às fontes do conhecimento, os aristotélicos distinguiram:

a) a autoridade de Aristóteles;

b) o raciocínio aplicado aos fatos;

c) a experiência direta; mas pouco a pouco eles começaram a preferir esta última.

Papel importante teve até o 600 a doutrina da dupla verdade, proposta pela primeira vez na Idade Média por Siger de Brabante, segundo o qual *sobre a base da razão e da doutrina aristotélica* uma coisa pode resultar mais provável, mesmo que *sobre a base da fé* seja aceito o oposto.

• O Aristotelismo renascentista merece maiores considerações enquanto é indispensável para compreender a época. Para o momento não se tem ainda conhecimento preciso da diferença entre o Aristóteles ético-político dos humanistas e o Aristóteles lógico-naturalístico das Universidades. Em geral, porém, o Aristotelismo representa, para o pensamento renascentista, a antítese do Platonismo. Alguns filósofos do Quinhentos, ao contrário, experimentarão até fastio ao ler as obras de Aristóteles.

Importância do Aristotelismo renascentista → § 4

1 As três interpretações tradicionais de Aristóteles

Já destacamos a importância atribuída pelos estudiosos ao aristotelismo na Itália nos séculos XV e XVI e como se tornou claro que o quadro do pensamento renascentista permanece incompleto e falso se não levarmos em conta as contribuições que ele trouxe. Procuraremos agora completar o que já havíamos antecipado.

Deve-se recordar que as interpretações básicas do aristotelismo foram três.

a) A primeira é a alexandrina, que remontava ao antigo comentador de Aristóteles Alexandre de Afrodísia. Alexandre sustentava que o homem possui o *intelecto potencial*, mas que o *intelecto agente* é a própria Causa suprema (Deus) que, iluminando o intelecto potencial, torna possível o conhecimento. Assim sendo, não há lugar para uma alma imortal, pois ela deveria coincidir com o intelecto agente (as interpretações recentes levaram ao reconhecimento da presença de certa forma de imortalidade em Alexandre, mas uma imortalidade *impessoal* e inteiramente atípica; de qualquer modo, uma imortalidade *impessoal* não podia interessar aos cristãos).

b) No séc. XI Averróis submeteu as obras aristotélicas a poderosos comentários, que tiveram ampla repercussão. A característica de sua interpretação era a tese segundo a qual haveria um intelecto *único e separado para todos os homens*. Caía assim por terra qualquer possibilidade de se falar de imortalidade do homem, visto que só era imortal o Intelecto único.

Também era típica dessa corrente a chamada doutrina da "dupla verdade", que distinguia entre as verdades acessíveis à força da razão e as verdades acessíveis unicamente à fé (mais adiante, voltaremos a falar do sentido dessa doutrina).

c) Por fim, havia a interpretação tomista, que tentara uma grandiosa conciliação entre o pensamento aristotélico e a doutrina cristã.

2 As temáticas aristotélicas tratadas na Renascença

Na época da Renascença todas essas interpretações foram repropostas. Entretanto, hoje, tende-se a contestar a validade desse esquema cômodo, destacando que a realidade era bastante complexa, não havendo nenhum aristotélico que se possa considerar seguidor de uma dessas tendências em todos os pontos, e que, a propósito de cada problema em particular, o alinhamento dos vários pensadores muda muito, apresentando grande variedade de combinações.

Trata-se, portanto, de uma divisão a ser usada com cautela.

No que se refere às temáticas, devemos recordar que, em virtude da estrutura do ensino universitário, os aristotélicos da época renascentista ocuparam-se sobretudo dos problemas lógico-gnosiológicos e dos problemas físicos (a política, a ética e a poética ficaram patrimônio dos humanistas filólogos).

No que diz respeito às fontes do conhecimento, os aristotélicos distinguiam: *a*) a autoridade de Aristóteles; *b*) o raciocínio aplicado aos fatos; *c*) a experiência direta. Mas, pouco a pouco, começaram a privilegiar esta última, tanto que os estudiosos consideravam que (pelo menos tendencialmente) eles podem ser definidos como "empiristas".

Ademais, também aprofundaram os problemas lógicos e metodológicos com discussões de alto nível. A Escola de Pádua chegou até a cunhar a expressão "método científico".

Todos os conceitos da física aristotélica foram discutidos analiticamente. Mas, nesse terreno, a estrutura geral da cosmologia do Estagirita, que distinguia o mundo celeste, feito de éter incorruptível, do terrestre, constituído de elementos corruptíveis, não permitia progressos notáveis, impondo uma rigorosa separação entre a astronomia e a física. Além disso, a teoria dos quatro elementos qualitativamente determinados e a teoria das "formas" tornavam impossível a quantificação da física e a aplicação da matemática.

Era muito comentado e difundido, em particular, o tratado *De anima*, com sua doutrina sobre a alma (que, no esquema aristotélico, entrava no âmbito da problemática "física", pelo menos em sua parte fundamental).

3 A complexa questão da "dupla verdade"

Mas um ponto merece ser destacado com especial atenção. No passado, deu-se à doutrina da "dupla verdade", que foi retomada na época renascentista, um significado bastante inexato, que deve ser rediscutido profundamente.

Há certo tempo os estudiosos chamaram a atenção para o fato de que a relação entre teologia e filosofia constituiu um problema que explodiu repentinamente no sé-

culo XIII, em virtude do encontro entre a teologia, que se constituíra em bases lógicas, com um conjunto coerente de doutrinas, e a filosofia de Aristóteles, que, por seu turno, representava um conjunto de doutrinas coerentes — e desse encontro brotaram contrastes de vários tipos.

A tentativa de síntese proposta por Tomás fora muito contestada: Escoto e Ockham haviam alargado o fosso que separa a ciência da fé, e Siger de Brabante propusera a doutrina da "dupla verdade", que os averroístas latinos tornaram sua, sendo sustentada por alguns aristotélicos até o século XVII.

Pois bem, o que significa "dupla verdade"?

Os estudiosos mais atentos colocaram em evidência que tal teoria, em seu núcleo de fundo, pode ser essencialmente reduzida a este princípio: *sobre a base da razão e da doutrina aristotélica* uma coisa pode se tornar mais provável, mesmo que *sobre a base da fé* seja aceito o oposto.

Isto não significava abandono da teologia e da fé, mas apenas uma distinção heurística e metodológica das esferas da ciência e da fé.

4 Valência do Aristotelismo renascentista

Dissemos acima que têm razão os que sustentam que o Aristotelismo renascentista merece maior consideração do que teve no passado e que ele constitui uma componente indispensável para compreender a época. De nossa parte, logo levaremos em consideração a figura de Pedro Pomponazzi.

Isto é certamente exato em si. Todavia, no momento encontramo-nos ainda longe de um conhecimento preciso das relações subsistentes entre os dois ramos do Aristotelismo: o que os humanistas literatos fizeram reviver, que é o Aristóteles ético-político, e o Aristotelismo lógico-naturalista das Universidades.

Resta, além disso, o fato de que o tom geral da época é dado sobretudo pelo Platonismo, e que o Aristotelismo, na dialética global do pensamento renascentista, representa de modo prevalente a antítese.

Os próprios filósofos do Quinhentos que estudaremos mais adiante, que se dirigiram à Natureza em primeira instância, não só não trarão nenhum conforto das páginas de Aristóteles, e sim fastio: Telésio achará Aristóteles, ao mesmo tempo, demasiadamente pouco físico e demasiadamente pouco metafísico; Bruno o considerará "um velho deplorável", "inclinado, curvo, corcunda, dobrado para a frente, como Atlante, oprimido pelo peso do céu, de modo que não pode vê-lo"; enquanto os habitantes da *Cidade do Sol* de Campanella, que exprimem as idéias do filósofo, "são inimigos de Aristóteles, e o chamam de pedante".


STAGIRITAE
OMNIA QVAE EXTANT OPERA.
CORDVBENSIS
IN EA OPERA OMNES QVI AD NOS PERVENERE
COMMENTARII.
Aliique ipsius in logica, philosophia, & medicina libri
BERNARDO SALVIATO EPISC. S. PAPVLI
ROMAE PRIORI DICATA
VENETIIS APVD IVNTAS M D LII.

Frontispício de uma edição do Quinhentos das obras de Aristóteles, com o comentário de Averróis.

II. Pedro Pomponazzi

• Sob muitos aspectos, o mais interessante dos aristotélicos foi Pedro Pomponazzi (1462-1525), segundo o qual a alma intelectiva é princípio de intelecção e volição imanente no homem, e é capaz de conhecer o universal e o supra-sensível; todavia, ela não é uma inteligência separada: não pode estruturalmente prescindir do corpo, que é o mais nobre dos seres materiais, tem perfume de imaterialidade, embora não de modo absoluto. Pomponazzi põe tal posição dentro da doutrina da dupla verdade, porque a imortalidade da alma é *artigo de fé* que deve ser provado com os instrumentos da fé (revelação e Escrituras), mas não é uma verdade demonstrável pela razão; a "virtude", isto é, a vida moral, é em todo caso garantida mais com a tese da "mortalidade" do que com a da "imortalidade" da alma: a verdadeira felicidade é posta na própria virtude, prescindindo de recompensas futuras no além.

Pietro Pomponazzi: a natureza da alma e o princípio da naturalidade → § 1-3

No quadro da dupla verdade deve ser inserido também o *princípio de naturalidade*, segundo o qual todos os eventos sem exceção podem ser explicados sobre a base de causas naturais e da experiência, compreendendo tudo o que acontece na história dos homens; em todo caso, os eventos admitem também uma explicação com base em verdades sobrenaturais.

1 O debate sobre a imortalidade da alma

Pedro Pomponazzi (1462-1525), chamado Peretto Mantovano, foi certamente o mais discutido dos aristotélicos e, por muitos aspectos, considerado o mais interessante deles.

Sua obra que maiores polêmicas suscitou foi o *De immortalitate animae*, que debatia um problema central no Quinhentos.

No início, Pomponazzi era averroísta, mas pouco a pouco seu averroísmo entrara em crise. Depois de ter meditado longamente sobre as soluções opostas de Averróis e de santo Tomás, ele assumiu uma posição considerada "alexandrina", mas que, embora tenha pontos de contato com a teoria de Alexandre, é por ele formulada com novo colorido.

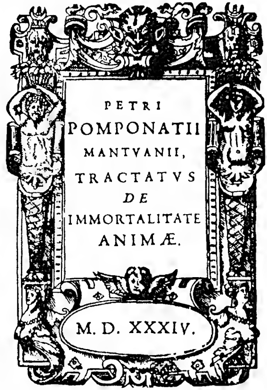
A alma intelectiva é o princípio do entender e do querer imanente do homem. Diferentemente da alma sensitiva dos animais, a alma intelectiva do homem é capaz de conhecer o universal e o supra-sensível. Entretanto, ela não é uma "inteligência separada", tanto que só pode conhecer mediante as imagens que lhe derivam dos sentidos.

Mas, sendo assim, a alma não pode estruturalmente prescindir do corpo, já que, privada dele, não poderia desenvolver sua função própria. Assim, ela deve ser considerada uma forma que nasce e perece com o corpo, *não tendo nenhuma possibilidade de agir sem o corpo*. Entretanto, como diz Pomponazzi, sendo o mais nobre dos seres materiais e encontrando-se na fronteira com os seres imateriais, a alma "recende a imaterialidade, ainda que não em absoluto".

A tese desencadeou verdadeira tempestade, até porque — é bom lembrar — o dogma da imortalidade da alma era considerado absolutamente fundamental pelos platônicos e, em geral, por todos os cristãos.

Para dizer a verdade, Pomponazzi não queria em absoluto negar a imortalidade, pretendendo negá-la apenas como "verdade demonstrável com segurança pela razão". Diz ele que a imortalidade da alma é *artigo de fé*, e que, como tal, deve ser provado com os instrumentos da fé, ou seja, "com a revelação e as escrituras canônicas", já que os outros argumentos não são apropriados para isso. E diz também não ter dúvidas sobre esse artigo de fé. Levando-se então em conta o que dissemos sobre o significado da "dupla verdade", a posição de Pomponazzi torna-se bem clara. 1





À esquerda, Pedro Pomponazzi (1462-1525), dito Peretto Mantovano, que foi o mais insigne dos aristotélicos renascentistas (o retrato provém de uma estampa antiga). À direita, o frontispício da obra De immortalitate animae, *em que Pomponazzi afirma que a alma não pode estruturalmente existir sem o corpo e, portanto, é uma forma que nasce e perece com o corpo, também se "perfuma imaterialidade".*

2 A natureza da alma e a virtude humana

Outro ponto também merece ser destacado. Pomponazzi sustenta que a "virtude" (ou seja, a vida moral) salva-se mais com a tese da "mortalidade" do que com a tese da "imortalidade" da alma, porque aquele que é bom tendo em vista os prêmios do além está de alguma forma corrompendo a pureza da virtude, submetendo-a a algo fora dela. De resto, diz ainda nosso filósofo, retomando uma célebre idéia já defendida por Sócrates e pela Estoá, a verdadeira felicidade está depositada na própria virtude, ao passo que a infelicidade está depositada no próprio vício.

Todavia, apesar dessas drásticas contrações da imagem metafísica do homem, Pomponazzi retoma a idéia do homem como "microcosmo" e algumas idéias do célebre "manifesto" de Pico.

A alma aparece em primeiro lugar na hierarquia dos seres materiais e, portanto, como tal, confina com os seres imateriais, sendo assim "média entre uns e outros": é material, se comparada com o imaterial; é imaterial, se comparada com o material. Participa das propriedades das puras inteligências, bem como das propriedades materiais. Quando realiza ações pelas quais se assemelha às inteligências puras é chamada divina e, em certo sentido, transforma-se em realidade divina; quando realiza obras animais, transforma-se em animal.

3 O "princípio da naturalidade"

Também foi muito apreciado o *De incantationibus* (*O livro dos encantamentos*), no qual Pomponazzi responde à questão se

existem causas sobrenaturais na produção dos fenômenos naturais, mostrando que *todos os acontecimentos, sem exceção, podem ser explicados com o princípio da naturalidade,* inclusive tudo o que ocorre na história dos homens.

No passado, exagerou-se muito o valor da formulação desse "princípio da naturalidade" e sua respectiva aplicação, afirmando-se que Pomponazzi pressentia o novo e era muito superior aos seus tempos. Mas a crítica historicamente mais consciente chamou a atenção para o fato de que Pomponazzi, no caso, realiza uma operação que expressamente declara *circunscrita ao ponto de vista aristotélico,* além de afirmar ter consciência da existência de uma verdade diferente, que é precisamente a verdade da fé. Isso redimensiona notavelmente o sentido do seu discurso.

Análoga é a posição do *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione,* no qual sustenta que, do ponto de vista natural, não há soluções certas para a questão do destino, mas que também se mostram contraditórias a propósito as soluções dos teólogos. Também nesse caso, para se ter uma resposta segura, é preciso confiar na fé e na revelação. Entretanto, *como filósofo natural,* ele prefere a solução dos estóicos, que admitiam o destino como soberano.

4 O privilégio que deve ser dado à experiência

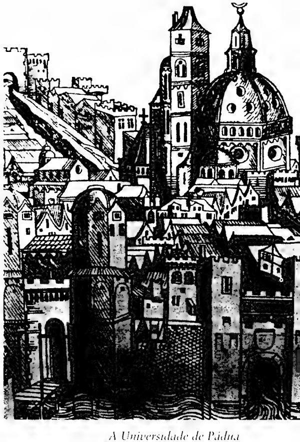
Mas a modernidade de Pomponazzi, como aristotélico, está precisamente no fato de começar a preferir a experiência à autoridade dos escritos de Aristóteles, quando estes são contrários àquela.

Em uma aula de 1523 (apontada de modo especial por B. Nardi), comentando uma passagem dos *Meteorológicos* de Aristóteles sobre a habitabilidade da terra na zona tórrida (entre o trópico de Câncer e o trópico de Capricórnio), depois de expor a opinião do próprio Aristóteles e a contida no respectivo comentário de Averróis, bem como depois de expor de forma silogística as demonstrações sobre a *inabitabilidade,* de repente ele afirma poder desmentir os silogismos apodíticos de Aristóteles e Averróis com a carta de um amigo do Vêneto, que atravessara a zona tórrida, encontrando-a habitada.

E agora?

A conclusão de Pomponazzi é a seguinte: "*Oportet stare sensui*". É a experiência, e não Aristóteles, que sempre tem razão.

Depois de Pomponazzi, destacaram-se ainda entre os aristotélicos os nomes de André Cesalpino (1519-1603), Jacopo Zabarella (1533-1589), César Cremonini (1550-1631) e Júlio César Vanini (1585-1619).



A Universidade de Pádua em uma incisão que remonta ao fim do Quatrocentos

III. Renascimento de uma forma moderada de Ceticismo

• As tradições dominantes no 400 são as do Platonismo e do Aristotelismo. Grande difusão no 500 tiveram também o Epicurismo, Estoicismo e Ceticismo, este último na formulação que lhe foi dada por Sexto Empírico. O Ceticismo conseguiu até criar verdadeira e própria têmpera cultural, especialmente na França com Michel de Montaigne (1533-1592). Em Montaigne o Ceticismo convive com uma fé sincera, porque ele é *estrutural desconfiança na razão* e, justamente por isso, não pode pôr em causa *a fé*. Inspirando-se na posição de Sexto Empírico, para quem a tranqüilidade de ânimo consegue, pela renúncia, conhecer a verdade absoluta, Montaigne sustenta que a sabedoria, o "conhecer a si mesmo", não pode chegar a uma resposta sobre a *essência do homem*, mas apenas sobre características do *homem singular*: cada um deve construir para si uma sabedoria conforme sua *própria medida*. A grandeza do homem está em reconhecer e aceitar sua própria *mediocridade*, em *dizer sempre sim à vida, aprendendo a aceitá-la e amá-la assim como ela é.*

Difusão do Ceticismo. Michel de Montaigne → § 1-2

1 Revivescências das filosofias helenísticas na Renascença

As tradições predominantes no Quatrocentos eram as do Platonismo e do Aristotelismo, como vimos, ao passo que o Epicurismo e o Estoicismo constituíam apenas instâncias marginais, que transparecem em alguns autores, sem, no entanto, imporem-se de modo relevante. Muito maior, porém, foi a difusão que estes últimos tiveram no Quinhentos, juntamente com o renascido Ceticismo, na formulação que lhe foi dada por Sexto Empírico.

O Ceticismo conseguiu até criar uma verdadeira e peculiar têmpera cultural, especialmente na França, encontrando sua expressão mais elevada em Montaigne.

Como ocorreu esse renascimento?

O primeiro a utilizar Sexto Empírico de modo sistemático foi Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), neto do grande Pico, em sua obra *Exame das fatuidades das teorias dos pagãos e da verdade da doutrina cristã* (1520), na qual ele utiliza elementos céticos para demonstrar a insuficiência das teorias filosóficas e, portanto, da razão pura, concluindo que, para alcançar a verdade, é preciso a fé. A Gianfrancesco Pico liga-se Heinrich Cornelius (que se fez chamar de Agrippa de Nettesheim, 1486-1535, conhecido sobretudo como mago) na obra *Incerteza e fatuidade das ciências e das artes* (escrita em 1526 e publicada em 1530), na qual sustenta que não são as ciências e as artes humanas (que são refutadas com argumentos extraídos de Sexto Empírico) que salvam o homem, mas somente a fé.

Na França, foram publicadas sucessivamente nove versões latinas de Sexto Empírico. Em 1562, Estêvão (Henri Estienne, 1531-1598) traduziu os *Esboços pirronianos* e, em 1569, Gentian Hervet (1499-1584) publicou todas as obras de Sexto Empírico em versão latina.

Nesse meio tempo, Justo Lípsio (Joost Lips, 1547-1606) repropunha na Alemanha e na Bélgica o estoicismo, tomando por modelo sobretudo Sêneca e procurando conciliá-lo com o cristianismo.

2 Michel de Montaigne e o ceticismo como fundamento de sabedoria

No quadro acima brevemente traçado, insere-se também o pensamento de Michel de Montaigne (1533-1592), autor dos *En-*

saios (1580 e 1588), que são obras-primas ainda hoje muito consideradas.

Também em Montaigne o ceticismo convive com uma fé sincera. Isso surpreendeu muitos historiadores. Na realidade, porém, sendo o ceticismo desconfiança *na razão,* ele não põe *a fé* em causa, pois esta situa-se num plano diferente, sendo portanto estruturalmente inatacável pelo espírito cético. "O ateísmo — escreve Montaigne — é [...] uma proposição quase contra a natureza e monstruosa, difícil também e inapta para fixar-se no espírito humano, por mais insolente e desregulado que ele possa ser". Entretanto, a "naturalidade" do conhecimento de Deus depende inteira e exclusivamente da fé. O cético, portanto, só pode ser *fideísta.*

Mas o fideísmo de Montaigne não é o de místico. E o interesse dos *Ensaios* volta-se predominantemente para o homem e não para Deus. A antiga exortação contida na sentença inscrita no templo de Delfos, "homem, conhece-te a ti mesmo", da qual Sócrates e grande parte do pensamento antigo se apropriaram, torna-se para Montaigne o programa do autêntico filosofar. Mas não só isso: os filósofos antigos visavam ao conhecimento do homem com o objetivo de alcançar *a felicidade* — e esse objetivo também está no centro dos *Ensaios* de Montaigne. A dimensão mais autêntica da filosofia é a da "sabedoria", que ensina como devemos viver para sermos felizes.

Mas como a razão cética, abraçada por Montaigne, pode alcançar esses objetivos, aquela mesma razão cética que propõe acima de todas as coisas a pergunta de advertência "o que sei eu?" *(que sais-je?).*

Sexto Empírico escreveu que os céticos conseguiram resolver o problema da felicidade precisamente *mediante a renúncia ao conhecimento da verdade.* A este propósito, ele citava o conhecido apólogo do pintor Apeles que, não conseguindo pintar satisfatoriamente a espuma sobre a boca de um cavalo, tomado de raiva, lançou contra a pintura a esponja embebida em tintas. Então, a esponja deixou na tela uma mancha que parecia espuma. E da mesma maneira que, com a renúncia, Apeles alcançou o seu objetivo, os céticos, com a renúncia a encontrar o verdadeiro (ou seja, suspendendo o juízo), acabaram encontrando a tranqüilidade.

A solução adotada por Montaigne inspira-se nessa, mas é muito mais articulada, rica em nuanças e sofisticada, com a inclusão, também, de sugestões epicuristas e estóicas.

O homem é mísero? Pois bem, captemos o sentido dessa miséria. É limitado? Captemos o sentido dessa limitação. É medíocre? Captemos o sentido dessa mediocridade. Mas, se compreendermos isso, compreenderemos também que a grandeza do homem está precisamente em sua mediocridade.

Então é claro que o "conhece-te a ti mesmo" não pode desembocar em uma resposta sobre a *essência do homem,* mas somente sobre as características do homem *singular,* que alcançamos vivendo e observando os outros viverem, bem como procurando nos reconhecer a nós mesmos refletidos na experiência dos outros.

Os homens são notavelmente diversos entre si e, não sendo possível estabelecer os mesmos preceitos para todos, é preciso que cada um construa uma *sabedoria à sua própria medida.* Cada qual só pode ser *sábio de sua própria sabedoria;* o sábio deve saber *dizer sim à vida, em qualquer circunstância, e aprender a aceitá-la e amá-la assim como é, sempre.* Texto 2



Michel de Montaigne (1533-1592) repropôs em seus Ensaios *um pensamento de fundo cético, rico em temáticas discutidas pelas antigas filosofias helenísticas, mas traduzidas em uma linguagem muito moderna, fixada em páginas ainda hoje muito agradáveis. Este que reproduzimos é um belo retrato de um autor anônimo, conservado no Castelo de Versailles.*

Pomponazzi

1 A questão da imortalidade da alma

A tese de Pomponazzi, que suscitou toda uma série de discussões, é a da insustentabilidade por pura razão e em sentido categórico da imortalidade da alma. A alma intelectiva do homem, embora radicalmente superior à alma sensitiva dos animais, não pode considerar-se uma realidade separada, ou seja, transcendente ao corpo, porque não pode conhecer e agir a não ser mediante os sentidos e, portanto, mediante o corpo. Portanto, do ponto de vista da razão filosófica, ela seria forma de um corpo, e como nasce com o corpo, assim também pareceria perecer com o corpo, porque não pode agir e subsistir sem o corpo. Também segundo o pensamento de Aristóteles, sobre a base de uma interpretação difundida, Pomponazzi afirma que deve "dizer-se mortal".

Malgrado as argumentações que Pomponazzi aduz neste sentido, ele salienta várias vezes o "perfume" de imaterialidade e imortalidade da alma. Na realidade, Pomponazzi não pretendia de modo nenhum negar a imortalidade, *mas pretendia apenas negar que esta fosse demonstrável com absoluta certeza e de modo categórico pela razão.* Na imortalidade se crê por fé, *como demonstra a segunda passagem que aqui apresentamos.*

1. Dúvidas sobre a imortalidade da alma

Naturalmente, sobre a verdade desta tese [ou seja, a tese tomista de que no homem a alma sensitiva e a intelectiva são uma só substância simples e individual, imortal por sua natureza e mortal sob certo aspecto, forma substancial do homem, multiplicada com o número dos corpos humanos, que começa a existir junto com o corpo por um ato de criação imediata por parte de Deus e continua a viver depois da morte do corpo] não há para mim nenhuma incerteza, uma vez que a Escritura canônica, que deve ser anteposta a todo raciocínio e experiência humana uma vez que nos foi dada por Deus, a confirma irrevogavelmente. Todavia, sobre o que tenho dúvidas é se estas asserções não superam os limites naturais do homem, de modo a pressupor algo aceito por fé e revelado, e se estejam conformes às palavras de Aristóteles, como sustenta o próprio S. Tomás.[1] Na verdade, dado que a autoridade de tão ilustre doutor é para mim grandíssima, não apenas no campo da teologia, mas também no do pensamento aristotélico, não ousaria afirmar qualquer coisa contra sua opinião; mas o que direi eu o proporei sob a forma de dúvida e não como afirmação, e é provável que pelos seus doutíssimos seguidores a verdade poderá ser-me desvelada. Sobre sua primeira afirmação, isto é, que na realidade no homem a faculdade sensitiva e a intelectiva sejam a mesma coisa, não tenho nenhuma dúvida; mas as outras quatro me parecem muito obscuras.

E, em primeiro lugar, que tal essência seja por si e verdadeiramente imortal, mas impropriamente e segundo certo aspecto mortal. Em primeiro lugar, porque com raciocínios semelhantes àqueles com os quais ele sustenta esta tese pode ser provada também a tese oposta. Com efeito, da constatação que tal essência acolhe todas as formas materiais, que aquilo que nesta se acolhe é entendido em ato, que não se serve de um órgão corpóreo, que tende à eternidade e às coisas divinas, se concluía que ela é imortal. Mas, igualmente, uma vez que ela, como alma vegetativa, opera materialmente, e como alma sensitiva não acolhe em si todas as formas, e além do mais se serve de um órgão corpóreo e tende às coisas temporais e caducas, poder-se-á provar que ela é própria do filósofo natural.[2] A esta consideração se refere Aristóteles naquela passagem do I livro do *De partibus animalium*. E a outra afirmação, que a mente vem de fora, deve ser referida a ela como pura mente, não como mente humana; ou, caso se queira entender como referida a ela como mente humana, não deve ser tomada em sentido absoluto, mas apenas enquanto, em confronto com a vegetativa e com a sensitiva, ela participa maiormente da divindade. Com efeito, no cap. 9º do IV livro do *De partibus animalium* se diz que apenas o homem é de natureza ereta porque só ele participa de modo notável da divindade.[3]

[1] Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, proêmio.

[2] Aristóteles, *Física*, livro II, 7, 198a 27-31

[3] Aristóteles, *De partibus animalium*, livro IV, 10 (e não 9), 686a 27-28.

Não admitimos, todavia, que o homem sobreviva como alma depois de sua morte, dado que ela tem um princípio, e (I livro do *De coelo*) "tudo aquilo que tem um princípio também tem um fim";[4] e Platão, no VIII livro das *Leis*, diz: "Tudo aquilo que de qualquer modo começa a ser, também cessa de ser".[5]

Quanto ao que depois se diz a propósito do texto 17° do livro VII da *Metafísica*, não condivido a resposta de Alexandre que aí reporta Averróis, tirando-a de Temístio, ou seja, de que isso seja dito com referência ao intelecto agente:[6] com efeito, o intelecto agente não é forma do homem; ao contrário, diz-se em referência ao intelecto possível, que por vezes entende, outras vezes não; com efeito, ele se corrompe a partir da corrupção de alguma coisa em si, ou seja, da alma sensitiva com a qual se identifica. Na realidade, Aristóteles se exprime assim com referência ao intelecto como ele é por si e não como é por acidente, como se dissesse que nada impede que sobreviva enquanto é intelecto, não enquanto é intelecto humano, dado que já no I livro do *De coelo* foi demonstrado que tudo aquilo que é gerado se corrompe.

E que exatamente este tenha sido o pensamento de Aristóteles sobre a alma humana, pode ser esclarecido também por meio daquela passagem do livro XII da *Metafísica*, texto 39°, onde escreve estas palavras: "Mas a felicidade, em sua mais alta forma, a nós é concedida por breve tempo; naquela forma é concedida aos deuses como eterna, enquanto para nós é coisa impossível".[7]

2. A imortalidade da alma é verdade de fé e não de pura razão

Estando assim as coisas, parece-me dever sustentar este argumento, permanecendo salva a doutrina mais justa, de que o problema da imortalidade da alma é suscetível de duas soluções opostas, como o da eternidade do mundo. Parece-me, com efeito, que não se podem aduzir argumentos de ordem natural que concluam com absoluta certeza que a alma seja imortal, e muito menos que seja mortal, como declaram muitíssimos doutores que também sustentam sua imortalidade. Por isso não me preocupei em responder à outra tese, coisa já feita por outros e, em particular, de modo amplo, exaustivo e sério por S. Tomás.

Por isso direi, como Platão no livro I das *Leis*, que apenas a Deus foi dado fornecer a certeza daquilo sobre o que muitos discordam;[8] pois, de fato, tantos homens ilustres estão em desacordo entre si, que eu penso que este problema não possa ser resolvido de modo certo a não ser por Deus. Todavia, não me parece justo nem conveniente que os homens permaneçam privados desta certeza. [...] Contudo, uma vez que ele próprio tornou manifesto com a palavra e com a obra que a alma é imortal – com a palavra, quando ameaça os maus com o fogo eterno e promete aos bons a vida eterna (ele diz, com efeito: "Vinde, benditos de meu Pai", e continua: "Ide, malditos, para o fogo eterno"),[9] e com a obra, quando no terceiro dia ressuscitou da morte – o quanto difere a luz em relação ao objeto luminoso e a verdade em relação ao verdadeiro e o quanto a causa infinita é mais nobre que o efeito finito, tanto mais eficazmente isso demonstra a imortalidade da alma.

Por isso, se há alguns argumentos que parecem provar a mortalidade da alma, eles são falsos e apenas aparentemente justos, a partir do momento que a primeira luz e a primeira verdade nos demonstram o contrário; se alguns outros, depois, parecem provar sua imortalidade, eles são tão verdadeiros e luminosos, mas não são a luz e a verdade. Por isso apenas esta é a via mais segura, não desmoronável e firme; as outras, ao contrário, estão todas sujeitas a incertezas. Além do mais toda arte deve servir-se de meios próprios e adaptados a si, pois de outro modo se desvia e não procede segundo seus ditames, conforme diz Aristóteles no I livro do *Analíticos segundos* e no I livro da *Ética*.[10] Todavia, que a alma seja imortal é artigo de fé, como está no *Símbolo dos Apóstolos* e em *Atanásio*, e por isso deve ser demonstrado com os meios que são próprios da fé; e o meio sobre o qual a fé se baseia é a revelação e a escritura canônica; apenas com seu auxílio, portanto, verdadeira e propriamente semelhante verdade se deve

---

[4] Aristóteles, *De coelo*, I, 10, 279b 20-21

[5] Platão, *República* (e não *Leis*), VII, 546a.

[6] A este respeito escreve Gregory: "Na realidade, Averróis, naquela passagem, não fala, citando Alexandre, de intelecto agente, mas de 'intellectus adeptus', e a isso de fato Alexandre se refere, tanto no comentário à *Metafísica* (Alexandri Aphrodisiensis in *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, nos 'Commentaria in Aristotelem graeca', vol. I, p. 678 r. 4), como no *De anima* (ed. Bruns., pp. 90r 13-91 r 44); mas também é verdade que Averróis (*De anima*, III, comm. 36, digr. pars II) afirma que o 'intellectus adeptus' de Alexandre não é mais que o intelecto agente no ato em que este informa o intelecto material" (p. 714; n. 52)

[7] Aristóteles, *Metafísica*, livro XII, 7, 1072b 14-16.

[8] Platão, *Leis*, I, 641d

[9] Mateus 25,34.41.

[10] Aristóteles, *Analíticos segundos*, livro I, 7, 75a 36-74b 21, *Ética a Nicômaco*, livro I, 75a 1098a 26-32.

provar, e todos os outros argumentos não são apropriados e se fundamentam sobre meios que não estão em grau de provar aquilo que se nos propõe. Não deve, portanto, suscitar maravilha se os filósofos discordam entre si sobre o problema da imortalidade da alma, dado que eles se fundamentam sobre argumentos não adequados à conclusão e falazes; enquanto todos os cristãos estão de acordo porque recorrem a meios apropriados e infalíveis, a partir do momento que as coisas não podem estar a não ser em apenas um modo. [...] Por isso, sem qualquer hesitação é preciso afirmar que a alma é imortal, mas não se pôr naquele caminho sobre o qual caminharam os sapientes deste século, – que tais se dizem, mas terminam por ser estultos –, pois, a meu ver, quem quiser perseverar nesse caminho sempre se moverá na incerteza e na vaguidão. [...] Aqueles, porém, que procedem no caminho dos crentes, permanecem firmes e seguros: demonstram isso o desprezo da riqueza, das honras, dos prazeres e de todo bem mundano, e por fim a coroa do martírio que eles ardentemente desejavam e finalmente alcançavam, alegres depois de tanto desejo.

P. Pomponazzi,
De immortalitate animae.

MONTAIGNE

1 Filosofar é aprender a morrer

Montaigne situa-se no quadro do renascimento dos Esboços pirronianos *de Sexto Empírico e do Ceticismo em geral (lembremos que na França Henri Estevão, isto é, o Stephanus, publicou a* editio princeps *de Sexto e traduziu em latim os* Esboços pirronianos, *enquanto G. Hervet publicou a versão latina de todas as obras de Sexto). Em Montaigne o pirronismo temperado e o ceticismo moderado se casam com uma fé forte e sincera.*

No trecho que segue, Montaigne afirma que a contemplação e o estudo habituam a morrer, porque nos transportam como que para fora da vida. O desprezo da morte está entre os principais benefícios da virtude, porque é preciso pensar que a meta para a qual a vida corre é a morte.

1. Filosofar é preparar-se para a morte

Cícero diz que filosofar não é mais que preparar-se para a morte. É por isso que o estudo e a contemplação transportam de alguma forma nossa alma para fora de nós e a mantêm ocupada, separada do corpo. É uma espécie de experiência e semelhança da morte; ou melhor, é fato que toda a sabedoria e todas as considerações do mundo se resolvem por fim neste ponto: ensinar-nos a não ter medo de morrer. Na verdade, ou a razão caçoa, ou deve apenas mirar para a nossa satisfação, e todo seu esforço deve, em conclusão, tender a fazer-nos viver bem e na alegria, como diz a Sagrada Escritura.

2. Também na virtude o fim é o prazer

Todas as opiniões das pessoas são que o prazer é nosso escopo, embora a ele se mire com meios diversos; de outro modo, alguém as expulsaria logo que nascem, uma vez que quem ficaria ouvindo aquele que pusesse para si como fim nosso sofrimento e nosso infortúnio?

As divergências das seitas filosóficas, neste caso, são apenas de palavras. Há mais obstinação e teimosia do que convém a uma tão santa profissão. Mas qualquer que seja o personagem que o homem represente, nele sempre representa a si mesmo. Digam o que disserem, até na virtude o último escopo de nossa aspiração é o prazer. Gosto de repetir no ouvido deles esta palavra que tanto os perturba. E se ela significa um prazer supremo e uma enorme satisfação, melhor condiz com a virtude do que com qualquer outra coisa. Esta volúpia, para ser mais forte, nervosa, robusta, viril, é por isso também mais fortemente voluptuosa. E deveríamos dar a ela o nome do prazer, que é mais propício, mais doce e natural: não o da virtude, com o qual a chamamos.

3. A virtude e o desprezo da morte

A felicidade e a bem-aventurança que resplandecem na virtude preenchem todas as suas pertinências e todas as suas ambiências, desde sua entrada até sua última porta. Ora, entre os principais benefícios da virtude está o desprezo da morte. É um meio que fornece à nossa vida uma doce tranqüilidade, que torna nosso gosto puro e amável, sem que seja apagada qualquer outra volúpia.

Eis por que todas as regras se encontram e convêm neste princípio. E, embora elas também nos levem de comum acordo a desprezar a dor, a pobreza e outros acidentes aos quais a vida humana está sujeita, isso não ocorre com

igual preocupação, seja porque tais acidentes não são absolutamente necessários (a maior parte dos homens transcorre a vida sem provar a pobreza, e outros ainda sem provar dor e doença, como Xenófilo o Músico, o qual viveu cento e seis anos com saúde plena) ou porque, no pior dos casos, a morte pode pôr fim, quando nos aprouver, e eliminar todos os outros inconvenientes, mas, quanto à morte, ela é inevitável.

4. Ensinar a morrer é ensinar a viver

Eu, no momento, estou, graças a Deus, em tal condição que posso partir quando lhe aprouver [...].

Como os egípcios que, depois de seus banquetes, mandavam oferecer aos presentes uma grande imagem da morte por alguém que lhes gritava: "Bebe e goza, pois, quando morto, assim serás"; do mesmo modo tenho por hábito, de modo contínuo, manter a morte não só no pensamento mas também na boca; e não há nada de que me informe com tanto prazer como da morte dos homens: que palavras, que aspecto, que postura tiveram naquele momento, e não há passagem das histórias que eu não note com tanta atenção. Pela interpolação de meus exemplos manifesta-se como eu tenha particular amor por este assunto. Se eu fosse um fazedor de livros, faria um livro comentado sobre diversas mortes. Quem ensinasse os homens a morrer, estaria lhes ensinando a viver.

5. É preciso tirar a máscara das coisas, e também das pessoas

Ora, pensei freqüentemente de onde provém que nas guerras a imagem da morte, tanto ao vê-la em nós como nos outros, nos parece sem comparação menos terrível do que em nossas casas; de outra forma, veríamos um exército de médicos e de carpideiras; e pensei que, sendo ela sempre uma só, há sempre mais força de ânimo nas pessoas de aldeias e de baixa condição do que nas outras. Na verdade, creio que existam as imagens e aparências terríveis, com as quais pintamos a morte e que nos dão mais medo do que ela própria: um modo completamente diferente de se comportar, os gritos das mães, das mulheres e dos filhos, as visitas de pessoas espantadas e abatidas, a assistência de uma multidão de servos pálidos e lacrimosos, um quarto sem luz, círios acesos, médicos e padres apinhados à nossa cabeceira; em suma, só horror e espanto ao nosso redor. Eis-nos já sepultados e soterrados. As crianças têm medo até de seus amigos, quando os vêem com aquela máscara, e assim a temos nós. É preciso tirar a máscara das coisas, e também das pessoas: quando for tirada, encontraremos sob ela apenas aquela mesma morte que um servo ou uma simples camareira assistiram sem nenhum medo. Feliz a morte que acontece sem os enfeites de tal aparato.

Michel de Montaigne,
Ensaios.



Frontispício de uma edição dos Essais *de Michel de Montaigne (Paris, 1659). Notemos a pergunta admoestadora "que sei eu?"* (que sais-je?) *sob o retrato do autor, que representa bem o ceticismo professado pelo filósofo.*

A Renascença e a Religião

I. Erasmo de Rotterdam e a "philosophia Christi"

• Erasmo (1466-1536) é contrário à filosofia compreendida como construção de tipo aristotélico-escolástico, centrada sobre problemas metafísicos, físicos e dialéticos. A verdadeira filosofia é, para Erasmo, *conhecimento sapiencial de vida*, e sobretudo é sabedoria e prática de *vida cristã*; o caminho que Cristo indicou para a salvação é o mais simples: *fé* sincera, *caridade* não hipócrita e *esperança* que não se envergonha. Nesse sentido, há a necessidade de *voltar às origens*, também com instrumentos filológicos adequados.

A posição filosófica de Erasmo e o conceito de "loucura" → § 1-3

A manifestação mais peculiar da filosofia de Erasmo se encontra na obra *Elogio da loucura*, na qual Erasmo, depois de oferecer toda uma gama de graus de "loucura", apresenta esta última na sua autenticidade como *reveladora da verdade*, como aquilo que rompe os véus e faz ver a comédia da vida; e o ápice da loucura está na fé em Cristo, que é a loucura da Cruz, e sobretudo na felicidade celeste, que aos fiéis é concedido às vezes saborear já aqui, sobre a terra. Muitas posições de Erasmo, sobretudo a crítica à Igreja e ao clero renascentista, antecipam algumas posições de Lutero, embora de modo atenuado e com grande fineza; todavia, depois da ruptura de Lutero com Roma, Erasmo não se juntou a ele, mas escreveu contra ele o tratado *Sobre o livre-arbítrio*.

1 A posição, a vida e a obra de Erasmo

Todo o pensamento humanista-renascentista é perpassado por um poderoso frêmito e por grande anseio de renovação religiosa. Vimos, inclusive, que a própria palavra "Renascença" apresenta raízes tipicamente religiosas. Também vimos emergirem temáticas especificamente religiosas em alguns humanistas, e a grandiosa tentativa de construir uma "docta religio" em Ficino, bem como a posição análoga de Pico. Mas a explosão da problemática religiosa, por assim dizer, ocorreu fora da Itália, com Erasmo de Rotterdam e, sobretudo, com Lutero (e, depois, com os outros reformadores). O primeiro pôs o humanismo a serviço da Reforma sem romper com a Igreja católica; já o segundo comprometeu o próprio humanismo e quebrou a unidade cristã.

Comecemos por Erasmo.

Desiderius Erasmus (esse é o nome latinizado do flamengo Geer Geertsz) nasceu em Rotterdam em 1466 (é possível que a data de nascimento seja também 1469). Ordenado sacerdote em 1492, pediu e obteve dispensa do ministério e do hábito. Mas nem por isso seus interesses religiosos se enfraqueceram. Em muitas de suas posições teóricas, sobretudo na crítica à Igreja e ao clero renascentista, embora de forma ate-

nuada e com grande fineza, ele antecipou algumas posições de Lutero, tanto que foi acusado de ter preparado o terreno para o protestantismo. Mas, depois da flagrante ruptura de Lutero com Roma, Erasmo não se alinhou com ele, chegando até a escrever contra ele (embora impelido por várias solicitações de amigos e não espontaneamente) um tratado intitulado *Sobre o livre-arbítrio*. Mas também não se alinhou ao lado de Roma, preferindo ficar numa posição própria ao assumir ambígua posição de neutralidade que, se lhe foi favorável por certo período, com o correr do tempo foi-lhe prejudicial, deixando-o isolado e sem seguidores. E, assim, a grande fama que granjeara em vida acabou se dissolvendo rapidamente depois de sua morte, ocorrida em 1536.

Entre suas obras, merecem especial menção O *manual do soldado cristão* (1504), os *Provérbios* (publicados em sua redação definitiva em 1508), o *Elogio da loucura*, de 1509 (impressa em 1511), o tratado *Sobre o livre-arbítrio* (1524) já citado, suas edições de Padres da Igreja e, sobretudo, a edição crítica do texto grego do *Novo Testamento* (1514-1516), com a relativa tradução.



Erasmo de Rotterdam (1466-1536) foi um dos mais cultos e finos humanistas. Seu pensamento reveste-se sobretudo de temáticas cristãs. Sua obra mais conhecida é o Elogio da loucura, *onde a loucura é considerada (em vários níveis e com várias acepções) uma dimensão essencial do viver humano. Este é o conhecido retrato de Erasmo, pintado por Hans Holbein em 1523, que se encontra no Museu de Basiléia.*

2 Concepção humanista da filosofia cristã

Erasmo tinha aversão à filosofia entendida como construção de tipo aristotélico-escolástico, centrada sobre problemas metafísicos, físicos e dialéticos. Contra essa forma de filosofia adota, aliás, tons quase de desprezo.

A filosofia é, para Erasmo, o conhecer-se a si mesmo ao modo de Sócrates e dos antigos: é *conhecimento sapiencial de vida* e, sobretudo, é sabedoria e prática de *vida cristã*. E a sabedoria cristã não tem necessidade de complicados silogismos, podendo ser alcançada em poucos livros: os *Evangelhos* e as *Epístolas* de são Paulo. Escreve Erasmo: "Que outra coisa é a doutrina de Cristo, que ele próprio denomina *renascença*, senão um *retorno à natureza bem criada?*" Essa filosofia de Cristo, portanto, é uma "renascença", que representa um "retorno à natureza bem criada". E os melhores livros dos pagãos contêm "grande número de coisas que concordam com a doutrina de Cristo".

Para Erasmo, a grande reforma religiosa se resume em sacudir dos ombros tudo aquilo que o poder eclesiástico e as disputas dos escolásticos acrescentaram à simplicidade das verdades evangélicas, confundindo-as e complicando-as. O caminho que Cristo indicou para a salvação é o mais simples: *fé* sincera, *caridade* não hipócrita e *esperança* que não se envergonha. Se tomarmos os grandes santos como exemplo, veremos que eles não fizeram outra coisa senão viver com liberdade de espírito a genuína doutrina evangélica. E a mesma coisa pode ser encontrada nas origens no monaquismo e na vida cristã primitiva.

É preciso, portanto, *retornar às origens*. É nessa ótica de retomada das fontes que se inserem a edição crítica e a tradução do Novo Testamento (que Erasmo gostaria de ter visto nas mãos de todos), além da edição dos antigos Padres: Cipriano, Arnóbio, Ireneu, Ambrósio, Agostinho e outros (nesse sentido, Erasmo pode ser considerado o iniciador da patrologia). A reconstrução filológica do texto e sua correta edição têm

portanto significado bem preciso em Erasmo, um sentido que vai além da mera operação técnica e erudita.

3 O conceito erasmiano de "loucura"

É no *Elogio da loucura* que encontramos o espírito filosófico erasmiano em sua manifestação mais peculiar. Trata-se de uma obra que se tornou muito famosa e entre as poucas obras suas que ainda hoje se lêem de bom grado.

O que é essa "loucura"?

Não é fácil individuá-la e defini-la, dado que Erasmo a apresenta em extensa gama, que vai do extremo (negativo) em que se manifesta a pior parte do homem, ao extremo oposto, que consiste na fé em Cristo, que é a loucura da cruz (como o próprio são Paulo a define). E, entre os dois extremos, Erasmo apresenta toda uma gama de graus de "loucura", num jogo muito hábil, por vezes usando a ironia socrática, outras vezes gostosos paradoxos e outras ainda uma crítica dilacerante e um não disfarçado desapontamento (como quando denuncia a corrupção dos costumes da Igreja da época).

Às vezes, Erasmo denuncia a loucura com a evidente intenção de condenação; outras vezes, como no caso da fé, com a intenção evidente de exaltar seu valor transcendental; outras, ainda, simplesmente para mostrar a *ilusão humana,* aliás, apresentando-a como elemento indispensável do viver.

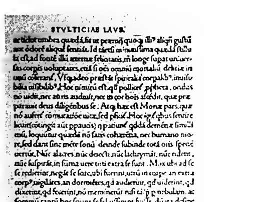
A "loucura" é como uma vassoura mágica, que varre tudo o que se antepõe à compreensão das verdades mais profundas e severas da vida ou que nos faz ver que às vezes, sob as vestes de um rei, nada mais há do que um pobre mendigo ou o contrário, e que às vezes, sob a máscara do poderoso, nada mais há do que um vil. A "loucura" erasmiana arranca os véus, fazendo-nos ver a comédia da vida e a verdadeira face daqueles que se escondem sob máscaras; mas, ao mesmo tempo, mostra o sentido do palco, das máscaras e dos atores, procurando de certa forma fazer com que se aceitem todas as coisas como elas são. Assim, a "loucura" erasmiana é reveladora de "verdade".

O ponto culminante da "loucura" erasmiana, como dizíamos, está na fé.

E o cume dos cumes da "loucura" é a felicidade celeste, que é própria da outra vida, mas da qual, às vezes, é dado aos piedosos perceberem, já aqui nesta terra, o sabor e o perfume, pelo menos por breve momento.

A rigidez com que Erasmo criticou papas, prelados, eclesiásticos e monges do seu tempo e certos costumes dominantes na Igreja, bem como certas afirmações doutrinárias que fez, valeram-lhe a aversão dos católicos, que, mais tarde, puseram no *Index* algumas de suas obras e recomendaram cautela crítica em relação a outras.

Lutero, porém, enfureceu-se com a polêmica sobre o livre-arbítrio, definindo Erasmo, com insólita violência, como ridículo, tolo, sacrílego, tagarela, sofista e ignorante, qualificando sua doutrina como um misto de "cola e lama", de "lixo e excrementos". Mas Lutero, como logo veremos, não admitia oposições. Com efeito, para alcançar objetivos em parte idênticos, esses dois homens trilhavam caminhos de direções opostas. [1]


STVLTICIAE LAVS

O espírito filosófico erasmiano explica-se no Elogio da loucura: *a "loucura" é reveladora de "verdades", elimina tudo aquilo que se interpõe à compreensão das verdades mais profundas e severas da vida, faz compreender o sentido das coisas; e o cume da "loucura" erasmiana está na fé. Página final do* Elogio da loucura *com um desenho de* Holbein *o Jovem.*

II. Martinho Lutero

• A posição de Lutero (1483-1546) em relação aos filósofos é totalmente negativa, pois ele *negava qualquer valor a uma pesquisa racional autônoma*, considerando a filosofia como fruto da soberba abominável do homem. Quanto às relações com o movimento humanista, Lutero:

A posição de Lutero em relação à filosofia e ao pensamento renascentista → § 1-2

a) deu grande voz ao desejo de *renovação* religiosa e à necessidade de *regeneração*, que constituem as próprias raízes da Renascença;

b) levou às extremas conseqüências o princípio humanista da *volta às origens*, apresentando a volta ao Evangelho como *revolução e subversão* da tradição cristã;

c) rompeu com a tradição na sua totalidade, porque a teologia luterana nega qualquer valor à própria fonte da qual brotam as *humanae litterae* e a especulação filosófica, e confia a salvação inteiramente à fé.

• Os fundamentos doutrinais de Lutero são substancialmente três.

Principais elementos da teologia de Lutero → § 3

1) *A doutrina da justificação mediante a fé apenas.* A doutrina tradicional da Igreja era e é que o homem se salva tanto pela *fé* como pelas *obras*, enquanto Lutero *rejeitou o valor das obras* com base na tese de que o homem, depois do pecado de Adão, *sozinho* não pode fazer nada, e sua salvação depende exclusivamente do amor divino: *a fé* está em compreender isso e entregar-se totalmente a Deus.

2) *A doutrina da infalibilidade da Escritura, considerada como única fonte de verdade.* Tudo o que sabemos de Deus e da relação homem-Deus nos é dito pelo próprio Deus na Escritura: apenas a Escritura constitui por isso a autoridade infalível de que temos necessidade, enquanto o papa, os bispos, os concílios e toda a tradição mais não fazem do que obstaculizar a compreensão do texto sagrado.

3) *A doutrina do sacerdócio universal e do livre exame das Escrituras.* Entre o homem e Deus não há necessidade de um intermediário especial: um cristão isolado, se iluminado e inspirado diretamente por Deus, *pode ter razão contra um Concílio.* Todo homem pode, portanto, pregar a palavra de Deus.

1 Lutero e suas relações com a filosofia

Já se disse muito bem que *"ubi Erasmus innuit ibi Luterus irruit"* ("Onde Erasmo aludiu, Lutero irrompeu"). Com efeito, Lutero (1483-1546) irrompeu no cenário da vida espiritual e política da época como autêntico furacão, que envolveu toda a Europa e cujo resultado foi a dolorosa ruptura da unidade do mundo cristão. Do ponto de vista da unidade da fé, a Idade Média termina com Lutero, iniciando-se com ele importante fase do mundo moderno.

Entre os numerosos escritos de Lutero, podemos recordar: o *Comentário à carta aos Romanos* (1515-1516), as noventa e cinco *Teses sobre as indulgências* (1517), as vinte e oito teses relativas à *Disputa de Heidelberg* (1518) e os grandes escritos de 1520, que constituem verdadeiros manifestos da Reforma: *Apelo à nobreza cristã da nação alemã pela reforma do culto cristão, O cativeiro babilônico da Igreja* e *A liberdade do cristão*, além do *Servo arbítrio*, contra Erasmo, em 1525.

Do ponto de vista histórico, o papel de Lutero é da maior importância, pois com sua Reforma religiosa logo se entrelaçaram elementos sociais e políticos que mudaram a fisionomia da Europa, sendo também de importância primordial em termos de história das religiões e do pensamento teológi-

co. Entretanto, Lutero merece um lugar também em termos de história do pensamento filosófico, seja porque verbalizou a instância de renovação que os filósofos da época fizeram valer, seja por algumas valências teóricas (sobretudo de caráter antropológico e teológico) intrínsecas ao seu pensamento religioso, seja ainda pelas conseqüências que o novo tipo de religiosidade por ele suscitado exerceu sobre os pensadores da época moderna (por exemplo, sobre Hegel e Kierkegaard) e da época contemporânea (por exemplo, certas correntes do existencialismo e da nova teologia).

A posição de Lutero em relação aos filósofos é totalmente negativa: a desconfiança nas possibilidades de a natureza humana salvar-se *por si só*, sem a graça divina (como logo veremos), levaria Lutero a *não dar qualquer valor a uma investigação racional autônoma, a qualquer tentativa de examinar os problemas de fundo do homem com base no logos, na pura razão*. Para ele, a filosofia era vã sofisticação e, pior ainda, fruto daquela absurda e abominável soberba própria do homem que quer basear-se em suas próprias forças e não na única coisa que salva, isto é, a fé.



Martinho Lutero (1483-1546)
foi o teórico da Reforma protestante, o sustentador da teoria da salvação mediante a fé apenas: "iustus vivit ex fide" ("o justo vive segundo a fé"). Este é o célebre retrato de Lutero pintado por Lucas Cranach, Coleção de Arte de Weimar.

Nessa óptica, Aristóteles parece-lhe como que a expressão de certa forma paradigmática dessa soberba humana. O único filósofo que não é inteiramente envolvido nessa condenação parece ser Ockham; mas, precisamente ao separar e contrapor fé e religião, fora Ockham que, sob certos aspectos, abrira um dos caminhos que levariam à posição de Lutero.

2 As relações de Lutero com o pensamento renascentista

Vejamos brevemente a posição de Lutero no âmbito da época renascentista, para depois examinar os núcleos centrais de seu pensamento religioso-teológico.

As relações de Lutero com o movimento humanista já estão bastante claras (e, em parte, já as antecipamos com algumas observações).

a) Por um lado, ele verbaliza com voz potente e até prepotente aquele desejo de *renovação* religiosa, aquele anseio de *renascimento* para uma nova vida e aquela necessidade de *regeneração* que constituem as próprias raízes da Renascença. E, desse ponto de vista, a Reforma protestante pode ser vista como um dos resultados desse grande e multiforme movimento espiritual.

b) Além disso, Lutero retoma e leva às últimas conseqüências o grande princípio do "retorno às origens", ou seja, do retorno às fontes e aos princípios, que os humanistas haviam procurado realizar pelo retorno aos clássicos, que Ficino e Pico pretendiam mediante o retorno aos *prisci theologi* (às origens da revelação sapiencial: Hermes, Orfeu, Zoroastro, a cabala) e que Erasmo já apontara claramente no Evangelho e no pensamento das origens cristãs e dos Padres da Igreja. Mas o retorno ao Evangelho, que Erasmo havia procurado fazer mantendo equilíbrio e medida, em Lutero torna-se *revolução e subversão:* tudo aquilo que a tra-



Incisão de 1520, que retrata Martinho Lutero quando ainda era agostiniano.

dição cristã construíra ao longo dos séculos parece a Lutero incrustação, construção artificiosa e peso sufocante, do qual era preciso se libertar. Para ele, a tradição mortifica o Evangelho. E mais: uma é a antítese do outro, a tal ponto que, diz Lutero, "o acordo é impossível". Portanto, para Lutero, o retorno ao Evangelho significa não apenas um drástico redimensionamento, mas até mesmo a eliminação do valor da tradição.

c) Isso, evidentemente, comporta uma ruptura não apenas com a tradição religiosa, mas também com a tradição cultural, que em muitos aspectos constituía o substrato daquela. Como pensamento e como teoria, portanto, o humanismo é rejeitado em bloco. Nesse sentido, a posição de Lutero é decididamente anti-humanista: com efeito, o núcleo central da teologia luterana nega qualquer valor verdadeiramente construtivo à própria fonte de onde brotam as *humanae litterae*, bem como à especulação filosófica, como já recordamos, visto que considera a razão humana como nada diante de Deus e visto que confia a salvação inteiramente à fé.

3 Os pontos básicos da teologia de Lutero

Os pontos doutrinários básicos de Lutero são substancialmente três:

1) a doutrina da justificação radical do homem *unicamente pela fé;*

2) a doutrina da infalibilidade da Escritura, considerada como a única fonte de verdade;

3) a doutrina do sacerdócio universal e a decorrente doutrina do livre-exame das Escrituras. Todas as outras proposições teológicas de Lutero nada mais são do que corolários ou conseqüências que derivam desses princípios.

3.1 O homem se justifica apenas pela fé e sem as obras

A doutrina tradicional da Igreja era e é a de que o homem se salva pela *fé* e pelas *obras*: a fé só é verdadeira quando se prolonga e se expressa concretamente nas obras; as obras são testemunhos autênticos de vida cristã, quando são inspiradas e movidas pela fé, impregnando-se dela. Ou seja, as obras são indispensáveis.

Lutero *contestou energicamente o valor das obras.* Por qual razão? Vamos assinalar apenas de passagem as complexas razões de caráter psicológico e existencial, sobre as quais os estudiosos muito insistiram, porque aqui nos interessam predominantemente as motivações doutrinárias. Durante muito tempo, Lutero sentiu-se profundamente frustrado e incapaz de merecer a salvação com as próprias obras, que lhe pareciam sempre inadequadas, e, conseqüentemente, a angústia diante da problematicidade da salvação eterna o atormentou incessantemente. A solução que adotou, afirmando que basta a fé para salvar-se, libertou-o completa e radicalmente dessa angústia.

Mas eis as motivações conceituais: *nós, homens, somos criaturas feitas "do nada" e, enquanto tais, não podemos fazer nada de bom que tenha valor aos olhos de Deus, isto é, nada que tenha valor para nos transformar naquelas "novas criaturas" e realizar aquela "renascença" exigida pelo Evangelho.* Como Deus nos criou do nada com um ato de livre vontade, *da mesma forma nos regenera com ato análogo de livre von-*

tade, completamente gratuito. Depois do pecado de Adão, o homem decaiu a tal ponto que, *por si só*, não pode fazer absolutamente nada. Considerado em si mesmo, tudo aquilo que deriva do homem é "concupiscência", termo que, em Lutero, designa tudo aquilo que é ligado ao egoísmo, ao amor de si próprio. Sendo assim, a salvação do homem não pode deixar de depender do amor divino, que é dom absolutamente gratuito. A fé consiste em compreender isso e entregar-se totalmente ao amor de Deus. É precisamente como ato de total confiança em Deus que a fé nos transforma e regenera.

A fé "justifica sem obra alguma". Ainda que, dada a fé, Lutero admita que daí decorrem boas obras, nega que elas possam ter aquele sentido e aquele valor que tradicionalmente lhes eram atribuídos.

Deve-se recordar que essa doutrina pressupõe como fundo toda a questão das "indulgências" (e as polêmicas relativas), ligada justamente à teologia das "obras" (sobre a qual, aqui, só estamos acenando), mas que vai muito além dessas polêmicas, atingindo os próprios fundamentos da doutrina cristã. Lutero não apenas corrigiu os abusos ligados à pregação das indulgências, mas também cortou pela raiz a base doutrinária, com gravíssimas conseqüências, das quais falaremos adiante. 2

3.2 A "Escritura" como a fonte de verdade

Tudo o que já dissemos seria suficiente para tornar compreensível o sentido do segundo ponto básico do luteranismo. Tudo o que nós sabemos de Deus e da relação homem-Deus nos é dito pelo próprio Deus na Escritura. Esta, portanto, deve ser entendida com rigor absoluto, sem a interferência de raciocínios e glosas metafísico-teológicas.

Só a Escritura constitui a autoridade infalível de que necessitamos: o papa, os bispos, os concílios e toda a tradição não somente não beneficiam, mas até obstaculizam a compreensão do texto sagrado.

Essa enérgica remitência à Escritura já era própria de muitos humanistas, como vimos. Mas os estudos recentes destacaram também o fato de que, quando Lutero decidiu-se a empreender a tradução e a edição da Bíblia, já circulavam numerosas edições tanto do Antigo como do Novo Testamento. Cálculos realizados com bases bastante precisas indicam que deviam circular pelo menos cem mil exemplares do Novo Testamento e cerca de vinte mil exemplares dos Salmos. Entretanto, a demanda era muito superior à oferta. E a grande edição da Bíblia feita por Lutero respondia precisamente a essa necessidade: daí seu triunfal sucesso. Portanto, não foi Lutero que (como se dizia no passado) solicitou aos cristãos que lessem a Bíblia, mas foi ele quem, mais do que todos, soube satisfazer essa premente necessidade de leitura direta dos textos sagrados, que já havia amadurecido em sua época.

Uma diferença, contudo, merece ser ressaltada. Os estudiosos observaram que, na Bíblia, os humanistas procuravam algo diferente do que Lutero buscava: com efeito, os primeiros queriam encontrar nela um código de comportamento ético, as normas da vida moral, ao passo que Lutero pro-



A edição da Bíblia de Lutero teve notável sucesso por causa da grande necessidade de leitura direta dos textos sagrados, amadurecida na época. Para Lutero apenas a Escritura constitui a autoridade infalível de que o crente tem necessidade. Na imagem, o frontispício da Bíblia de M. Lutero, de 1541.

cura nela *a justificação da fé*, diante da qual (como ele a entende), o código moral, considerado em si, perde qualquer significado.

3.3 O livre exame da "Escritura"

O terceiro ponto básico do luteranismo pode ser muito bem explicado, além de pela lógica interna da nova doutrina (não há necessidade de um intermediário especial entre o homem e Deus, entre o homem e a Palavra de Deus), também pela situação histórica que se viera criando no fim da Idade Média e durante o Renascimento: o clero se mundanizara, perdera credibilidade, não se vendo mais uma distinção efetiva entre padres e leigos.

As revoltas de Wyclif e Huss, no crepúsculo da Idade Média, são particularmente significativas.

Não era preciso muito, portanto, para extrair daí as conclusões extremas, como fez justamente Lutero, isto é, a idéia de que um cristão isolado pode ter razão contra um concílio, se estiver iluminado e inspirado diretamente por Deus, não sendo portanto necessária uma casta sacerdotal, visto que cada cristão é sacerdote em relação à comunidade em que vive. Todo homem pode pregar a palavra de Deus. Assim, elimina-se a distinção entre "clero" e "leigos", embora não seja eliminado o ministério pastoral enquanto tal, indispensável em uma sociedade organizada.

Todavia, nesse aspecto, as coisas logo assumiram uma conotação francamente negativa. A liberdade de interpretação abriu caminho a uma série de perspectivas não desejadas por Lutero, que, pouco a pouco, foi se tornando dogmático e intransigente, pretendendo, em certo sentido, estar dotado daquela "infalibilidade" que contestara ao papa (não por acaso foi chamado de "o papa de Wittenberg"). E pior ainda aconteceu quando, tendo perdido toda confiança no povo cristão organizado em bases religiosas, em virtude dos infinitos abusos, Lutero entregou aos príncipes a Igreja por ele reformada: nasceu assim a "Igreja de Estado", que é a antítese daquela Igreja à qual a Reforma deveria ter levado.

Portanto, aconteceu que, depois de ter afirmado solenemente *a liberdade da fé*, Lutero depois se contradisse de modo clamoroso nos fatos. Pouco a pouco, Lutero induziu os príncipes a controlarem a vida religiosa, chegando até a exortá-los a ameaçar e punir todos aqueles que desleixavam as práticas religiosas. Desse modo, o destino espiritual do indivíduo tornava-se patrimônio da autoridade política, nascendo assim o princípio *cuius regio, eius religio* ("a religião deve depender do Estado").

4 Conotações pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero

Os componentes pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero estão evidentes em todas as suas obras, mas de modo especial no *Servo-arbítrio*, escrito contra Erasmo. Nesse escrito, aquela "dignidade do homem", tão cara aos humanistas italianos e da qual Erasmo havia sido defensor, em ampla medida subverte-se inteiramente, apresentando-se com sinal oposto.

O homem só pode se salvar se compreender que não pode em absoluto ser o artífice de seu próprio destino: com efeito, sua salvação *não* depende dele, mas de Deus; enquanto estiver tolamente convencido de que pode agir por si próprio, estará se iludindo, nada mais fazendo do que pecar. O homem precisa aprender a "desesperançar-se de si mesmo" a fim de abrir caminho para a salvação, já que, desesperançando-se de si mesmo, entrega-se a Deus e tudo espera da vontade de Deus — e, desse modo, aproxima-se da graça e da salvação.

Considerado em si mesmo, ou seja, sem o Espírito de Deus, o gênero humano é "o reino do diabo", é "um caos confuso de trevas".

O arbítrio humano é sempre e somente "escravo": de Deus ou do Demônio. Lutero compara a vontade humana a um cavalo que se encontra entre dois cavaleiros: Deus e o Demônio; tendo Deus sobre o dorso, *quer* andar e vai aonde Deus quiser; tendo no dorso o Demônio, anda e vai aonde quer o Demônio. Ela não possui sequer a faculdade de escolher entre os dois cavaleiros, são eles que disputam entre si o direito de cavalgá-la. E a quem acha "injusta" essa sorte do homem, que desse modo fica predestinado, Lutero responde com

uma doutrina extraída do voluntarismo ockhamista: Deus é Deus precisamente porque não precisa prestar contas daquilo que quer e faz, estando bem acima daquilo que parece justo ou injusto para o direito humano.

Desse modo, natureza e graça ficam radicalmente separadas, assim como razão e fé. Quando age de acordo com sua natureza, o homem outra coisa não pode fazer senão pecar; e, quando pensa de acordo com seu intelecto, outra coisa não pode fazer senão errar. As virtudes e o pensamento dos antigos são vícios e erros.

Nenhum esforço humano pode salvar o homem, mas somente a graça e a misericórdia de Deus. Essa é a única certeza que, segundo Lutero, nos dá a paz. 3



Martinho Lutero diante da Dieta de Worms (1521) em que foi afastado do Império por conta de Carlos V. Segundo Lutero, não é necessária uma casta sacerdotal, pois cada cristão é sacerdote em relação à comunidade em que vive, mas a liberdade de interpretação abriu caminho para uma série de perspectivas também políticas não desejadas por Lutero.

III. Ulrich Zwínglio, o reformador de Zurique

• Ulrich Zwínglio (1484-1531) foi convicto defensor sobretudo das seguintes teses luteranas: *a*) a Escritura é a única fonte de verdade; *b*) o papa e os concílios não têm autoridade superior à da Escritura; *c*) a salvação vem pela fé e não pelas obras; *d*) o homem é predestinado.

As teses teológicas de Zwínglio → § 1

O que dividia Zwínglio de Lutero era, ao contrário, sobretudo sua cultura humanista, com fortes transbordamentos de racionalismo, e sua concepção da comunidade dos fiéis também como comunidade política, e o todo acompanhado por forte patriotismo helvético (ele desenvolveu sua atividade de reformador em Zurique, de 1519 até a morte).

1 A posição doutrinal de Zwínglio

Ulrich Zwínglio (1484-1531) foi inicialmente discípulo de Erasmo. E, apesar de um rompimento formal que teve com ele, permaneceu profundamente ligado à mentalidade humanista. Aprendeu o grego e o hebraico e estudou não somente a Escritura, mas também os pensadores antigos, como Platão e Aristóteles, Cícero e Sêneca. Pelo menos no início de sua evolução espiritual, compartilhou a convicção de Ficino e de Pico sobre a revelação estendida universalmente, mesmo fora da Bíblia.

Em 1519 começou a sua atividade de pregador luterano na Suíça. Zwínglio era ativo defensor das teses fundamentais de Lutero, particularmente das seguintes: *a*) a Escritura é a única fonte de verdade; *b*) o papa e os concílios não possuem uma autoridade que vá além da autoridade das Escrituras; *c*) a salvação ocorre pela fé e não pelas obras; *d*) o homem é predestinado.

Separavam Zwínglio de Lutero, além de algumas idéias teológicas (em particular sobre os sacramentos, aos quais ele dava um valor quase que simbólico), também a cultura humanista, com fortes elementos de racionalismo, e um marcado nacionalismo helvético (que, inconscientemente, o levou a privilegiar os habitantes de Zurique, como se eles fossem os eleitos por excelência).

Para dar uma idéia concreta do desdobramento da doutrina zwingliana em sentido humanista-filosófico, escolhemos dois pontos muito importantes: a questão do pecado e da conversão e a retomada de temáticas ontológicas de caráter panteísta.



Em Zurique (aqui reproduzida em uma incisão quinhentista), desenvolveu sua obra Zwínglio, convicto defensor de algumas das teses fundamentais de Lutero. Um forte patriotismo helvético o levou a privilegiar inconscientemente os habitantes de tal cidade, como se fossem os eleitos.

No que se refere ao pecado, Zwínglio reafirma que ele tem sua raiz no *amor de si próprio (egoísmo)*. Tudo aquilo que o homem faz enquanto homem é determinado por esse amor de si próprio, sendo, portanto, pecado. A conversão é uma "iluminação da mente".

Para Zwínglio, a predestinação se insere em um contexto determinista, e é considerada um dos aspectos da Providência. Há um sinal seguro para reconhecer os eleitos, sinal que, precisamente, consiste em ter fé. Enquanto eleitos, os fiéis são todos iguais. A comunidade dos fiéis se constitui também como comunidade política. Assim, a Reforma religiosa desembocava em uma concepção teocrática, sobre a qual pesavam ambigüidades de diversos tipos.

Zwínglio morreu em 1531, combatendo contra as tropas dos cantões católicos. A ira de Lutero contra ele, que começou tão logo Zwínglio deu sinais de autonomia, não cessou nem mesmo com a sua morte, que ele assim comentou: "Zwínglio teve o fim de um assassino (...); ameaçou com a espada e teve a sorte que merecia." Lutero afirmara solenemente (com as palavras do Evangelho) que "quem usar a espada, perecerá pela espada", pois a espada não deveria ser usada em defesa da religião. Mas depois se contradisse gravemente: já em 1525 ele exortara Filipe de Hessen a reprimir com sangue os camponeses revoltados sob a liderança de Thomas Müntzer, que fora convertido por ele e nomeado pastor de uma localidade da Saxônia.

A espiral da violência já se tornara irreprimível: o germe das guerras religiosas estava se difundindo fatalmente e se tornaria uma das maiores calamidades da Europa moderna.

IV. Calvino e a reforma de Genebra

Calvino e o governo teocrático em Genebra → § 1

• O destino do francês João Calvino (1509-1564) está ligado à cidade de Genebra, onde, de 1541 a 1564, soube realizar um governo teocrático inspirado na Reforma. Como Lutero, Calvino está convicto de que a salvação está apenas na Palavra de Deus revelada na Sagrada Escritura, e que o pecado original eliminou completamente os dons sobrenaturais do homem.

Os conceitos peculiares do Calvinismo são:

***a)* a *Providência*, entendida como continuação do ato de criação, cuja ação se estende a todos;**

***b)* a *predestinação*, que consiste no eterno conselho de Deus por meio do qual determinou aquilo que queria fazer de cada homem.**

1 Os pontos fundamentais da teoria de Calvino

Calvino (Jean Cauvin) nasceu em Noyon, na França, em 1509, formando-se sobretudo em Paris, onde sofreu especialmente as influências humanistas do círculo de Jacques Lefèvre d'Ètaples (Faber Stapulensis, 1455-1536). Seu destino, porém, esteve ligado à cidade de Genebra, onde atuou sobretudo entre 1541 e 1564, ano de sua morte, e onde soube realizar um governo teocrático inspirado na Reforma, muito rígido tanto em relação à vida religiosa e moral dos cidadãos como, sobretudo, em relação aos dissidentes.

O calvinismo já foi definido como o mais dinâmico de todos os tipos de protestantismo. Mais pessimista que Lutero a respeito do homem, Calvino foi mais otimista que ele a respeito de Deus. Enquanto, para Lutero, o texto básico era o de Mateus 9,2 ("os teus pecados te são perdoados"), para



*Calvino (1509-1564),
que foi um dos maiores reformadores protestantes,
em um dos mais significativos retratos
que nos foram transmitidos.
Incisão aquarelada de anônimo,
conservada na Biblioteca Nacional de Paris.*

Calvino, ao contrário, era o de Paulo, Epístola aos Romanos 8,31: "Se Deus está conosco, quem estará contra nós?"

E Calvino se convenceu de que Deus estava com ele ao construir a "Cidade dos eleitos" na terra, que foi Genebra, o novo Israel de Deus.

A doutrina de Calvino encontra-se sobretudo na *Instituição da religião cristã*, da qual publicou numerosas edições a partir de 1536, em latim e em francês.

Como Lutero, Calvino tinha a convicção de que a salvação está somente na Palavra de Deus, revelada na Sagrada Escritura. Qualquer representação de Deus que não derive da Bíblia, mas sim da sabedoria humana, é um vão produto de fantasia, mero ídolo. A inteligência e a vontade humana foram irreparavelmente comprometidas pelo pecado de Adão, de modo que a inteligência deforma o verdadeiro e a vontade tende para o mal.

Mais precisamente, explica Calvino, o pecado original reduziu e enfraqueceu (ainda que não tenha retirado inteiramente) os dons naturais do homem, e eliminou completamente os dons sobrenaturais.

Como Lutero, Calvino insiste no "servo arbítrio", apresentando a obra da salvação, que ocorre unicamente pela fé, como obra do poder de Deus. Se nós pudéssemos realizar até mesmo a menor ação por nós mesmos, por meio do nosso livre-arbítrio, então Deus não seria plenamente nosso criador.

Mas, bem mais que Lutero, Calvino *insiste na predestinação* e amplia o sentido da onipotência do querer divino, a ponto de subordinar quase inteiramente a ele as volições e as decisões do homem. Ele substitui o determinismo de tipo estóico, que é de caráter naturalista e panteísta, por uma forma de determinismo teísta e transcendentalista igualmente extrema.

"Providência" e "predestinação" constituem, portanto, os dois conceitos cardeais do calvinismo.

Em certo sentido, a *Providência* é o prosseguimento do ato de criação e sua ação se estende a todos, não só no geral, mas também no particular, sem qualquer limite.

A *predestinação* é "o eterno conselho de Deus, pelo qual ele determinou aquilo que queria fazer de cada homem". É simplesmente absurdo procurar a causa de tal decisão de Deus: ou melhor, a causa é a vontade livre do próprio Deus, e *sua vontade é a lei suprema.*

O próprio pecado original de Adão não apenas foi *permitido* por Deus como também ele o quis e o determinou. Isso pode parecer absurdo apenas para aqueles que não temem a Deus e não compreendem que a própria culpa de Adão, assim concebida, inscreve-se em um admirável e superior desígnio providencial.

Segundo Max Weber, foi da posição protestante que derivou o espírito do capitalismo. Com efeito, Lutero foi o primeiro que traduziu o conceito de "trabalho" pelo termo "beruf", que significa *vocação* no sentido de *profissão*, limitando-o, porém, às atividades agrícolas e artesanais. Os calvinistas o estenderam a todas as atividades produtoras da riqueza. E mais: viram na produção de riquezas e no sucesso a ela ligado quase que um sinal tangível precisamente da predestinação e, portanto, um notável incentivo ao empenho profissional.

4

V. Outros teólogos da Reforma e figuras ligadas ao movimento protestante

• Entre os discípulos de Lutero foi importante Filipe Melanchton (1497-1560), que porém tentou uma espécie de mediação entre as posições da teologia luterana e a tradicional.

Fortes tintas racionalistas se encontram em Miguel Servet (1511-1553), que pôs em discussão a divindade de Cristo.

Outras figuras ligadas ao movimento protestante → § 1

Lélio Socino (1525-1562) e, sobretudo, o sobrinho Fausto Socino (1539-1604) interpretaram os dogmas cristãos em chave claramente ética e racionalista, portanto em antítese em relação a luteranos e calvinistas.

O aspecto místico do pensamento da Reforma protestante foi levado às extremas conseqüências por Sebastião Franck (1499-1542/3), por Valentim Weigel (1533-1588) e por Jakob Böhme (1575-1624), o qual terá grandes influências sobre os pensadores românticos.

1 Intérpretes importantes do movimento protestante

Entre os discípulos de Lutero destaca-se com certa importância Filipe Melanchton (1497-1560), o qual, porém, atenuou pouco a pouco certas asperezas do mestre e tentou uma espécie de mediação entre as posições da teologia luterana e a posição católica tradicional. A obra que lhe deu fama intitula-se *Loci communes* (que contém exposições sintéticas dos fundamentos teológicos), publicada em 1521 e várias vezes reeditada, com variantes sempre mais acentuadamente moderadas.

Melanchton procurou corrigir Lutero em três pontos básicos:

1) sustentou a tese de que a fé tem papel essencial na salvação, mas que, com sua obra, o homem "colabora" com ela, funcionando assim quase como concausa da salvação;

2) esforçou-se por revalorizar a tradição, a fim de acabar com os dissídios teológicos que a doutrina do livre-exame desencadeara;

3) pareceu dar certo espaço à liberdade, embora exíguo, como também censurou seu mestre pelo caráter despótico, rigidez e belicosidade.

Seus hábeis desígnios de reconciliação dos cristãos dissiparam-se em 1541, em Ratisbona, onde as partes em causa (luteranos, calvinistas e católicos) não aceitaram as bases do acordo por ele proposto.

Uma forte coloração racionalista pode ser encontrada em Miguel Servet (1511-1553), que, em sua obra *Os erros da Trindade* (1531), pôs em discussão o dogma trinitário e, conseqüentemente, a divindade de Cristo, que, para ele, foi homem que se aproximou extraordinariamente de Deus e que os homens devem procurar imitar. Foi condenado à morte por Calvino, que não tolerava qualquer forma de dissensão em questão de dogma.

Também dignos de menção foram Lelio Socino (1525-1562) e, sobretudo, seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604), que, asilado na Polônia, fundou uma seita religiosa denominada "irmãos poloneses". Para Socino, ao contrário do que sustentavam os outros reformadores, o homem pode "merecer" a graça, porque é livre. A Escritura é a única fonte através da qual conhecemos a Deus, mas a inteligência do homem deve se exercer precisamente na obra de interpretação dos textos sagrados. E cada um é inteiramente livre nessa interpretação. Socino tende a uma interpretação em bases claramente éticas e racionalistas dos dogmas, em evidente antítese com o irracionalismo de fundo dos luteranos e dos calvinistas.

O aspecto místico próprio do pensamento da Reforma protestante, porém, é

levado às últimas conseqüências por Sebastião Franck (1499-1542/3), cujos *Paradoxos* tornaram-se célebres (1534/35), por Valentim Weigel (1533-1588), cujas obras só circularam depois de sua morte, e por Jakob Böhme (1575-1624), do qual se tornaram famosos sobretudo estes dois escritos: *A aurora nascente* (1612) e *Os três princípios da natureza divina* (1619).

Este último pensador, sobretudo, iria influenciar pensadores da época romântica. As idéias de Böhme não podem ser resumidas, pois são expressão de uma experiência mística intensamente vivida e sofrida. Trata-se de verdadeiras "alucinações metafísicas", como já disse alguém.

As obras de Böhme foram muitíssimo criticadas, mas, talvez devido à sua opção de vida simples (viveu exercendo a humilde profissão de artesão), Böhme não foi perseguido, mas substancialmente tolerado.

VI. Contra-reforma e Reforma católica

• O termo "Contra-reforma", cunhado no Setecentos, indica hoje propriamente:

a) o aspecto doutrinal expresso na condenação dos erros do Protestantismo e na formulação positiva do dogma católico;

b) o conjunto das medidas restritivas e constritivas, como a instituição da Inquisição romana em 1542 e a compilação do Índice dos livros proibidos.

Aspectos doutrinais da Contra-reforma e da Reforma católica → § 1

A "Reforma católica" designa o complexo movimento dirigido a regenerar a Igreja *dentro de si mesma*, que tem raízes já no fim da Idade Média e que depois se desdobra no decorrer da era renascentista: manifesta-se também na forma peculiar de militância vivaz, sobretudo a propugnada por Inácio de Loyola e pela *Companhia de Jesus* por ele fundada (oficialmente reconhecida pela Igreja em 1540).

• A ligação entre "Reforma católica" e "Contra-reforma" está na função central do papado *interiormente renovado*, sancionada solenemente durante o Concílio de Trento (realizado com várias interrupções, de 1545 a 1563.

O Concílio de Trento e a retomada da Escolástica → § 2-3

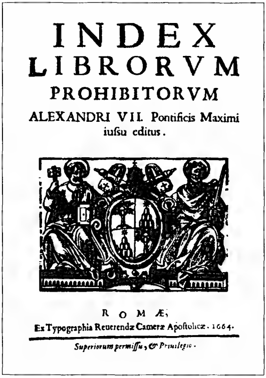
As decisões do Concílio, além disso, solicitaram ulteriormente a retomada da Escolástica, cujo florescimento mais notável ocorreu na Espanha com Francisco Suarez (1548-1617), que com sua ontologia não deixou de influenciar o pensamento moderno, particularmente Wolff.

1 Os conceitos historiográficos de "Contra-reforma" e de "Reforma católica"

Os conceitos historiográficos são extremamente complexos e, no mais das vezes, são gerados por uma série de causas difíceis de determinar, como vimos, por exemplo, no caso dos conceitos de Humanismo e Renascimento. Essa observação vale também para o conceito de "Contra-reforma".

O termo "Contra-reforma" foi cunhado em 1776 por Pütter (jurista de Gotinga), e teve logo muito sucesso.

Está implícita no termo uma conotação negativa ("contra" = "anti"), ou seja, a idéia de conservação e reação, como que um retrocesso em relação às posições da Reforma protestante. Mas os estudos feitos sobre



INDEX
LIBRORVM
PROHIBITORVM
ALEXANDRI VII. Pontificis Maximi
iussu editus.

ROMÆ,
Ex Typographia Reuerendæ Cameræ Apostolicæ. 1664.
Superiorum permissu, & Priuilegio.

Frontispício do Índex *dos livros proibidos.*

esse movimento, que foi bastante amplo e articulado, levaram pouco a pouco a descobrir a existência de um complexo movimento (que se manifestou de vários modos), voltado para a regeneração da Igreja *no interior dela mesma,* movimento que tem suas raízes no fim da Idade Média e que depois se desdobra ao longo da época renascentista.

A esse processo de *renovação no interior da Igreja* foi dado o nome de "Reforma católica", termo hoje acolhido de modo quase unânime. As conclusões a que se chegou indicam que aquele complexo fenômeno que se chama "Contra-reforma" não teria sido possível sem a existência de tais forças de regeneração próprias da catolicidade.

A Contra-reforma tem um aspecto doutrinário, que se expressa na condenação dos erros do protestantismo e na formulação positiva do dogma católico. Mas também se manifesta numa forma peculiar de viva militância, sobretudo a propugnada por Inácio de Loyola e pela *Companhia de Jesus* por ele fundada (e reconhecida oficialmente pela Igreja em 1540). A Contra-reforma manifestou-se também sob a forma de medidas restritivas e constritivas, como, por exemplo, a instituição da Inquisição romana em 1542 e a compilação do *Índex* dos livros proibidos. (Sobre este último ponto, deve-se recordar que a imprensa tornara-se o mais formidável instrumento de difusão das idéias dos protestantes, daí a contramedida do *Índex.*)

A conexão entre a "Reforma católica" e a "Contra-reforma" está na função central do papado que, *renovado internamente,* torna-se promotor da *Contra-reforma* em suas diversas manifestações.

Concluindo, diremos, com H. Jedin (que é o historiador que estudou mais profunda e amplamente este problema), que "Reforma católica" e "Contra-reforma" devem ser bem distintas, justamente para bem entender suas estreitas ligações: "*A Reforma católica é a reflexão sobre si mesma realizada pela Igreja, tendo em vista o ideal de vida católica que pode ser alcançado através de uma renovação interna; a Contra-Reforma é a auto-afirmação da Igreja na luta contra o protestantismo.* A Reforma católica baseia-se na auto-reforma de seus membros na tardia Idade Média; ela cresceu sob o estímulo da apostasia e chegou à vitória pela conquista do papado, a organização e a concretização do Concílio de Trento: é a alma da Igreja retomada em seu vigor, ao passo que a Contra-reforma é o seu corpo. *A Reforma católica armazenou as forças que depois foram descarregadas na Contra-reforma. E o ponto em que ambas se interligam é o papado.* A ruptura religiosa subtraiu à Igreja forças preciosas, aniquilando-as, mas também despertou aquelas forças que ainda existiam, aumentando-as e fazendo com que lutassem até o fim. Ela foi um mal, mas um mal do qual também nasceu algo de positivo. Nos dois conceitos de 'Reforma católica' e de 'Contra-reforma' estão incluídos também os efeitos que a elas se seguiram."

2 O Concílio de Trento

A Igreja católica conta até hoje vinte e um concílios, do Concílio de Nicéia, em 325, ao Vaticano II, de 1962 a 1965. Entre todos esses concílios, o de Trento (que foi o décimo nono), realizado de 1545 a 1563, é certamente um dos mais importantes, sendo talvez aquele que goza de maior notoriedade, embora não tenha sido o mais numero-

so nem o mais faustoso, e ainda que sua própria duração tenha de ser redimensionada drasticamente, considerando-se o número dos anos de interrupção (de 1548 a 1551 e, depois, de 1552 a 1561). Com efeito, a sua importância na história da Igreja e do catolicismo foi muito grande e a sua eficácia bastante notável.

A importância desse concílio está no fato de que ele

a) tomou clara posição doutrinária acerca das teses dos protestantes e

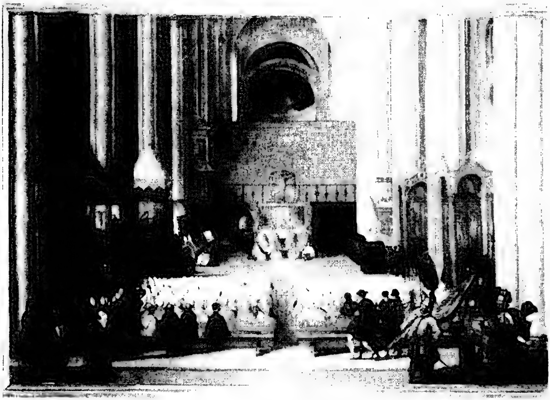
b) promoveu a renovação da disciplina da Igreja, tão invocada pelos cristãos há muito tempo, dando precisas indicações sobre a formação e o comportamento do clero.

Deve-se destacar também que, no Concílio de Trento, a Igreja readquire a plena consciência de ser Igreja de "cuidado com as almas" e de missão, propondo-se a si mesma como objetivo preciso o seguinte: "*Salus animarum suprema lex esto*" ("a lei suprema deverá ser a salvação das almas"). Esta é uma reviravolta histórica basilar, que Jedin analisa do seguinte modo: "Estamos diante de uma reviravolta que, na história da Igreja, tem o mesmo significado que as descobertas de Copérnico e Galileu têm para a imagem do mundo elaborada pelas ciências naturais."

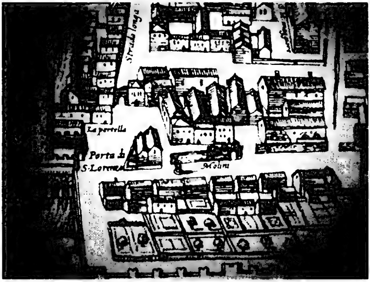
No que se refere ao primeiro ponto que mencionamos, que aqui é o que interessa mais, deve-se notar o que segue.

Os documentos do concílio usam de termos e conceitos tomistas e escolásticos com parcimônia e cautela e, como foi bem notado por diversos intérpretes atentos, o metro com que se medem as coisas é o da *fé da Igreja* e não o de Escolas teológicas particulares.

Responde-se sobretudo às questões de fundo suscitadas pelos protestantes, ou seja, a *justificação pela fé*, a questão das *obras*, a *predestinação* e, com grande amplitude, a questão dos *sacramentos*, que os protestantes tendiam a reduzir somente ao batismo e à eucaristia (em especial, reafirmam a doutrina da transubstanciação eucarística, segundo a qual a substância do pão e do vinho se transforma em carne e sangue de Cristo; Lutero, ao invés, falava de consubs-



Ticiano, "O Concílio de Trento", conservado em Paris no Museu do Louvre.
Este concílio (1545-1563) marca a mais significativa virada da Igreja nos tempos modernos.



Particular de uma estampa representando a cidade de Trento, onde se realizou o Concílio que marcou para a Igreja a reconquista da plena consciência de ser "cura de almas".

tanciação, o que implicava a permanência do pão e do vinho, mesmo realizando-se a presença de Cristo, ao passo que Zwínglio e Calvino tendiam a uma interpretação simbólica da Eucaristia), bem como reafirmam o valor da *tradição*.

3 O relançamento da Escolástica

Lutero foi duro adversário não apenas de Aristóteles, mas também do pensamento tomista e escolástico em geral. As razões são bem evidentes: as tentativas de conciliação entre a fé e a razão, entre a natureza e a gra-ça e entre o humano e o divino estavam em antítese com seu pensamento de fundo, que pressupunha a existência de uma separação categórica entre esses pólos. Mas também é evidente que as decisões do Concílio de Trento deveriam estimular uma retomada do pensamento escolástico, do qual, aliás, houvera uma revivescência ao longo do século XV e no início do século XVI (isto é, já antes do próprio concílio), e do qual foi expoente ilustre Tomás de Vio (1468-1533), mais conhecido sob o nome de cardeal Caietano.

Caietano, aliás, foi o primeiro que introduziu como texto-base de teologia, ao invés das tradicionais *Sentenças* de Pedro Lombardo, a *Summa Theologica* de santo Tomás, que, posteriormente, se tornaria o ponto de referência tanto para os dominicanos como para os jesuítas. Recorde-se também que, ao longo do século XVII, os comentários a Aristóteles foram substituídos pelos *Cursus philosophici*, amplamente inspirados no tomismo e destinados a ter ampla difusão e repercussão.

O florescimento mais notável dessa "segunda escolástica" ocorreu na Espanha, país no qual tanto os debates humanistas como os religiosos chegaram de forma atenuada e que, portanto, apresentava condições particularmente favoráveis para isso. O maior expoente da "segunda escolástica" foi Francisco Suarez (1548-1617), denominado *doctor eximius*, do qual ficaram famosas sobretudo as seguintes obras: *Disputationes metaphysicae* (1597) e *De legibus* (1612). A ontologia de Suarez não deixou de influenciar o pensamento moderno, especialmente o de Wolff.

Erasmo

1 Erasmo: o elogio da loucura

O escrito de Erasmo certamente mais lido, e do ponto de vista artístico o mais feliz (é uma obra-prima em seu gênero), é o Elogio da loucura.

A "loucura" de que fala Erasmo assemelha-se, em certo sentido, à socrática "ironia" que, sob diversas máscaras é, a seu modo, reveladora da verdade. Estas várias máscaras constituem uma gama multicolorida que vai de um extremo negativo, que põe em evidência a parte pior do homem, ao extremo positivo da fé em Cristo e na loucura da cruz.

A "loucura" erasmiana, em muitos pontos do livro, rasga os véus e tira as máscaras sob as quais os poderosos do mundo se escondem e os mostra como atores que em seu íntimo são freqüentemente bem diferentes dos personagens que personificam: mas – e nisto reside a tocante poesia da obra –, ao fazer isso, Erasmo faz compreender o sentido da cena, da comédia recitada, dos atores e de suas máscaras, e de algum modo convida a aceitar (ou mostra como aceitar) as coisas assim como são, compreendendo exatamente seu sentido.

E justamente deste modo a "loucura" erasmiana se torna reveladora de "verdade".

1. O verdadeiro juízo é "loucura"

Depois de ter reivindicado para mim[1] a glória de forte e suscitadora de atividade, que diríeis se eu fizesse o mesmo para a prudência? Objetareis: tanto faz pôr junto o fogo com a água! Mas eu não desesperaria de consegui-lo, por pouco que prossigais, como antes, a dar-me ouvido atento.

E, para começar, o que é a prudência senão a prática da vida? E a quem pode melhor competir a honra de tal atribuição, ao sábio, que, um pouco por vergonha, um pouco por timidez, não ousa tomar nenhuma iniciativa, ou então ao galhofeiro, que nada consegue impedir de agir? Não será certamente o pudor a frear este; ele não o tem; e nem o perigo, que ele não sabe medir. O sábio só sabe se refugiar nos clássicos, para aprender apenas suas sutilezas verbais; o outro, ao invés, lançando-se temerariamente aos riscos, recolhe – ou me engano? – frutos de prudência. Homero também viu isso, embora cego, onde diz que "o destino doma também um estulto".[2]

Existem de fato dois obstáculos que, mais que os outros, se opõem à aquisição do conhecimento do mundo, e são a vergonha, que ofusca a inteligência, e a timidez, que exagera os perigos, desviando assim da ação. Ora, há um esplêndido modo de se libertar de uma e outra: possuir um grãozinho de loucura. Poucos são os homens que conseguem entender que não estar sempre a se envergonhar e estar prontos para tudo ousar produz infinitas outras vantagens. Mas há quem crê ser preferível a tudo aquela espécie de prudência que se adquire com o reto juízo das coisas, ouvi bem, de graça, quanto longe estejam aqueles que vão recomendando a si mesmos sob este aspecto.

Em primeiro lugar, sabe-se que, como os Silenos de Alcibíades,[3] todas as coisas humanas têm duas faces, completamente diferentes uma da outra, de modo que aquilo que à primeira vista é morte, olhando bem mais para dentro, se apresenta como vida, e ao contrário a vida se revela morte, o belo feio, a opulência não é senão miséria, a má fama torna-se glória, a cultura se descobre ignorância, a robustez fraqueza, a nobreza ignobilidade, a alegria tristeza, as boas condições escondem a desgraça, a amizade a inimizade, um remédio salutar vos acarreta dano; em uma palavra, se abres a caixa aí encontrarás de repente o oposto completo do externo.

Parece-vos que eu me exprima demasiado filosoficamente? Pois bem, para ser mais clara, falarei francamente. Quem, do rei, não pensa que é um senhor poderoso e riquíssimo? Todavia, se o espírito dele não está provido de bons dotes, se não há coisa que lhe baste, é paupérrimo, evidentemente. Se depois tem a alma escravizada a muitos vícios, é um escravo, um desprezível escravo. Do mesmo modo se poderia filosofar sobre as outras qualidades, mas basta o quanto foi dito como exemplo.

"Com que propósito isto?", dirá alguém. Ouvi onde quero chegar. Se alguém, enquanto os atores representam um drama, tentasse ar-

[1] A "loucura" fala em primeira pessoa.
[2] Homero, *Ilíada*, livro XVII, v. 32.
[3] Alude à comparação entre Sócrates e os Silenos feita por Alcibíades no *Banquete* de Platão.

rancar-lhes a máscara, para mostrá-los aos expectadores com seus rostos verdadeiros e naturais, não arruinaria toda a representação? Não mereceria ser expulso do teatro a vassouradas, como um doido? Sem dúvida, por obra sua todas as coisas tomariam novo aspecto, e quem antes era mulher, agora seria homem, quem há pouco era jovem, logo depois, velho, quem era rei pouco antes, se revelaria improvisamente um tratante, quem antes era deus, apareceria de repente um pobre homem. Mas [...] é lícito destruir este engano? Não se desmontaria todo o drama? Pois é justamente esta ilusão, este truque que mantém presos os expectadores. [...] E a vida humana, que mais é senão uma comédia? Nesta os atores saem em público, escondendo-se um sob uma máscara, outro sob outra, e cada um faz sua parte, até que o diretor os faz sair de cena. Freqüentemente, porém, ao mesmo homem dá ordem de representar-se sob outro revestimento, de modo que quem antes representara o rei vestido de púrpura, agora representa o escravo esfarrapado. Toda a vida não tem nenhuma consistência; mas, por outro lado, esta comédia não pode ser representada de outro modo.

Ora, se algum sabichão, caído do céu, se pusesse de repente a gritar: "Oh, este senhor, que todos admiram como um deus, um poderoso, não é sequer um homem, pois se deixa guiar pelas paixões como um animal; não é mais que um escravo da pior espécie, porque está submetido espontaneamente a tantos patrões vergonhosos!"; ou então, se a outro que chorasse a morte do pai, ordenasse: "Ri enfim; teu pai justamente agora começa a viver; é esta vida que vivemos que é morte, nada mais que morte"; ou a um terceiro, que se vangloria da própria origem, dirigisse o título de ignóbil bastardo, acrescentando-lhe que está bem longe de possuir a virtude, e que é esta a única fonte da verdadeira nobreza; se, portanto, este sábio falasse do mesmo modo de todas as outras coisas, que mais fazer senão mostrar a todos que é um insensato, um louco a ser amarrado?

Assim como não existe idiotice maior do que uma sabedoria inoportuna, também não há maior imprudência do que uma prudência destrutiva. Faz muito mal quem não se adapta aos tempos e às circunstâncias, quem não olha o avesso do pano, quem, esquecido das regras dos gregos à mesa – ou bebe, ou retira-te –, pretendesse que a comédia não seja mais comédia. Ao contrário, é próprio do homem verdadeiramente prudente, pelo fato de sermos mortais, não aspirar a uma sabedoria superior ao próprio destino. É preciso resignar-se ou fechar um olho alguma vez, junto com toda a imensa multidão dos homens, ou então cometer disparates, humanamente. Isso, porém, dirão, seria agir como pessoa sem bom senso. Não o negaria, contanto que de outro lado não se conceda que tal é a vida, a comédia da vida, que recitamos.

Erasmo,
Elogio da loucura, cap. XXIX.

2. Os filósofos e a "loucura"

Sobre suas pegadas avançam os filósofos, que incutem reverência com o manto e com a barba. Proclamam ser apenas eles os depositários da sabedoria, enquanto todos os outros mortais seriam sombras que esvoaçam aqui e ali.

Doce, na verdade, é o delírio que os possui! Em sua mente erigem inumeráveis mundos, medindo quase a fio de prumo o sol, as estrelas, a lua, os planetas, explicam a origem dos raios, dos ventos, dos eclipses e de todos os outros fenômenos inexplicáveis da natureza, e jamais hesitam, como se fossem os confidentes secretos do supremo regulador do universo, ou então nos viessem trazer as notícias das reuniões dos deuses. Mas a natureza caçoa deles e de suas elucubrações. Com efeito, eles não conhecem nada com certeza. Prova mais que suficiente disso é o fato de que, entre os filósofos, a respeito de toda questão nascem polêmicas intermináveis. Eles não sabem nada, mas afirmam saber tudo; não conhecem a si mesmos, por vezes não conseguem perceber os buracos ou as pedras que lhes aparecem à frente, ou porque a maioria deles é cega ou porque sempre estão nas nuvens. Todavia, proclamam com orgulho ver bem as idéias, os universais, as formas separadas, as matérias-primas, as qüididades, a hecceidade,[4] todas coisas tão sutis, que nem Linceu,[5] creio, nelas conseguiria penetrar com o olhar.

Seu desprezo pelas pessoas comuns se manifesta sobretudo quando amontoam, um sobre o outro, triângulos, quadrados, circunferências e outras figuras geométricas e as confundem até fazer delas um labirinto; além disso, eles, dispondo as letras como sobre um xadrez de operações militares e continuamente renovando sua ordem uma vez depois da outra, jogam areia nos olhos dos crédulos.

E não faltam em sua fileira indivíduos que até são capazes, interrogando os astros, de

---

[4]São termos característicos da filosofia escolástica.
[5]Personagem mitológica, famoso pela agudez do olhar.

predizer o futuro e, prometendo milagres ainda maiores do que os da magia, encontram, felizes deles!, quem acredita.

Erasmo,
Elogio da loucura, cap. LI.

3. Os teólogos e a "loucura"

Dos teólogos, ao contrário, seria melhor não falar, *para evitar remover um brejo lodoso como o de Camarina* ou de tocar uma erva malcheirosa. Pois esta é uma raça de homens extraordinariamente carrancuda e irritável, e eu temo que atirem sobre mim às centenas as fileiras de suas conclusões e não me constranjam a recitar o *mea culpa*, ou que, na falta disso, não me proclamem simplesmente de infetado por heresia. Com efeito, este é o raio de que se valem habitualmente para inspirar terror em quem lhes é antipático.

É fato que não existem outros homens que menos prazerosamente reconheçam os benefícios de mim recebidos, mas eles também têm para comigo muitos motivos de reconhecimento.

O amor próprio os torna felizes a ponto de lhes parecer habitar o sétimo céu: do alto olham embaixo todos os outros mortais, como se fossem animais que rastejam no chão, e quase chegam a deles ter compaixão. A seu redor têm um conjunto infinito de definições magistrais, de conclusões, de corolários, de proposições explícitas e implícitas, têm à disposição tal exuberância de subterfúgios, que nem a rede de Vulcano[6] com suas malhas poderia impedir de safar-se por entre seus "distingo". Com estes eles cortam todo nó com tal facilidade que nem a machadinha de dois gumes de Tenedo[7] poderia fazer melhor, e infinito é o fervilhar dos termos que inventam na hora, e dos estranhos vocábulos que usam.

Além disso, deleitam-se em explicar com prazer os misteriosos arcanos da religião, ou seja, o modo da criação e a ordenação do universo, os canais por meio dos quais a mancha do pecado original se espalhou sobre os descendentes, o modo, a medida e o átimo em que Cristo se formou no seio da Virgem, e a razão do fato de que na Eucaristia os acidentes subsistem sem a substância corpórea.

Estes, porém, são argumentos abusivos. Atualmente as questões consideradas dignas de teólogos grandes e iluminados, como os chamam, são outras e quando nelas se embatem, então são todo ouvidos. Eis algumas. Há um instante preciso na geração divina? Existem em Cristo mais filiações? É possível a proposição "Deus pai odeia o Filho"? Deus poderia ter-se substituído a uma mulher, ao diabo, a um asno, a uma abóbora, a uma pedra? E de que modo uma abóbora teria podido falar, fazer milagres e ser posta na cruz? Qual consagração teria operado São Pedro, se tivesse celebrado a função no momento em que Cristo estava pregado na cruz? Poder-se-ia afirmar que naquele mesmo instante subsistisse em Cristo o estado humano? Depois da ressurreição será permitido comer e beber? Pois desde agora já se preocupam com a fome e a sede futuras.

Depois, dispõem de uma infinidade de *sutilezas*, muito mais sutis que as precedentes, sobre noções, relações, formalidade, qüididade, heceidade; coisas todas que ninguém conseguiria captar com o olhar, a menos que fosse um Linceu e divisasse até nas trevas mais densas aquilo que de fato não existe.

Acrescentai agora a estas certas *máximas tão paradoxais* que aqueles famosos oráculos dos Estóicos, chamados de paradoxos, diante destas parecem vulgaridades boas para piada: por exemplo, que é falta mais leve matar mil homens do que coser uma só vez as sandálias de um pobre em um dia de domingo, ou então que se deve deixar perecer o mundo inteiro com tudo o que nele existe, em vez de pronunciar uma só mentirinha, por mais leve que seja. [...]

Além disso, são infinitos os caminhos pelos quais os Escolásticos tornam ainda mais sutis aquelas infinitesimais sutilezas: em suma, seria mais fácil escapar de um labirinto do que dos emaranhados dos Realistas, Nominalistas, Tomistas, Albertistas, Ockamistas, Escotistas, e não acenei a todas as escolas, mas apenas às principais.

Em todas estas escolas erudição e abstrusidade estão na ordem do dia e eu penso que os próprios apóstolos teriam necessidade do socorro de outro Espírito Santo, caso fossem forçados a cruzar armas com esta nova estirpe de teólogos.

Erasmo,
Elogio da loucura, cap. LIII

4. A felicidade celeste é uma forma de "loucura"

Tal coisa se tornará mais evidente se demonstrar logo, conforme prometi, que o decantado prêmio supremo não é mais que uma espécie de loucura. Considerai em primeiro lugar

[6] Referência à rede construída pelo deus para enredar juntos a mulher Vênus e Marte.

[7] Na ilha de Tenedo era lei e prática a decapitação de quem apresentava falsa acusação.

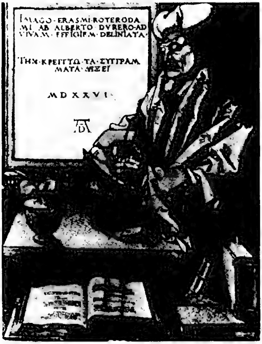
que Platão sonhou algo de semelhante, quando escreveu[8] que o furor dos amantes é o mais doce de todos. Com efeito, quem ama ardentemente não vive mais em si mesmo mas naquele que ama, e quanto mais se afasta de si mesmo, para transferir-se inteiro no outro, mais goza. Ora, quando a alma se dedica a vagar fora do corpo, sem mais se servir normalmente dos próprios órgãos, isso é furor, sem dúvida, e pode-se afirmá-lo com razão. De outro modo, o que significaria aquilo que comumente se diz: "não está em si mesmo", "cai em ti mesmo" ou então "voltou a si"? E quanto mais o amor é perfeito, tanto maior e mais delicioso é este furor.

Qual será então aquela vida celeste, à qual anelam com tanto ardor os espíritos religiosos? Evidentemente o espírito absorverá o corpo, como vitorioso e mais forte. E assim o fará tanto mais facilmente pois já antes, durante a vida, o purificou e enfraqueceu por tal transformação; em seguida, de modo admirável, esse espírito será absorvido pela mente suprema, que é sob infinitos aspectos mais poderosa; desse modo o homem estará todo fora de si e será feliz apenas pelo fato que, posto fora de si mesmo, experimentará algo de inefável daquele sumo bem que tudo atrai e rapta para si.

É fato que tal felicidade nos tocará de modo perfeito apenas quando as almas, reentrando em posse dos corpos de antes, receberem o dom da imortalidade. Mas também, desde que a vida dos homens religiosos não é mais que meditação daquela celeste e como que uma sombra dela, por conseqüência alguma vez eles provam desde agora, aqui na terra, um gosto e como que um perfume daquele prêmio. Trata-se de uma gotinha minúscula em comparação com aquela fonte de bem-aventurança eterna; todavia, é infinitamente superior a todos os prazeres do corpo, mesmo que fossem colocados juntos todos os gozos de todos os mortais, pois em muito as coisas espirituais ultrapassam as corpóreas, as invisíveis as visíveis.

É isto, se vê, quando o Profeta[9] promete: "O olho não viu, o ouvido não ouviu nem chegou ao coração do homem o que Deus preparou para quem o ama". Esta é aquela parte de loucura que, com a passagem para vida melhor, não se perde, mas se aperfeiçoa. Quem, portanto, saboreia antecipadamente na terra a alegria do céu (sorte concedida a bem poucos) está sujeito a manifestações muito semelhantes à loucura: pronuncia palavras sem nexo não ao modo dos homens, mas emitindo palavras inconscientemente; em seguida muda a expressão do rosto sem interrupção, ora vivaz, ora abatido, ora a chorar, depois a rir, a suspirar, em suma, está completamente fora de si. Quando depois volta a si mesmo, diz que não sabe onde tenha estado, se no corpo ou fora do corpo, se desperto ou a dormir, nem se lembra do que sentiu ou viu ou disse ou fez, a não ser como em uma névoa e em sonho: sabe apenas ter estado no ápice da bem-aventurança, durante todo o tempo em que se encontrava fora dos sentidos. E lamenta-se por ter voltado a si mesmo e não desejaria outra coisa senão estar continuamente louco com tal tipo de loucura. E não se trata mais do que uma leve pregustação da bem-aventurança futura!

Erasmo,
Elogio da loucura, cap. LXVII.



Erasmo de Rotterdam em uma incisão que remonta a 1526, do célebre pintor Albrecht Dürer.

---

[8]Cf. Platão, *Fedro*, 245b
[9]Isaías 64,3.

LUTERO

2 O primado da fé em Cristo sobre as obras

O principal dos pontos fundamentais da teologia de Lutero é que o homem se salva pela fé e não pelas obras. Em outros termos, a possibilidade de salvação está completamente na fé, uma vez que o homem é criatura feita do nada, e como tal nada pode fazer para se tornar "nova criatura", ou seja, para realizar o renascimento espiritual requerido pelo Evangelho.

Evidentemente, Lutero não nega que haja "obras boas"; sua afirmação de que a fé por si justifica sem as obras significa, substancialmente, que as obras não podem ter por si a função salvífica que tradicionalmente atribuía-se a elas.

Levando esta tese às extremas conseqüências, Lutero não corrigia apenas os abusos e os excessos opostos de um modo de entender e de praticar as "obras", mas atingia os próprios fundamentos da doutrina cristã, com toda uma série de conseqüências de grave importância.

1. A alma pode deixar tudo, mas não a palavra de Deus

Nem no céu nem na terra a alma tem outra coisa, na qual viver e ser justa, livre, cristã, fora do Santo Evangelho, a palavra de Deus pregada por Cristo. Com efeito, ele próprio diz em Jo 11,25: "Eu sou a vida e a ressurreição; quem crê em mim, vive eternamente"; da mesma forma 14,6: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida". E ainda em Mateus 4,4: "O homem não vive apenas de pão, mas de todas as palavras que saem da boca de Deus". Devemos, portanto, estar convictos de que a alma pode deixar qualquer coisa, mas não a palavra de Deus, e que sem a palavra de Deus nenhuma coisa a ajuda. Ao contrário, quando tem a palavra de Deus, ela de mais nada necessita; encontra nisso apagamento, alimento, alegria, paz, luz, intelecto, justiça, verdade, sabedoria, liberdade e exuberância de todo bem.

2. Uma reta fé em Cristo é uma riqueza superabundante

Por isso, razoavelmente, a única obra, a única ocupação de todo cristão deveria ser esta: compenetrar-se bem da palavra e de Cristo, exercitar e reforçar tal fé continuamente, pois nenhuma outra obra pode tornar alguém cristão. Cristo, em Jo 6,28s, diz aos judeus, que lhe pediam o que deveriam fazer para realizar obras divinas e cristãs: "Esta é a única obra divina, que vós creiais naquele que Deus enviou", que Deus Pai também apenas isso ordenou. Por isso, uma reta fé em Cristo é riqueza superabundante, pois ela traz consigo toda felicidade e tira toda infelicidade, como escreve São Marcos no fim (16,16): "Quem crê e recebeu o batismo será salvo; quem não crê, será condenado". Por isso o profeta Isaías (10,22) contemplou a riqueza desta fé e disse: "Deus fará uma breve avaliação sobre a terra, e esta avaliação, como um dilúvio, fará transbordar a justiça"; isso significa que a fé, em que se resume o cumprimento de todos os mandamentos, justificará superabundantemente todos aqueles que a possuem, de modo que eles de nada mais necessitarão para ser justos e pios. Assim diz São Paulo em Rm 10: "Que se creia de coração, isto é o que torna justo e pio".

3. Só a fé, sem nenhuma obra, torna justos, livres e salvos

Como sucede então que a fé sozinha possa tornar-nos justos e sem nenhuma obra dar-nos tão superabundante riqueza, enquanto nos são prescritos na Escritura tantas leis, mandamentos, obras, estados e comportamentos? Aqui é preciso observar com diligência e reter decisivamente que somente a fé sem nenhuma obra torna justos, livres e salvos, como melhor ouviremos a seguir. E é preciso saber que toda a Sagrada Escritura divide-se em duas espécies de palavras, as quais são os mandamentos ou leis de Deus e as garantias ou promessas. Os mandamentos nos ensinam e prescrevem mais espécies de boas obras, mas estas não são, pelo fato de serem mandadas, ainda realizadas. Certamente os mandamentos nos dirigem; contudo, não nos ajudam; eles nos ensinam aquilo que se deve fazer, mas não nos dão nenhuma força para efetivá-lo. Eles, portanto, são ordenados apenas para este fim, que o homem tenha como neles constatar a própria incapacidade para o bem e aprenda a perder a esperança de si próprio [...].

Ora, estas palavras, como todas as de Deus, são santas, verdadeiras, justas, pacíficas, livres e ricas de todo bem. Por isso a alma

daquele que a elas se atém com reta fé, une-se a Deus tão totalmente, que todas as virtudes da palavra se tornam também próprias da alma, e assim, mediante a fé, a alma pela palavra de Deus torna-se santa, justa, veraz, pacífica, livre e rica de todo bem, verdadeira filha de Deus como diz São João em 1,12: "Ele concedeu poder tornar-se filhos de Deus a todos aqueles que crêem em seu nome".

Tudo isso permite compreender facilmente por que a fé tem um poder tão grande e nenhuma boa obra pode igualá-la. Nenhuma boa obra com efeito é tão ligada à palavra de Deus como a fé; nenhuma boa obra pode estar na alma, mas na alma reinam somente a palavra e a fé. Qual é a palavra, assim se torna também a alma graças a ela: assim como o ferro se torna vermelho como o fogo, depois da união com ele. Portanto, nós verificamos que *a fé basta para um cristão e que ele não tem necessidade de nenhuma obra para ser justo; e se não tem mais necessidade de nenhuma obra, então ele está certamente desvinculado de todos os mandamentos e de todas as leis; e se ele está desvinculado, é certamente livre. Esta é exatamente a liberdade cristã, a fé somente, a qual comporta não que nós possamos permanecer ociosos ou fazer o mal, mas que não tenhamos necessidade de nenhuma obra para chegar à justificação e à bem-aventurança.*

M. Lutero,
A liberdade do cristão.

3 Sobre o servo-arbítrio do homem

Em O servo-arbítrio, *escrito em polêmica direta contra* O livre-arbítrio *de Erasmo de Rotterdam, emergem de modo especial as componentes pessimistas do pensamento de Lutero.*

Aqui o reformador afirma, com efeito, que o livre-arbítrio pode fazer algo apenas em relação às atividades naturais, como comer, beber, gerar, governar, mas para o resto ele pode apenas pecar. Também fora da graça de Deus, o homem permanece sempre sob a onipotência de Deus, o qual faz, move e destrói tudo nele em um curso necessário e infalível. Ora, a graça consiste apenas no Cristo crucificado: portanto, se temos fé no Cristo que redimiu os homens com seu sangue, devemos também reconhecer que em caso diverso o homem ter-se-ia completamente perdido.

1. Apenas o Espírito de Deus opera tudo, o homem não opera nada

Nós, com efeito, afirmamos e sustentamos que Deus, quando opera fora da graça do Espírito, opera tudo em todos, também nos ímpios. Ele, como criou sozinho todas as coisas, também sozinho as move, as impele e arrasta no movimento de sua onipotência, que elas não podem evitar nem mudar, mas que necessariamente continuam, obedecendo, cada uma segundo a própria natureza que lhe foi dada por Deus: dessa forma, todas as criaturas, também as ímpias, são colaboradoras de Deus. E, por outro lado, aqueles sobre os quais Deus age com Espírito de graça, aqueles que ele justificou em seu Reino, são igualmente por ele impelidos e movidos; e eles, como suas novas criaturas, o seguem e com ele cooperam, ou melhor, como diz Paulo, são por ele conduzidos.

Não é, porém, disso que agora devemos falar. Não discutimos com efeito sobre aquilo que podemos por efeito da ação de Deus, mas daquilo que nós homens podemos, isto é, se nós, criados do nada, podemos, também naquele movimento geral da onipotência divina, fazer ou tentar alguma coisa para nos prepararmos para ser nova criatura do espírito.

A isso deveríamos responder, e não divagar sobre outras coisas. E sobre o ponto em questão assim respondemos: como o homem, antes de ser criado homem, nada faz ou tenta para se tornar criatura, e, depois que foi feito ou criado, nada faz ou tenta para permanecer criatura, mas ambas as coisas ocorrem unicamente pela vontade da onipotente virtude e bondade de Deus, que nos cria e conserva sem nenhuma participação nossa (por outro lado Deus não opera em nós totalmente sem nós, enquanto nos criou e conservou justamente para o fim de operar em nós e de fazer-nos cooperar com ele, tanto se isso acontece fora de seu reino, pela sua onipotente ação universal, como dentro de seu reino pela virtude particular de seu espírito); assim, dizemos que o homem, antes de ser renovado em nova criatura do reino do Espírito, nada faz e nada tenta para se preparar para tal renovação e para aquele reino, e também depois de seu renascimento nada faz, nada tenta para permanecer naquele reino, mas uma e outra coisa em nós produzem-se apenas pelo Espírito, que sem a nossa participação nos cria de novo e, depois de ter-nos assim recriados, nos conserva, como diz também o apóstolo Tiago (1,18): Ele de sua vontade nos gerou com o verbo de seu poder, para que fôssemos as primícias de suas criaturas. (E aqui fala das criaturas renovadas).

O Espírito, porém, não opera sem nós, pois nos recriou e conservou justamente para o fim de operar em nós e fazer-nos cooperar com ele. Assim, mediante nossa cooperação, prega, ajuda os pobres, consola os aflitos. Mas nisso qual parte cabe ao livre-arbítrio? O que lhe resta senão nada? Exatamente nada.

2. Ter fé em Cristo significa reconhecer que o homem, com o pecado, estava totalmente perdido

Aqui terminarei este livrinho, disposto, se for necessário, a tratar a questão mais amplamente, embora eu pense ter largamente satisfeito todo homem pio, que queira reconhecer a verdade sem ter tomado partido. Com efeito, se cremos que a verdade seja que Deus sabe com precedência tudo e tudo pré-ordena e que, portanto, não pode falir nem sofrer obstáculo em sua presciência e predestinação e que, por fim, nada pode acontecer a não ser por seu querer, como a própria razão deve admitir, daí deduzimos, nisso confortados igualmente pela razão, que não pode de fato haver livre-arbítrio nem em homem nem em anjo nem em nenhuma criatura. Pois, se cremos que Satanás é o príncipe do mundo e que eternamente insidia e combate com todas as forças o reino de Cristo, de modo a não deixar os homens por ele feitos escravos a não ser quando deles seja expulso pela virtude divina do Espírito, de novo aparece claramente que o livre-arbítrio não pode existir. Igualmente, se cremos que o pecado original nos corrompeu, de modo tal a ponto de opor sua repugnância ao bem, gravíssimo obstáculo também para aqueles que são impelidos pelo Espírito, é evidente que no homem privado de Espírito nada permanece que possa voltar-se para o bem, mas tudo está voltado para o mal. Por fim, se os judeus, que tendiam à justiça com todas as forças, caíram na injustiça, enquanto os pagãos, que tendiam à impiedade, chegaram à justiça por graça divina e inesperadamente, mais uma vez é manifesto, pelas próprias obras e pela experiência, que o homem sem a graça não pode querer a não ser o mal. Enfim, se cremos que Cristo redimiu os homens com seu sangue, somos forçados a reconhecer que o homem estava inteiramente perdido; do contrário, devemos supor que Cristo é supérfluo ou redentor da parte mais vil de nós, o que seria blasfemo e sacrílego.

M. Lutero,
O servo-arbítrio

CALVINO

4 Deus predestinou alguns homens à salvação, outros à danação

Pode-se dizer que Calvino é mais pessimista sobre o homem do que Lutero, porém, em certo sentido, mais otimista em relação a Deus.

Os estudiosos há tempo indicaram bem as diferenças, salientando que se o texto-base emblemático para Lutero é Mateus 9,2: "os teus pecados te são perdoados", para Calvino é Paulo na Carta aos Romanos *8,31: "Se Deus está conosco, quem estará contra nós?"*

Seu livro, Instituição da religião cristã, *publicado em 1536, teve enorme sucesso e dele foram logo feitas numerosas edições. Mais que uma reconstrução doutrinal sistemática do pensamento cristão, a* Instituição *pretende ser uma apresentação dos textos teológicos com base nos quais é preciso enfrentar a reforma da Igreja.*

A passagem que reportamos apresenta o ponto fundamental da teologia de Calvino sobre a predestinação. Esta é, para Calvino, a eterna decisão com a qual Deus determinou aquilo que de cada um dos homens ele pretendia fazer. Portanto, segundo Calvino, Deus não cria todos os homens em uma condição de igual grau, mas uns ordenados à danação, outros para a vida eterna. Portanto, a predestinação do homem é o fim segundo o qual ele foi criado. Buscar as razões dessa decisão de Deus é impossível, pois a causa é sua vontade, e nada se pode pensar como mais equânime e melhor do que sua vontade.

1. A eleição e a predestinação operada por Deus

O pacto de graça não é pregado a todos de modo igual, e mesmo onde se prega ele não é recebido por todos do mesmo modo; tal diversidade revela o admirável segredo do plano de Deus: indubitavelmente esta diversidade deriva do fato de que assim lhe agrada. Se é evidente que por vontade de Deus a salva-

ção é oferecida a uns enquanto outros dela são excluídos, disso nascem grandes e graves questões que não se podem resolver a não ser ensinando aos crentes o significado da eleição e da predestinação de Deus.

Muitos consideram a questão bastante tortuosa, pois não admitem que Deus predestine alguns à salvação e outros à morte. Mas a tratação do problema demonstrará que sua falta de bom senso e de discernimento os põe em situação inextricável. Além disso, na obscuridade que os espanta, veremos quanto tal ensinamento não só seja útil, mas também doce e saboroso pelos frutos que dele derivam.

2. As dificuldades que a doutrina da predestinação levanta

Reconheço que os maus e os blasfemadores logo encontram, no argumento da predestinação, do que acusar, sofismar, ladrar ou caçoar. Contudo, se temêssemos sua arrogância, deveríamos calar os pontos principais de nossa fé, e não um dos que está isento da contaminação de suas blasfêmias. Um espírito rebelde perseverará em sua insolência ouvindo dizer que em uma só essência de Deus há três pessoas, ou então que Deus previu, criando o homem, aquilo que lhe devia acontecer. Da mesma forma, esses maus não conterão seu riso, quando se lhes disser que o mundo foi criado apenas há cinco mil anos, e perguntarão como o poder de Deus permaneceu assim tão longamente ocioso.

Deveríamos talvez, para evitar semelhantes sacrilégios, deixar de falar da divindade de Cristo e do Espírito Santo? Deveríamos calar a respeito da criação do mundo? Ao contrário, a verdade de Deus é tão poderosa, sobre estes e sobre outros pontos, que não teme a maledicência dos iníquos. Também santo Agostinho o indica muito claramente no livrinho que intitulou: *O dom da perseverança*.[1] Com efeito, vemos que os falsos apóstolos, difamando e caçoando do ensinamento de são Paulo, não conseguiram obter que ele disso se envergonhasse.

O fato de que alguns pensem que toda esta discussão é perigosa também entre os crentes, enquanto é contrária às exortações, abala a fé, perturba os corações e os abate, é uma afirmação frívola. Santo Agostinho não esconde que caçoavam dele por estes mesmos motivos, enquanto pregava demasiado livremente a predestinação, mas ele refutou fácil e suficientemente essas objeções. Quanto a nós, uma vez que se objetam muitas e variadas absurdidades contra a doutrina que ensinaremos, é melhor diferir a solução de cada uma delas na ordem em que se apresentar.

Por ora desejo fazer compreender a todos que não devemos buscar as coisas que Deus quis esconder, e não devemos descurar as que ele manifestou, por medo de que, de um lado, nos condene por demasiada curiosidade e, do outro, por ingratidão. É ótima a afirmação de santo Agostinho, que podemos seguir a Escritura com segurança pois ela condescende com nossa fraqueza, como faz a mãe com seu bebê quando quer ensiná-lo a andar.[2]

Quanto àqueles que são tão tímidos ou circunspectos que quereriam abolir inteiramente a predestinação para não perturbar as almas débeis, sob qual veste, vos peço, mascararão seu orgulho, visto que indiretamente acusam Deus de estulta leviandade, como se não tivesse previsto o perigo ao qual tais insolentes pensam remediar com sabedoria?

Portanto, quem torna odiosa a doutrina da predestinação, denigra ou abertamente fala mal de Deus, como se inadvertidamente tivesse deixado escapar aquilo que só pode prejudicar a Igreja.

3. Com a predestinação Deus estabelece aquilo que quer fazer de cada homem

Quem quiser considerar-se homem temente a Deus, não ousará negar a predestinação, por meio da qual Deus atribuiu a uns a salvação e a outros a condenação eterna; muitos, ao contrário, a envolvem em variadas cavilações, em particular aqueles que a querem fundamentar sobre sua presciência.

Digamos que ele prevê todas as coisas e também as dispõe; mas dizer que Deus escolhe ou rejeita enquanto prevê isto ou aquilo, significa confundir tudo. Quando atribuímos uma presciência a Deus, queremos dizer que todas as coisas sempre foram e permanecem eternamente compreendidas em seu olhar, de modo que em seu conhecimento nada é futuro ou passado, mas toda coisa lhe é presente, e de tal forma presente que não a imagina como por meio de alguma aparência, assim como as coisas que temos na memória como que escorrem diante de nossos olhos por meio da imaginação, mas as vê e olha em sua verdade, como se estivessem diante de seu rosto. Afirmamos que tal presciência se estende sobre o mundo inteiro e sobre todas as criaturas.

---

[1] Cf. Agostinho, *De dono perseverantiae* XV-XX.
[2] Cf. Agostinho, *De Genesi ad litteram* V, 3-6.

Definimos predestinação como o decreto eterno de Deus, por meio do qual estabeleceu aquilo que queria fazer de cada homem. Com efeito, não os cria todos na mesma condição, mas ordena uns à vida eterna, outros à eterna condenação. Assim, com base no fim para o qual o homem foi criado, dizemos que é predestinado à vida ou à morte.

4. Testemunhos depreendidos dos textos bíblicos

Ora, Deus deu testemunho de sua predestinação não só em cada pessoa, mas em toda a descendência de Abraão, que pôs como exemplo do fato de que cabe a ele ordenar conforme seu agrado qual deve ser a condição de cada povo. "Quando o Soberano dividia as nações", diz Moisés, "e separava os filhos de Adão, escolheu como sua porção de herança o povo de Israel".[3] A eleição é evidente: na pessoa de Abraão, como em um tronco completamente seco e morto, um povo é escolhido e separado dos outros, que são rejeitados. Não se revela a causa disso, mas Moisés acaba com todo motivo de glória, indicando aos sucessores que toda a dignidade deles consiste no amor gratuito de Deus. Com efeito, ele dá esta explicação de sua redenção: Deus amou seus pais e escolheu sua descendência, depois deles.[4]

Fala de modo mais explícito em outra passagem, dizendo: "Não é porque éreis mais numerosos do que outros povos que Deus se comprouve em vós para vos escolher, mas porque vos amou".[5] Esta advertência ele a repete várias vezes: "Eis, o céu e a terra pertencem ao Senhor, ao teu Deus; todavia, ele amou teus pais, se comprouve com eles e te escolheu porque descendes deles".[6] E em outro lugar ordena-lhes manter-se puros em santidade, pois são escolhidos como povo que lhe pertence de modo particular. Em outra passagem ainda, indica que Deus os protege porque os ama.[7] Também os crentes o reconhecem com um só coração: "Ele escolheu para nós a nossa herança, a glória de Jacó, por ele amado".[8]

Com efeito, atribuem a este amor gratuito toda a glória de que Deus os havia dotado, não só porque sabiam bem que esta não fora providenciada a eles por algum mérito, mas que nem o santo patriarca Jacó tivera em si tal poder de modo a conquistar, para si e para seus sucessores, tão alta prerrogativa. E, para destruir e abater com maior vigor todo orgulho, recorda freqüentemente aos judeus que de fato não mereceram a honra a eles feita por Deus, visto que são um povo cabeça dura e rebelde.[9] Por vezes os profetas se referem à eleição também para fazer com que os hebreus se envergonhem de seu opróbrio, porque é por sua ingratidão que miseravelmente dela decaíram.

Em todo caso, aqueles que querem ligar a eleição de Deus à dignidade dos homens ou aos méritos de suas obras, respondam a isto: quando vêem que uma só estirpe é preferida a todo o resto do mundo, e ouvem da boca de Deus que ele não foi movido por nenhum motivo a ser mais inclinado para um rebanho pequeno e desprezado, depois mau e perverso, do que para os outros, eles o acusarão porque lhe agradou estabelecer tal exemplo de sua misericórdia? Com todos os murmúrios e oposições deles, não impedirão com certeza sua obra; e jogando seu despeito contra o céu como pedras, não atingirão nem ferirão de modo algum sua justiça, mas tudo recairá sobre sua cabeça.

J. Calvino,
Instituição da religião cristã.

[3] Deuteronômio 23,8ss.
[4] *Idem* 4,31
[5] *Idem* 7,3.
[6] *Idem* 10,14.
[7] *Idem* 23,5.
[8] Salmo 47,5.
[9] Deuteronômio 9,6.

A Renascença e a Política

I. Nicolau Maquiavel

• Com Maquiavel (1469-1527) a pesquisa política se destaca do pensamento especulativo, ético e religioso, assumindo como cânon metodológico a especificidade do próprio objeto, o qual deve ser estudado autonomamente, sem ser condicionado por princípios válidos em outros campos. Para a posição maquiaveliana, centrada sobre o princípio da cisão entre "ser" e "dever ser", são importantes os seguintes aspectos:

a) o *realismo político*, baseado sobre o princípio de que é preciso permanecer na *verdade efetiva* da coisa, sem se perder na busca de como a coisa "deveria" ser;

b) *a virtude do príncipe*;

c) *a relação entre "virtude"* (liberdade) e *"sorte"*: a "virtude" é em geral, para Maquiavel, "habilidade natural", e a "virtude" política do príncipe é um complexo de força, astúcia e capacidade de dominar a situação: *esta* virtude sabe contrapor-se à sorte, mesmo que, no melhor dos casos, pela metade as coisas humanas dependem quase sempre da sorte;

Aspectos principais do pensamento de Maquiavel → § 1-5

d) *a volta aos princípios da república romana*, fundada sobre a liberdade e sobre os bons costumes: é este o ideal político de Maquiavel, enquanto o príncipe por ele descrito é apenas uma necessidade do momento histórico.

1 A posição de Maquiavel

Com Nicolau Maquiavel (1469-1527) inicia-se nova época do pensamento político: com efeito, a investigação política, com ele, tende a afastar-se do pensamento especulativo, ético e religioso, assumindo como cânon metodológico o princípio da especificidade do seu próprio objeto, que deve ser estudado (podemos dizer com uma expressão telesiana) *iuxta propria principia*, ou seja, de modo autônomo, sem ser condicionado por princípios válidos em outros âmbitos, mas que só indebitamente poderiam ser impostos à investigação política. A posição de Maquiavel pode também ser resumida com a fórmula "a política para a política", que expressa sintética e plasticamente o conceito de autonomia que ilustramos anteriormente.

A mudança brusca de direção que encontramos nas reflexões de Maquiavel, em comparação com os humanistas anteriores, certamente se explica em larga medida pela nova realidade política que se criara em Florença e na Itália, mas também pressupõe grande crise dos valores morais que começava a grassar. Ela não apenas demonstrava a divisão entre "ser" (as coisas como elas efetivamente são) e "dever ser" (as coisas como deveriam ser para se conformarem aos valores morais), mas também elevava essa divisão a princípio e a colocava como base da nova visão dos fatos políticos.

Os pontos sobre os quais devemos fixar a atenção são os seguintes:

a) o realismo político, ao qual está ligada forte vertente do pessimismo antropológico;

b) o novo conceito de "virtude" do príncipe, que deve governar eficazmente o Estado e deve saber resistir à "sorte";

c) a relação dinâmica entre liberdade e sorte; e, por fim,

d) a temática do "retorno aos princípios", como condição de regeneração e renovação da vida política.

2 O realismo de Maquiavel

No que se refere ao *realismo político*, é básico o capítulo XV de *O Príncipe* (escrito em 1513, mas publicado somente em 1531, cinco anos após a morte do autor), que discute o princípio de que é necessário se ater à "verdade efetiva das coisas", sem se perder na busca de como as coisas "deveriam" ser; trata-se, em suma, da separação entre "ser" e "dever ser". Maquiavel, portanto, chega às seguintes conclusões: "[...] ele [o príncipe] está longe tanto de como se vive e de como se deveria viver, pois aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer, aprende antes a trabalhar em prol da própria ruína do que de sua conservação, porque um homem, que queira em todo lugar parecer bom, atrai ruína entre tantos que não são bons. Daí *é necessário que um príncipe, desejoso de conservar-se, aprenda os meios de poder não ser bom e a fazer ou não uso disso, conforme as necessidades*".

Maquiavel chega até a dizer que o soberano pode se encontrar em situação de ter de aplicar métodos extremamente cruéis e desumanos. Quando são necessários remédios extremos para males extremos, ele deve adotar tais remédios extremos e, de qualquer forma, evitar o meio-termo, que é o caminho do compromisso, que de nada serve; ao contrário, é sempre e somente de extremo dano.

Essas considerações estão ligadas a uma visão pessimista do homem. Segundo Maquiavel, em si mesmo, o homem não é bom nem mau, mas, de fato, tende a ser mau. Conseqüentemente, o político não deve confiar no aspecto positivo do homem, e sim constatar seu aspecto negativo e agir em conseqüência disso. Assim, não hesitará em ser temido e a tomar as medidas necessárias para tornar-se temível. Claro, o ideal para um príncipe seria o de ser ao mesmo tempo amado e temido. Mas essas duas coisas são muito difíceis de serem conciliadas e, assim, o príncipe deve fazer a escolha mais funcional para o governo eficaz do Estado. 1

3 A "virtude" do príncipe

Os dotes do príncipe, que emergem muito bem desse quadro, são chamados por Maquiavel de "virtudes". Obviamente, a "virtude" política de Maquiavel nada tem a ver com a "virtude" em sentido cristão. Ele usa o termo retomado da antiga acepção grega de *areté*, ou seja, a virtude como habilidade entendida naturalmente. Aliás, trata-se da *areté* grega como era concebida antes da espiritualização que Sócrates, Platão e Aristóteles nela realizaram, transformando-a em "razão". Em particular, ela recorda o conceito de *areté* cultivado especialmente por alguns sofistas.

Nos humanistas, esse conceito aparece várias vezes, mas Maquiavel o leva às extremas conseqüências, entendendo a "virtude" como força, vontade, habilidade, astúcia, capacidade de dominar a situação.

4 Liberdade e "sorte"

E *essa* virtude sabe se contrapor à "sorte". Assim, com Maquiavel, retorna o tema do contraste entre "liberdade" e "sorte", tão caro aos humanistas. Muitos consideram que o destino seja a razão dos acontecimentos e que, portanto, é inútil se esforçar para impor-lhe uma barreira, sendo melhor deixar-se guiar por ele.

Maquiavel confessa ter sentido a tentação de acomodar-se a essa opinião.

Sua solução, porém, é a seguinte: metade das coisas humanas dependem da sorte, a outra metade da virtude e da liberdade. Ele escreve: "Não por acaso, mas para que o nosso livre-arbítrio não desapareça, julgo poder

ser verdade que a sorte seja *árbitra de metade* de nossas ações, mas que, também, ela *deixe a nós governar a outra metade*, ou quase."

E com uma imagem que se tornou muito famosa (típico reflexo da mentalidade da época), depois de mencionar poderosos exemplos de força e virtude que barraram o curso dos acontecimentos, Maquiavel escreve: "[...] porque a sorte é mulher. E, querendo mantê-la sob domínio, é necessário bater-lhe e espancá-la. O que se vê é que ela deixa-se mais vencer por estes (= os temperamentos impetuosos) do que por aqueles que procedem friamente. E sempre, como mulher, é amiga dos jovens, porque são menos respeitosos, mais ferozes e a dominam com mais audácia." Texto 2

5 O "retorno aos princípios"

O ideal político de Maquiavel, porém, não é o príncipe por ele descrito, que é muito mais uma necessidade do momento histórico, mas sim o da república romana, baseada na liberdade e nos bons costumes, e, portanto, um "retorno aos princípios".

Descrevendo essa república, ele parece flexionar em novo sentido o seu próprio conceito de "virtude", particularmente quando discute a antiga questão de se o povo romano foi mais favorecido pela sorte do que pela virtude na conquista do seu império. Então responde, sem sombra de dúvida, pela demonstração de que "*mais pôde a virtude do que a sorte para que eles conquistassem aquele império*".



Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi o iniciador de nova fase do pensamento político inspirado no realismo e dirigido a fundar a autonomia da esfera política. Esta é uma pintura de Santi di Tito, que se encontra no Palazzo Vecchio, em Florença.

II. Guicciardini e Botero

• Uma ordem de idéias análoga à de Maquiavel sobre a natureza do homem, sobre a virtude, a sorte e a vida política, encontra-se em Francisco Guicciardini (1483-1540), o qual, porém, mais do que na dimensão histórica, é sensível à esfera do "particular", dos interesses do indivíduo singular.

Guicciardini e o "particular"; Botero e a "razão de Estado" → § 1

De Maquiavel foi também extraída a noção de "razão de Estado", a respeito da qual é particularmente importante a obra de João Botero (1533 aproximadamente - 1617) intitulada *Da razão de Estado*, na qual está viva a exigência de valores morais e religiosos.

1 A natureza do homem, a sorte e a vida política em Guicciardini e Botero

Uma ordem de idéias análoga à de Maquiavel sobre a natureza do homem, a virtude, a sorte e a vida política pode ser encontrada em Francisco Guicciardini (1483-1540), particularmente em suas *Recordações políticas e civis* (concluídas em 1530). Todavia, mais que à dimensão histórica, Guicciardini parece sensível à dimensão do "particular".

Dois de seus pensamentos ficaram muito conhecidos.

Em um deles expressa três desejos:

1) viver em uma república bem ordenada;
2) ver a Itália liberta dos bárbaros;
3) ver o mundo liberto da tirania dos padres.

No outro, com poucas pinceladas, traça um esplêndido auto-retrato espiritual: "Eu não sei a quem desgostem mais que a mim a ambição, a avareza e a indolência dos padres: porque cada um desses vícios, em si, já é odioso; porque cada um e todos juntos pouco convêm a quem faz profissão de vida ligada a Deus; porque, ainda, são vícios tão contrários que não podem estar juntos senão em um sujeito muito estranho. Não obstante, *o contato que tive com muitos pontífices levou-me, por minha conta particular, a amar a sua grandeza.* Se não fosse esse respeito, teria amado Martinho Lutero como a mim mesmo, *não para libertar-me das leis impostas pela religião cristã, no modo como é interpretada e comumente entendida, mas para ver essa caterva de celerados reduzida aos devidos termos, isto é, para que ficasse sem vícios ou sem autoridade.*"

A doutrina de Maquiavel foi resumida por ele na fórmula "os fins justificam os meios", fórmula que, se não faz justiça à efetiva estatura do pensamento do autor de O *Príncipe*, no entanto explicita uma das lições que a época moderna extraiu desta obra.

Também de Maquiavel deriva a noção de "razão de Estado".

Uma rica literatura, constituída de obras de vários gêneros e variada consistência, floresceu em torno desses aspectos do pensamento de Maquiavel, destacando-se a obra de João Botero (aproximadamente 1533-1617) intitulada *Sobre a razão de Estado*, que visa a temperar o cru realismo maquiavélico mediante efetiva referência à incidência dos valores morais e religiosos.



[illegible] em uma incisão antiga.

III. Tomás Morus

• A obra que deu fama imortal ao inglês Tomás Morus (1478-1535) é *Utopia*, título que indica uma dimensão do espírito humano que, por meio da representação mais ou menos imaginária *daquilo que não é*, representa *aquilo que deveria ser* ou *como o homem gostaria que a realidade fosse*.

A razão e as leis de natureza na base de "Utopia" de Tomás Morus → § 1-2

Os princípios basilares que regem o relato são muito simples: basta seguir a sã razão e as leis de natureza mais elementares, que estão em perfeita harmonia com a razão, para afugentar os males que afligem a sociedade.

Imagem emblemática e conceito de "Utopia"

Tomás Morus nasceu em Londres em 1478. Foi amigo e discípulo de Erasmo e humanista de estilo elegante. Participou ativamente da vida política, exercendo altos cargos. Firme em sua fé católica, recusou-se a reconhecer Henrique VIII como chefe da Igreja, sendo por isso condenado à morte em 1535. Somente em 1935 foi proclamado santo (por Pio XI).

A obra que deu fama imortal a Morus foi *Utopia*, título elevado a denominação de um gênero literário antiquíssimo, muito usado antes e depois de Morus, representando uma dimensão do espírito humano que, através da representação mais ou menos imaginária *daquilo que não existe*, apresenta *aquilo que deveria ser* ou *como o homem gostaria que a realidade fosse*.

O termo "utopia" (do grego *ou* = não e *topos* = lugar) indica um "lugar que não existe" ou, ainda, "aquilo que não existe em nenhum lugar". Platão já se aproximara muito dessa indicação, escrevendo que a cidade perfeita por ele descrita na *República* não existe "em nenhuma parte sobre a terra". Mas foi necessária a criação semântica de Morus para preencher essa lacuna lingüística.

O enorme sucesso do termo mostra o quanto o espírito humano dele necessitava.

Deve-se notar como Morus reafirma essa dimensão do "não existir em nenhum lugar": a capital de Utopia chama-se *Amauroto* (do grego *amaurós* = evanecente), que quer dizer "cidade que se esvanece como miragem"; o rio de Utopia chama-se *Anidro* (do grego *anydros* = privado de água), ou seja, um rio que não é rio de água, mas rio sem água; já o príncipe chama-se *Ademo* (formado por um *alfa* privativo e *demos*, que significa "povo"), que significa o chefe que não tem povo. Trata-se, evidentemente, de jogos lingüísticos que visam a reforçar a tensão entre o real e o irreal e, portanto, o ideal, do qual a Utopia é expressão.



Tomás Morus (1478-1535), o autor de Utopia, *um dos mais conhecidos escritos da era renascentista, em uma famosa pintura de Hans Holbein, conservada em Roma na Villa Albani.*

A fonte em que Morus bebeu foi, naturalmente, Platão, com amplas infiltrações de doutrinas estóicas, tomistas e erasmianas. Na contraluz está a Inglaterra, com sua história, suas tradições e seus dramas sociais de então (a reestruturação do sistema agrícola, que privava de terra e trabalho grande quantidade de camponeses; as lutas religiosas e a intolerância; a insaciável sede de riquezas).

2 Os princípios morais e sociais em que se inspiram os habitantes de Utopia

Os princípios basilares que regem o relato (que é imaginado como narrado por Rafael Itlodeo, que, tendo participado de uma das viagens de Américo Vespúcio, teria visto a ilha de Utopia) são muito simples. Morus estava profundamente convencido (influenciado nisso pelo otimismo humanista) de que bastaria seguir a sã razão e as mais elementares leis da natureza, que estão em perfeita harmonia com a razão, para acabar com os males que afligem a sociedade.

Utopia não apresentava um programa social a ser realizado, e sim princípios destinados a terem função normativa que, com hábeis jogos de alusões, apresentavam os males da época e indicavam os critérios com os quais deveriam ser curados.

Além disso, em Utopia todos os cidadãos são iguais entre si. Desaparecem as diferenças de renda, desaparecendo então as diferenças de *status* social. E mais: os habitantes de Utopia se substituem de modo equilibrado nos trabalhos da agricultura e do artesanato, de modo que não renasçam, em virtude da divisão do trabalho, também as divisões sociais.

O trabalho não é massacrante e não dura toda a jornada (como durava naquela época), e sim seis horas diárias, para deixar espaço ao lazer e a outras atividades.

Em Utopia também existem sacerdotes dedicados ao culto e um lugar especial é garantido aos "literatos", ou seja, àqueles que, nascendo com dotes e inclinações especiais, pretendem dedicar-se ao estudo.

Os habitantes de Utopia são pacifistas, seguem prazeres sadios, admitem cultos diferentes, honram a Deus de diferentes modos e sabem se compreender e se aceitar reciprocamente nessas diversidades.

Por fim, os habitantes de Utopia eliminam, com a abolição do dinheiro e de seu uso, todas as calamidades que a avidez do mesmo produz entre os homens. E em uma das páginas conclusivas Morus põe em primeiro plano este belíssimo pensamento em forma de paradoxo: seria tão mais fácil procurar-se o de que viver, caso não o impedisse justamente a busca do dinheiro, que nas intenções de quem o inventou teria devido servir-nos precisamente para o fim de agilizar a vida, quando na realidade ocorre exatamente o contrário.


THOMAE
MORI, ANGLIAE
ORNAMENTI EXIMII, LV-
cubrationes, ab innumeris men-
dis repurgatæ.
VTOPIÆ LIBRI II.
PROGYMNASMATA.
EPIGRAMMATA.
EX LVCIANO conuersa quædam.
DECLAMATIO Lucianicæ respondens.
EPISTOLÆ.
Quibus additæ sunt duæ aliorum Epistolæ, de uita, moribus & morte Mori, adiuncto rerum notabilium indice.

Basil. apud Episcopium F. 1563

Frontispício de Utopia *em uma edição de 1563.*
Nesta obra Morus exprime a convicção
de que bastaria seguir a razão e as leis da natureza
para eliminar os males que afligem a sociedade.
Os habitantes de Utopia são pacifistas,
admitem cultos diferentes e,
tendo abolido o dinheiro,
cancelaram a avidez que ele produz
entre os homens.

IV. Jean Bodin e a soberania absoluta do Estado

• Em seus *Seis livros sobre a República*, Jean Bodin (1529/30-1596) sustenta que o verdadeiro fundamento do Estado é a *soberania*, que mantém unidos os vários membros sociais, ligando-os como que em um só corpo.

Uma soberania forte e absoluta se obtém instaurando a justiça e fazendo apelo à razão. O absolutismo tem por isso limites objetivos precisos nas normas éticas, nas leis de natureza e nas leis divinas: a soberania que não respeitasse estas leis seria uma tirania.

Na obra de Bodin a soberania como fundamento do Estado → § 1

Importante é também a justificação de Bodin da tolerância religiosa: uma vez que existe um fundamento natural que é comum a todas as religiões, seria então possível um acordo religioso geral, mesmo sem sacrificar as diferenças próprias das religiões positivas.

1 A idéia de "soberania" do Estado no pensamento de Bodin

Distante tanto dos excessos do realismo de Maquiavel como do utopismo de Morus, surgiu também Jean Bodin (1529/1530-1596), com seus *Seis livros sobre a República.*

Para existir o Estado, é preciso uma forte soberania, que mantenha unidos os vários membros sociais, ligando-os como em um só corpo. Mas essa forte soberania não se obtém com os métodos recomendados por Maquiavel, que pecam por imoralismo e por ateísmo, e sim instaurando a justiça e recorrendo à razão.

Eis a célebre definição de Estado dada por Bodin: "Por Estado se entende o governo *justo,* que se exerce com *poder soberano* sobre diversas famílias e em tudo aquilo que elas têm em comum entre si"; "[...] o Estado já não será tal sem aquele *poder soberano* que mantém unidos todos os membros e partes dele, fazendo de todas as famílias e de todos os círculos um só corpo. [...] Em suma, *a soberania é o verdadeiro fundamento, o ponto cardeal sobre o qual se apóia toda a estrutura do Estado* e do qual dependem todas as magistraturas, leis e normas. Ela é o único laço e o único vínculo que faz de famílias, corporações, colegiados e indivíduos um único corpo perfeito, que é precisamente o Estado".

Por "soberania" Bodin entende poder absoluto e perpétuo, próprio de todo tipo de Estado. Tal soberania se exerce sobretudo no dar leis aos súditos sem o seu consentimento.

Como já dissemos, o absolutismo de Bodin tem limites objetivos precisos nas normas éticas (a justiça), nas leis da natureza e nas leis divinas — e esses limites constituem também sua força. A soberania que não respeitasse essas leis não seria soberania, e sim tirania.

Também se destaca o escrito de Bodin intitulado *Colloquium heptaplomeres* ("colóquio entre sete pessoas"), que tem por tema a tolerância religiosa e é imaginado desenvolver-se em Veneza entre sete seguidores de religiões diferentes: 1) um católico, 2) um seguidor de Lutero, 3) um seguidor de Calvino, 4) um judeu, 5) um maometano, 6) um pagão e 7) um defensor da religião natural.

A tese da obra é a de que (como sustentara o humanismo florentino) existe um fundamento natural que é comum a todas as religiões. Com essa base comum, seria possível um acordo religioso geral, sem sacrificar as diferenças (ou seja, aquele *plus*) próprias das religiões positivas.

Havendo, portanto, esse fundamento natural implícito nas diferentes religiões, aquilo que as une revela-se mais forte do que aquilo que as separa.

IV. Hugo Grotius e a fundação do jusnaturalismo

Razão e natureza na base da convivência humana em Grotius → *§ 1*

• O holandês Hugo Grotius (1583-1645), com o escrito *De jure belli ac pacis* (1625), põe as sólidas bases do jusnaturalismo, isto é, da teoria do direito natural. O direito natural, que regula a convivência humana, funda-se sobre a razão e sobre a natureza, que coincidem entre si: o direito natural espelha portanto a racionalidade, que é o próprio critério com o qual Deus criou o mundo.

1 Grotius e a teoria do direito natural

Entre os últimos lustros do Quinhentos e as primeiras décadas do Seiscentos formou-se e se consolidou a teoria do direito natural, por obra do italiano Albérico Gentili (1552-1608) no escrito *De iure belli* (1588) e, sobretudo, do holandês Hugo Grotius (Huig de Groot, 1583-1645) no escrito *De jure belli ac pacis* (1625, reeditado com ampliações em 1646).

Ainda se podem sentir as raízes humanistas de Grotius, mas ele já está encaminhado na estrada que levará ao moderno racionalismo, ainda que só a tenha percorrido em parte.

Os fundamentos da convivência dos homens são a *razão* e a *natureza*, que coincidem entre si. O "direito natural", que regula a convivência humana, possui esse fundamento racional-natural.

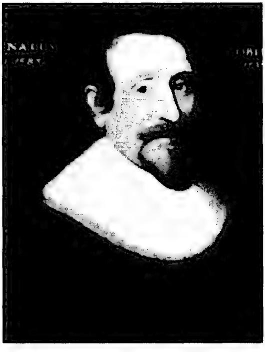
Todavia, notemos a consistência ontológica que Grócio dá ao direito natural: este se revela tão estável e alicerçado que o próprio Deus não poderia mudá-lo. Isso significa que o direito natural reflete a racionalidade, que é o próprio critério com que Deus criou o mundo e que, como tal, Deus não poderia alterar, a não ser se contradizendo, o que é impensável.

Diferente do direito natural é o "direito civil", que depende das decisões dos homens, e que é promulgado pelo poder civil. Este tem como objetivo a *utilidade* e é sustentado pelo consentimento dos cidadãos.

A vida, a dignidade da pessoa e a propriedade pertencem ao âmbito dos direitos naturais.

O direito internacional baseia-se na identidade de natureza entre os homens. Portanto, os tratados internacionais têm valor mesmo quando estipulados por homens de confissões diferentes, já que o fato de pertencer a fés diversas não modifica a natureza humana.

O objetivo da punição para as infrações aos direitos deve ser corretivo: não se pune quem errou porque errou, mas para que não erre mais (no futuro). E a punição deve ser, ao mesmo tempo, proporcional tanto à natureza do erro como à conveniência e à utilidade que se pretende tirar da própria punição.



O jurista holandês Hugo Grotius em uma pintura de M. van Mierevelt.

MAQUIAVEL

1 A necessidade de "ir diretamente à verdade efetiva da coisa"

O trecho é tirado do cap. XV do Príncipe *("A respeito das coisas pelas quais os homens, e especialmente os Príncipes, são elogiados ou vituperados").*

Com este capítulo começa a parte mais interessante e original do tratado, na qual Maquiavel indica as qualidades, as virtudes, *que são necessárias a um príncipe para desenvolver sua obra de modo eficiente.*

Notável, e justamente famosa, é a declaração maquiaveliana do princípio realista segundo o qual tanto em política como no pensamento político é preciso ir diretamente à verdade efetiva *da coisa, sem perder-se nas fantasias vãs de filósofos e moralistas; o adjetivo* "efetivo"*, em particular, é criação de Maquiavel e, como diz Tomaseo, significa "mais do que 'real'; isto é, a verdade, além de em si, também em seus efeitos".*

Resta agora ver quais devam ser os modos e governos de um príncipe com súditos ou com os amigos. E, como sei que muitos escreveram sobre isso, duvido, escrevendo ainda eu, não ser tido como presunçoso, partindo, principalmente ao disputar esta matéria, das ordens dos outros. Contudo, como é meu intento escrever coisa útil para quem a entende, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa, e não tanto à imaginação dela. E muitos se imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos ou conhecidos como existentes de fato; porque ele está tão separado do como se vive, e de como se deveria viver, que aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer, aprende mais sua ruína do que sua preservação: porque um homem, que queira fazer em todos os lugares profissão de bom, atrai ruínas entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, querendo manter-se, aprender a poder ser não bom, e usá-lo ou não conforme a necessidade.

Deixando, portanto, para trás as coisas imaginadas a respeito de um príncipe, e discorrendo sobre as que são verdadeiras, digo que todos os homens, quando se fala disso, e principalmente os príncipes, para serem postos mais altos, são dotados de algumas destas qualidades que lhes acarretam caçoada ou elogio. Tanto isto é verdade, que um é considerado liberal, outro mísero (usando um termo toscano, porque *avaro* em nossa língua é ainda aquele que por rapina deseja ter, *mísero* chamamos aquele que se abstém demasiado de usar o que é seu); um é considerado doador, outro rapaz; um cruel, outro piedoso; um desleal, outro fiel; um efeminado e pusilânime, outro feroz e animoso; um humano, outro soberbo; um lascivo, outro casto; um íntegro, outro astuto; um severo, outro condescendente; um grave, outro leviano; um religioso, outro incrédulo, e assim por diante. E sei que cada um confessará que seria coisa laudabilíssima encontrar um príncipe que tivesse todas as qualidades acima, as que são consideradas boas: todavia, porque não se podem ter, nem inteiramente observar, pelas condições humanas que não o permitem, lhe é necessário ser tão prudente, que saiba fugir da infâmia dos que lhe ameaçam o estado, e das que lhe impedem precaver-se, se possível; contudo, não podendo, é possível com menos respeito deixar passar. E também não tema de incorrer na fama dos vícios sem os quais ele dificilmente possa salvar o estado; porque, se considerarmos bem tudo, poderá encontrar alguma coisa que parecerá virtude, e seguindo-a seria sua ruína, e alguma outra que parecerá vício, e seguindo-a conseguirá sua segurança e bem-estar.

N. Maquiavel,
O príncipe

2 A sorte é árbitra da metade de nossas ações

No cap. XXV do Príncipe *("O quanto o destino pode nas coisas humanas, e de que modo se lhes deve resistir") aborda-se um tema muito caro aos Humanistas, o da relação entre "liberdade" e "sorte", tema cuja solução tem um papel central também no pensamento político de Maquiavel. Para o Secretário florentino os acontecimentos históricos são determinados metade por uma força que transcende o homem (e que ele designa com o termo "sorte") e metade por vontade e obra do homem.*

E não me é desconhecido como muitos tiveram e têm a opinião de que as coisas do mundo sejam de tal modo governadas pela sorte e por Deus, que os homens com sua prudência não as possam corrigir; ao contrário, não têm nenhum remédio. E, por isso, poderiam julgar que não devessem suar[1] muito nas coisas, mas deixar-se governar pela sorte. Esta opinião é mais crida em nossos tempos pela grande variação das coisas que foram vistas e se vêem todo dia, fora de qualquer conjectura humana. Pensando nisso alguma vez, estou de algum modo inclinado à opinião deles. Ainda mais, para que nosso livre-arbítrio não seja apagado, julgo poder ser verdadeiro que a sorte seja árbitra da metade de nossas ações, mas que também ela nos deixe governar a outra metade, ou quase.[2] Assemelho a sorte a um desses rios perigosos que, quando se iram, alagam os lugares planos, arruínam as árvores e os edifícios, arrastam[3] desta parte terreno, põem em outra: cada um foge de sua presença, cada um cede a seu ímpeto, sem poder de nenhum modo resistir.[4] Embora sejam assim, resta a possibilidade, porém, que os homens, nos tempos tranqüilos, possam tomar providências com defesas e diques, de modo que, nas enchentes, ou os rios correriam por um canal, ou seu ímpeto não seria nem licencioso[5] nem danoso. Da mesma forma intervém a sorte: ela mostra sua potência onde não há virtude que lhe resista, e portanto dirige seus ímpetos onde sabe que não estão feitos os diques e defesas que a contenham. E se considerardes a Itália, que é a sede destas variações e a que lhes deu o movimento, vereis que ela é um campo sem diques e sem nenhuma defesa; que, se ela fosse defendida por conveniente virtude, como a Magna,[6] a Espanha e a França, ou esta cheia não teria feito as grandes variações que fez, ou não teria vindo. E quero que isso baste sobre o que disse quanto a opor-se à sorte em universais.

Todavia, restringindo-me mais a particulares, digo como se vê este príncipe hoje felicitar[7] e amanhã arruinar-se, sem tê-lo visto mudar natureza ou qualquer qualidade: o que creio que nasça, primeiro, das causas sobre as quais longamente falamos, isto é, que tal príncipe que se apóia inteiramente na sorte arruína-se, assim como ela varia. Creio, ainda, que seja feliz aquele que combina o modo de seu proceder com as qualidades dos tempos; e da mesma forma seja infeliz aquele com cujo proceder os tempos discordam. Porque se vê os homens, nas coisas que os induzem ao fim, que cada um tem à sua frente, isto é, glórias e riquezas, procederem de modo diverso: um com respeito, outro com ímpeto; um pela violência, outro com arte; um com paciência, outro com o seu contrário: e cada um com estes diversos modos o pode alcançar. Vê-se ainda duas (coisas) respectivas: um alcançar seu desígnio, o outro não; e da mesma forma duas (coisas) prosperarem com dois diversos estudos,[8] um com respeito e o outro com ímpeto: o que não provém de outra coisa a não ser da qualidade dos tempos que se conformam ou não com o procedimento deles. Daqui nasce aquilo que eu disse, que duas (coisas), operando diversamente, produzam o mesmo efeito; e outras duas, igualmente operando, uma se conduz a seu fim e a outra não. Disto ainda depende a variação do bem: porque, se um se governa com respeito e paciência, os tempos e as coisas giram de modo que seu governo seja bom, e vai prosperando; mas, se os tempos e as coisas mudam, arruína, porque o modo de proceder não muda. Também não se encontra homem tão prudente, que saiba acomodar-se a isso; com efeito, porque não se pode desviar daquilo a que a natureza o inclina, também porque, tendo alguém sempre prosperado caminhando por um caminho, não se pode persuadi-lo a usar outro. Todavia, o homem de respeito, quando é tempo de usar o ímpeto, ele não o sabe fazer; daí arruína-se: com efeito, se se mudasse de natureza com os tempos e com as coisas, a sorte não mudaria. [...]

Concluo, portanto, que, variando a sorte, e permanecendo os homens em seus modos obstinados, são felizes enquanto concordam juntos, e, quando discordam, são infelizes. Julgo bem isso, que seja melhor ser impetuoso do que respeitoso, porque a sorte é senhora; e é necessário, querendo mantê-la submissa, batê-la e feri-la. Vemos que ela se deixa vencer mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. Todavia, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque eles são menos de respeito, são mais ferozes, e a comandam com mais audácia.

N. Maquiavel,
O príncipe.

---

[1] Afadigar-se.
[2] Aproximadamente.
[3] Levam.
[4] Obstacular.
[5] Desregulado.
[6] Alemanha.
[7] Prosperar.
[8] Com duas aplicações diversas.

Vértices e resultados conclusivos do pensamento renascentista: Leonardo, Telésio, Bruno e Campanella

I. Natureza, ciência e arte em Leonardo

• Em Leonardo (1452-1519) é muito forte a idéia neoplatônica do paralelismo entre microcosmo e macrocosmo, e ela lhe serve particularmente como legitimação da *ordem mecanicista de toda a natureza*; esta ordem, que deriva de Deus e é necessária, é interpretada do melhor modo pelo pensamento matemático, que investiga de modo eficaz as forças e as leis imanentes aos fenômenos.

Leonardo da Vinci: o mecanicismo, a experiência e as "cogitações mentais" → § 1-3

O conhecimento e o saber têm duas fontes:

a) a *experiência*, entendida como construto em que vêm progressivamente a confluir artes mecânicas e artes liberais, como a geometria ou a perspectiva;

b) as *cogitações mentais*, que descobrem discursivamente, para além da experiência, as razões pelas quais ocorrem os fenômenos da natureza.

Leonardo procura portanto a via intermediária entre razão e experiência que tende a conhecer a lei que regula os fenômenos, e com isso antecipa o "método resolutivo" de Galileu e da ciência moderna.

Vida e obras

Conhecido e admirado em todo o mundo por suas obras-primas artísticas, Leonardo da Vinci é conhecido de um público também mais amplo por seus desenhos maravilhosos e seus projetos técnicos, cheios de intuições fulgurantes, mas não é tão conhecido por seu pensamento filosófico.

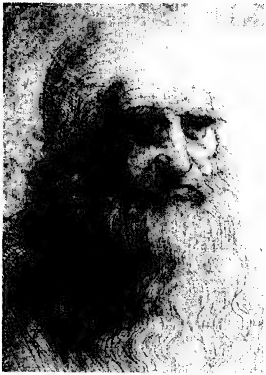
Leonardo nasceu em Vinci, em Valdarno, em 1542, e freqüentou as primeiras letras em Florença. Entrou para o ateliê de Verrocchio em 1470, o que constituiu experiência fundamental para sua formação. Estudou matemática e perspectiva; interessou-se por anatomia e botânica; enfrentou problemas de geologia; fez projetos mecânicos e de arquitetura.

Em 1482 foi para Milão, junto a Ludovico, o Mouro, lá permanecendo até 1499, vale dizer, até a queda de Ludovico. Em Milão, escreveu vários *Tratados* e desenvolveu atividades de engenharia. Nesse período se concluiu a sua maturidade artística.

Depois de estadas em Mântua, Veneza e Florença, Leonardo entrou a serviço de César Bórgia em 1502, na qualidade de arquiteto e engenheiro militar.

Com a queda de Valentino, seu protetor, em 1503 Leonardo foi novamente para Florença, dedicando-se aos estudos de anatomia e empenhando-se na solução dos problemas relativos ao vôo, que o levariam à construção de uma máquina para voar. A *Mona Lisa* é desse período.

Em 1506 volta a Milão, a serviço do rei da França. Com a volta dos Sforza para Milão, em 1512, ele se transfere para Roma,



Leonardo (1452-1519) foi um dos maiores artistas e uma das mentes universais da Renascença. Este é seu célebre auto-retrato, conservado em Turim no Palazzo Reale.

desta vez a serviço de Leão X. Finalmente, em 1516, transfere-se para a França, na qualidade de pintor, engenheiro e arquiteto.

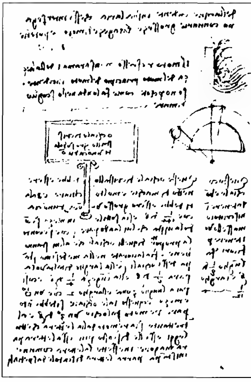
Morreu em 2 de maio de 1519 em Amboise, no castelo de Cloux, hóspede de Francisco I.

2 A ordem mecanicista da natureza

Leonardo não é homem da Renascença apenas por ser pensador "universal", isto é, não especialista, mas também porque, por exemplo, pode-se observar nele alguns traços de neoplatonismo, como quando ele delineia o paralelismo entre o *homem* e o *universo:* "O homem é considerado pelos antigos como um mundo menor. É certo que o uso desse nome está bem colocado, já que, como o homem é composto de terra, água, ar e fogo, esse corpo é semelhante à terra; assim como o homem tem em si os ossos, sustentáculos e armadura da carne, o mundo tem as pedras, sustentáculos da terra." Como se vê, essa idéia neoplatônica do paralelismo entre microcosmo e macrocosmo tem em Leonardo, contudo, um aspecto diferente da concepção místico-animista do neoplatonismo: aliás, serve a Leonardo como legitimação da *ordem mecanicista de toda a natureza.*

Essa ordem deriva de Deus, sendo precisamente uma ordem necessária e mecânica. Leonardo não nega a alma, que desenvolve sua função "na composição dos corpos animados". Entretanto, deixa os incontroláveis discursos sobre ela para a "mente dos frades, que, por inspiração, sabem todos os segredos".

Não há, portanto, um saber que valha por inspiração. E também não é saber o de todos os que se respaldam na pura e simples autoridade dos antigos. Esses repetidores da tradição são "trombetas e recitadores das obras alheias". Como também não é saber o dos magos, dos alquimistas e de todos os "procuradores de ouro", pois estes falam de invenções fantásticas e de explicações que apelam para causas espirituais.



Neste desenho estão presentes a descrição e o esquema da luneta. Para Leonardo é o pensamento matemático que projeta e interpreta a ordem mecânica e necessária de toda a natureza.

Para Leonardo, é o pensamento matemático que projeta, ou melhor, interpreta a ordem mecânica e necessária de toda a natureza: "A necessidade é mestra e tutora da natureza; a necessidade é tema e inventora da natureza, sendo seu freio e norma eterna." Leonardo, portanto, elimina dos fenômenos naturais — mecânicos e materiais — a intervenção de forças e poderes animistas, místicos e espirituais, para concentrar-se sobre forças e leis imanentes a eles.

3 "Cogitação mental" e "experiência"

Qual é, portanto, a idéia de experiência e de saber em Leonardo?

Contrapondo-se à figura do "douto" de sua época, Leonardo gostava de se definir como "homem sem letras". Mas ele havia freqüentado a *oficina* de Verrocchio, onde praticara muitas "artes mecânicas". E exatamente a prática das "artes mecânicas" aprendidas em certos ateliês vinha fazendo emergir gradualmente um conceito de experiência que não era mais a empiria desarticulada dos praticantes das diversas artes nem o discurso puro e simples dos especialistas das artes liberais, privados de qualquer contato com operações, inspeções e aplicações no mundo da natureza.

A *experiência* que se realizava nas oficinas, como a de Verrocchio, era precisamente um elemento para o qual vinham confluindo progressivamente as artes mecânicas e liberais, como a geometria ou a perspectiva. Conseqüentemente, Leonardo se revolta contra aqueles que consideram que o "senso" — ou seja, a sensação ou a observação — seja um obstáculo para a "física e sutil cogitação mental".

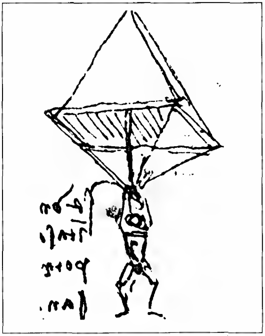
Por outro lado, Leonardo tinha a convicção de que "nenhuma investigação humana pode-se considerar verdadeira ciência se não passar pelas demonstrações matemáticas".

Não basta a observação nua e crua. E, na natureza, existem "infinitas razões" que "nunca estiveram sob experiência". Em suma, os fenômenos da natureza só podem ser compreendidos sob a condição de que lhes descubramos as razões. E essa descoberta é obra de discurso, de *cogitação mental:* é a razão que demonstra por que "tal experiência é forçada de tal modo a operar".

Em suma: "a natureza está cheia de infinitas razões que nunca estiveram sob experiência"; "todo o nosso conhecimento começa a partir do sentido"; "os sentidos são terrenos, mas a razão está fora deles, quando contempla". E "aqueles que se enamoram de prática sem ciência são como o timoneiro que entra no navio sem leme ou bússola, nunca tendo certeza para onde vai".

E Leonardo prossegue: "A ciência é o capitão, a prática os soldados." E quando se tem ciência das coisas, então, por um lado, essa ciência termina "em conhecida experiência", isto é, as teorias são confirmadas, e, por outro lado, permite todas aquelas realizações tecnológicas que Leonardo projeta com suas "máquinas".

Como os estudiosos justamente salientaram, Leonardo procura a via intermediária entre razão e experiência que tende a conhecer a lei que regula os fenômenos, e que, de qualquer modo, ainda que de forma esboçada e parcial, antecipa o "método resolutivo" de Galileu e da ciência moderna, do qual falaremos mais adiante. 1



Para Leonardo as teorias devem ser confirmadas pela experiência, que permite as realizações tecnológicas que o estudioso projeta com suas "máquinas". O desenho representa um estudo de "pára-quedas".

II. Bernardino Telésio: a investigação da natureza segundo seus próprios princípios

• Em sua obra-prima *De rerum natura iuxta propria principia*, Bernardino Telésio (1509-1588) opera uma das mais avançadas tentativas de pôr a física no caminho de uma rigorosa *pesquisa autônoma*, desligada tanto *a*) dos interesses e dos pressupostos da tradição hermético-platônica, como *b*) dos pressupostos da metafísica aristotélica. Telésio não nega nem um Deus transcendente nem uma alma supra-sensível, mas põe um e outra *tematicamente fora da pesquisa física*, e estabelece assim *a autonomia da natureza* e de seus princípios e, por conseguinte, a autonomia da pesquisa destes princípios. Além disso, a física construída por Telésio é *qualitativa*; todavia, ele entrevê também a perspectiva *quantitativa*, mas, não podendo desenvolvê-la, augura que outros o possam fazer.

A física telesiana *→ § 2*

• Na concepção da natureza, Telésio se remete ao hilozoísmo e ao panpsiquismo pré-socrático, segundo o qual *tudo é vivo*. Como fundamento da natureza, que em sua essência é vitalidade e sensibilidade, há três princípios: *dois princípios agentes incorpóreos*, o quente e o frio, e *uma massa corpórea*, que sob a ação dos princípios agentes assume diferentes disposições; os dois princípios agentes pervadem todo corpo, se contrastam e *se percebem* reciprocamente, e disso deriva que todos os entes, tanto os complexos como os simples, sentem a relação recíproca.

Os princípios da natureza e o "espírito" no homem *→ § 3-4*

O animal se distingue das coisas porque há nele o "espírito produzido pelo sêmen", uma substância corpórea tenuíssima incluída no corpo como no próprio revestimento. No homem, depois, além do "espírito", há ainda uma espécie de alma divina e imortal, que porém não serve para explicar os aspectos naturais do homem, mas apenas os aspectos que transcendem sua naturalidade: em vista do conhecimento, com efeito, o senso e o "espírito" são mais críveis do que a razão e a alma, porque aquilo que é apreendido pelos sentidos não tem mais necessidade de ser ulteriormente pesquisado.

• Telésio admite o Deus bíblico e regedor do mundo, de cuja atividade criadora dependem a "natureza" e o destino do homem; ele simplesmente nega que se deva recorrer a Deus na pesquisa física. Deus infunde a *mens superaddita*, isto é, a alma intelectiva, que é imortal: ela está unida ao corpo e especialmente ao "espírito" natural, como forma dele. Com o "espírito" o homem conhece e apetece as coisas que se referem à sua conservação natural; com a *mens superaddita* conhece e tende às coisas divinas, que se referem à sua salvação eterna. O homem deve procurar não sucumbir com sua *mens* às forças do espírito material, mas mantê-la pura e torná-la semelhante a seu criador.

O homem e a mens superaddita, ou seja, a alma intelectiva, dada por Deus *→ § 5*

1 Vida e obras

Bernardino Telésio nasceu em 1509 em Cosenza. Num primeiro momento, recebeu sólida educação humanista de seu tio Antônio Telésio, que era homem de letras. Seguiu o tio a Milão e depois a Roma, onde, em 1527, foi aprisionado pela soldadesca, por ocasião do conhecido "saque de Roma", sendo libertado pela intervenção de um conterrâneo, após dois meses de prisão.

Foi então para Pádua, onde ainda eram bem vivos os debates sobre Aristóteles, e onde estudou filosofia e ciências naturais (talvez, em especial, a medicina), formando-se em 1535.

Depois de formado, irrequieto, Telésio andou por várias cidades da Itália. Parece que, durante alguns anos, retirou-se, para meditar em solidão, em um mosteiro de monges beneditinos (alguns pensam que esse mosteiro pode ter sido o de Seminara).

Posteriormente, de 1544 a 1553, Telésio foi hóspede dos Carafa, duques de Nocera. Nesse período, lançou os fundamentos e delineou a estrutura do seu sistema, redigindo um primeiro esboço da sua obra-prima *De rerum natura iuxta propria principia.*

A partir de 1553, Telésio se estabeleceu em Cosenza, onde permaneceu até 1563. Passou depois por Roma e Nápoles, mas retornou várias vezes a Cosenza, onde morreu em 1588.



Bernardino Telésio (aqui em uma estampa antiga) procurou fundar um tipo de pesquisa física inteiramente diferente em relação à aristotélica, antecipando nas exigências, embora não nos resultados, algumas instâncias da física moderna.

Os primeiros dois livros do *De rerum natura* foram publicados em 1565, após muitas incertezas e não sem antes ter consultado em Bréscia o maior expoente do aristotelismo na época, Vincenzo Maggi. O resultado positivo do confronto com Maggi, que por muitos aspectos devia ser considerado como o adversário ideal, convenceu Telésio da oportunidade da publicação. Mas a obra inteira, em nove livros, só viu a luz em 1586, em virtude das dificuldades financeiras do nosso filósofo.

As outras obras de Telésio são marginais, limitando-se à explicação de alguns fenômenos naturais *(Sobre os terremotos, Sobre os cometas, Sobre os vapores, Sobre o raio* etc.).

Foi notável a fama alcançada pelo filósofo, tendo início antes mesmo da publicação de suas obras. A Academia Cosentina, da qual ele foi membro, tornou-se o mais ativo centro de difusão do telesianismo. Amigos poderosos e influentes protegeram-no dos ataques dos aristotélicos, embora não tenham faltado os debates e as polêmicas.

2 A novidade da física telesiana

O sentido e o valor do pensamento telesiano mudam completamente, conforme a perspectiva com base na qual ele é visto e interpretado. Conseqüentemente, também varia o tipo de exposição que se pode fazer desse pensamento.

Se o olharmos assumindo como parâmetro a revolução científica que Galileu operaria, então as conclusões não podem ser outras que as extraídas por Patrizi (embora baseando-se em outros elementos), isto é, que o telesianismo "parece ser mais uma metafísica do que uma física", contrariamente às suas intenções declaradas.

No entanto, se o olharmos pela ótica do seu tempo, o pensamento de Telésio revela-se efetivamente uma das tentativas mais radicais e avançadas de encaminhar a física pela senda de uma rigorosa *pesquisa autônoma,* desligando-se de dois tipos de pressupostos metafísicos: *a*) dos pressupostos dos magos renascentistas ligados à tradição hermético-platônica; *b*) dos pressupostos da metafísica aristotélica.

a) Sobre o primeiro ponto, deve-se sublinhar não apenas o fato de que estão ausentes do *De rerum natura* os interesses e pressupostos mágico-herméticos, mas também o fato de que Telésio diz com todas as letras, numa evidente alusão, que em sua obra ninguém encontrará *nihil divinum* e *nihil admiratione dignum* ("nada de divino" e "nada de extraordinário"). Entretanto, como veremos, Telésio continua a ter em comum com as doutrinas mágicas a convicção de que, na natureza, tudo está vivo.

b) Sobre o segundo ponto, devemos relevar o que segue. Aristóteles (com os peripatéticos) considerava a física como conhecimento teorético daquele gênero particular de ser ou de substância que está sujeito a movimento. Para o Estagirita, os quadros da metafísica (ciência do ser ou da substância em geral) e seus princípios constituíam os pressupostos necessários para fundamentar a física. A consideração da substância sensível, portanto, desembocava necessariamente na consideração da substância supra-sensível, e o estudo da substância móvel terminava com a demonstração metafísica da substância imóvel.

Telésio realizou um corte claro em relação a essa posição. Não nega um Deus transcendente nem uma alma supra-sensível (como veremos melhor mais adiante), mas *tematicamente coloca ambos fora da pesquisa física*, estabelecendo assim a autonomia da natureza e dos seus princípios e, conseqüentemente, a autonomia da pesquisa desses princípios. Desse modo, Telésio realiza aquilo que foi chamado "redução naturalista", precisamente proclamando a autonomia da natureza.

Nesse sentido, pode-se dizer que, embora com bases que eram inadequadas, como veremos, Telésio fez valer uma instância (a autonomia da pesquisa física) destinada a revelar-se muito fecunda.

Mas ainda há um ponto que merece ser destacado.

Como veremos, Telésio construiu uma física *qualitativa*. Entretanto, entreviu a perspectiva *quantitativa*, embora tenha dito que não podia desenvolvê-la, augurando que outros pudessem fazê-lo, para que, destaca ele, os homens possam se tornar não apenas "scientes", mas também "potentes". Trata-se de dois temas que, como veremos, se tornariam centrais, respectivamente, em Galileu e em Bacon. [2]

3 Os princípios próprios da natureza

Telésio reconstruiu os princípios de sua física em base *sensística*, convencido de que o "sentido" revela a realidade da natureza, sendo a própria natureza, em sua essência, vitalidade e sensibilidade. Nessa concepção vitalista da natureza, Telésio se refere ao hilozoísmo e ao pan-psiquismo pré-socrático, segundo os quais *tudo está vivo*, com colorações até mesmo jônicas (recordando sobretudo o esquema de interpretação da realidade que fora proposto por Anaxímenes). Seus modelos, portanto, não são tanto os neoplatônicos, e sim os físicos mais antigos.

Ora, o "sentido" nos revela que o "quente" e o "frio" são *princípios fundamentais*. O primeiro tem ação dilatadora, faz as coisas serem leves e põe-nas em movimento. Já o segundo produz condensação e, portanto, torna as coisas pesadas e tende a imobilizá-las.

O sol é quente por excelência e a terra é fria. Mas o sol, como tudo aquilo que arde, não é só calor, assim como a terra também não coincide com o frio. Quente e frio são *incorpóreos* e, portanto, têm necessidade de massa corpórea à qual aderir. Portanto, conclui Telésio, deve-se sem dúvida pôr na base dos entes três princípios: *dois princípios agentes*, o quente e o frio, e *uma massa corpórea*, que sob a ação de princípios agentes assume diferentes disposições. Se assim não fosse, os entes não poderiam se transformar uns nos outros, impossibilitando aquela unidade que, ao contrário, existe efetivamente na natureza.

Assim, cai por terra a física dos quatro elementos, bem como a concepção geral das coisas como sínolo de matéria e forma, sustentada pelos peripatéticos: os elementos derivam dos princípios descritos, como também todas as formas das coisas.

Os dois princípios agentes perpassam todo corpo, contrastando-se, expulsando-se e se substituindo mutuamente nos corpos, e tendo a faculdade de se *perceberem* reciprocamente. Essa faculdade que cada um deles tem de perceber suas próprias ações e paixões e as conexões que apresentam com as do outro dá lugar a sensações agradáveis em relação àquilo que é afim e que favorece a sua própria conservação, e a sensações de-

sagradáveis no caso contrário. Assim, conclui Telésio, "todos os entes sentem a relação recíproca".

Então, como é que só os animais possuem órgãos sensoriais? Os animais são entes complexos e os órgãos sensoriais desempenham o papel de vias de acesso das forças externas à substância que sente. Já as coisas simples, precisamente porque são tais, sentem diretamente.

A física de Telésio, portanto, é uma física baseada nas "qualidades" elementares do quente e do frio. Mas, nesse quadro, como já observamos, ele compreende que poderia ser de notável vantagem para sua concepção uma investigação ulterior voltada para determinar a "quantidade" de calor necessária para produzir os vários fenômenos. E é precisamente essa investigação "quantitativa" que ele afirma não ter podido realizar, desejando deixá-la como tarefa para outros que viessem depois dele.

4 O homem como realidade natural

Considerado como realidade natural, o homem é explicável como todas as outras realidades naturais.

Os organismos animais eram explicados por Aristóteles em função da "alma sensitiva". Telésio, naturalmente, não pode mais abrigar tal tese, mas tem necessidade de introduzir algo capaz de diferenciar o animal das coisas restantes. Por isso, recorre àquilo que ele chama de "espírito produzido pela semente" *(spiritus e semine eductus)*. A terminologia (de origem estóica) se refere provavelmente à tradição médica antiga (que Telésio conhecia muito bem). O "espírito", substância corpórea muito tênue, está incluído no corpo, como no seu próprio revestimento e no seu próprio órgão. Conseqüentemente, o "espírito" explica tudo aquilo que Aristóteles explicava com a alma sensitiva (recorde-se a análoga concepção do "espírito" de Ficino, no qual, porém, cumpria uma função totalmente diferente).

Telésio logo percebeu que, além do "espírito", há no homem algo mais, "uma espécie de alma divina e imortal", que, porém, não serve para explicar os aspectos naturais do homem, mas somente os aspectos que transcendem sua naturalidade, dos quais falaremos adiante.

Em suas várias formas, o conhecimento se explica mediante o "espírito", sendo, precisamente, a percepção das sensações, mudanças e movimentos que as coisas produzem sobre ele. Em outros termos: o quente e o frio produzidos pelas coisas, que agem sobre o organismo por contato, provocam ações de movimento, de dilatação e de restrição sobre o "espírito", e desse modo realiza-se a percepção, que é consciência da modificação.

A inteligência nasce da sensação, mais precisamente da semelhança que constatamos entre as coisas percebidas, das quais conservamos a lembrança, e a extensão por analogia a outras coisas, que atualmente não percebemos. Por exemplo, quando vemos um homem jovem, a inteligência nos diz que ele envelhecerá. Esse "envelhecimento" não é percebido por nós, já que ainda está por vir, não podendo portanto produzir qualquer sensação em nós; no entanto, nós podemos "entendê-lo" justamente com o auxílio da experiência passada e da semelhança daquilo que já percebemos com aquilo que percebemos agora, ou seja, por analogia.

Telésio declara expressamente que não despreza em absoluto a razão; ao contrário, diz que se deve depositar confiança nela "quase como nos sentidos". Mas o sentido é mais crível do que a razão, pelo motivo de que aquilo que é apreendido pelos sentidos não tem mais necessidade de ser ulteriormente investigado.

Para Telésio, a própria matemática é fundada no sentido, nas similitudes e nas analogias, do modo já explicado.

5 A moral natural

A vida moral do homem, pelo menos num primeiro nível, também pode ser explicada com base nos princípios naturais.

Para o homem, como para todo ser, o bem é a sua própria *autoconservação*, assim como o mal é o seu dano ou a sua destruição. O prazer e a dor entram nesse jogo de conservação e destruição. É prazeroso aquilo que agrada ao "espírito", e agrada ao "espírito" aquilo que o vivifica, constituindo portanto uma força favorável. É doloroso aquilo que abate e prostra o "espíri-

to", e abate o "espírito" aquilo que lhe é nocivo. Assim, o prazer é "a sensação da conservação", ao passo que a dor é "a sensação da destruição".

O prazer e a dor, portanto, têm um preciso objetivo funcional. Desse modo, o prazer não pode ser o fim último que perseguimos, mas sim o meio que nos facilita alcançar esse fim, o qual, como já dissemos, é a autoconservação. Em geral, tudo aquilo que o homem deseja está em função dessa conservação.

Entendidas do ponto de vista naturalista, as próprias virtudes são praticadas e exercidas em função desse mesmo objetivo, ou seja, para que facilitem a conservação e o aperfeiçoamento do "espírito".

6 A transcendência divina e a alma como ente supra-sensível

Como já observamos, Telésio operou a "redução naturalista" na sua pesquisa física e na reconstrução da realidade natural, mas ficou bem distante de dar a tal "redução" uma valência metafísica geral. Ele admite um Deus criador e acima da natureza; o que ele nega, simplesmente, é que se deva recorrer a ele na investigação física.

Aliás, a esse propósito, é interessante notar o fato de que Telésio, que normalmente censura Aristóteles por ser excessivamente metafísico em física, objeta-lhe precisamente o oposto no que se refere ao Motor Imóvel. É completamente inadequada uma concepção de Deus reduzido à função motriz, ao modo aristotélico. Telésio chega a escrever que, a esse respeito, Aristóteles "parece digno não apenas de críticas, mas também de abominação". A moção do céu podia muito bem ser atribuída à própria natureza do céu, sem chamar Deus em causa daquele modo. Ademais, é inconcebível o fato de Aristóteles negar ao seu Deus a providência em relação aos homens. Em suma: o Deus de Telésio é o Deus bíblico, criador e regente do mundo. E é precisamente de sua atividade criadora que depende aquela "natureza" estruturada do modo como vimos, bem como o destino superior dos homens em relação a todos os outros seres, como agora veremos.

A "mens superaddita", isto é, a alma intelectiva, que é imortal, é infundida no homem por Deus. A alma está unida ao corpo e, especialmente, ao "espírito" natural, como forma dele.

Por meio do espírito o homem conhece e apetece as coisas que se referem à sua conservação natural; já com a *mens superaddita*, ele conhece as coisas divinas e tende para elas, que não dizem respeito à sua saúde natural, mas sim à eterna. Assim, existem no homem *dois* apetites e *dois* intelectos. Por isso, ele está em condições de *entender* não somente o bem sensível, mas também o bem eterno, bem como de *querê-lo* (e isto é o livre-arbítrio). Conseqüentemente, o homem deve procurar não sucumbir com sua "mente" às forças do "espírito" material, mas sim mantê-la pura e torná-la semelhante ao seu criador. Em suma, essa "mente" concerne à atividade religiosa do homem e assinala a sua especificidade em toda a ordem do real.

Os intérpretes viram freqüentemente, nessas doutrinas de Telésio, algumas concessões indébitas (talvez feitas *pro bono pacis*, para evitar complicações), ou, de todo modo, teses em contraste com o seu "naturalismo". Na realidade, porém, não é assim. Quando muito, seria verdade precisamente o oposto. A sua originalidade está exatamente na tentativa de estabelecer uma distinção clara de âmbitos de investigação, sem que a *distinção* implique *exclusão*. Embora com todos os seus limites, também nesse sentido Telésio apresenta analogias com Galileu, que, precisamente, distinguirá de modo paradigmático ciência e religião, atribuindo à primeira a função de mostrar *como vai o céu* (com suas leis específicas), e à segunda a tarefa de mostrar *como se vai ao céu* (crendo e agindo em conformidade com a fé).

III. Giordano Bruno: universo infinito e "heróico furor"

• Nascido em Nola em 1548, Giordano Bruno entrou muito jovem no convento de São Domingos em Nápoles, onde foi ordenado sacerdote em 1572. Acusado em 1576 de heresia e de homicídio, deixou o hábito e iniciou uma fase de peregrinações pela Europa, até que em 1591 voltou para a Itália, aceitando o convite do nobre veneziano João Mocenigo, que desejava dele aprender a mnemotécnica. Mocenigo, porém, denunciou-o ao Santo Ofício; começou então o processo por heresia que se concluiu com a condenação à morte na fogueira, executada em Roma dia 7 de fevereiro de 1600: até o fim, Bruno não renegou seu credo filosófico-religioso.

A vida e os escritos mais importantes de Giordano Bruno → § 1

Entre suas numerosas obras, as mais importantes são: *De umbris idearum* (1582), *Da causa, do princípio e do uno* (1584), *Do infinito, do universo e dos mundos* (1584), *Circulação da besta triunfante* (1584), *Dos heróicos furores* (1585), *Do mínimo* (1591), *Das mônadas* (1591), *De immenso et innumerabilibus* (1591).

• Bruno é sem dúvida o filósofo renascentista mais complexo; com sua visão vitalista e mágica, de fato não antecipa as descobertas científicas do século seguinte, mas é possível encontrar em seu pensamento surpreendentes antecipações de Spinoza e dos Românticos, sobretudo do jovem Schelling.

O caráter mágico-hermético da filosofia de Bruno → § 2-3

A marca que distingue seu pensamento é de caráter mágico-hermético, e este não pode ser entendido como uma espécie de gnose renascentista, mensagem de salvação neoplatonicamente marcada pelo tipo de religiosidade "egípcia" própria dos escritos herméticos: o "egipcianismo" aqui é uma experiência teúrgica e extática que leva ao Uno dos Neoplatônicos, é a "boa religião" destruída pelo Cristianismo, à qual é preciso voltar e da qual Bruno se sente o profeta, investido precisamente da missão de fazê-la reviver.

Ele, portanto, não podia estar de acordo nem com os católicos nem com os protestantes, e por fim não se pode dizer sequer cristão, porque acabou pondo em dúvida a divindade de Cristo e os dogmas fundamentais do Cristianismo: seu escopo era o de ele próprio fundar nova religião.

• A visão que Bruno tem do universo é de tipo copernicano, baseada sobre a concepção heliocêntrica e sobre a infinitude do cosmo, ligada à magia astral e ao culto solar. Acima de tudo está uma Causa ou Princípio supremo (o Uno plotiniano reinterpretado em chave renascentista), que Bruno chama de *mente sobre as coisas*, da qual tudo o mais deriva, mas que nos permanece incognoscível; o universo inteiro, que é *uno, infinito* e *imóvel*, constitui o efeito deste primeiro Princípio, mas pelo conhecimento dele não se pode remontar ao conhecimento de sua Causa.

A visão de Bruno do universo: "o heróico furor" → § 4-6

Do Princípio supremo deriva o Intelecto universal, entendido como *mente nas coisas*, como faculdade da Alma universal da qual brotam todas as formas dinâmicas imanentes à matéria: a Alma do mundo está em toda coisa, e na Alma está presente o Intelecto universal, fonte perene de formas que continuamente se renovam. A infinitude do universo é acompanhada pela existência de mundos infinitos semelhantes ao nosso, com outros planetas e outras estrelas; em particular, ele é "infinito" e, ao mesmo tempo, "esferiforme",

conforme uma fórmula de derivação hermética e cusaniana: o universo é uma esfera que tem seu centro em todo lugar e a circunferência em nenhum lugar; e infinita é também a vida, porque infinitos indivíduos vivem em nós, como em todas as coisas compostas: nada se aniquila, e por isso o morrer é apenas mutação acidental, enquanto aquilo que muda permanece eterno.

A contemplação se transforma assim em uma forma de "eudeusamento", de *heróico furor*, que é anseio de ser uno com a coisa ansiada: a Divindade, a *verdade ansiada, está em nós mesmos*, e quando descobrimos isso, tornamo-nos anseio de nossos próprios pensamentos; no ápice do "heróico furor", o homem vê inteiramente o Tudo, porque se assimilou a esse Tudo.

1 Vida e obras

Giordano Bruno nasceu em Nola, em 1548. Seu nome de batismo era Filipe, o nome de Giordano lhe foi dado quando, ainda muito jovem, ingressou no convento de São Domingos, em Nápoles, onde foi ordenado sacerdote em 1572.

Seu espírito rebelde já se manifestou quando ainda era estudante, e em 1567 foi instaurado um processo contra ele, que depois foi suspenso.

Mais grave foi o processo de 1576, instaurado, mais do que pelas suspeitas de heresia que havia suscitado, pela suspeita de que lhe coubesse a responsabilidade pelo assassínio de um confrade que o havia denunciado. Na realidade, a suspeita era infundada. Mas a situação complicou-se a tal ponto que Bruno, que nesse meio tempo fugira para Roma, chegou a pensar em largar o hábito, e refugiou-se no norte do país (Gênova, Noli, Savona, Turim e Veneza) e finalmente na Suíça, em Genebra, onde freqüentou ambientes calvinistas. Mas logo se rebelaria também contra os teólogos calvinistas.

A partir de 1579, Bruno viveu na França, primeiro em Tolosa, por dois anos, e a partir de 1581 em Paris, onde conseguiu atrair a atenção de Henrique III, do qual teve proteção e apoio.

Em 1583 foi para a Inglaterra, acompanhando o embaixador francês e vivendo sobretudo em Londres. Esteve durante um período também em Oxford, onde, porém, logo entrou em choque com os docentes da universidade (que ele considerava "pedantes"). Documentos vindos recentemente à luz demonstram, entre outras coisas, que os doutos locais o contestaram por ter plagiado o Ficino em suas lições (as doutrinas mágico-herméticas).

Em 1585 retornou a Paris, mas logo percebeu que não gozava mais da proteção do rei e teve de fugir, depois de um desencontro com os aristotélicos.

Desta vez escolheu a Alemanha luterana. Em 1586 estabeleceu-se em Wittenberg, onde elogiou publicamente o luteranismo. Mas também aí não permaneceu por muito tempo. Em 1588 tentou obter os favores do imperador Rodolfo II de Asburgo, na Áustria, mas sem sucesso. Retornou en-



Giordano Bruno (1548-1600)
foi o mais original dos pensadores renascentistas: procurou fundir em uma síntese audaz neoplatonismo, hermetismo e magia.
Este retrato é retomado de uma antiga incisão.

tão à Alemanha, onde, em 1589, em Helmstädt, inscreveu-se na comunidade luterana, da qual foi expulso depois de apenas um ano.

Em 1590, foi para Frankfurt, onde publicou a trilogia dos seus grandes poemas latinos. Quando aí estava, recebeu um convite, por livreiros, do nobre veneziano João Mocenigo, para transferir-se a Veneza. Ele desejava aprender a mnemotécnica, da qual Bruno era mestre. Imprevidentemente, aceitou o convite e voltou à Itália em 1591.

No mesmo ano, Mocenigo denunciava Bruno ao Santo Ofício. Em 1592 começou em Veneza o processo contra Bruno, que se concluiu com a sua retratação.

Em 1593, o filósofo foi transferido para Roma, sendo submetido a novo processo. Depois de extenuantes tentativas de convencê-lo a retratar-se de algumas de suas teses, chegou-se a uma ruptura final, com sua condenação à morte na fogueira, sentença que foi executada no Campo dei Fiori, em 7 de fevereiro de 1600.

Giordano Bruno não renegou seu credo filosófico-religioso, morrendo para testemunhá-lo. São muito numerosas as obras de Giordano Bruno. Dentre elas, merecem particular atenção: a comédia o *Candeeiro* (1582), o *De umbris idearum* (1582), a *Ceia das Cinzas* (1584), *Sobre a causa, princípio e uno* (1584), *Sobre o infinito, universo e mundos* (1584), o *Despacho da fera triunfante* (1584), *Sobre os heróicos furores* (1585), *De minimo* (1591), *De monade* (1591) e *De immenso et innumerabilibus* (1591).

2 A característica de fundo do pensamento de Bruno

Para entender a mensagem de um filósofo é preciso captar o fulcro do seu pensamento, a fonte dos seus conceitos e o espírito que lhe dá vida. No caso de Giordano Bruno, onde estão esse fulcro, essa fonte e essa alma?

Os estudos mais recentes conseguiram lançar luz sobre a questão: a marca que distingue o pensamento bruniano é de caráter mágico-hermético. Bruno se coloca na trilha dos magos-filósofos renascentistas, levando muito adiante o discurso que Ficino cautelosamente iniciara, procurando manter-se dentro dos limites da ortodoxia cristã, mas que ele tratou de levar às últimas conseqüências. E mais: o pensamento bruniano pode ser entendido como uma espécie de gnose renascentista, uma mensagem de salvação moldada no tipo de religiosidade "egípcia", como precisamente pretendia ser a mensagem dos escritos herméticos. O seu neoplatonismo serve de base e de moldura conceitual para essa visão religiosa, dobrando-se continuamente às suas exigências.

Esta é a documentadíssima tese apresentada recentemente por F. A. Yates que desejamos enfocar brevemente, porque resolve muitos problemas de interpretação da obra de Bruno. A filosofia de Bruno — escreve Yates — "é fundamentalmente hermética [...], ele era mago hermético do tipo mais radical, com uma espécie de missão mágico-religiosa [...]".

Portanto, conclui Yates, "[...] toda a tentativa ficiniana de construir uma *theologia platonica* cristã, com seus *prisci theologi* e *magi* e com o seu platonismo cristão, furtivamente permeado de alguns elementos mágicos, era menos do que nada aos olhos de Giordano Bruno, que, aceitando plena e despreconceituosamente a religião mágica egípcia do *Asclepius* (e desprezando os presumidos prenúncios do cristianismo contidos no *Corpus Hermeticum),* considerou a religião mágica egípcia como uma experiência teúrgica e extática genuinamente neoplatônica, como uma elevação em direção ao Uno. E assim era de fato, já que o 'egipcianismo' hermético nada mais era do que o 'egipcianismo' interpretado por neoplatônicos da antiguidade tardia. Entretanto, o problema da interpretação de Bruno não se resolve reduzindo-o a mero continuador desse tipo de neoplatonismo e considerando-o um simples seguidor de um culto misteriosófico egípcio, porque ele certamente foi influenciado pelas idéias produzidas por Ficino e por Pico, com toda a sua força psicológica, suas associações cabalísticas e cristãs, o seu sincretismo de diversas posições filosóficas e religiosas, antigas ou medievais, e com sua magia".

Conseqüentemente, é claro que Bruno não podia estar de acordo com os católicos nem com os protestantes (em última instância, não pode ser considerado sequer cristão, pois acabou pondo em dúvida a divindade de Cristo e os dogmas fundamentais do cristianismo) e que os apoios que busca-

va, ora de uma parte ora de outra, eram apenas apoios táticos para realizar a *própria* reforma. E precisamente por isso é que ele provocou violentas reações em todos os ambientes nos quais ensinou. Bruno não podia seguir nenhuma seita, porque seu objetivo era o de fundar ele próprio uma nova religião.

E, no entanto, estava *ébrio de Deus* (para usar uma expressão que Novalis usou a respeito de Spinoza) e *o infinito foi o seu princípio e o seu fim* (como podemos dizer com outra expressão de Schleiermacher em relação a Spinoza). Mas trata-se de um "divino" e de um "infinito" de caráter neopagão, que o aparato conceitual do neoplatonismo, feito renascer por Nicolau de Cusa e por Ficino, prestava-se a expressar de modo quase perfeito.

3 Arte da memória (mnemotécnica) e arte mágico-hermética

As primeiras obras brunianas são dedicadas à mnemotécnica, destacando-se entre elas a *De umbris idearum,* elaborada em Paris e dedicada a Henrique III. *Mas a sua própria mnemotécnica já apresenta fortes colorações mágico-herméticas.*

A arte da memória era muito antiga. Os oradores romanos, particularmente, recomendavam, para a memorização dos seus discursos, que se associasse a estrutura e a sucessão dos conceitos e argumentações a favor dos mesmos a um edifício e à sucessão das partes de um edifício. Na Idade Média, Raimundo Lúlio já havia desenvolvido a mnemotécnica, não só procurando definir normas destinadas a favorecer a memorização, identificando uma precisa escansão das regras da mente, mas também procurando identificar a coordenação dessas regras da mente com a estrutura do real.

Na Renascença, a mnemotécnica renasceu, alcançando seu ponto culminante com Giordano Bruno.

Além disso, no *De umbris idearum,* Bruno vincula-se expressamente a Hermes Trismegisto, convencido de que a religião "egípcia" era melhor do que a cristã, enquanto é religião da mente, que se realiza superando o culto ao sol, imagem visível do sol ideal que é o intelecto. As "sombras das idéias" não são as coisas sensíveis, mas muito mais (no contexto bruniano) as "imagens mágicas" que refletem as idéias da mente divina e das quais as coisas sensíveis são cópias. Imprimindo na mente essas "imagens mágicas", obtém-se então como que um reflexo do universo inteiro na mente, adquirindo-se desse modo não apenas uma potencialização maravilhosa da memória, mas também fortalecimento da capacidade operativa do homem em geral.

A obra apresenta uma série de relações de imagens, com base nas quais Bruno organiza o sistema da memória e, como Ficino já começara a fazer, dá fundamentos plotinianos à sua construção.

O Bruno parisiense, portanto, com essa obra dedicada propriamente a Henrique III, se apresenta como expoente e renovador da tradição mágico-hermética inaugurada por Ficino, mas em sentido muito mais radical, ou seja, no sentido de que não lhe interessa mais a conciliação ficiniana dessa doutrina com a dogmática cristã, decidido que estava a trilhar até as últimas conseqüências esse caminho.

4 O universo de Bruno e seu significado

Depois do período na França, a etapa mais significativa da carreira de Bruno foi sua estada na Inglaterra, onde elaborou e publicou os "diálogos italianos", que constituem suas obras-primas.

Antes de falar do seu conteúdo (do qual os posteriores poemas latinos, compostos e publicados na Alemanha, constituem apenas o desenvolvimento e aprofundamento), é bom identificar com que roupagem Bruno se apresentou aos ingleses, particularmente aos doutos da Universidade de Oxford. Documentos que só vieram à luz no Novecentos nos informam sobre os temas tratados por Bruno em Oxford e sobre as reações que teve dos seus ouvintes. Ele *expôs uma visão copernicana do universo, centrada na concepção heliocêntrica e na infinitude do cosmo, vinculando-o à magia astral e ao culto solar tal como havia sido proposto por Ficino,* a tal ponto que um dos doutos "achou que tanto a primeira como a segunda lição haviam sido extraídas, quase

palavra por palavra, das obras de Marsílio Ficino" (em particular da obra *De vita coelitus comparanda*). Criou-se um escândalo, que obrigou Bruno a despedir-se rapidamente dos "pedantes gramáticos" de Oxford, que nada haviam entendido de sua mensagem.

A imagem que ele queria transmitir de si mesmo, portanto, era a do mago renascentista, de alguém que propunha a nova religião "egípcia" da revelação hermética, o culto do *deus in rebus*, o deus que está presente nas coisas.

No *Despacho* o "egipcianismo" é apresentado até mesmo como temática, ao passo que o "sapientíssimo Mercúrio Egípcio", ou seja, Hermes Trismegisto, é apresentado como fonte de sabedoria. E essa visão do "deus nas coisas" está expressamente ligada à magia, entendida como sabedoria proveniente do "sol inteligível", que é revelada ao mundo ora em menor ora em maior medida.

O "egipcianismo" de Bruno é uma forma de religião paganizante, com base na qual ele pretendia fundar a reforma moral universal.

Mas quais são seus fundamentos filosóficos?

Acima de tudo Bruno admite uma "causa" ou um "princípio supremo", ao qual ele chama também de "mente sobre as coisas", da qual deriva todo o restante, mas que permanece incognoscível para nós. Todo o universo é efeito desse primeiro princípio; mas não se pode remontar do conhecimento dos efeitos ao conhecimento da causa, como não se pode remontar da visão de uma estátua à visão do escultor que a fez. Esse princípio outra coisa não é do que o Uno plotiniano revisitado por um renascentista.

Assim como em Plotino o Intelecto deriva do supremo Princípio, analogamente, Bruno também fala de um Intelecto universal, mas o entende, de modo mais marcadamente imanentista, como *mente nas coisas* e precisamente como faculdade da Alma universal, da qual brotam todas as formas que são imanentes à matéria, constituindo com ela um todo indissolúvel.

As formas são a estrutura dinâmica da matéria, "que vão e vêm, cessam e se renovam", precisamente porque tudo é animado, tudo está vivo. A alma do mundo está em cada coisa. E na alma está presente o intelecto universal, fonte perene de formas que continuamente se renovam.

Por isso, é compreensível que, nesse contexto, Deus e natureza, forma e matéria, ato e potência acabem por coincidir, a ponto de Bruno escrever: "Daí, não é difícil ou grave, em última instância, aceitar que, segundo a substância, tudo é uno, como talvez tenha entendido Parmênides, tratado ignobilmente por Aristóteles." 3

5 A infinitude do Todo e o significado impresso por Bruno à revolução copernicana

A partir desta concepção bruniana o *infinito* se torna, como já dissemos, a marca emblemática da concepção bruniana. Com efeito, para Bruno, se a Causa ou o Princípio primeiro é infinito, também o efeito deve ser infinito.

Com base nisso, Bruno sustenta não apenas a infinitude do mundo em geral, mas também (retomando a idéia de Epicuro e de Lucrécio) a infinitude no sentido da existência de mundos infinitos semelhantes ao nosso, com outros planetas e outras estrelas: "e isso se chama universo infinito, no qual há inumeráveis mundos".

Infinita também é a vida, porque infinitos indivíduos vivem em nós, assim como em todas as coisas compostas. O morrer não é morrer, porque "nada se aniquila". Assim, o morrer é apenas uma mudança acidental, ao passo que aquilo que muda permanece eterno.

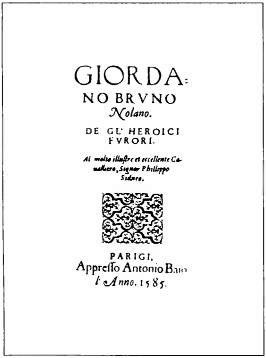
Mas, então, por que existe essa mutação? Por que a matéria particular procura sempre outra forma? Será que procura outro ser? De modo bastante engenhoso, Bruno responde que a mutação não procura "outro ser" (pois tudo já existe desde sempre), e sim "outro *modo* de ser". E nisso reside precisamente a diferença entre o universo e as coisas singulares do universo: "aquele abrange todo o ser e todos os modos de ser; estas, cada qual tem todo o ser, mas não todos os *modos de ser*".

Assim, Bruno pode dizer que o universo é "esferiforme" e, ao mesmo tempo, "infinito". O conceito de Deus como "esfera que tem o centro em toda parte e a circunferência em nenhum lugar", que apareceu pela primeira vez em tratado hermético e

que foi tornado célebre por Nicolau de Cusa, serve admiravelmente a Bruno; é precisamente com essa base que ele opera a conciliação já referida.

Deus é *todo* infinito e *totalmente* infinito, porque é todo em tudo e totalmente também em toda parte do todo. Como efeito derivado de Deus, o universo é todo infinito, mas *não* totalmente infinito, porque é todo em tudo, mas não totalmente em todas as suas partes (ou, de todo modo, não pode ser infinito no modo como Deus é, sendo causa de tudo em todas as partes).

Estamos agora em condições de entender as razões da entusiástica aceitação da revolução copernicana por Giordano Bruno. Com efeito, o heliocentrismo *a*) harmonizava-se perfeitamente com sua gnose hermética, que atribuía ao sol (símbolo do intelecto) um significado inteiramente particular, e *b*) permitia-lhe romper a visão estreita dos aristotélicos, que sustentava a finitude do universo, e assim fazia desvanecer todas as "fantásticas muralhas" dos céus, tornando-os sem limites rumo ao infinito.


GIORDA:
NO BRVNO
Nolano.
DE GL' HEROICI
FVRORI.
Al molto illustre et eccellente Caualliero, Signor Phillippo Sidneo.
PARIGI,
Appresso Antonio Baio
l'Anno. 1585.

Na obra-prima de Bruno Dos heróicos furores *está presente o mito do caçador Actéon, que depois de ter visto Diana foi transformado em cervo e dilacerado por seus cães. Actéon simboliza o intelecto dirigido à caça da verdade e da beleza divina.*

6 Os "heróicos furores"

Na visão bruniana, a "contemplação" plotiniana e o tornar-se uno com o Todo tornam-se "heróico furor".

Também para Bruno trata-se de percorrer novamente, em elevação cognoscitiva, ou seja, voltando sobre os próprios passos, aquela descida que do princípio levou ao principiado. Mas, em Bruno, a contemplação se transforma em uma forma de "divinização", que é furor de amor, anseio de ser uma só coisa com o objeto anelado, transformando desse modo o êxtase plotiniano em experiência mágica. (Ficino já denominara *furor divino* o amor que leva o homem a "endeusar-se").

O ponto central do escrito *Sobre os heróicos furores*, que é uma de suas obras-primas, explica que o próprio sentido dos "furores heróicos" está no mito do caçador Actéon, que viu Diana no banho e, de caçador, foi transformado em cervo, isto é, em uma caça selvagem, sendo devorado por seus cães. Diana é o símbolo da divindade imanente da natureza e Actéon simboliza o intelecto, voltado para a caça à verdade e à beleza divina; já os *mastins* e *galgos* de Actéon simbolizam as volições (os primeiros, que são mais fortes), e os pensamentos (os segundos, que são mais velozes).

Actéon, portanto, foi convertido naquilo que procurava (caça) e seus próprios cães (pensamentos e volições) o devoram. Por quê? *Porque a verdade procurada está em nós mesmos* e, quando descobrimos isso, tornamo-nos anseio de nossos próprios pensamentos e compreendemos que "tendo já contraída em si a divindade, não era preciso procurá-la fora de si".

Por isso Bruno conclui: "Desse modo, os cães, pensamentos de coisas divinas, devoram Actéon, tornando-o morto para o vulgo, para a multidão, liberto das amarras dos sentidos perturbados, livre do cárcere carnal da matéria; não vendo mais sua Diana como que através de cortinas e janelas, mas, tendo posto por terra as muralhas, é agora todo olhos para o aspecto de todo o horizonte." No ponto culminante

do "heróico furor", o homem vê tudo inteiramente todo, porque assimilou-se a esse todo. [4]

7 Conclusões

Bruno é certamente um dos filósofos mais difíceis de entender. E, no âmbito da filosofia renascentista, certamente é o mais complexo. Daí as exegeses tão diversas que sobre ele foram propostas.

No estado atual dos estudos, porém, muitas conclusões a que se chegara no passado devem ser revistas.

Não parece possível fazer dele um precursor da revolução do pensamento moderno, no sentido em que operará a revolução científica, porque seus interesses eram de natureza completamente diferente: mágico-religiosos e metafísicos.

A defesa que ele fez da revolução copernicana fundamenta-se em bases totalmente diferentes daquelas em que se baseara Copérnico, tanto que alguns chegaram até a levantar dúvidas de que Bruno realmente tenha entendido o sentido *científico* daquela doutrina.

Não é possível destacar o aspecto matematizante de muitos escritos brunianos, pois a matemática bruniana é aritmologia pitagorizante, sendo portanto metafísica.

Em suma, com sua visão vitalista e mágica, Bruno não é pensador "moderno", no sentido de que não antecipa as descobertas do século seguinte, que nascem em bases totalmente diferentes.

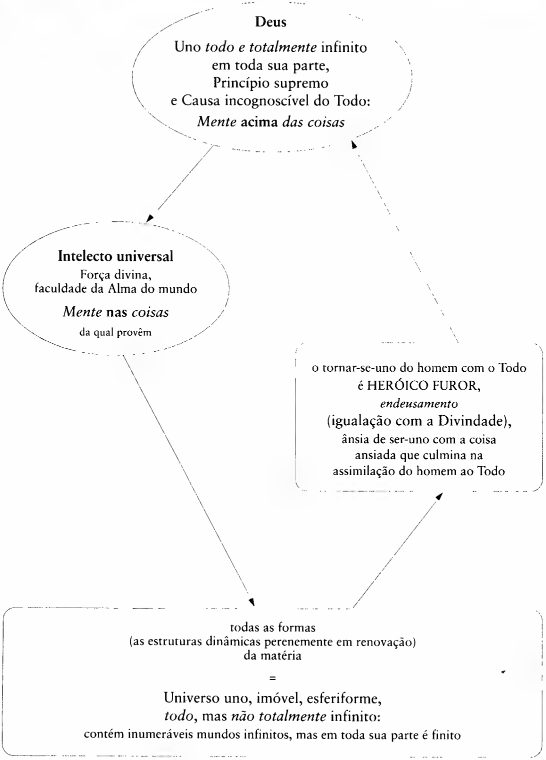
Entretanto, Bruno antecipa de modo surpreendente certas posições de Spinoza e, sobretudo, dos românticos. A embriaguez de Deus e do infinito própria desses filósofos já está presente em muitas páginas de Bruno. Schelling é o pensador que mostrará (pelo menos em uma fase do seu pensamento) as mais fortes afinidades de opção com o nosso filósofo. E uma das obras schellinguianas mais belas e sugestivas intitular-se-á precisamente *Bruno*.

Em seu conjunto, a obra de Bruno marca um dos pontos culminantes da Renascença e, ao mesmo tempo, um dos resultados conclusivos mais significativos desse período irrepetível do pensamento ocidental.



Giordano Bruno diante do tribunal do Santo Ofício (relevo do monumento a Bruno, Roma).

BRUNO
A DERIVAÇÃO DO UNIVERSO DE DEUS E O "HERÓICO FUROR"



IV. Tomás Campanella: naturalismo, magia e anseio de reforma universal

• Nascido em Stilo, na Calábria, em 1568, e entrando com 15 anos na Ordem dos Dominicanos, Tomás Campanella foi dominado por uma ânsia de reforma universal, certo de ter uma missão a realizar. Sua vida aventurosa pode-se dividir em quatro períodos:

A vida e os textos mais importantes → § 1

1) a *juventude*, constelada de processos por heresia e práticas mágicas, até o insucesso da revolta política por ele organizada contra a Espanha (1599);

2) o longo *cativeiro em Nápoles* (1599-1626), durante o qual fingiu-se louco para livrar-se da fogueira;

3) a *reabilitação romana* (1626-1634), tanto que teve à disposição o palácio do Santo Ofício;

4) as *grandes honras na França*, onde fruiu dos favores de Richelieu. Morreu em 1639.

Entre suas obras, lembramos: *A cidade do sol* (1602), a *Teologia* em 30 livros (1613-24), a *Metafísica* em 18 livros (publicada em latim em Paris, em 1638).

• O novo significado que Campanella confere ao conhecer telesiano é expresso pela palavra "sabedoria", feita derivar de "sabor"; o *sabor* é a revelação de tudo o que há de mais íntimo na coisa pela união com a própria coisa; além disso, *sabe-se aquilo que se é*: viver é um crescer no ser e no saber, e este mudar é também de certo modo morrer: apenas mudar-se em Deus é vida eterna.

O sentido da "sabedoria" e as três primalidades do ser → § 2, 4

Toda coisa é constituída pela *potência* de ser, do *saber* de ser, do *amor* de ser; estas são as três *primalidades do ser*, que têm igual dignidade, ordem e origem, e são uma imanente à outra. Nas coisas finitas, existem também as três *primalidades do não-ser*; Deus é, ao invés, Potência suprema, Sabedoria suprema, Amor supremo, e a criação repete portanto, em diferentes níveis, o esquema trinitário.

• O *conhecimento de si* é prerrogativa não do homem, mas de todas as coisas, que são todas vivas e animadas: todas as coisas são de fato dotadas de uma *sapientia indita* ou inata, que é um *sensus sui*, um auto-sentir-se; mas enquanto nas coisas ordinárias o *sensus sui* permanece prevalentemente escondido (*sensus abditus*), no homem ele pode chegar a níveis notáveis de consciência, e em Deus se desdobra por fim em toda a sua perfeição.

A natureza e o conhecimento → § 3

O *conhecimento do outro diverso de si mesmo* é, ao contrário, uma *sapientia illata*, isto é, adquirida em contato com as outras coisas, e todas as coisas falam e comunicam entre si imediatamente, porque tudo está em tudo. Além da alma-espírito, no homem há a *mente incorpórea e divina*, que tem a capacidade de conhecer, assimilando a si mesma ao inteligível que está nas coisas, os modos e as formas segundo as quais Deus as criou.

• A arte mágica, de que Campanella foi apaixonado cultor, tem três formas:

1) *divina*, que Deus concede aos profetas e aos santos;

2) *natural*, que se serve das propriedades ativas e passivas das coisas naturais para produzir efeitos maravilhosos;

3) *demoníaca*, que se serve dos espíritos malignos e deve ser condenada.

Desse modo, Campanella inclui na magia todas as artes, as invenções e as descobertas, mas está em todo caso convicto de que a maior ação mágica humana consiste em dar leis aos homens. A *Cidade do sol* representa assim a suma das aspirações de Campanella: dá voz à sua ânsia de reforma do mundo e de libertação dos males que o afligem, fazendo uso dos poderosos instrumentos da magia e da astrologia.

A magia e a Cidade do sol → *§ 5-6*

1 A vida e as obras

O pensamento renascentista se conclui com Tomás Campanella.

Nascido em Stilo, na Calábira, em 1568, Campanella ingressou na ordem dos dominicanos aos quinze anos (seu nome de batismo era Giandomenico, mudado para Tomás em homenagem a santo Tomás de Aquino quando ingressou no convento).

Ele se assemelha a Bruno em muitos aspectos. Mago e astrólogo, dominado por grande anseio de reforma universal, convicto de que tinha uma missão a cumprir, infatigável em sua obra, extraordinariamente culto e capaz de escrever e reescrever suas obras com força irrefreável, como um vulcão em erupção.



Tomás Campanella (1568-1639) foi a última das grandes figuras de pensadores renascentistas. Tentou fundir metafísica, teologia, magia e utopia. Foi reabilitado, depois de longos anos de prisão, quando o pensamento europeu estava já direcionado para caminhos totalmente diferentes dos seus.

Submetido a torturas e muitas vezes preso, escapou da condenação à morte fingindo perfeitamente estar louco. Foi por isso que não acabou na fogueira, como Bruno, e, depois de ter passado quase a metade de sua vida na prisão, conseguiu lentamente readquirir credibilidade, que reconstituiu com incansável fadiga cotidiana. Por fim, inesperados triunfos na França coroaram sua turbulenta existência.

São quatro os períodos que se podem distinguir nessa vida verdadeiramente romancesca: 1) o da juventude, que se concluiu com a falência de uma revolta política organizada por ele contra a Espanha; 2) o do longuíssimo encarceramento em Nápoles; 3) o da reabilitação romana; 4) o das grandes homenagens francesas.

Percorreremos brevemente essas etapas, bastante significativas.

1) O período da juventude foi muito aventuroso. Insatisfeito com o aristotelismo e o tomismo, leu vários filósofos (tanto antigos como modernos) e escritos orientais. A indisciplina dos mosteiros dominicanos meridionais permitiu-lhe freqüentar em Nápoles o cultor de magia Giambattista Della Porta. Em 1591, sofreu um primeiro processo por heresia e práticas mágicas. Ficou poucos meses na prisão e, ao sair, ao invés de retornar aos mosteiros de sua província, contrariando o que lhe fora ordenado, partiu para Pádua, onde, entre outros, conheceu Galileu.

Seguiram-se três outros processos: um em Pádua (1592) e dois em Roma (1596 e 1597). Por fim, foi obrigado a retornar a Stilo, com a proibição de pregar e confessar e com a função de esclarecer a ortodoxia dos seus escritos.

Mas seus anseios de renovação, os sonhos de reformas religiosas e políticas e as visões de tipo messiânico, exaltadas por suas concepções astrológicas, levaram-no a tra-

mar e pregar uma revolta contra a Espanha, que deveria constituir o início de seu grandioso projeto. Porém, em 1559, traído por dois conspiradores, Campanella foi preso, encarcerado e condenado à morte.

2) Inicia-se assim o segundo período. Como já observamos, Campanella salvou-se da morte com uma hábil simulação de loucura, que soube sustentar com heróica firmeza diante dos testes de confirmação mais duros e cruéis. A condenação à morte foi transformada em prisão perpétua. Sua prisão, que durou nada menos que vinte e sete anos, inicialmente foi duríssima, mas depois tornou-se pouco a pouco tolerável, até tornar-se quase formal. Campanella podia escrever seus livros, trocar correspondência e até receber visitas.

3) Em 1626, o rei da Espanha mandou libertá-lo, mas sua liberdade durou muito pouco, porque o núncio apostólico mandou prendê-lo de novo, transferindo-o para Roma, nos cárceres do Santo Ofício. Mas aqui a sorte de Campanella mudou radicalmente, em virtude da proteção de Urbano VIII, tanto que, em vez do cárcere, Campanella teve à sua disposição nada menos que o palácio do Santo Ofício.

Enquanto esteve preso em Nápoles, seus desígnios políticos se haviam orientado para a Espanha, considerada como a potência que teria condições de realizar a sonhada "reforma universal" (daí a sua libertação). Mas, em Roma, Campanella tornou-se filofrancês. Por essa razão, tendo sido descoberta, em Nápoles, uma conjura contra os espanhóis em 1634, organizada por um discípulo de Campanella, o nosso filósofo foi injustamente considerado co-responsável, tendo por isso de fugir para Paris, sob a proteção do embaixador francês.

4) A partir de 1634, Campanella viveu momentos de glória em Paris, admirado e reverenciado por muitos doutos e nobres. O rei Luís XIII concedeu-lhe ótima côngrua e ele chegou a gozar dos favores do poderosíssimo Richelieu. O seu falecimento ocorreu em 1639, enquanto procurava em vão manter a morte distante, com suas artes mágico-astrológicas.

Entre os seus numerosos escritos, recordamos: *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), *Do sentido das coisas e da magia* (1604), *Apologia pró Galileu* (1616, publicada em 1622), *Epílogo magno* (1604-1609), *A Cidade do sol* (1602), o *Atheismus triumphatus* (1631), a imponente *Metafísica*, em dezoito livros (dos quais Campanella fez nada menos do que cinco redações, das quais possuímos a latina, publicada em 1638, em Paris), e a *Teologia*, em trinta livros (1613-1624).

Encarcerado durante os melhores anos de sua vida, Campanella não pôde criar discípulos. E quando, na França, passou a gozar do reconhecimento que antes lhe fora negado, já era muito tarde para isso, pois seu pensamento já era fruto fora de estação. Descartes dominava então a cena intelectual e as vanguardas estavam com ele.

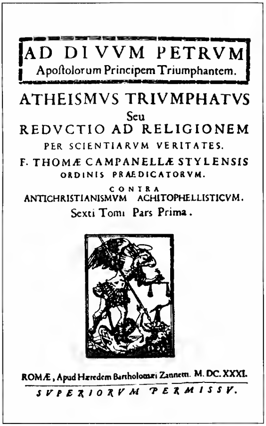
2 A natureza e o significado do conhecimento filosófico e o repensamento do sensismo telesiano

Campanella começou sendo telesiano, mas logo a seu próprio modo. Para ele, a mensagem de Telésio significa, através dos sentidos, um contato direto com a natureza, única fonte de conhecimento, e, portanto, ruptura com a cultura livresca.

A *Carta a Dom Antônio Quarengo*, de 1607, muito bela e justamente famosa, contém como que um manifesto, que nos mostra algumas das idéias programáticas essenciais de Campanella. Assim, vamos destacar dois trechos mais importantes.

"Eis, portanto, o meu filosofar, diverso em relação ao de Pico; eu aprendo mais com a anatomia de uma formiga ou de uma erva (sem falar na do mundo, admirabilíssima) do que com todos os livros que foram escritos do princípio do século até hoje, depois que aprendi a filosofar e a ler o livro de Deus, em cujo modelo corrijo os livros humanos, inabilmente copiados ao bel-prazer e não segundo o que está no universo, livro original. E isso fez-me ler todos os autores com facilidade e guardá-los na memória, da qual grande dom me fez o Altíssimo, mas muito mais ainda ensinando-me a julgá-los com o modelo do seu original".

"Eu o [Pico] considero um grande homem mais por aquilo que deveria fazer do que pelo que fez. Se bem que creio não apenas nele, mas também em qualquer outro gênio que me seja testemunha daquilo que se aprende na escola da natureza e da arte, enquanto harmonizam com a primeira a


AD DIVVM PETRVM
Apoſtolorum Principem Triumphantem.

ATHEISMVS TRIVMPHATVS
Seu
REDVCTIO AD RELIGIONEM
PER SCIENTIARVM VERITATES.
F. THOMÆ CAMPANELLÆ STYLENSIS
ORDINIS PRÆDICATORVM.
CONTRA
ANTICHRISTIANISMVM ACHITOPHELLISTICVM.
Sexti Tomi Pars Prima.

ROMÆ, Apud Hæredem Bartholomæi Zannetti. M. DC. XXXI.
SVPERIORVM PERMISSV.

Frontispício da primeira edição do Atheismus triumphatus, *de Tomás Campanella.*

Idéia e o Verbo, da qual dependem. Mas, quando os homens falam como opinantes das escolas humanas, considero-os iguais e sem seqüelas, pois santo Agostinho e Lactâncio negaram os antípodas com argumentos e por opinião, mas um marinheiro os tornou mentirosos ao testemunhar *de visu* (...)."

Filosofar, portanto, é aprender a ler "o livro de Deus", a criação, *de visu* e diretamente, ou melhor, como ele próprio diz, por *tactum intrinsecum,* tornando-se um só com as coisas.

Os estudiosos realçaram freqüentemente o fato de que o novo significado que Campanella confere ao conhecimento, entendido sensisticamente, é simbolicamente expresso pela interpretação que ele dá da palavra "sapiência", que derivaria de "sabor" (*sapore* em italiano) ("dos sabores que o gosto saboreia").

O gosto implica um tornar-se íntimo das coisas, pois o sabor é a revelação de tudo o que há de mais íntimo na coisa, através da união com essa coisa.

3 A autoconsciência

Em suas reflexões sobre o conhecimento, que se encontram no primeiro livro da *Metafísica,* Campanella apresenta uma refutação do ceticismo, baseando-se na autoconsciência, muito considerada postumamente pelos intérpretes, que nela encontraram surpreendentes analogias com a teoria tornada célebre por Descartes no *Discurso sobre o método*, que é de 1637, ao passo que a *Metafísica* de Campanella, como já dissemos, foi publicada em Paris um ano depois, mas já havia sido elaborada alguns anos antes.

A descoberta cartesiana (de que falaremos mais longamente adiante) teria sido então antecipada por Campanella?

As analogias com Descartes existem, mas mostram-se movidas por exigências diferentes e, sobretudo, se inserem em uma visão metafísica pan-psiquista geral da realidade, que chega, inclusive, a se opor à de Descartes.

Para Campanella, o *conhecimento de si* não é prerrogativa do homem enquanto pensamento, mas de todas as coisas, que são (todas elas, sem exceção) vivas e animadas. Com efeito, para ele, todas as coisas são dotadas de uma "sapientia indita" ou inata, pela qual sabem que existem e que estão ligadas a seu próprio ser ("amam" seu próprio ser). Esse autoconhecimento é um "sensus sui", um auto-sentir-se.

O conhecimento que toda coisa tem do que é diferente de si é "sapientia illata", isto é, aquela que se adquire no contato com as outras coisas. Cada coisa é modificada pela outra e de certa forma se transforma, "alienando-se" na outra. Quem sente não sente o calor, mas a si mesmo modificado pelo calor; não percebe a cor, mas, por assim dizer, a si mesmo colorido.

A consciência "inata" que toda coisa tem de si é ofuscada pelo conhecimento que se acrescenta *(superaddita),* de modo que a autoconsciência (conseqüentemente) se transforma quase em um *sensus abditus,* ou seja, "oculto" dos conhecimentos que sobrevêm. Nas coisas, o *sensus sui* permanece predominantemente oculto; no homem, pode alcançar níveis notáveis de consciência; em Deus, se desdobra em toda a sua perfeição.

Além da alma-espírito, devemos destacar que Campanella também reconhece no homem a *mente incorpórea e divina.* Telésio já

o havia feito. Mas Campanella confere à mente um papel de importância muito maior, tanto que chega até mesmo, segundo as doutrinas neoplatônicas, a atribuir-lhe a capacidade de conhecer, assimilando-se ao inteligível que há nas coisas, os modos e as formas (as idéias eternas) segundo os quais Deus as criou.

Nessa doutrina há um ponto que, por sua originalidade, merece particular relevo. O conhecimento é, ao mesmo tempo, perda e aquisição: é aquisição precisamente através da perda. Ser é saber. Sabe-se aquilo que se é (e aquilo que se faz): "Quem é tudo sabe tudo; quem é pouco, sabe pouco." Conhecendo, nós nos "alienamos", dilatamos nosso ser. Eis um dos textos mais significativos: "[...] todos os cognoscentes são alienados do seu próprio ser, como se acabassem na loucura e na morte; nós estamos no reino da morte." Este tipo de morte, porém, em certo sentido, é como o da semente que, justamente morrendo, *cresce*. É um crescer no ser. E Campanella prossegue: "E o aprender e o conhecer, sendo transformar-se na natureza do cognoscível, são também uma espécie de morte; só o transformar-se em Deus é vida eterna, porque não se perde o ser no infinito mar do ser, mas se magnifica". Texto 5

4 A metafísica campanelliana: as três "primalidades" do ser

Entendido como o entende Campanella, o conhecimento é revelador da estrutura das coisas, de sua "essenciação", como diz nosso filósofo. Toda coisa é constituída "pela *potência* de ser, pelo *saber* de ser e pelo *amor* de ser".

Essas são as "primalidades do ser", que, de certo modo, correspondem àquilo que eram os transcendentais na ontologia medieval.

À medida que pode ser, todo ente 1) é "potência" de ser; 2) além disso, tudo aquilo que pode ser "sabe" também que é; 3) e, se sabe que é, "ama" seu próprio ser. Isso prova-se pelo fato de que, se não soubesse que é, não fugiria daquilo que o prejudica e destrói.

As três "primalidades" são iguais em dignidade, ordem e origem: uma "imane", ou seja, está presente na outra e vice-versa.

Obviamente, pode-se falar também de "primalidades do não-ser", que são a "impotência", a "insipiência" e o "ódio". Elas constituem as coisas finitas, enquanto toda coisa finita é potência, mas não de tudo aquilo que é possível; conhece, mas não conhece tudo aquilo que é cognoscível; ama e, ao mesmo tempo, odeia.

Deus, por seu turno, é Potência suprema, Sapiência suprema e Amor supremo.

Assim, em diferentes níveis, a criação repete o esquema trinitário. Trata-se de uma doutrina de gênese agostiniana, que Campanella amplia em sentido pan-psiquista. Texto 6

5 O pan-psiquismo e a magia

Ainda uma vez partindo de Telésio e de sua doutrina da animação universal das coisas, Campanella vai muito mais além, não apenas se movendo na direção conceitual dos neoplatônicos, mas a ela mesclando visões nascidas de sua vívida e densa fantasia, formulando desse modo uma doutrina animístico-mágica levada ao extremo.

Segundo Campanella, as coisas falam e se comunicam entre si diretamente. Enviando os seus raios, as estrelas comunicam "seus conhecimentos". Ademais, os metais e as pedras "se nutrem e crescem, mudando o solo onde inicialmente nascem com a ajuda do sol, bem como as ervas em licor, que puxam para si pelas suas veias, onde os diamantes crescem em pirâmides e os cristais em figura cúbica (...)".

Para ele, há plantas cujos frutos tornam-se pássaros.

Há uma "geração espontânea" de todos os viventes, inclusive dos superiores, porque tudo está em tudo e, portanto, tudo pode derivar de tudo.

No que se refere à arte mágica, Campanella nela distingue três formas: 1) a *divina*; 2) a *natural*; 3) a *demoníaca*.

A primeira é a que Deus concede aos profetas e santos.

A última é a que se vale da arte dos espíritos malignos, sendo condenada por Campanella.

A segunda, a natural, "é arte prática que se serve das propriedades ativas e passivas das coisas naturais para produzir efeitos maravilhosos e insólitos, dos quais, no

mais das vezes, se ignoram a causa e o modo de provocá-los (...)".

Nessa linha, Campanella amplia em sentido pan-magístico a magia natural, a ponto de nela inserir todas as artes, invenções e descobertas, como a invenção da imprensa e da pólvora, entre outras.

Os próprios oradores e poetas entram na relação dos magos: "são magos segundos".

Mas, conclui Campanella, "a maior ação mágica do homem é dar leis aos homens".

6 A "Cidade do Sol"

Desse modo, estamos agora em condições de compreender a "Cidade do Sol" e seu significado: ela representa a soma das aspirações de Campanella e verbaliza seus anseios de reforma do mundo e de libertação dos males que o afligem, fazendo uso dos poderosos instrumentos da magia e da astrologia. Assim, é como que um cadinho de motivos no qual estão contidas todas as aspirações da Renascença.

Eis, então, uma breve descrição da cidade do sol.

A cidade ergue-se sobre um vale que domina vasta planície, sendo dividida em "sete grandes círculos, denominados com o nome dos sete planetas, entrando de um para o outro através de quatro estradas e quatro portas, situadas nos quatro respectivos ângulos do mundo". Acima do vale, surge um templo redondo, sem muralhas em torno, mas "situado sobre colunas grossas e bastante belas". A cúpula tem uma cúpula menor, com uma espiral que "pende sobre o altar", que está no centro.

Sobre o altar, "nada mais há do que um mapa-múndi bem grande, onde está pintado todo o céu, além de outro, onde está a terra. No céu da cúpula estão todas as maiores estrelas do céu, tendo inscritos os seus nomes e as virtudes que têm sobre as coisas terrenas, com três versos para cada uma (...), havendo sempre sete lâmpadas acesas, com os nomes dos sete planetas".

A cidade é dirigida por um príncipe-sacerdote chamado Sol, que Campanella indica nos manuscritos com o sinal astrológico, especificando que "em nossa língua dizemos Metafísico". Ele é o "chefe de todos no espiritual e no temporal". Os príncipes que o assistem chamam-se Pon, Sin e Mor, que significam "Potência, Sapiência e Amor" (ou seja, representam as "primalidades" do ser), cada qual desenvolvendo funções adequadas ao seu nome.

Todos os círculos de muralhas contêm inscrições, apresentando representações precisas tanto no interior como externamente, de modo a fixar todas as imagens-símbolos de todas as coisas e dos acontecimentos do mundo. Na parte externa do último círculo figuram "todos os inventores das leis, das ciências e das armas" e, além disso, "em lugar de muita honra estavam Jesus Cristo e os doze apóstolos [...]".

Nessa cidade, todos os bens são comuns (como na *República* de Platão).

As virtudes, além disso, ostentam a vitória sobre os vícios, tanto que são magistrados que presidem as virtudes e levam os seus nomes.

Por essas características, pode-se ver que se trata de uma "cidade mágica" (e os estudiosos apresentaram inclusive um modelo, em uma conhecida obra de magia intitulada *Picatrix*). É uma cidade construída de modo a captar toda a influência benéfica dos astros em todos os seus particulares.

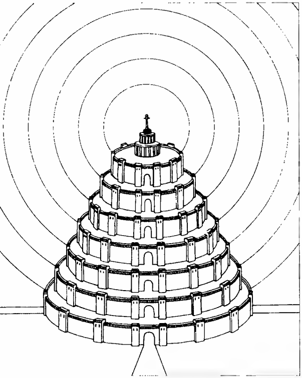
Mas está presente também todo o crisol sincretista renascentista. Já falamos sobre a influência de Platão. Mas, além disso, como diz Campanella, os habitantes da cidade "louvam Ptolomeu e admiram Copérnico" e (como já sabemos) "são inimigos de Aristóteles, chamando-o de pedante".

A filosofia que eles professam, naturalmente, é a de Campanella. Sua expectativa messiânica é muito forte: "Acreditam ser verdadeiro aquilo que disse Cristo sobre os sinais das estrelas, do sol e da lua, que não parecem verdadeiros para os tolos, mas que virão, como o ladrão à noite, no fim das coisas. *Por isso, esperam a renovação do século e talvez o fim.*"

7 Conclusões

As avaliações do pensamento de Campanella são muito contrastantes. Não se pode dizer que suas obras sejam conhecidas e estudadas a fundo como mereceriam.

Além de sua tumultuada vida, isso também deriva do fato de que nosso filósofo, como já dissemos, representa em parte um fruto que amadureceu fora de época.



A Cidade do Sol de Campanella espelha, ao mesmo tempo, os anseios de renovação espiritual e as convicções mágico-astrológicas de seu autor. Os círculos das muralhas são tantos quantos os planetas e a cidade está construída de modo a captar as influências favoráveis do céu. (Nas tradições mágico-herméticas o Sol é o Deus visível, símbolo do Intelecto).

O último período de sua vida, a fase parisiense, é emblemática. Foi homenageado por aqueles que estavam voltados para o passado e para o presente imediato, mas foi desprezado ou até mesmo rejeitado por aqueles que olhavam para o futuro.

O teólogo Mersenne (1588-1648), que o encontrou e conversou longamente com ele, escreveu categoricamente: "[...] ele não pode nos ensinar nada em matéria de ciência." Descartes não quis receber a visita de Campanella na Holanda, a ele proposta por Mersenne, respondendo que tudo o que sabia dele já era suficiente para fazê-lo desejar nada mais saber.

Com efeito, Campanella era um sobrevivente: a última das grandes figuras renascentistas. Um homem que viveu sua vida sob o signo de um destino de missão e de total renovação, como ele próprio propunha significativamente neste soneto:

"Nasci para debelar três males extremos:
tiranias, sofismas, hipocrisias,
pelo que me conformo com toda a harmonia
Potência, Sabedoria e Amor que me ensinou Têmis.
Esses princípios são verdadeiros e supremos
da grande filosofia descoberta,
remédio contra a trina mentira
sob a qual, ó mundo, chorando tremes.
Carestias, guerras, pestes, inveja, engano,
injustiça, luxúria, indolência, desdenho,
tudo subjaz a esses três grandes males,
que em seu cego amor próprio, filho digno
da ignorância, têm sua raiz e fomento.
Assim, para debelar a ignorância eu venho".

CAMPANELLA
OS FUNDAMENTOS DA METAFÍSICA

Deus é
Ente por essência, de modo eminentíssimo:
1. *Potência* suprema
2. *Sabedoria* suprema
3. *Amor* supremo
=
As três Primalidades divinas

Da superabundância divina emana o Amor que é causa do Bem,
e das idéias eternas de Deus deriva assim

o ente criado (essenciado),
constituído intrinsecamente de:
1. *potência* de ser
2. *saber* de ser
3. *amor* de ser
=
as três primalidades imanentes uma na outra

O homem,
além da *alma-espírito*
(substância corpórea sutilíssima),
também possui
a mente incorpórea e divina,
capaz de assimilar-se ao inteligível
que existe nas coisas

Toda coisa é animada e,
segundo o próprio grau de ser, possui:
a) conhecimento de si: *sapientia indita*
("inata": *sensus sui*)
b) conhecimento das outras coisas:
sapientia illata (*addita*)

Com efeito, enquanto nas outras coisas o *sensus sui* permanece prevalentemente escondido (*sensus abditus*),
o homem pode chegar a conhecer a si mesmo e as outras coisas
segundo as idéias mediante as quais Deus criou o universo

LEONARDO

1 As características da ciência

Leonardo foi grandíssimo artista e pensador em sentido universal. Ele representa portanto, de modo emblemático, o homem universal *da Renascença.*

Como pensador, Leonardo não é sistemático: seus cadernos são fragmentários e freqüentemente desorganizados, mas contêm pensamentos recorrentes de notável importância e pré-intuições geniais.

Se as características definitivas da ciência moderna não estão nele ainda plenamente desenvolvidas, é porém inegável que algumas destas características fundamentais pareçam delinear-se ao menos em nível embrionário e, por vezes, já de modo bastante claro, como as seguintes passagens mostram.

1. Definição da ciência

Ciência diz-se o discurso mental que tem origem de seus princípios últimos, dos quais em natureza nenhuma outra coisa se pode encontrar que seja parte dessa ciência, como na quantidade contínua, isto é, a ciência de geometria, a qual, começando pela superfície dos corpos, descobre-se como tendo origem na linha, termo desta superfície; e com isto não permanecemos satisfeitos, porque conhecemos que a linha tem seu termo no ponto, e que o ponto é aquilo do qual nenhuma outra coisa pode ser menor. O ponto, portanto, é o primeiro princípio da geometria; e nenhuma outra coisa pode existir na natureza ou na mente humana que possa dar início ao ponto. Porque se falares que o contato feito sobre uma superfície por uma última acuidade da ponta da caneta é a criação do ponto, isto não é verdadeiro; diremos, porém, que tal contato é uma superfície que circunda seu meio, e nesse meio está a residência do ponto, e tal ponto não é da matéria dessa superfície, nem ele, nem todos os pontos do universo são em potência ainda que estivessem unidos, nem, dado que se pudessem unir, comportariam parte alguma de uma superfície. E dado que imaginasses um todo como composto de mil pontos, aqui, dividindo alguma parte dessa quantidade de mil, poderíamos dizer muito bem que tal parte é igual a seu todo. E isto se prova com o zero ou nada, isto é, a décima figura da aritmética, pela qual se figura um 0 para esse nada; o qual, posto depois da unidade, lhe fará dizer dez, e se puseres dois depois de tal unidade, dirá cem, e assim infinitamente crescerá sempre dez vezes o número onde ele for acrescentado; e ele em si não vale mais que nada, e todos os nadas do universo são iguais a um só nada quanto a sua substância e valor. Nenhuma investigação humana pode-se dizer verdadeira ciência, se ela não passar pelas demonstrações matemáticas; e se disseres que as ciências, que principiam e terminam na mente, têm verdade, isto não se concede, mas se nega por muitas razões; ao contrário, em tais discursos mentais não ocorre experiência, sem a qual nada dá certeza de si.

2. A utilidade da ciência em geral, e da pintura em particular

A ciência é mais útil quando seu fruto é mais comunicável e, ao contrário, menos útil quando é menos comunicável. A pintura tem seu fim comunicável a todas as gerações do universo, porque seu fim é sujeito da virtude visiva, e não passa pelo ouvido ao sentido comum do mesmo modo como passa pelo ver. Esta, portanto, não tem necessidade de intérpretes de diversas línguas, como o têm as letras, e logo satisfez a espécie humana, de forma não diferente como são feitas as coisas produzidas pela natureza. E não apenas a espécie humana, mas os outros animais, como se manifestou em uma pintura representada por um pai de família, na qual eram acariciados os filhinhos bebês, que ainda estavam enfaixados, e da mesma forma o faziam o cão e a gata da mesma casa, um espetáculo tal que era coisa maravilhosa de se ver.

A pintura representa ao sentido com mais verdade e certeza as obras da natureza, do que as palavras ou as letras, mas as letras representam com mais verdade as palavras ao sentido, do que a pintura. Mas dizemos que é mais admirável a ciência que representa as obras da natureza, do que a que representa as obras do operador, isto é, as obras dos homens, que são as palavras, como a poesia, e semelhantes, que passam pela língua humana.

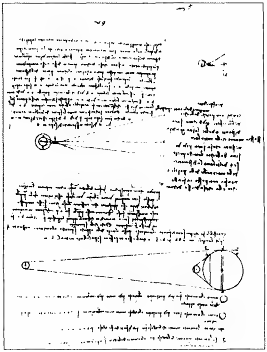
3. Ciências mecânicas e ciências não mecânicas

Dizem ser mecânica a cognição parturida pela experiência, e ser científica a que nasce e termina na mente, e ser semimecânica a

que nasce da ciência e termina na operação manual. Todavia, parece-me que sejam vãs e cheias de erros as ciências que não nasceram da experiência, mãe de toda certeza, e que não terminam em experiência conhecida, isto é, que sua origem, ou meio, ou fim, não passam por nenhum dos cinco sentidos. E se duvidamos da certeza de cada coisa que passa pelos sentidos, com muito maior razão devemos duvidar das coisas rebeldes a esses sentidos, como a ausência de Deus e da alma e coisas semelhantes, pelas quais sempre se disputa e briga. E verdadeiramente ocorre que sempre onde falta a razão suprem os gritos, o que não acontece nas coisas certas.

Por isso, diremos que onde se grita não há verdadeira ciência, porque a verdade tem um só termo que, ao ser publicado, o litígio permanece para sempre destruído, e se o litígio ressurge, ela é ciência mentirosa e confusa, e não certeza renascida. Mas as ciências verdadeiras são as que a esperança fez penetrar pelos sentidos e silenciam a língua dos litigantes, e que não alimentam de sonhos seus investigadores, mas sempre procedem sucessivamente sobre os primeiros verdadeiros e conhecidos princípios e com verdadeiras seqüências até o fim, como vemos nas primeiras matemáticas, isto é, número e medida, chamadas aritmética e geometria, que tratam com suma verdade da quantidade descontínua e contínua. Aqui não se argüirá que duas vezes três seja mais ou menos seis, nem que um triângulo tenha seus ângulos menores do que dois ângulos retos, mas com eterno silêncio permanece eliminada toda argüição, e com paz são fruídas pelos seus devotos, o que não o podem fazer as mentirosas ciências mentais. E se disseres que tais ciências verdadeiras e conhecidas são espécies de mecânicas, apesar de só poderem terminar manualmente, direi o mesmo de todas as artes que passam pelas mãos dos escritores, que são espécie de desenho, membro da pintura; e a astrologia e as outras passam pelas operações manuais, mas primeiro são mentais como a pintura, que primeiro existe na mente de seu especulador, e não pode chegar à sua perfeição sem a operação manual; essa pintura, da qual seus científicos e verdadeiros princípios primeiro colocam o que é corpo sombrio, e o que é sombra primitiva e sombra derivativa, e o que é lume, isto é, trevas, luz, cor, corpo, figura, lugar, remoção, proximidade, movimento e repouso, os quais apenas são compreendidos pela mente sem operação manual; e esta será a ciência da pintura, que permanece na mente dos que a contemplam, da qual nasce depois a operação, muito mais digna do que a predita contemplação ou ciência.

Leonardo da Vinci,
Tratado da pintura, I, § 1, 3, 29, e II, § 77



Leonardo da Vinci, estudos sobre a duração da percepção visual, ótica, prospectica (do Códice Atlântico). Leonardo se servia habitualmente de uma escritura "invertida", isto é, da direita para a esquerda, e apenas esporadicamente em suas notas encontramos a escritura "direita". A explicação mais fácil está no fato de que ele era canhoto, mas na realidade este modo bizarro de escritura correspondia a seu caráter esquivo e solitário, atento para defender-se de curiosidades indiscretas. Ao espelho seus textos se lêem, salvo dificuldades mínimas, como qualquer outro manuscrito.

TELÉSIO

2 A natureza deve ser explicada segundo seus princípios

Neste trecho, tirado do Proêmio *do* De rerum natura iuxta propria principia, *Telésio ilustra a "autonomia" da física em relação a toda outra pesquisa que não se atenha aos princípios peculiares da natureza, mas procura ultrapassá-los para individuar princípios transcendentes. Na realidade, ele não nega a existência do transcendente, mas coloca tudo aquilo que está ligado ao transcendente* fora da pesquisa física da natureza.

A estrutura do mundo, e a grandeza e natureza dos corpos que ele contém, não deve ser pesquisada com a razão abstrata, como o fizeram os antigos, mas deve ser captada com os sentidos e tirada das próprias coisas.

Aqueles que antes de nós pesquisaram a estrutura de nosso mundo e a natureza das coisas nele contidas, fizeram-no certamente com longas vigílias e grandes fadigas, mas inutilmente, como parece. O que, com efeito, esta natureza pode ter revelado a eles, cujos discursos, sem excluir nenhum, não concordam e contrastam com as coisas e também com si mesmos? E podemos afirmar que isto assim aconteceu justamente porque, tendo tido talvez demasiada confiança em si mesmos, depois de ter pesquisado as coisas e suas forças, não atribuíram a elas, como era necessário, a grandeza, índole e faculdade de que agora se vê que são dotadas; mas, quase disputando e competindo com Deus em sabedoria, tendo ousado pesquisar com a razão as causas e princípios do próprio mundo, e crendo e querendo crer que haviam encontrado estas coisas que não encontraram, construíram para si um mundo conforme seu arbítrio. Portanto, aos corpos, dos quais vemos que o mundo é constituído, atribuíram não a grandeza e posição, que se vê que obtiveram, nem a dignidade e as forças, das quais vemos que são dotados, mas aquelas das quais teriam devido ser dotados conforme os ditames de sua razão. Ou seja, não era necessário que os homens satisfizessem a si mesmos e ensoberbecessem até o ponto de atribuir (como que antecipando a natureza e afetando não só a sabedoria mas também a potência de Deus) às coisas as propriedades que eles não tinham visto que eram a elas inerentes, e que, ao contrário, deviam ser absolutamente tiradas das coisas. Nós, porque não tivemos tanta confiança em nós mesmos, e uma vez que somos dotados de um engenho mais lento e de um ânimo mais débil, e porque somos amantes e cultores de uma sabedoria completamente humana (a qual certamente sempre deve parecer que tenha chegado ao ápice de suas possibilidades, caso tenha conseguido perceber as coisas que o sentido manifestou e as que se podem extrair da semelhança com as coisas percebidas com o sentido), nós nos propusemos a pesquisar apenas o mundo e suas singulares partes e as paixões, ações, operações e aspectos das partes e das coisas nele contidas. Cada uma delas, com efeito, se corretamente observada, manifestará a própria grandeza, e cada uma delas sua própria índole, força e natureza.

Assim, se parecer que nada de divino e que seja digno de admiração e que seja também demasiado agudo se encontra em nossos escritos, eles porém não contrastarão de fato com as coisas ou consigo; isto é, seguimos o sentido e a natureza, e nada mais; a natureza que, concordando sempre consigo, age e opera sempre as mesmas coisas e do mesmo modo. Todavia, se algo daquilo que afirmamos não estivesse de acordo com as sagradas escrituras ou com os decretos da igreja católica, afirmamos e declaramos formalmente que não deve ser mantido, mas deve ser inteiramente rejeitado. A elas, com efeito, deve estar posposto não só qualquer raciocínio humano, mas também o próprio sentido; e se não concorda com elas, até o sentido deve ser renegado.

B. Telésio,
De rerum natura iuxta propria principia.

BRUNO

3 Unidade e infinitude do universo

Entre os diálogos italianos de Bruno, os mais lidos e os mais importantes são os cinco que compõem o Da causa, princípio e uno *(1584). A passagem aqui reportada é tirada do diálogo V, em que Bruno exalta a unidade pura, onde todas as determinações, ao infinito, perdem significado, porque coincidem no Uno. Causa, Princípio e Uno constituem para Bruno uma trindade meramente conceitual, pois o Uno é princípio e causa.*

1. O universo, uno e infinito, é imóvel, inalterável, compõe e resolve em si todas as diferenciações e oposições

O universo é, portanto, uno, infinito, imóvel.[1] Uno, digo, é a possibilidade absoluta, uno o ato, una a forma ou alma, una a matéria ou corpo, una a coisa, uno o ente, uno o máximo e ótimo; o qual não deve poder ser compreendido; e por isso é infindável e interminável, e portanto infinito e interminado e, por conseqüência, imóvel. Este não se move localmente, porque não há coisa fora de si para onde se transportar, admitido que seja o todo. Não se gera; porque não existe outro ser que ele possa desejar ou esperar, admitido que tenha todo o ser. Não se corrompe; porque não existe outra coisa na qual se mude, admitido que ele seja toda coisa. Não pode diminuir ou crescer, admitido que é infinito; ao qual como não se pode acrescentar, também é aquele do qual não se pode subtrair, pelo fato de que o infinito não tem partes proporcionáveis. Não é alterável em outra disposição, porque não tem exterior, do qual sofra e pelo qual venha a ser afetado. Além de que, para compreender todas as contrariedades em seu ser em unidade e conveniência, e nenhuma inclinação possa ter para outro e novo ser, ou também para outro e outro modo de ser, não pode ser sujeito de mutação segundo qualidade nenhuma, nem pode ter contrário ou diverso, que o altere, porque nele toda coisa está de acordo. Não é matéria, porque não é figurado nem figurável, não é terminado nem terminável. Não é forma, porque não informa nem figura outro, admitido que é tudo, é máximo, é uno, é universo. Não é mensurável nem medida. Não se compreende, porque não é maior do que ele mesmo. Não é compreendido, porque não é menor do que ele mesmo. Não se nivela, porque não é outro e outro, mas uno e o mesmo. Sendo o mesmo e uno, não tem ser e ser; e porque não tem ser e ser, não tem parte e parte; e pelo fato de não ter parte e parte, não é composto. Este é termo de modo que não é termo, é talmente forma que não é forma, e de talmente matéria que não é matéria, é de tal modo alma que não é alma: porque é o todo indiferentemente, e porém é uno, o universo é uno.

2. A unidade do cosmo em sua infinitude em grandeza e temporalidade

Neste certamente não é maior a altura do que o comprimento e a profundidade; de onde, por certa semelhança se chama, mas não é, esfera. Na esfera o comprimento, a largura e a profundidade são a mesma coisa porque têm o mesmo termo; mas, no universo, é a mesma coisa a largura, o comprimento e a profundidade, porque da mesma forma não têm termo e são infinitas. Se não têm meio, quadrante[2] e outras medidas, se não há medida, não há também parte proporcional, nem absolutamente uma parte que se diferencie do todo. Porque, se quiseres dizer parte do infinito, é preciso dizê-la infinito; se é infinito, concorre em um ser com o todo: o universo, portanto, é uno, infinito, impartível. E se no infinito não se encontra diferença, como de todo e parte, e como de outro e outro, certamente o infinito é uno. Sob a compreensão do infinito não existe parte maior e parte menor, porque à proporção do infinito não se coaduna mais uma parte o quanto se queira maior que outra o quanto se queira menor; porém, na infinita duração não difere a hora do dia, o dia do ano, o ano do século, o século do momento; porque os momentos e as horas não são mais que os séculos, e não têm menor proporção aqueles do que estes em relação à eternidade. Da mesma forma no imenso não é diferente o palmo do estádio, o estádio[3] da parasanga;[4] porque à proporção da imensidão não se coaduna mais para as parasangas do

[1] Tenha-se presente que, aqui, Bruno não fala do Absoluto, ou seja, de Deus, mas do cosmo como imagem de Deus.

[2] O *quadrante* é metade da metade.

[3] *Estádio* é medida de 185 metros.

[4] *Parasanga* é medida de 3 000 metros.

que para os palmos. Portanto, infinitas horas não são mais que *infinitos séculos*, e *infinitos* palmos não são de maior número que infinitas parasangas. À proporção, semelhança, união e identidade do infinito não mais te aproximas pelo fato de ser homem e não formiga, uma estrela e não um homem; porque àquele ser não mais te avizinhas por ser sol, lua, e não um homem ou uma formiga; e, todavia, no infinito estas coisas são indiferentes. E o que digo destas, entendo de todas as outras coisas que subsistem particularmente.

3. No cosmo uno-infinito não se diferenciam ato e potência, e portanto nem ponto e linha, superfície e corpo

Ora, se todas estas coisas particulares no infinito não são outro e outro, não são diferentes, não são espécie, por necessária conseqüência não são número; portanto, o universo é ainda uno imóvel. E isto porque compreende tudo, e não sofre outro e outro ser, e não comporta consigo *nem em si mutação nenhuma*; por conseqüência, é tudo aquilo que pode ser; e nele (como eu disse outro dia) o ato não é diferente da potência. Se da potência não é diferente o ato, é necessário que nele o ponto, a linha, a superfície e o corpo não se diferenciem: porque assim tal linha é superfície, assim como a linha, movendo-se, pode ser superfície; assim, aquela superfície movida é feita corpo, porque a superfície pode mover-se e, com seu fluxo, *pode tornar-se corpo*. É necessário, portanto, que o ponto no infinito não se diferencie do corpo, porque o ponto, deslizando do ser ponto, se torna linha; deslizando do ser linha, se torna superfície; deslizando do ser superfície, se torna corpo; o ponto, portanto, porque é em potência o ser corpo, não difere do ser corpo onde a potência e o ato são uma mesma coisa.

4. Tudo está em tudo e neste sentido tudo é uno

O indivíduo não é diferente, portanto, do divíduo, o simplicíssimo do infinito, o centro da circunferência. Daí por que o infinito é tudo aquilo que pode ser, é imóvel; porque nele tudo é indiferente, é uno; e porque tem toda a grandeza e perfeição que se possa ter além e além, é máximo e ótimo imenso. Se o ponto não difere do corpo, o centro da circunferência, o finito do infinito, o máximo do mínimo, seguramente podemos afirmar que o universo é todo centro, ou que o centro do universo está em todo lugar, e que a circunferência não está em parte *nenhuma por ser diferente do centro*, ou então que a circunferência está em todo lugar, mas o centro não se encontra enquanto é diferente dela. Eis como não é impossível, mas necessário, que o ótimo, máximo, incompreensível é tudo, está para tudo, está em tudo, porque, como simples e indivisível, pode ser tudo, ser para tudo, ser em tudo. E assim não foi dito de forma vã que Júpiter enche todas as coisas, habita todas as partes do universo, é centro daquilo *que tem o ser, uno em tudo e pelo qual* uno é tudo. O qual, sendo todas as coisas e compreendendo todo o ser em si, também faz com que toda coisa esteja em toda coisa.

5. O cosmo uno-infinito é "multimodo multiúnico" e uno em substância

Dir-me-eis, porém: então por que as coisas se mudam, *a matéria particular se força para* outras formas? Respondo-vos que não é mutação que procura outro ser, mas outro modo de ser. E esta é a diferença entre o universo e as coisas do universo: porque aquele compreende todo o ser e todos os modos de ser, estas cada uma tem todo o ser, mas não todos os modos de ser; e não pode atualmente ter todas as circunstâncias e acidentes, porque muitas formas são incompossíveis em um mesmo sujeito, ou por serem contrárias ou por pertencer a espécies diversas; assim como não pode haver um mesmo suposto individual sob acidentes de cavalo e homem, sob dimensões de uma planta e um animal. Além disso, ele compreende todo o ser totalmente, porque extra e além o infinito ser não é coisa que exista, não tendo extra nem além; destas, portanto, cada uma compreende todo o ser, mas não totalmente, porque além de cada uma há infinitas outras. Entendeis, porém, que tudo está em tudo, mas não totalmente e da mesma forma em cada um. Entendeis como toda coisa é una, mas não da mesma forma.

6. Todas as coisas estão no universo e o universo em todas as coisas

Não falha, porém, quem diz ser uno o ente, a substância e a essência; o qual, como infinito e interminado, tanto segundo a substância quanto segundo a duração quanto segundo a grandeza quanto segundo o vigor, não tem razão de princípio nem de principiado; porque, concorrendo toda coisa em unidade e identidade, digo mesmo ser, vem a ter razão absoluta e não respectiva. No uno infinito, imóvel, que é

a substância, que é o ente, se aí se encontra a multidão, o número, que, por ser modo e multiformidade do ente, a qual vem a denominar coisa por coisa, nem por isso faz que o ente seja mais que uno, mas multimodo e multiforme e multifigurado. Porém, profundamente considerando com os filósofos naturais, deixando os lógicos em suas fantasias, percebemos que tudo o que faz diferença e número é puro acidente, é pura figura, é pura compleição. Toda produção, de qualquer tipo seja, é uma alteração, permanecendo a substância sempre a mesma; porque não é mais que una, uno ente divino, imortal. Isto pôde ser entendido por Pitágoras, que não teme a morte, mas espera a mutação. Puderam-no entender todos os filósofos, chamados vulgarmente de físicos, que nada dizem gerar-se segundo a substância nem corromper-se, se não quisermos denominar desse modo a alteração. Isto foi entendido por Salomão, que diz "não haver coisa nova sob o sol, mas aquilo que é já existiu antes". Vedes então como todas as coisas estão no universo, e o universo está em todas as coisas; nós nele, ele em nós; e assim tudo concorre em perfeita unidade. Eis como não devemos atormentar o espírito, eis como não é coisa pela qual devamos nos espantar. Porque esta unidade é única e estável, e sempre permanece; este uno é eterno; todo semblante, toda face, toda outra coisa é vacuidade, é como nada, ou melhor, é nada tudo aquilo que está fora deste uno.

G. Bruno,
Da causa, princípio e uno.

4 O mito de Actéon

Em Bruno, a "contemplação" e a hénosis, isto é, o tornar-se um com o Uno *dos Neoplatônicos, tornam-se "heróico furor", amor heróico, que significa o* tornar-se um com o objeto amado, *"endeusar-se". Ficino já denominara "furor divino" o amor que leva o homem a endeusar-se, e Bruno, na obra justamente intitulada* Dos heróicos furores, *leva tal idéia às extremas conseqüências.*

A passagem que transcrevemos, e que em certo sentido contém a metáfora emblemática da obra, interpreta o mito de Actéon, o caçador que viu Diana e, como conseqüência, foi transformado de caçador em caça e dilacerado por seus cães. Diana é o símbolo da divindade presente na natureza, enquanto Actéon simboliza o intelecto que está em caça da verdade e da beleza divina; os mastins e os galgos, por fim, são símbolos das volições e dos pensamentos.

A transformação de Actéon em caça (naquilo que procurava), e o fato de ser devorado por seus cães (pensamentos e volições), significa que a verdade procurada está em nós mesmos, *e quando descobrimos isso tornamo-nos desejo de nossos próprios pensamentos, pelo fato de vermos tudo e nos assimilarmos a esse tudo.*

TANSILO. Assim se descreve o discurso do amor heróico, por tender ao próprio objeto, que é o sumo bem, e o heróico intelecto que procura unir-se ao próprio objeto, que é o verdadeiro primeiro ou a verdade absoluta. Ora, no primeiro discurso apresenta toda a soma disso e a intenção, cuja ordem é descrita em cinco outros que seguem. Diz então:

Às selvas os mastins e galgos solta
o jovem Actéon, quando o destino
apresenta-lhe o dúbio e incauto caminho,
nas pegadas de feras selvagens.
Eis entre as águas o mais belo busto e face
que ver possa o mortal e o divino,
em púrpura, alabastro e ouro fino
vê, e o grande caçador se torna caça.
O cervo, que em espessos lugares dirigia
os mais ligeiros passos, é raptado
e por seus muitos e grandes cães devorado.
Estendo-lhe meus pensamentos
como nobre presa, e eles, voltando-se,
devoram-me com ferozes e cruéis mordidas.

Actéon significa o intelecto aplicado à caça da sabedoria divina, à apreensão da beleza divina. Ele *solta os mastins e os galgos*. Estes são os mais velozes, aqueles, os mais fortes. Com efeito, a operação do intelecto precede a operação da vontade; mas esta é mais vigorosa e eficaz do que aquela; ao intelecto humano é mais amável do que compreensível a bondade e a beleza divina, mas o amor é aquilo que move e impele o intelecto àquilo que o precede, como lanterna. *Às selvas*, lugares incultos e solitários, visitados e perscrutados por pouquíssimos e, todavia, onde não estão impressas as pegadas de muitos homens. O *jovem*, pouco esperto e prático, como aquele cuja vida é breve e instável o furor, *no dúbio caminho* da incerta e ambígua razão e afeto desenhado na letra de

Pitágoras,[1] onde se vê mais espinhoso, inculto e deserto o direito e árduo caminho, e por onde este solta os galgos e mastins *nas pegadas de feras selvagens*, que são as espécies inteligíveis dos conceitos ideais; que são ocultas, perseguidas por poucos, visitadas por raríssimos, e que não se oferecem a todos os que as procuram. *Eis entre as águas*, isto é, no espelho das semelhanças, nas obras onde reluz a eficácia da bondade e esplendor divino, cujas obras são significadas pelo sujeito das águas superiores e inferiores, que estão sob e sobre o firmamento; *vê o mais belo busto e face*, isto é, potência e operação externa *que ver possa*, por hábito e ato de contemplação e aplicação de mente mortal e divina, de algum homem ou deus.

Cicada. Creio que não faça comparação, mas ponha como no mesmo gênero a apreensão divina e humana quanto ao modo de compreender, que é diversíssimo, mas quanto ao sujeito, que é o mesmo.

Tansílio. Exatamente. Diz *em púrpura, alabastro e ouro*, porque aquilo que na figura de corporal beleza é vermelho, branco e louro, na divindade significa a púrpura da divina potência vigorosa, o ouro da sabedoria divina, o alabastro da beleza divina, na contemplação da qual os pitagóricos, caldeus, platônicos e outros, do melhor modo que podem, procuram se elevar. *Vê o grande caçador*: compreendeu, o quanto é possível; e *se tornou caça*: este caçador andava para prender e se torna presa, por causa da operação do intelecto com a qual converte em si as coisas apreendidas.

Cicada. Entendo, porque ele forma as espécies inteligíveis a seu modo e as proporciona conforme sua capacidade, porque são recebidas segundo o modo de quem as recebe.

Tansílio. E esta caça [é] pela operação da vontade, por ato da qual ele se converte no objeto.

Cicada. Entendo; porque o amor transforma e converte na coisa amada.

Tansílio. Bem sabes que o intelecto apreende as coisas inteligivelmente, isto é, conforme seu modo;[2] e a vontade persegue as coisas naturalmente, ou seja, segundo a razão com a qual estão em si. Desse modo, Actéon, com aqueles pensamentos, aqueles cães que procuravam fora de si o bem, a sabedoria, a beleza, a fera selvagem, e no modo pelo qual chegou à presença dela, raptado para fora de si por tanta beleza, torna-se presa, vê-se convertido naquilo que procurava; e percebeu que dos cães de seus pensamentos ele mesmo vem a ser a desejada presa, porque tendo já encontrado a divindade em si mesmo, não era mais necessário procurá-la fora de si.

Cicada. Portanto, bem se diz que o reino de Deus está em nós,[3] e que a divindade habita em nós por meio do intelecto e da vontade transformados.

Tansílio. Exatamente. Eis, portanto, como Actéon, posto como presa de seus cães, perseguido por seus próprios pensamentos, *corre e dirige os novos passos*; renova se para proceder divinamente e mais *agilmente*, isto é, com maior facilidade e com energia mais eficaz, a *lugares mais espessos*, aos desertos, à região de coisas incompreensíveis; aquele que era um homem vulgar e comum, torna-se raro e heróico, tem costumes e conceitos raros, e experimenta uma vida extraordinária. *Aqui o devoram seus muitos e grandes cães*: aqui termina sua vida segundo o mundo louco, sensual, cego e fantástico, e começa a viver intelectualmente; vive uma vida de deuses, nutre-se de ambrosia e embriaga-se de néctar.

Giordano Bruno,
Dos heróicos furores.

CAMPANELLA

5 A doutrina do conhecimento

A doutrina campanelliana do conhecimento é fundamentada sobre a estrutura primária do ente. O ponto de partida desta doutrina é a dúvida, cuja superação dá-se →

[1] A letra emblemática de Pitágoras, à qual Bruno alude, é o Y, traçado assim Y, ou seja, com o traço direito no alto quase vertical e, portanto, indicando a árdua ascensão, e com o traço esquerdo muito inclinado e quase plano e, portanto, indicando a via fácil.

[2] Bruno alude aqui ao princípio dos Escolásticos, segundo o qual aquilo que se recebe cognoscitivamente, é recebido conformando-se ao receptor: "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur".

[3] Cf. Lucas 17,21

radicalmente pela autoconsciência *que, por sua vez, é fundamentada sobre a estruturalidade do* saber *em todo ente.*

A alma tem um conhecimento inato de si mesma, a notitia indita *("sabedoria inata") que, porém, é perturbada e ofuscada pelo complexo de conhecimentos provenientes do exterior (as* notitiae superadditae*), transmutando-se, assim, em* notitia abdita *("sabedoria escondida").*

O homem, que pode alcançar alto nível de autoconsciência, está em grau de captar a verdade das coisas apenas quando se assimila a elas para entendê-las como são, isto é, como causadas pela ciência de Deus. O conhecer é, em sua complexidade, "ser", e é ao mesmo tempo conquista e perda.

1. A autoconsciência e a superação da dúvida

A alma conhece a si mesma com um conhecimento de presencialidade, e não com um conhecimento objetivo, exceto sobre o plano reflexo. É certíssimo primeiro princípio que somos e podemos, sabemos e queremos; depois, em segundo lugar, é certo que somos alguma coisa e não tudo, e que podemos conhecer alguma coisa, e não tudo e não totalmente. Depois, quando do conhecimento de presencialidade se procede aos particulares por um conhecimento objetivo começa a incerteza, pelo fato de que a alma se torna alienada, por causa dos objetos, do conhecimento de si, e os objetos não se revelam totalmente e distintamente, mas parcialmente e confusamente. E, na verdade, nós podemos, sabemos e queremos o outro porque podemos, sabemos e queremos a nós mesmos.

A sabedoria inere a nós pelo Autor da natureza, e é dada como a potência e o amor de ser; a ciência, ao contrário, adquire-se acidentalmente através da sabedoria enquanto olha os entes que exteriormente estão diante de nós.

O que conhecemos é mínima parte diante daquilo que ignoramos, mas saber isto é suma sabedoria para nós, e ela nos convida e nos impele a aceitar o ensinamento de Deus.

2. "Notitia indita" e "notitia abdita"

O conhecimento de si mesmo é impedido pelo conhecimento do outro; com efeito, somos gerados entre entes contrários, e somos passivos diante do calor e do frio e de numerosos objetos e, portanto, nos transferimos quase no ser do outro, uma vez que o ser passivos e ser mudados é tornar-se outro; a alma, portanto, cai no esquecimento e na ignorância de si porque é sempre sacudida pelas forças do alto.

O acrescentamento do ser alheio, múltiplo e veemente, com o próprio e único ser produz nos entes uma evidente ignorância de si mesmos e permite apenas um saber escondido sobre si mesmo; [todavia, permanece sempre verdadeiro que] toda alma conhece a si mesma com um conhecimento inato.

3. Conhecimento e verdade

A ciência de Deus é causa das coisas; a nossa, ao contrário, é causada; é causa nos limites das coisas excogitadas por nós.

Como a verdade é dada pelo conhecimento adequado entre as coisas e a alma sensiente-inteligente, e como tal conhecimento parte das coisas, criadas e existentes e dispostas pelo sumo Criador no modo com que devem ser conhecidas, deduzimos que os significados das coisas devem ser assumidos das próprias coisas da experiência, e que devem ser determinados como são, e de modo nenhum segundo o que a nossa razão dita.

A verdade é a própria entidade da coisa, como ela é, e não como nós a imaginamos. Todas as coisas dizem-se verdadeiras enquanto se adequam ao intelecto divino, do qual recebem o ser; enquanto na verdade se adequam a nosso intelecto, não são ditas verdadeiras, mas produzem em nós a verdade; nós, porém, somos verdadeiros se conhecemos a coisa como ela é.

O intelecto humano não mede as coisas, das quais não é o autor; mas é medido pelas coisas, e é verdadeiro quando se assimila a elas para entendê-las como elas são; e não de outra forma.

4. Conhecimento e ser

Afirmamos que a sabedoria pertence ao próprio ser das coisas, e que uma coisa é sentida e conhecida porque é a própria natureza cognoscente. Uma vez que a sensação é assimilação e que todo conhecimento ocorre pelo fato de que a própria natureza cognoscente se torna o próprio conhecido, conhecer é ser; portanto, qualquer ente, se é muitas coisas, conhece muitas coisas; se é poucas, conhece poucas.

O conhecimento sensitivo, imaginativo, intelectivo e memorativo consiste no fato de

que o cognoscente é ou se torna o ser do conhecido. Portanto, real e fundamentalmente conhecer é ser; formalmente, porém, se distinguem, porque o conhecer é o ser enquanto julgado.

5. Aquisição e perda no conhecer

O valor do saber pode ser apreciado pelo fato de que quanto mais sabemos, tanto mais somos; portanto, quem é tudo, sabe tudo, e quem é pouco, sabe pouco.

Sabemos apenas poucas coisas, e parcialmente e imperfeitamente. [Todavia] como tornar-se muitas outras coisas por meio da passividade da experiência é o mesmo que dilatar o próprio ser, isto é, tornar-se de um muitos, o saber é coisa divina, mesmo na passividade da experiência.

Conhecer e amar a si mesmo é em todo ente um ato ou operação primordial incessante. Portanto, quando o objeto move a mente movendo o espírito corpóreo, ao qual a mente está unida mediante a primariedade, a operação da mente é modificada; e, enquanto antes sentia e amava a si mesma essencialmente, agora sente e ama a si acidentalmente. Com efeito, a mente é mudada acidentalmente pelos objetos, os quais não tolhem a operação, mas a modificam com aquela passividade; daqui provém que a faculdade cognoscitiva julga o objeto de modo a conhecê-lo, conhecendo não o objeto em si, mas conhecendo a si própria mudada, por meio da faculdade imaginativa, no objeto. A mente, portanto, sempre conhece a si mesma, mas nem sempre conhece a si mesma como mudada. Em Deus, portanto, que não é passivo diante de nenhum objeto exterior nem ocasionalmente nem causalmente, não se verifica uma pausa no conhecer, no ver-se e no amar-se; ele está sempre em ato no conhecimento de si mesmo e, por meio de si, do outro. Nós, porém, embora conheçamos sempre a nós mesmos atualmente, somos mudados pelos objetos; portanto, parecemos sofrer pausas no conhecimento de nós mesmos e somos raptados na realidade diferente de nós.

[Eis que então] todos os cognoscentes são alienados do próprio ser, como se terminassem na loucura e na morte; nós estamos no reino da morte. Estamos de fato em uma terra estrangeira, alienados de nós mesmos; anelamos uma pátria e nossa sede é junto de Deus.

T. Campanella,
Textos.

6 A estrutura metafísica da realidade

A metafísica de Tomás Campanella se apresenta como síntese do pensamento de santo Agostinho e do de santo Tomás. Da tradição tomista Campanella retoma o conceito de "ente" como conceito fundamental para pensar a realidade; mas, uma vez que pretende fazer emergir já neste conceito inicial a idéia prima do cristianismo, isto é, a idéia da Trindade, ele também se remete à filosofia agostiniana, a qual individua no homem a tríade posse, nosse, velle, *como reflexo do mistério trinitário.*

Campanella entende, portanto, o conceito de ente como estruturado segundo uma dialética interna de três aspectos: potência, sabedoria, amor, *que constituem os "primalidades", isto é, os aspectos primeiríssimos, do real.*

1. Ser e existir em relação ao ente

Dizemos que todas as coisas convêm no comuníssimo termo de ente.

O ente não pode ser definido, mas se precisa por si como aquilo que tem o ser ou aquilo que é.

O ente da experiência é aquele que cai por primeiro no conhecer, e é conhecido de maneira confusa. Na verdade, a sabedoria humana não é construtora da realidade, e também não é interna nas coisas, de modo a poder conhecê-la *a priori* e do próprio interior; é fato que a realidade age sobre o sujeito que conhece, e este, percebendo seu ser, chega em seguida a saber seu significado. O termo ente é, portanto, o primeiro índice do primeiro conhecimento confuso; tomado nominalmente, significa a essência das coisas, enquanto, tomado verbalmente, indica o ato de ser.

Dizemos "existir" a respeito daquelas coisas que, fora da causa, estão em outras e com outras, como que sustentadas pela força de alguma coisa.

É claro que o ente como tal não existe; ele simplesmente "é", e tal "é" é dele dito de modo essencial, e não existencial. Aquilo que simplesmente é, é causa de todas as existências; existir é, com efeito, posterior ao ser.

2. A estrutura primalitária do ente

A "essenciação" é a constituição do ente intrínseca, simplicíssima, primeira, por toticipação[1] e não por participação. O ente é essenciado em primeiro lugar pela potência de ser, pela sabedoria de ser, pelo amor de ser.

Estas primalidades essenciam todo ente. Com efeito, todo ente, podendo ser, tem a potência de ser. Aquilo que pode ser, sabe ser; se não percebesse ser, não amaria a si mesmo e não fugiria do inimigo que o destrói, e não seguiria o ente que o conserva, como o fazem todos os entes. O saber emana do poder: os entes amam aquilo que sabem; portanto, todos os entes amam ser sempre e em todo lugar. O amor flui antecipadamente da sabedoria e da potência.

Cada uma das primalidades imane[2] na outra da qual procede. Não tem precedência de tempo, nem de dignidade, nem de ordem, mas apenas de origem, enquanto uma vem da outra. A sabedoria, que emana da potência, nela imane; da mesma forma, também o amor imane em uma e em outra, das quais procede.

A potência, a sabedoria, o amor, enquanto essenciam, não são três coisas nem três entes, mas três momentos ontológicos da mesma realidade. [Portanto,] a sabedoria, a potência e o amor são um princípio unitário na ação; podem dizer-se unalidades[3] do uno.

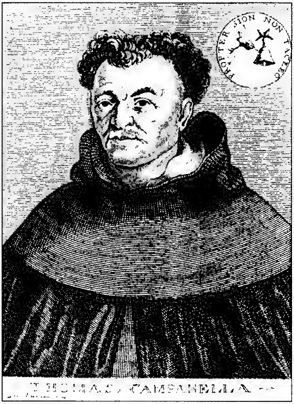
[As três primalidades constituem o dinamismo ou] a operação como ato interno às coisas; as operações metafísicas são o *posse*, o *nosse*, e o *velle*.

T. Campanella, *Textos.*

[1]"Toticipar" é termo campanelliano para indicar a coestruturalidade das três primalidades do ente e do próprio ente; ele se opõe a "participar", que implica derivação e dependência

[2]É imanente

[3]Características constitutivas unitárias



Frontispício da segunda edição da célebre obra de Bernardino Telésio "De rerum natura iuxta propria principia", impressa em Nápoles em 1587. Retrato de Tomás Campanella, (incisão sobre cobre), obra de Nicolas de Larmessin, que remonta a 1670. Está na obra Académie des sciences et des arts *(Bruxelas, 1682), de I. Bullart.*

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

- **Gênese**
- **Características essenciais**
- **Desenvolvimento na época moderna**

"Mas, senhor Simplício, vinde com razões, vossas ou de Aristóteles, e não com textos e fúteis autoridades, porque nossos discursos se dão acerca do mundo sensível, não sobre um mundo de papel."

Galileu Galilei

"[...] e não invento hipóteses. Com efeito, tudo aquilo que se deduz dos fenômenos deve ser chamado hipótese. E as hipóteses, tanto metafísicas como físicas, seja de qualidades ocultas ou mecânicas, não encontram nenhum lugar na filosofia experimental."

Isaac Newton

"A natureza e as leis da natureza estavam ocultas na noite. Deus disse: faça-se Newton! E tudo tornou-se luz."

Alexander Pope

Capítulo oitavo

Origens e traços gerais da revolução científica

• O período que vai de 1543, ano da publicação do *De revolutionibus* de Nicolau Copérnico, até 1687, ano da publicação de *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Isaac Newton, é geralmente indicado como período da "revolução científica". A *revolução científica* é um grandioso movimento de idéias que, a partir da obra de Copérnico e Kepler, adquire no Seiscentos suas *características qualificativas* na obra de Galileu, encontra seus filósofos – em aspectos diferentes – em Bacon e Descartes, e exprime sua mais madura configuração na imagem newtoniana do universo-relógio. Nos anos que intercorrem entre Copérnico e Newton muda a imagem do universo, mas mudam também as idéias sobre a ciência, sobre o trabalho científico e as instituições científicas, sobre as relações entre ciência e sociedade e entre saber científico e fé religiosa.

A revolução científica: de Copérnico a Newton → § I.1

• Copérnico desloca a terra – e com a terra o homem – do centro do Universo. A terra não é mais o lugar privilegiado da criação, o lugar designado por Deus a um homem concebido como o ponto mais nobre e mais elevado da criação.

Copérnico desloca a terra do centro do universo → § I.2

• Muda a imagem do mundo, muda a imagem do homem, muda lentamente a imagem da ciência. A ciência não será mais a intuição privilegiada do mago ou astrólogo singular nem o comentário ao filósofo ou ao médico que disse "a verdade"; a ciência não será mais um discurso sobre "o mundo de papel", mas será um discurso sobre o mundo da natureza; um discurso dirigido à obtenção de proposições verdadeiras, experimentalmente e portanto publicamente controláveis sobre os fatos.

A ciência não é mais um discurso sobre o "mundo de papel" → § I.3

• O traço mais característico da ciência moderna é a idéia de *método*, e mais especificamente *de método hipotético-dedutivo*. Tornam-se necessárias hipóteses como tentativas de solução de problemas; hipóteses das quais se deduzem conseqüências experimentais publicamente controláveis. É a idéia de ciência metodologicamente controlada e publicamente controlável que, de um lado, exige as novas instituições – sedes de discussões, confrontos e controles – como as academias e os laboratórios, e de outro funda a *autonomia* da ciência em relação à fé; daí o desencontro com a Igreja e o "caso Galileu".

A independência da ciência em relação à filosofia e à fé → § I.4

• A revolução científica leva à rejeição das *pretensões essencialistas* da filosofia aristotélica. A ciência galileana e pós-galileana não indaga sobre a *substância*, e sim sobre a *função*.

A ciência indaga não a substância mas a função → § I.5

O pressuposto filosófico: o Deus que geometriza → § I.6

• A rejeição do essencialismo aristotélico não significa que o processo da revolução científica seja privado de *pressupostos filosóficos*. Basta aqui recordar que o tema neoplatônico de um Deus que geometriza e que cria um mundo, imprimindo nele uma ordem matemática e geométrica, é uma idéia que atravessa a pesquisa de Copérnico, a de Kepler e a de Galileu.

A tradição mágica e a hermética → § I.7

• Dentro do processo que leva à ciência moderna a historiografia mais atualizada pôs em relevo a importante presença da tradição mágica e da hermética.

• Em todo caso, a formação de novo tipo de saber – público, controlável, progressivo e fruto de colaboração –, que para validar-se necessita do contínuo controle da práxis, isto é, da experiência, requer novo tipo de douto; o novo douto não é nem o mago, nem o astrólogo, nem o professor medieval comentador de textos antigos; o novo douto é o cientista experimental moderno, que usa instrumentos sempre mais precisos, e que consegue fundir a "teoria" com a "técnica"; é o pesquisador que convalida teorias com experimentos realizados por meio de operações instrumentais com e sobre objetos.

Novo tipo de saber e nova figura de "douto" → § II.1

A ciência moderna: a reaproximação entre técnica e saber → § II.2

• Sustentou-se que a ciência moderna teria nascido com os artesãos e depois teria sido retomada pelos cientistas.

Uma segunda tese afirma, ao contrário, que a ciência foi feita justamente pelos cientistas.

À pergunta "quem criou a ciência?", a resposta mais plausível é a de Koiré: *foram os cientistas que criaram a ciência*, mas esta se desenvolveu porque encontrou uma base tecnológica de máquinas e instrumentos.

Os traços mais salientes da ciência moderna → § II.3

• A ciência é obra dos cientistas, e a ciência experimental encontra confirmação por meio dos experimentos.

A revolução científica é *nova forma de saber*, diferente do saber religioso, astrológico e técnico-artesanal. O "cientista" não é mais o douto que sabe o latim, mas pertence a uma sociedade científica, a uma academia.

A função cognoscitiva dos instrumentos científicos → § II.4

• O nexo entre teoria e prática, entre saber e técnica propicia um fenômeno ulterior que acompanha o nascimento e o desenvolvimento da ciência moderna, isto é, do crescimento da instrumentação.

No decorrer da revolução científica os instrumentos entram com função cognoscitiva dentro da ciência: a revolução científica sanciona a legalidade dos instrumentos científicos.

I. A revolução científica: o que muda com ela

1 Como a imagem do universo muda

O período de tempo que vai mais ou menos da data de publicação do *De revolutionibus* de Nicolau Copérnico, isto é, de 1543, à obra de Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, publicada pela primeira vez em 1687, hoje é comumente apontado como o período da "revolução científica". Trata-se de um poderoso movimento de idéias que adquire no século XVII suas *características determinantes* na obra de Galileu, que encontra seus *filósofos* — em aspectos diferentes — nas idéias de Bacon e Descartes e que depois encontrará a sua expressão clássica na *imagem newtoniana* do universo concebido como máquina, ou seja, como um relógio.

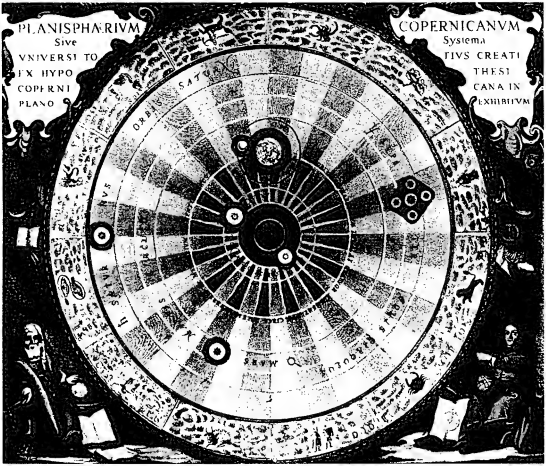
O epistemólogo Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas* escreve: "Os exemplos mais evidentes de revoluções científicas são os famosos episódios do desenvolvimento científico que já no passado foram freqüentemente indicados como revoluções [...]: reviravoltas fundamentais do desenvolvimento científico ligadas aos nomes de Copérnico, de Newton, de Lavoisier e de Einstein. Esses episódios mostram em que consistem todas as revoluções científicas, mais claramente do que muitos outros episódios, ao menos quanto ao que se refere à história das ciências físicas.

Toda revolução tornou necessário o abandono por parte da comunidade de uma teoria científica uma vez honrada, em favor de outra, incompatível com ela; produziu, conseqüentemente, uma mudança dos problemas a propor à pesquisa científica e dos critérios segundo os quais a profissão estabelecia o que se deveria considerar como problema admissível ou como sua solução legítima [...]. Quando os paradigmas mudam, o próprio mundo toma novas direções. Mas o fato ainda mais importante é que, durante as revoluções, os cientistas vêem coisas novas e diversas também quando olham com os instrumentos tradicionais nas direções em que haviam olhado antes [...]. A transição de um paradigma em crise para um novo [...] é uma reconstrução do campo sobre novas bases [...]. O próprio Copérnico, no prefácio ao *De revolutionibus*, escrevia que a tradição astronômica que havia herdado terminara por simplesmente criar um monstro. Desde o início do séc. XVI, os melhores astrônomos da Europa em número sempre crescente reconheciam que o paradigma da astronomia não conseguira resolver seus problemas tradicionais. Este reconhecimento preparou o terreno sobre o qual foi possível a Copérnico abandonar o paradigma ptolemaico e elaborar um novo".

Elemento detonador desse processo de idéias foi certamente a "revolução astronômica", que teve seus representantes mais prestigiosos em Copérnico, Tycho Brahe, Kepler e Galileu, e que iria confluir para a "física clássica" de Newton. Nesse período, portanto, muda a *imagem do mundo*. Peça por peça, trabalhosa, mas progressi-



Cracóvia, em uma incisão tirada do Liber Chronicarum *(Nuremberg, 1493). Copérnico estudou na célebre universidade desta cidade.*



Esta imagem que representa o sistema de Copérnico é tirada de André Cellari, Harmonia macrocósmica, *1660. A revolução copernicana, de caráter astronômico, tornou-se uma espécie de emblema da revolução científica em geral.*

vamente, caem por terra os pilares da cosmologia aristotélico-ptolemaica: assim, por exemplo, Copérnico coloca o sol no centro do mundo, ao invés da terra; Tycho Brahe, mesmo sendo anticopernicano, elimina as esferas materiais que, na velha cosmologia, teriam arrastado os planetas com seu movimento, e substitui a idéia de orbe (ou esfera) material pela moderna idéia de órbita; Kepler apresenta uma sistematização matemática do sistema copernicano e realiza a revolucionária passagem do movimento circular ("natural" e "perfeito", na velha cosmologia) para o movimento elíptico dos planetas; Galileu mostra a falsidade da distinção entre física terrestre e física celeste, fazendo ver que a lua é da mesma natureza que a terra e, entre outras coisas, cria novos fundamentos com a formulação do princípio de inércia; Newton, com sua teoria gravitacional, unificaria a física de Galileu com a de Kepler; com efeito, do ponto de vista da mecânica de Newton, pode-se dizer que as teorias de Galileu e de Kepler constituem boas aproximações a certos resultados particulares obtidos por Newton.

Entretanto, durante os cento e cinqüenta anos que decorrem entre Copérnico e Newton, não é apenas a imagem do mundo que se transforma. Vinculada a essa transformação, está a mudança — que também foi lenta e tortuosa, mas decisiva — das idéias sobre o *homem*, sobre a *ciência*, sobre o *homem de ciência*, sobre o *trabalho científico e as instituições científicas*, sobre as *relações entre ciência e sociedade, entre ciência e filosofia* e *entre saber científico e fé religiosa*.

2 A terra não é mais o centro do universo: conseqüências filosóficas desta "descoberta"

Copérnico desloca a terra do centro do universo e, com ela, o homem. A terra não é mais o centro do universo, mas um corpo celeste como os outros; ela, precisamente, não é mais aquele centro do universo criado por Deus em função de um homem concebido como o ponto mais alto da criação, em função do qual estaria todo o universo.

E se a terra não é mais o lugar privilegiado da criação e se ela não é diferente dos outros corpos celestes, então não poderia haver outros homens também em outros planetas? E, ocorrendo isso, como poderia resistir a verdade da narração bíblica sobre a descendência de todos os homens de Adão e Eva? E como é que Deus, que desceu *nesta* terra para redimir os homens, poderia ter redimido outros eventuais homens?

Essas interrogações já se haviam proposto com a descoberta dos "selvagens" da América, descoberta que, além de levar a mudanças políticas e econômicas, também proporia inevitáveis *questões religiosas e antropológicas* à cultura ocidental, colocando-a diante da "experiência da diversidade". E quando Bruno rompe os limites do mundo, tornando o universo infinito, o pensamento ocidental encontrou-se na premência de buscar nova morada para Deus.

3 A ciência torna-se saber experimental

Mudando a imagem do mundo, muda também a imagem do homem. Mas também, *progressivamente*, muda a *imagem da ciência*.

A revolução científica não consiste somente em adquirir teorias novas e diferentes das anteriores sobre o universo astronômico, sobre a dinâmica, sobre o corpo humano ou, talvez, sobre a composição da terra.

Ao mesmo tempo, a revolução científica é revolução da idéia de *saber* e de *ciência*. A ciência — e esse é o *resultado* da revolução científica, resultado que Galileu iria explicitar com clareza absoluta — não é mais a intuição privilegiada do mago ou astrólogo iluminado, *individualmente*, nem o comentário a um filósofo (Aristóteles) que disse "a" verdade e toda a verdade, isto é, não é mais um discurso sobre "o mundo de papel", mas sim investigação e discurso sobre o mundo da natureza.

Essa imagem de ciência não surge toda pronta, de uma vez, mas emerge progressivamente de um tumultuado cadinho de concepções e idéias em que se entrelaçam e entrecruzam misticismo, hermetismo, astrologia, magia e, sobretudo, temáticas da *filosofia neoplatônica*. Trata-se de um processo verdadeiramente complexo, que, como dizíamos, encontra seu resultado mais claro na *fundação galileana do método científico* e, portanto, na *autonomia* da ciência em relação às proposições de fé e às concepções filosóficas. O discurso qualifica-se enquanto tal porque — como disse Galileu — procede com base nas "experiências sensatas" e nas "demonstrações necessárias". A "experiência" de Galileu é o "experimento". *A ciência é ciência experimental.* É através do experimento que os cientistas tendem a *obter proposições verdadeiras sobre o mundo*, ou melhor, proposições



*Copérnico (1473-1543)
é um dos representantes mais prestigiosos
da "revolução astronômica":
ele afirma que a terra não é mais o centro do universo,
mas um corpo celeste como os outros:
cai, portanto, a teoria da terra
considerada centro do universo criado por Deus
em função do homem.*

sempre vais verdadeiras, mais amplas e poderosas, e *publicamente* controláveis sobre os fatos.

4 A autonomia da ciência em relação à fé

O traço mais característico desse fenômeno que é a ciência moderna resume-se precisamente no *método,* que, por um lado, exige imaginação e criatividade de hipóteses e, por outro lado, o controle público dessas imaginações. Em sua essência, a ciência é pública — e o é por questões de método. É a idéia de ciência metodologicamente regulada e publicamente controlável que exige as novas instituições científicas, como as academias, os laboratórios, os contatos internacionais (basta pensar em todos os epistolários importantes).

E é com base no método experimental que se funda a *autonomia da ciência*: esta encontra suas verdades independentemente da filosofia e da fé. Mas tal independência não tarda a se transformar em confronto, que, no "caso Galileu", torna-se tragédia.

Quando Copérnico tornou público o seu *De revolutionibus,* o teólogo luterano André Osiander apressou-se em escrever um *Prefácio* sustentando que a teoria copernicana — contrária à cosmologia contida na Bíblia — não deve ser considerada como *descrição verdadeira* do mundo, mas muito mais como *instrumento* para fazer previsões.

Esta seria também a idéia sustentada pelo cardeal Belarmino em relação à defesa do copernicanismo realizada por Galileu. Lutero, Melanchton e Calvino iriam se opor duramente à concepção copernicana. E a Igreja católica processou duas vezes Galileu, que seria condenado e forçado à abjuração. Entre outras coisas, estamos diante de um confronto entre dois mundos, entre dois modos de ver a realidade, entre duas maneiras de conceber a ciência e a verdade. Para Copérnico, Kepler e Galileu, a nova teoria astronômica *não é mera suposição matemática* nem simples instrumento de cálculo, embora útil para melhorar a feitura do calendário, mas sim uma *descrição verdadeira da realidade,* obtida através de um método que não esmola garantias fora de si mesmo. O saber de Aristóteles é "pseudofilosofia" e a Escritura não tem a função de nos informar sobre o mundo, mas é palavra de salvação que apresenta um sentido para a vida dos homens.

5 A ciência não é saber de essências

Juntamente com a cosmologia aristotélica, a revolução científica leva à rejeição das categorias, dos princípios e das pretensões essencialistas da filosofia aristotélica. O antigo saber pretendia ser *saber de essências*, ciência feita de teorias e conceitos definitivos. Mas o processo da revolução científica confluirá para a idéia de Galileu, que afirma que buscar as essências é empresa impossível e vã.

A ciência, portanto, assim como ela se configura ao fim do longo processo da revolução científica, não está mais voltada para a essência ou substância das coisas e dos fenômenos, mas para a qualidade das coisas e dos acontecimentos de modo objetivo e, portanto, sendo comprováveis e quantificáveis publicamente. Não é mais o *que,* mas o *como;* não é mais a *substância,* mas sim a *função,* que a ciência galileana e pós-galileana passaria a indagar.

6 Pressupostos filosóficos da ciência moderna

Se o processo da revolução científica é também um processo de rejeição da filosofia aristotélica, não devemos em absoluto pensar que ele careça de *pressupostos filosóficos.* Os artífices da revolução científica, de vários modos, também estiveram ligados ao passado, referindo-se, por exemplo, a Arquimedes e Galeno.

A mística do sol, tanto hermética como neoplatônica, por exemplo, domina a obra de Copérnico e a de Kepler, podendo ser encontrada na de Harvey. E o grande tema neoplatônico do Deus que geometriza e que, criando o mundo, cria-o imprimindo nele uma ordem matemática e geométrica que o pesquisador deve procurar, é um tema que

atravessa grande parte da revolução científica, como a pesquisa de Copérnico, de Kepler ou de Galileu.

7 Magia e ciência moderna

Assim, podemos dizer com certa cautela que o Neoplatonismo constitui a "filosofia" da revolução científica. De todo modo, ele representa certamente o pressuposto metafísico do eixo da revolução científica, vale dizer, da revolução astronômica. Entretanto, as coisas são ainda mais complexas do que aquilo que expusemos até agora. Com efeito, a historiografia recente e mais atualizada destacou com abundância de dados a relevante presença da tradição mágica e hermética no interior do processo que levou à ciência moderna.

Naturalmente, houve aqueles que, como Bacon ou Robert Boyle, criticaram a magia e a alquimia com toda a dureza possível, ou aqueles que, como Pierre Bayle, investiram contra as superstições da astrologia. Mas, em todos os casos, a magia, a alquimia e a astrologia são ingredientes ativos do *processo* que foi a revolução científica. Como também o foi a tradição hermética, isto é, aquela tradição que, referindo-se a Hermes Trismegisto (recordamos que o *Corpus Hermeticum* fora traduzido por Marsílio Ficino), tinha como princípios fundamentais o paralelismo entre o macrocosmo e o microcosmo, a simpatia cósmica e a concepção do universo como um ser vivo.

No curso da revolução científica, alguns temas e idéias mágicos e herméticos, devido ao contexto cultural diferente em que vivem ou revivem, se tornariam funcionais para a gênese e o desenvolvimento da ciência moderna. Mas isso nem sempre era possível ou nem sempre ocorreu. Em suma, a revolução científica avançou por um mar de idéias que nem sempre ou nem sempre completamente mostraram-se funcionais ao desenvolvimento da ciência moderna. Assim, por exemplo, enquanto Copérnico se referia à autoridade de Hermes Trismegisto (além da autoridade dos neoplatônicos) para legitimar seu heliocentrismo, já Bacon censura Paracelso (que, no entanto, como veremos, tinha seus méritos) não tanto por desertar a experiência, mas muito mais por tê-la traído, corrompendo as fontes da ciência e despojando a mente dos homens. E, da mesma forma, os astrólogos reagiram violentamente ao "novo sistema do mundo". Com as descobertas de Galileu, o mundo tornou-se maior, e a quantidade de corpos celestes fez-se muito mais numerosa, de modo imprevisto e de maneira considerável. Esse fato convulsionava os fundamentos da astrologia. E os astrólogos se rebelaram.

A propósito do assunto, eis trechos de uma carta do mecenas napolitano G. B. Manso, amigo de Porta, a Paulo Beni, leitor de grego no estúdio de Pádua, que o pusera a par das incríveis descobertas feitas por Galileu com a luneta: "[...] escreverei também de uma áspera querela, que me foi feita por todos os astrólogos e por grande parte dos médicos, os quais entendem que foram acrescentados tantos novos planetas aos primeiros já conhecidos que lhes parece que, necessariamente, isso arruíne a astrologia e derrube grande parte da medicina, já que a distribuição das casas do zodíaco, as dignidades essenciais dos signos, a qualidade das naturezas das estrelas fixas, a ordem das interpretações, o governo da idade dos homens, os meses da formação do embrião, as razões dos dias críticos, bem como centenas e milhares de outras coisas que dependem do número setenário dos planetas, seriam todos destruídos desde seus fundamentos." Na realidade, a progressiva afirmação da visão copernicana do mundo reduzirá sempre mais o espaço da astrologia. Mas ela teve de lutar *também* contra a astrologia.

Dizemos tudo isso para mostrar que a ciência moderna, autônoma em relação à fé, pública nos controles, regulada por um método, corrigível e em progresso, com uma linguagem específica e clara e com suas instituições típicas, foi *resultado* de um *longo e tortuoso processo* em que se entrelaçam a mística neoplatônica, a tradição hermética, a magia, a alquimia e a astrologia.

Em suma, a revolução científica não foi marcha triunfal. E quando relacionamos e pesquisamos seus filões "racionais", não devemos deixar de atentar também para as eventuais contrapartidas místicas, mágicas, herméticas e ocultistas desses filões.

II. A formação de novo tipo de saber, que requer a união de ciência e técnica

1 A revolução científica cria o cientista experimental moderno

O resultado do processo cultural que passou a ser denominado "revolução científica" foi uma nova imagem do mundo que, entre outras coisas, propôs problemas religiosos e antropológicos não indiferentes. Ao mesmo tempo, representou a proposta de nova imagem da ciência: autônoma, pública, controlável e progressiva.

Mas a revolução científica foi, precisamente, um *processo*: um processo que, para ser compreendido, deve ser dissecado em todos os seus componentes, inclusive a tradição hermética, a alquimia, a astrologia ou a magia, posteriormente abandonadas pela ciência moderna, mas que, bem ou mal, influíram sobre sua gênese ou, pelo menos, sobre seu desenvolvimento inicial. É preciso, contudo, ir mais além, já que outra característica fundamental da revolução científica é a formação de um saber — a ciência, precisamente — que, ao contrário do saber medieval, reúne *teoria e prática, ciência e técnica,* dando assim origem a um novo tipo de "douto", bem diferente do filósofo medieval, do humanista, do mago, do astrólogo, ou também do artesão ou do artista da Renascença.

Esse novo tipo de douto gerado pela revolução científica, precisamente, não é mais o mago ou o astrólogo possuidor de um saber privado ou de iniciados, nem o professor universitário comentador e intérprete dos textos do passado, e sim o cientista fautor de nova forma de saber, público, controlável e progressivo, isto é, de uma forma de saber que, para ser validado, necessita do contínuo controle da práxis, da experiência. *A revolução científica cria o cientista experimental moderno, cuja experiência é o experimento, tornado sempre mais rigoroso por novos instrumentos de medida, cada vez mais precisos.* E o novo *douto* freqüentemente opera fora (se não até mesmo contra) das velhas instituições do saber, como as universidades.

Antes do período de que estamos tratando, as artes liberais (o trabalho intelectual) eram distintas das artes mecânicas. Estas eram "baixas" e "vis"; implicando o trabalho manual e o contato com a matéria, identificavam-se com o trabalho servil. As artes mecânicas eram consideradas indignas de um homem livre. Mas, no processo da revolução científica, essa separação foi superada: a experiência do novo cientista é o experimento — e o experimento exige uma série de operações e medidas.

Assim, fundem-se numa só coisa o novo saber e a união entre teoria e prática, que freqüentemente resulta na cooperação entre cientistas, por um lado, e técnicos e artesãos superiores (engenheiros, artistas, hidráulicos, arquitetos etc.), por outro. Foi a própria idéia do saber experimental, publicamente controlável, que mudou o *status* das artes mecânicas.

2 A revolução científica: fusão da técnica com o saber

Sustentou-se que a ciência moderna, isto é, o saber de caráter público, cooperativo e progressivo teria nascido primeiro com os artesãos superiores (navegantes, engenheiros de fortificações, técnicos das oficinas de artilharia, agrimensores, arquitetos, artistas etc.) para depois influir na transformação das artes liberais.

Contra esta tese se disse que a ciência não foi feita pelos artesãos e pelos engenheiros, mas justamente pelos cientistas, por Galileu, Kepler, Descartes etc. Está é a tese do historiador da ciência A. Koyré, o qual sustentou que a nova balística não foi inventada por operários e artilheiros, mas contra eles, e que Galileu não aprendeu *sua* profissão das pessoas que trabalhavam nos

arsenais e nos canteiros de obras de Veneza, mas que, ao contrário, ele a ensinou a eles. E, de fato, não foram os técnicos do arsenal que criaram o princípio de inércia.

Claro, Galileu ia ao arsenal e, como ele próprio diz, o colóquio com os técnicos do arsenal "muitas vezes ajudou-me na investigação da razão de efeitos não apenas maravilhosos, mas também recônditos e quase imprevistos". As técnicas, os achados e os processos presentes no arsenal *ajudaram* a reflexão *teórica* de Galileu. E propuseram novos problemas para ela: "É verdade que, por vezes, até deixou-me confuso e desesperado de saber como penetrar e seguir aquilo que, longe de toda opinião minha, o sentido demonstra-me ser verdadeiro."

Foram os oculistas que descobriram *o fato* de que duas lentes, dispostas de modo adequado, aproximam as coisas distantes, mas não foram os oculistas que descobriram *por que* as lentes funcionam *assim*. E não foi nem mesmo Galileu. Para isso, foi preciso Kepler: foi ele quem compreendeu as leis de funcionamento das lentes. Como também não foram os técnicos que escavavam poços que compreenderam *por que* a água das bombas não subia além dos dez metros e trinta e seis centímetros. Foi preciso Torricelli para demonstrar que a altura máxima de trinta e quatro pés (= 10,36 metros) para a coluna d'água no interior do cilindro revela simplesmente a pressão total da atmosfera sobre a superfície do próprio poço.

E quantos exímios navegantes não tiveram de lutar contra as altas e baixas marés? E, no entanto, só com Newton chegou-se a uma boa teoria das marés (embora Kepler já a houvesse roçado; note-se, porém, que Galileu dera-lhe explicação equivocada). Eis, portanto, duas teses sobre o fato da *reaproximação entre técnica e saber*, entre artesão e intelectual, fenômeno típico da revolução científica. Pois bem, nós pensamos que essa aproximação, até mesmo a fusão da técnica com o saber, constituem a própria ciência moderna. Uma ciência que se baseia no experimento, por si mesma, exige as *técnicas de comprovação*, as operações manuais e instrumentais que servem para controlar uma teoria, sendo assim saber unido à tecnologia.

Mas, então, quem criou a ciência? A resposta mais plausível parece-nos a de Koyré: foram os cientistas que criaram a ciência. Mas ela surgiu e se desenvolveu *também* porque encontrou toda uma base tecnológica, toda uma série de máquinas e instrumentos que constituíam quase que uma base natural de testes, oferecendo técnicas de comprovação e talvez até propondo novos, profundos e fecundos problemas. Galileu não aprendeu a dinâmica com os técnicos do arsenal, assim como, mais tarde, Darwin não aprenderá a teoria da evolução com os criadores de animais. Mas, da mesma forma como Darwin falava com os criadores, também Galileu visitava o arsenal. E esse fato não é de somenos importância. O técnico é aquele que sabe *que* e, amiúde, sabe também *como*. Mas é o cientista que sabe *por que*. Em nossos dias, um eletricista sabe muitas coisas sobre as aplicações da corrente elétrica e sabe como implantar um sistema, mas que eletricista conhece *por que* a corrente funciona do modo como funciona ou sabe alguma coisa sobre a natureza da luz?

3 A ciência moderna reúne teoria e prática

Em seus *Discursos acerca de duas novas ciências*, Galileu escreve: "Parece-me que a prática freqüente do vosso famoso arsenal, senhores venezianos, põe um amplo campo de filosofar aos intelectos especulativos, particularmente aquela parte que envolve a mecânica, à medida que, aqui, toda sorte de instrumentos e máquinas é posta em movimento por grande número de artífices, entre os quais, pelas observações feitas por seus antecessores e por aquelas que, por sua própria percepção, sem cessar eles próprios continuam fazendo, forçosamente encontramos alguns muito peritos e de finíssimo discurso." E entre estes "homens muito peritos e de finísismo discurso" devemos lembrar também Brunelleschi, Ghiberti, Piero della Francesca, Leonardo, Cellini; como também Leon Battista Alberti, Valtúrio de Rímini (autor de um livro sobre máquinas militares), Biringuccio (autor de uma *Pirotecnia*) etc.

A ciência é obra dos cientistas. A ciência experimental convalida-se através dos experimentos. Estes se realizam mediante técnicas de teste resultantes de operações manuais e instrumentais com e sobre os objetos. A revolução científica é precisamente aquele processo histórico do qual decor-

re a ciência experimental, vale dizer, uma *nova forma de saber*, nova e diferente do "saber" religioso, do "metafísico", do "astrológico e mágico" e também do "técnico e artesanal".

A ciência moderna, assim como se configurou ao fim da revolução científica, não é mais o saber das universidades, mas também não pode ser reduzida tampouco à prática dos artesãos. Trata-se precisamente de um novo saber que, reunindo teoria e prática, por um lado leva as teorias ao contato com a realidade e as torna públicas, controláveis, progressivas e fruto de colaboração, e, por outro lado, leva para *dentro* do saber e do conhecimento (concebendo-os como banco de prova das teorias e como sua aplicação) muitos achados das "artes mecânicas" e artesanais, conferindo a estas um novo *status* epistemológico antes até do que social. E é óbvio que a gênese, o desenvolvimento e o sucesso dessa *nova forma de saber* anda de braços dados com *nova figura de douto* ou sábio e também com *novas instituições*, dedicadas pelo menos ao controle das várias partes desse saber em formação. O "cientista" não é mais o douto que sabe latim, que leu os livros antigos ou ensina em uma universidade. É muito mais aquele que pertence a uma sociedade científica ou a uma academia, as quais, junto com observatórios, laboratórios e museus, constituem as novas instituições do saber, fora e por vezes contra as Universidades.

E, no entanto, apesar dessas rupturas, não devemos nos esquecer dos elementos de continuidade que ligam a evolução científica ao passado. Trata-se do retorno a autores e textos que podiam contribuir para a nova perspectiva cultural: Euclides, Arquimedes, Vitrúvio, Heron e outros.

4 Os instrumentos científicos como parte integrante do saber científico

O reencontro do elo entre teoria e prática, isto é, entre saber e técnica, está vinculado a (e, em parte, se identifica com) outro *fenômeno evidente* criado pela revolução científica: estamos falando do fenômeno pelo qual o nascimento e a fundação da ciência moderna acompanham-se de súbito *crescimento da instrumentação*.

No princípio do Quinhentos a instrumentação reduzia-se a não muitas coisas ligadas à observação astronômica e ao levantamento topográfico; em mecânica, usavam-se alavancas e polias. No entanto, logo depois, no curso de poucas décadas, surgem o telescópio de Galileu (1610), o microscópio de Malpighi (1660), de Hooke (1665) e de van Leeuwenhoek; o pêndulo cicloidal de Huygens é de 1673; a descrição que Castelli fez do termômetro a ar de Galileu é de 1638; o termômetro a água de Jean Rey é de 1632 e Magalotti inventou o termômetro a álcool em 1666; o barômetro de Torricelli é de 1643; Robert Boyle descreveu a bomba pneumática em 1660.

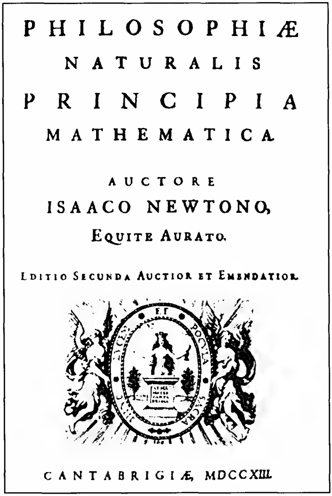
Pois bem, o que interessa em uma história das idéias não é tanto o elenco dos instrumentos (que poderia continuar), mas muito mais a compreensão de que, no curso da revolução científica, os instrumentos científicos tornam-se parte integrante do *saber científico*: não existe o saber científico separado e, ao seu lado, os instrumentos; os instrumentos estão *dentro* da teoria, tornando-se teorias eles próprios. Em uma nota manuscrita do acadêmico experimental Vicente Viviani, encontramos o seguinte: "Perguntar a Gonfia (um hábil soprador de vidro): qual dos licores está mais pronto a fervilhar com o calor, isto é, a receber o calor do ambiente." E, mais adiante, veremos a corajosa operação de Galileu, conseguindo, através de um mar de obstáculos, levar um instrumento de "vis mecânicos" como a luneta para *dentro* do saber e usá-lo com objetivos cognoscitivos, embora inicialmente o divulgasse para finalidades práticas, como as militares. E, por seu turno, na introdução à primeira edição dos *Princípios*, Newton se opôs à distinção entre "mecânica racional" e "mecânica prática", defendida pelos "antigos".

Mas vamos nos aprofundar um pouco mais na teoria ou nas teorias dos instrumentos que podem ser detectadas no interior da revolução científica. A primeira idéia *sobre* os instrumentos que aflora nos escritos de alguns grandes expoentes da revolução científica é a visão dos instrumentos como *ajuda* e *potencialização* dos sentidos. Galileu afirma que, no uso das máquinas antigas, como a alavanca e o plano inclinado, "a maior contribuição que nos trazem os instrumentos mecânicos é a que

diz respeito ao movente (...), como quando nos servimos do curso de um rio para mover moinhos, ou da força de um cavalo para criar aquele efeito para o qual não bastaria a força de quatro ou seis homens". Portanto, o instrumento aparece aqui como ajuda aos sentidos. No que se refere à luneta, Galileu também escreve que "é coisa belíssima, que, além de se ver, é atraente por se poder admirar o corpo lunar, distante de nós quase sessenta semidiâmetros terrestres, assim tão de perto, como se distasse de nós somente duas dessas medidas". E Hooke depõe no mesmo sentido, quando afirma que "a primeira coisa a fazer no que se refere aos sentidos é uma tentativa de suprir sua deficiência com instrumentos, isto é, acrescentar órgãos artificiais aos naturais".

Falando de instrumentação científica, não se pode deixar de lado o fato de que o uso de instrumentos óticos como o prisma ou as lâminas finas acompanha-se de reflexões — por exemplo, em Newton — que tendem a considerar o instrumento não tanto como potencialização dos sentidos, mas muito mais como um meio em condições de *libertar* dos enganos dos olhos. Nesse sentido, portanto, o instrumento aparece como meio que, levando-nos ao interior dos objetos (e não somente a *mais* objetos), garante maior objetividade *contra* os sentidos e os seus testemunhos.

Mas as coisas não ficam por aí, já que, na importante polêmica entre Newton e Hooke sobre a teoria das cores e sobre o funcionamento do prisma, aparece outro tema da teoria dos instrumentos (um tema destinado a desempenhar um papel de primeira ordem na física contemporânea), isto é, a questão do *instrumento perturbador* do objeto de pesquisa, e, conseqüentemen-


PHILOSOPHIÆ
NATURALIS
PRINCIPIA
MATHEMATICA
AUCTORE
ISAACO NEWTONO,
EQUITE AURATO.
EDITIO SECUNDA AUCTIOR ET EMENDATIOR.
CANTABRIGIÆ, MDCCXIII.

Frontispício da segunda edição dos Principia mathematica, de Isaac Newton (1713).

te, a temática de como poder controlar — e o quanto é possível fazê-lo — o instrumento perturbador. Hooke apreciava os experimentos de Newton com o prisma por sua agudeza e elegância, mas o que ele contestava era a hipótese de que a luz branca pudesse ter uma natureza composta e, de todo modo, que essa pudesse ser a única hipótese justa. Hooke não pensava que a cor fosse uma propriedade original dos raios. Para ele, a luz branca era produto do movimento das partículas que compõem o prisma. E isso significa que a dispersão das cores seria o resultado de uma perturbação operada pelo prisma. Hoje, diríamos que o prisma "analisa" à medida que "modula".

Assim, em conclusão, no curso da revolução científica, *os instrumentos entram na ciência com função cognoscitiva: em suma, a revolução científica sanciona a legalidade dos instrumentos científicos.* E se por outro lado alguns instrumentos são concebidos como potencialização dos nossos sentidos, por outro lado devemos constatar a emergência de dois outros temas: o do instrumento contraposto ao sentido e o do instrumento perturbador do objeto sob investigação. Dois temas que retornarão com freqüência no desenvolvimento posterior da física.

Capítulo nono

A revolução científica e a tradição mágico-hermética

I. Presença e rejeição da tradição mágico-hermética

• A presença da tradição neoplatônica e da neopitagórica, do pensamento hermético e da tradição mágica no processo da revolução científica, é um fato indubitável. Basta aqui lembrar: o Deus que geometriza do Neoplatonismo; a natureza escandida sobre o número dos Pitagóricos; o culto do sol por parte dos Neoplatônicos e do hermetismo; a idéia de harmonia das esferas, uma idéia que guiou Kepler em suas pesquisas; a teoria do *contagium* de Fracastoro; a idéia do corpo humano visto como um sistema químico e a idéia da especificidade da doença e dos respectivos remédios, concepções retomadas na iatroquímica de Paracelso, e assim por diante. Ora, mesmo que algumas destas idéias resultem funcionais para a criação e os desenvolvimentos da ciência, o processo da revolução científica progressivamente distingue, critica e elimina o pensamento mágico, levando à maturação a forma de saber que é a ciência moderna: saber público e controlável e fruto de cooperação.

As diversas funções da tradição mágico-hermética no processo da revolução científica → § 1

E exatamente à genialidade descontrolada do pensamento mágico, da astrologia e da alquimia Bacon oporá a clareza e a publicidade de um saber criado por uma comunidade que trabalha com regras reconhecidas.

Por sua vez, Pierre Bayle (1647-1706) escreverá nos *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1682) que as regras da astrologia são simplesmente "miseráveis".

• A estreita união entre astrologia e astronomia passa da antiguidade – Ptolomeu é autor do *Almagesto*, tratado astronômico, mas é também autor do *Tetrabiblos*, grande tratado de astrologia – à Idade Média e a reencontramos no período do Humanismo e da Renascença.

Traços característicos da astrologia e da magia → § 2-5

O *astrólogo* era aquele que, compilando "efemérides" – isto é, tábuas onde são especificadas as posições dos diversos planetas dia por dia –, presumia estabelecer o influxo positivo ou negativo dos astros sobre a pessoa. Mais especificamente a *astrologia judiciária* pretendia desvelar o *julgamento* dos astros sobre a pessoa e ao mesmo tempo sobre os eventos. Nas conjunções dos astros o astrólogo via o destino das pessoas e a sorte dos governantes; ele sabia coisas tão importantes que todo príncipe ou potentado tinha seu astrólogo de corte.

Práticas divinatórias ulteriores se aliaram à astrologia, práticas ligadas à *fisiognomonia* (onde se presume conhecer o caráter de um homem por meio do exame de seu corpo, e especialmente mediante o exame dos olhos, da fronte, da face), à *quiromancia* (previsão do futuro da pessoa pelas linhas da mão) e à

metoposcopia (previsão do futuro pelas rugas da fronte). E se a *astrologia* se apresenta como o saber que prevê o curso dos eventos – favoráveis ou desfavoráveis que sejam – a *magia* se apresenta como a ciência da intervenção sobre as coisas e sobre os homens, intervenção dirigida a dominar e a transformar a realidade em nosso benefício.

1 Resultados do pensamento mágico-hermético sobre a ciência moderna

Com base no que dissemos até agora sobre a magia, não se deve pensar que, durante o período que estamos tratando, a magia tenha estado de um lado e a ciência de outro. A ciência moderna — com a imagem que dela nos apresentou Galileu e que Newton consolidará — constitui, como observamos anteriormente, o *resultado* do *processo* da revolução científica. Por essa razão, no curso desse processo, à medida que assume consistência a nova *forma de saber* que é a ciência moderna, a outra forma de saber — isto é, a magia — passa a ser combatida como forma de pseudociência e de saber espúrio.

No entanto, os vínculos entre filosofia neoplatônica, hermetismo, tradição cabalística, magia, astrologia e alquimia, por um lado, e as teorias empíricas e a nova idéia de saber que avança nesse sentido cultural, por outro lado, são vínculos cujos elos só se dissolvem com lentidão e esforço. Com efeito, deixando de lado o componente neoplatônico que constitui o fundamento de toda a revolução astronômica, ninguém pode hoje negar o peso relevante que o pensamento mágico-hermético exerceu também sobre os expoentes mais representativos da revolução científica.

Além de astrônomo, Copérnico também foi médico, tendo praticado sua medicina por meio da teoria da influência dos astros. E não é o caso de um Copérnico médico que se comporta como astrólogo e um Copérnico astrônomo que se comporta como cientista puro (assim como nós concebemos o cientista), pois, quando Copérnico trata de justificar a centralidade do sol no universo, ele se remete também à autoridade de Hermes Trismegisto, que chama o sol de "Deus visível".

Por seu turno, Kepler conhecia muito bem o *Corpus Hermeticum;* muito do seu trabalho consistiu em compilar efemérides; quando casou-se pela segunda vez, aconselhou-se com os amigos, mas consultou também as estrelas. E, sobretudo, a sua visão da harmonia das esferas está prenhe de misticismo neopitagórico. No *Mysterium Cosmographicum,* a propósito de sua investigação a respeito "do número, da extensão e do período dos orbes", escreve: "A admirável harmonia das coisas imóveis — o sol, as estrelas e o espaço —, que correspondem à Trindade de Deus Pai, Deus Filho e o Espírito Santo, me encorajou nessa tentativa". Também o mestre de Kepler, isto é, Tycho Brahe, estava persuadido da influência dos astros sobre o andamento das coisas e sobre os acontecimentos humanos, chegando a ver paz e riqueza no aparecimento da *stella nova* de 1572. E assim como os horóscopos de Kepler eram muito requisitados, também Galileu fazia os seus horóscopos na corte dos Médici.

William Harvey — o descobridor da circulação do sangue —, no prefácio à sua grande obra *De motu cordis,* combate com muito rigor a idéia dos espíritos que regeriam as operações do organismo ("Normalmente, acontece que, quando tolos e ignorantes não sabem como explicar algum fato, então logo recorrem aos espíritos, que são causa e artífices de tudo, levados ao palco na conclusão de estranhas histórias, como o *Deus ex machina* dos poetastros."); mas, nas pegadas da *concepção solar* da tradição neoplatônica e hermética, escreve que "o coração pode (...) muito bem ser designado como o princípio da vida e o sol do microcosmo, como, analogamente, o sol pode muito bem ser designado o coração do mundo". Hermetismo e alquimia também estarão presentes no pensamento de Newton.

Assim, a presença da tradição platônica e da neopitagórica, do pensamento her-

mético e da tradição mágica no processo da revolução científica, é um fato indubitável. Todavia, podemos ver que, enquanto algumas dessas idéias tornam-se funcionais para a criação da ciência (basta pensar no seguinte: o Deus que geometriza o neoplatonismo; a natureza simbolizada pelo número dos pitagóricos; o culto neoplatônico e hermético ao sol; a idéia kepleriana de harmonia das esferas; a idéia do *contagium* de Fracastoro; a concepção do corpo humano como um sistema químico ou a idéia da especificidade das doenças e dos respectivos remédios, concepção e idéia propostas e defendidas na iatroquímica de Paracelso, entre outras coisas), por outro lado, o processo da revolução científica, levando à maturação, na práxis e na teoria, aquela forma única de saber que é a ciência moderna, progressivamente distingue, critica e rejeita o pensamento mágico. Assim, por exemplo, Kepler expressa uma lúcida consciência a propósito do fato de que, enquanto o pensamento mágico revolve-se no redemoinho dos "tenebrosos enigmas das coisas", escreve ele, "eu, ao contrário, esforço-me por levar à clareza do intelecto as coisas envoltas em obscuridades". A tenebrosidade, aliás, para Kepler, é a característica do pensamento dos alquimistas, dos herméticos e dos seguidores de Paracelso, ao passo que o pensamento dos "matemáticos" se caracteriza por sua clareza. Boyle também se lançará contra Paracelso. E, embora por dever tivesse de fazer horóscopos, Galileu mostra-se totalmente estranho ao pensamento mágico em seus escritos. E o mesmo vale para Descartes.

Em seus *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1682), Pierre Bayle (1647-1706) ataca vigorosamente a astrologia, escrevendo: "Afirmo que os presságios específicos dos cometas, não se apoiando em outra coisa além dos princípios da astrologia, não podem ser senão extremamente ridículos (...). Sem precisar repetir tudo o que já disse sobre a liberdade do homem (e que seria suficiente para decidir essa questão), como é possível alguém imaginar que um cometa seja a causa de guerras que explodem no mundo um ou dois anos depois que ele desapareceu? E como podem os cometas ser a causa da prodigiosa variedade de acontecimentos que se registram no curso de uma longa guerra? Não se sabe, talvez, que a interceptação de uma carta pode fazer falir todo o plano de uma campanha de operações? Ou que uma ordem cumprida uma hora após o estabelecido faz falir certos projetos trabalhosamente elaborados? Ou que a morte de um só homem pode mudar a face de uma situação e que, às vezes, é por uma besteira, a mais fortuita do mundo, que não se vencem batalhas cuja perda é seguida por uma infinidade de males? Como se pode pretender que os átomos de um cometa, revoluteando pelo ar, produzam todos esses efeitos?" Na opinião de Bayle, as regras da astrologia são simplesmente "miseráveis".

Duríssima foi a crítica de Bacon contra o pensamento mágico. Na opinião de Bacon, a ciência é feita de contribuições individuais que, inserindo-se no patrimônio cognoscitivo da humanidade, servem ao seu sucesso e bem-estar. Por isso, Bacon não condena os "nobres" fins da magia, da astrologia e da alquimia, mas rejeita decididamente seu ideal do saber, pertencente a um indivíduo iluminado e, portanto, estranho ao controle público da experiência e, conseqüentemente, arbitrário e obscuro. À genialidade sem controle, Bacon contrapõe o caráter público do saber; ao indivíduo iluminado, uma comunidade científica que opera com normas reconhecidas; à obscuridade, a clareza; à síntese apressada, a cautela e o paciente controle.

2 A união estreita entre astrologia, magia e ciência moderna

No contexto das idéias do Quinhentos, é impossível delimitar uma disciplina científica em relação à outra, como de certa forma se tornou possível em seguida. Na cultura do Quinhentos, nem sempre é possível traçar muitas linhas de separação entre as idéias científicas de um lado e as teorias filosóficas, mágicas e astrológicas do outro. A Renascença pôs entre a Idade Média e a época moderna, freqüentemente vinculando-se ao passado, idéias da tradição neoplatônica, idéias derivadas da cabala e da tradição hermética e idéias mágicas e astrológicas. Trata-se de idéias que a historiografia mais atualizada reconhece serem um ingrediente que não pode ser eliminado da revolução científica: onde vemos que

toda disciplina ou conjunto de teorias (em sentido moderno) tem a sua contrapartida ocultista. Naturalmente, um dos resultados mais maduros da revolução científica seria a progressiva (mas, de todo modo, nunca total e definitiva) expulsão das idéias mágico-hermético-astrológicas do âmbito da ciência. Entretanto, há outro lado da questão: a ciência moderna teria surgido sem a "ruptura" que essas idéias efetuaram em relação ao mundo medieval? Mais adiante veremos de que modo a revolução astronômica encontrará sua garantia filosófica no platonismo e no neoplatonismo. E o programa de Paracelso, que via o corpo humano como sistema químico, não foi útil e fecundo para a ciência? Nem sempre os princípios não-científicos, as fantasias "absurdas" e os sistemas que parecem nascer do ar constituem obstáculos para o desenvolvimento da ciência. Existem idéias não-científicas que se revelam fecundas para a ciência, influindo positivamente em seu desenvolvimento. E, embora uma das características da ciência moderna seja sua linguagem clara, específica e controlável, não se exclui que idéias confusas possam ser úteis na gênese de algumas teorias científicas. Mesmo em nossos dias, há quem evidencie os méritos da confusão; na realidade, pode ocorrer, às vezes, que a clareza seja o último refúgio de quem não tem nada a dizer. Assim escrevia o filósofo norte-americano Charles S. Peirce por volta de fins do Oitocentos: "Dêem-me um povo cuja medicina originária não esteja misturada com a magia e os encantamentos, e eu lhes mostrarei um povo privado de qualquer capacidade científica."

3 Características da astrologia

De origem egípcia e caldéia, a *astrologia* era uma ciência, isto é, um autêntico saber, para os homens do Quatrocentos e do Quinhentos. A astrologia e a astronomia aparecem ligadas entre si desde a antiguidade. Ptolomeu, como sabemos, é autor do famoso e muito influente tratado de astronomia *Almagesto*, mas também escreveu um volumoso tratado de astrologia (o *Tetrabiblos*). Tinha a convicção de que "há certa influência do céu sobre todas as coisas que estão sobre a terra". Essa estreita união entre astrologia e astronomia que encontramos na antiguidade atravessa a Idade Média e pode ser encontrada no período do humanismo e da Renascença e, por vezes, até mais tarde. O *astrólogo* é aquele que, através da observação dos astros, compila as "efemérides", ou seja, os quadros onde são especificadas as posições que os diversos planetas assumem dia após dia. Com base em tais posições e configurações dos astros, o astrólogo tratava "temas de nascimento", isto é, fixava quais astros estavam mais próximos de uma pessoa na data do seu nascimento, para depois estabelecer sua influência positiva ou negativa sobre a pessoa, da qual fazia-se assim o horóscopo (o hodierno termo "influência" encontra aí a sua origem). No Quatrocentos e no Quinhentos foi grande o sucesso da *astrologia judiciária*, ou seja, da astrologia voltada para revelar o *juízo* dos astros sobre as pessoas e também sobre os acontecimentos. Em suma, o astrólogo via nas conjunções dos astros as condições de saúde e o destino das pessoas, mas também as perspectivas da estação, as revoltas populares, a sorte dos senhores reinantes, das políticas e das religiões, as guerras futuras. Como era o astrólogo que via e sabia dessas coisas tão importantes, não havia príncipe ou poderoso que não tivesse o seu astrólogo na corte.

4 Fisiognomonia, quiromancia e metoposcopia

Ao lado da astrologia, exerciam-se outras práticas divinatórias, como a *fisiognomonia*. No *De fato* (V, 10), Cícero fala do fisiognomonista Zópiro, que afirmava poder chegar a conhecer o caráter de um homem através do exame de seu corpo, especialmente pelo exame de seus olhos, da fronte e da face. Durante a Renascença, essa arte foi extensamente cultivada, com grande sucesso. Em 1580, Giambattista Della Porta publicou o livro *Sobre a fisiognomonia humana*. A fisiognomonia esteve presente até mesmo no Setecentos (basta pensar em Lavater), encontrando-se traços dela até em nossos dias. Outras formas de adivinhação

eram ainda a *quiromancia* (previsão do futuro de uma pessoa pelas linhas da mão) e a *metoposcopia* (previsão do futuro pelas rugas da fronte).

5 Características da magia

O paralelismo entre macrocosmo e microcosmo, a simpatia cósmica e a concepção do universo como ser vivo são princípios fundamentais do pensamento hermético, relançado por Marsílio Ficino com a tradução do *Corpus Hermeticum*. Com base no pensamento hermético, não há qualquer dúvida a respeito da influência dos acontecimentos celestes sobre os eventos humanos e terrestres. Mas, como o universo é um ser vivo, em que cada parte depende da outra, toda ação e intervenção humana também têm seus efeitos e suas conseqüências. Desse modo, se a *astrologia* é a ciência que prevê o curso dos eventos, a *magia* é a ciência da intervenção sobre as coisas, os homens e os acontecimentos, a fim de dominar, dirigir e transformar a realidade segundo nossa vontade.

A magia é o conhecimento dos modos pelos quais o homem pode agir para levar as coisas para o sentido por ele desejado. Desse modo, no mais das vezes, ela se configura como ciência que envolve o saber astrológico: a astrologia indica o curso dos acontecimentos (favoráveis e desfavoráveis) e a magia apresenta os instrumentos de intervenção sobre esse curso. *A magia intervém para mudar as coisas que estão "escritas no céu" e que foram lidas pela astrologia.* Evidentemente, a intervenção sobre o curso dos acontecimentos pressupõe o conhecimento desse curso. Daí ter-se imposto e alcançado grande sucesso a figura do astrólogo-mago, o *sábio que domina as estrelas.*



Hermes Trismegisto, personagem mítico a quem se atribuía a redação do conjunto de escritos conhecido como Corpus Hermeticum.

II. Reuchlin e a tradição cabalística. Agripa: "magia branca" e "magia negra"

Reuchlin e a cabala → § 1

• Johann Reuchlin (1455-1522), professor de grego em Tubinga, é autor de um *De arte cabalistica*. Reuchlin aproximou-se da cabala (que quer dizer *tradição*) talvez sob a influência de Pico della Mirandola.

Na cabala Reuchlin vê a revelação divina imediata: a cabala é ciência da divindade; e o cabalista – escreve Reuchlin – é um taumaturgo que, se tem fé intensa, pode fazer milagres em nome de Jesus.

Agripa entre magia branca e magia negra → § 2

• Médico, astrólogo, filósofo e alquimista foi Cornélio Agripa de Nettesheim (1486-1535), segundo o qual as partes do universo estão em relação entre si por meio do espírito que anima o mundo inteiro.

É justamente a magia que torna o homem senhor das potências escondidas que agem no universo: a *magia natural* é conhecimento e controle das forças que animam os corpos materiais; a *magia celeste* é conhecimento e controle das influências exercidas pelos astros; a *magia religiosa* ou *cerimonial* é a que vigia e expulsa as forças demoníacas.

A magia natural e a magia celeste constituem a que é chamada de *magia branca*; a magia religiosa ou cerimonial adquiriu o nome de *magia negra* ou *magia negromântica*.

1 Reuchlin e a cabala

À *cabala* está ligada a primeira figura de mago de certo interesse, ou seja, o alemão Johann Reuchlin (1455-1522). A *cabala* (que significa "tradição") é a mística hebraica que, através de articulada e complexa simbologia, vê os fenômenos humanos como reflexo dos divinos.

Pois bem, Reuchlin (ou *Capnion*, nome grego que adotou) conheceu Pico della Mirandola na Itália. E talvez tenha sido Pico quem o introduziu nos estudos cabalísticos. Professor de grego em Tubinga, Reuchlin foi autor de um *De arte cabalistica*. Ele via a imediata revelação divina na cabala, que seria então a ciência da divindade. Afirma Reuchlin: "A cabala é uma teologia simbólica, na qual não somente as letras e os nomes, mas as próprias coisas, são sinais das coisas." E o conhecimento desses símbolos é obtido mediante a arte cabalística, que, elevando quem a pratica ao mundo suprassensível do qual dependem as coisas sensíveis, coloca-o em condições de operar coisas milagrosas. Como escreve Reuchlin no *Capnion sive de verbo divino*, o cabalista é um taumaturgo que, tendo fé intensa, pode fazer milagres em nome de Jesus.

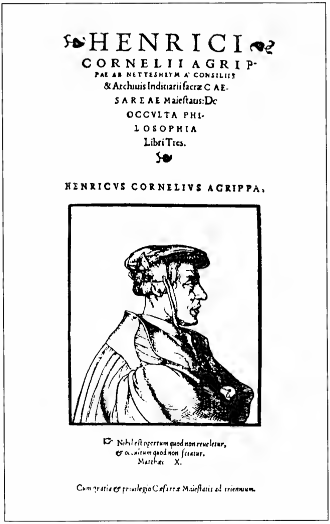
2 Agripa e a magia

Para o médico, astrólogo, filósofo e alquimista Cornélio Agripa de Nettesheim (nascido em Colônia em 1486 e morto em Grenoble em 1535), as partes do universo estão em relação entre si através do espírito que anima o mundo inteiro. Escreve Agripa em seu *De occulta philosophia* que, assim como uma corda estendida vibra sempre que é tocada em algum ponto, da mesma forma o universo, sendo tocado em um dos seus extremos, vibra no extremo oposto. O homem está situado no centro daqueles três

mundos que, segundo a cabala e como queriam também Pico e Reuchlin, são o mundo dos elementos, o mundo celeste e o mundo inteligível, e, como microcosmo, conhece a força espiritual que perpassa e une o mundo, utilizando-se dela para realizar ações miraculosas.

Eis, portanto, a *magia,* que é "a ciência mais perfeita", pois, com efeito, torna o homem senhor das forças ocultas que agem no universo. E a ciência do mago diz respeito tanto ao mundo dos elementos como ao mundo celeste e ao mundo inteligível. Conseqüentemente, Agripa fala de *três tipos de magia.* A primeira é a *magia natural,* que realiza ações prodigiosas servindo-se do conhecimento das forças ocultas que animam os corpos materiais. A segunda é a *magia celeste,* que é o conhecimento e o controle das influências exercidas pelos astros. A terceira é a *magia religiosa* ou *cerimonial,* voltada para manter sob controle e pôr em xeque todas as formas demoníacas. A magia natural e a magia celeste eram chamadas de *magia branca,* enquanto que a magia religiosa ou cerimonial era conhecida por *magia negra* ou *magia negromântica.*

Ademais, para Agripa, "o princípio e a chave de todas as operações da magia" consistiam na dignificação do homem, "dignificação" pela qual o homem se afasta da carne e dos sentidos e, através de súbita iluminação, eleva-se àquela virtude divina que o faz conhecer as operações secretas. E essa sabedoria revelada deve permanecer secreta: o mago tem a obrigação de não revelar a ninguém "nem o lugar, nem o tempo, nem a meta perseguida". O sábio iluminado não deve se confundir com os tolos e, por isso, escreve Agripa, "usamos um estilo capaz de


HENRICI CORNELII AGRIPPAE AB NETTESHEYM A CONSILIIS & Archiuis Inditiarii sacrae CAESAREAE Maiestatis: De OCCVLTA PHILOSOPHIA Libri Tres.

HENRICVS CORNELIVS AGRIPPA.

Nihil est opertum quod non reueletur, & occultum quod non sciatur. Matthaei X.

Cum gratia & priuilegio Caesareae Maiestatis ad triennium.

Frontispício da obra *De occulta philosophia de 1510, com a imagem do autor. Para Cornélio Agripa a magia é a "ciência mais perfeita"; ela, com efeito, torna o homem senhor das potências escondidas que agem no universo.*

confundir o tolo, mas que é facilmente compreendido pela mente iluminada".

O ideal do saber de Agripa não é, em absoluto, o de um saber público, claro e controlável. É o ideal de um saber privado, oculto e que deve ser ocultado, sem um método e uma linguagem rigorosos e públicos. Trata-se de um ideal de saber diferente e bem distante do ideal da ciência moderna. Durante os últimos anos de sua vida, Agripa condenou o saber e exaltou a fé, no *De vanitate et incertitudine scientiarum* (1527). Mas, dois anos antes de sua morte, fez republicar o seu *De occulta philosophia.*

III. O programa iatroquímico de Paracelso

• A mais importante figura de mago é certamente a de Paracelso (1493-1541). Theophrast Bombast von Hohenheim, filho de um médico e ele próprio médico, mudou seu nome para o de Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus: *Paracelso*, uma vez que se considerava maior do que o médico romano Celso. Em 1514 o encontramos em atividade nas minas e nas oficinas metalúrgicas de Sigismundo Fugger, banqueiro alemão, também alquimista.

Paracelso: o corpo humano como sistema químico e a gênese da iatroquímica → § 1

Paracelso rompeu com a tradição do ensino médico: "Lutero da química", queimou os livros de Galeno e de Avicena; concebeu a alquimia como ciência da transformação de metais brutos encontráveis na natureza em produtos finitos úteis para a humanidade; rejeitou a teoria médica dos humores; e propôs a teoria pela qual o *corpo humano é um sistema químico* em que desempenham papel fundamental os dois princípios tradicionais dos alquimistas, o enxofre e o mercúrio, aos quais Paracelso acrescentou o sal.

Paracelso foi da opinião de que as doenças se originam do desequilíbrio destes princípios químicos e não da desarmonia dos humores de que falam os galênicos. Por conseguinte, a saúde deve ser restabelecida por meio do auxílio de remédios de natureza mineral. Foi assim que nasceu a *iatroquímica*, que teve também sucessos – e hoje compreendemos sua razão – como quando se administraram sais de ferro aos doentes anêmicos.

Em suma, *o corpo como sistema químico e as doenças como processos específicos para os quais funcionam remédios igualmente específicos* são as duas idéias que no futuro mostrarão toda a sua fecundidade.

1 Paracelso: da magia à medicina natural

A mais importante figura de mago é certamente a de Paracelso (1493-1541). Theophrast Bombast von Hohenheim, filho de um médico e médico ele também, mudou seu nome para o de *Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus.* Ou seja, mudou seu nome para o de Paracelso, já que se considerava maior do que o médico romano Celso. Em 1514 atuava nas minas e nas oficinas metalúrgicas de Sigismundo Fugger, o banqueiro alemão que também era alquimista. Estudante de medicina em Basiléia, depois de formado aí ensinou durante dois anos.

A ruptura de Paracelso com a tradição já se mostrava evidente em suas aulas: ministrava os cursos em alemão ao invés de usar o latim; convidava os farmacêuticos e

os barbeiros-cirurgiões de Basiléia para ouvir suas lições; e, assim como Lutero queimara a bula papal, Paracelso inaugurou seu curso queimando os livros das duas *auctoritates* no campo médico, isto é, as obras de Galeno e de Avicena, sendo por isso chamado "o Lutero da química". Paracelso também foi grande viajante, e foi grande sua fama e ferozes as polêmicas que favoreceu, procurou ou nas quais se viu envolvido.

Para Paracelso, a alquimia era a ciência da transformação dos metais brutos encontrados na natureza em produtos acabados, úteis para a humanidade. Ele não pensava que a alquimia pudesse *produzir* ouro ou prata; em sua opinião, a alquimia era precisamente *ciência de transformações*.

Interessado na magia natural, Paracelso reestruturou a medicina. Rejeitando a idéia de que a saúde ou a doença dependessem do equilíbrio ou da desordem dos quatro humores fundamentais, propôs a teoria pela qual *o corpo humano é um sistema químico* no qual desempenham papel fundamental os dois tradicionais princípios dos alquimistas, isto é, o enxofre e o mercúrio, aos quais Paracelso acrescentou um terceiro: o sal. O *mercúrio* é o princípio comum a todos os metais; o *enxofre* é o princípio da combustibilidade; o *sal* representa o princípio da imutabilidade e da resistência ao fogo. As doenças surgem do desequilíbrio desses princípios químicos e não da desarmonia dos humores, de que falam os galênicos. Desse modo, na opinião de Paracelso, a saúde pode ser restabelecida pela ajuda de remédios de *natureza mineral* e não de natureza orgânica. (Não devemos esquecer que, ainda em 1618, a primeira farmacopéia londrina listava entre os remédios a administrar por via oral a bílis, o sangue, os piolhos das árvores, as cristas de frango).

Foi assim que, com Paracelso, nasceu e se impôs a *iatroquímica*. E os iatroquímicos, em certos casos, chegaram a alcançar grandes êxitos, muito embora as *justificações* de suas teorias, vistas com os olhos da ciência moderna, apareçam-nos hoje bastante fantasiosas. Assim, por exemplo, com base na idéia de que o ferro é associado ao planeta vermelho Marte e a Marte, deus da guerra coberto de sangue e de ferro, administraram com sucesso sais de ferro a doentes anêmicos — e hoje conhecemos as razões científicas desse sucesso.

Na medicina de Paracelso misturam-se elementos teológicos, filosóficos, astrológicos e alquímicos, mas o mais importante — e importante pelo que deveria ocorrer em seguida — é que do cadinho de idéias de Paracelso emergiu *o programa de pesquisas centrado na idéia de que o corpo humano é um sistema químico*. A passagem de um sistema de idéias para outro não é como um tiro de pistola; em geral, é uma passagem lenta e trabalhosa. Uma boa idéia precisa de tempo para crescer e se afirmar. E, no fim das contas, as idéias iatroquímicas de Paracelso revelaram-se mais fecundas e úteis para a ciência do que as constituídas pela teoria dos humores. Paracelso considerava-se um *revolucionário que restaurava a doutrina hipocrática* em sua pureza. Para ele, os médicos galênicos "estão completamente na escuridão em relação aos grandes segredos da natureza, que me foram revelados do alto nestes dias de graça".

Outra idéia interessante gerada pelo programa iatroquímico de Paracelso é a de que *as doenças são processos muito específicos, para as quais só funcionam remédios também específicos*. Essa idéia também rompia com a tradição, que sustentava e propugnava remédios considerados bons para todas as doenças e contendo muitos elementos. Paracelso defendia e praticava a aplicação de remédios específicos para doenças específicas. Também nesse caso, embora a idéia da especificidade das doenças e dos remédios se revelasse posteriormente uma idéia vencedora, a justificação que Paracelso deu para ela não se mostrou igualmente vencedora. A doença é específica porque todo ente e toda coisa que existem na natureza são seres vivos autônomos, porque Deus, que cria as coisas do nada, as cria como sementes nas quais "desde o início está inerente a elas o objetivo do seu uso e da sua função". Toda coisa se desenvolve a partir "daquilo que ela é em si mesma". E Paracelso chama de *arqueu* essa força que, no interior das várias sementes, estimula o seu crescimento. O arqueu é uma espécie de forma aristotélica materializada, sendo o princípio vital organizador da matéria. Paracelso compara sua ação à do verniz: "Nós fomos entalhados por Deus e colocados nas três substâncias. Posteriormente, fomos envernizados de vida."

Como se vê, também no caso da idéia — que, com o tempo, se revelaria cientificamente fecunda — da especificidade das

doenças e dos relativos remédios, a justificação dessa idéia, do ponto de vista da ciência moderna, está bem distante da ciência. Como acontece freqüentemente na história da ciência, também aqui uma idéia metafísica revela-se como a mãe má (incontrolável) de bons filhos (teorias controláveis). Paracelso não deixou de ser mago. Sua magia, porém, continha projetos cognoscitivos "positivos": sua iatroquímica pretende revelar os processos secretos da natureza, mas também pretende *completá-los artificialmente.*

IV. Três "magos" italianos: Fracastoro, Cardano e Della Porta

• De família nobre, Jerônimo Fracastoro (1478-1553) foi médico, astrônomo e poeta.

Na obra *De sympathia et antipathia* Fracastoro defende a influência recíproca das coisas; sustenta a atração das coisas semelhantes e a rejeição das dessemelhantes; e afirma que são fluxos de átomos que estabelecem as relações entre as coisas, motivo pelo qual nenhuma ação pode ter lugar sem contato.

Fracastoro: a teoria do contágio e o nascimento da epidemiologia → § 1

De 1530 é o poema *Syphylis sive morbus Gallicus*: aqui Fracastoro é o primeiro a usar o termo "sífilis", descrevendo a peste e o tratamento da doença por meio do mercúrio.

De 1546 é a obra-prima de Fracastoro, o *De contagione*, onde são descritos três modos de infecção: por contato direto, por "estímulos" (por exemplo, por meio de roupas), e a distância (como no caso da varíola e da peste).

A obra de Fracastoro é considerada de extraordinária modernidade. Naquela época não era conhecida a existência de microorganismos, e Fracastoro falava porém de "seminaria", as sementes da doença que, invisíveis, se multiplicam rapidamente. É por isso que Fracastoro é considerado o fundador da epidemiologia.

• Outro médico mago que não devemos esquecer é Jerônimo Cardano (1501-1576). Foi autor de um tratado de álgebra, *Ars Magna* (1545), onde expõe o método resolutivo das equações de terceiro grau, descoberto na verdade por seu rival Tartaglia.

Cardano: autor de obras de matemática e de metoposcopia → § 2

Já matemático famoso, treze anos depois de *Ars Magna*, Cardano publica um livro sobre metoposcopia, ou seja, sobre a interpretação das rugas da fronte. Seu *De subtilitate* constituiu uma espécie de "enciclopédia doméstica" (da qual é possível vir a saber como se selecionam os fungos, como se recuperam os navios afundados, como se originam as montanhas, como é feita a junção universal conhecida como "junta cardânica" etc.).

Um documento excepcional é a autobiografia *De vita propria liber* (1575). Cardano também é autor de um livrinho de preceitos para seus filhos, um dos quais será justiçado por assassínio, livrinho chamado: *Praeceptorum filiis liber.*

Della Porta: experiente em ótica e magia natural → § 3

• Experiente em ótica, além da magia, foi o napolitano Giambattista Della Porta (1535-1615).

Foi autor do *De refractione* e de outra afortunada obra: *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558), em que a magia natural é vista como a perfeição da sabedoria.

A *Magia naturalis* de Della Porta teve sucesso estrepitoso: basta pensar nas 23 edições do original latino e nas traduções italiana, francesa, espanhola, holandesa e também árabe. Eis alguns dos títulos dos 23 livros da obra, verdadeira e própria enciclopédia: *Cruzamento dos animais*; *Métodos para produzir novas plantas*; *As distilações*; *Os ungüentos*; *O tratamento do ferro*; *A caça*; *A cosmética feminina*.

1 Jerônimo Fracastoro, fundador da epidemiologia

Jerônimo Fracastoro (1478-1553) foi médico, astrônomo e poeta. De família nobre, viveu sempre em uma vila de sua propriedade em Verona. Estudando em Pádua, conheceu Copérnico, de quem foi amigo. Na obra *De sympathia et antipathia*, Fracastoro defende a influência recíproca das coisas, sustenta a atração entre as coisas semelhantes e a repulsa entre as dessemelhantes e, em sua opinião, são fluxos de átomos que estabelecem as relações entre as coisas, de modo que nenhuma ação pode se verificar sem *contato*.

Em 1495, quando Carlos VIII, rei da França, sitiou a cidade de Nápoles, manifestou-se nova e terrível doença: a sífilis. Dizia-se que a doença fora levada à Espanha por Colombo e que os espanhóis levaram-na depois para Nápoles. Em seguida, os espanhóis de Nápoles a teriam transmitido aos franceses, que chamaram a doença de "napolitana", ao passo que, para os espanhóis, ela era o "mal francês". O nome "sífilis" foi usado pela primeira vez por Fracastoro, quando, em 1530, publicou o poema *Syphylis sive morbus Gallicus*. Sífilo, pastor mitológico, tendo provocado a ira dos deuses, foi atacado por uma doença contagiosa e repugnante. O poema não tem uma trama propriamente dita: a figura de Sífilo é apenas um pretexto útil a Fracastoro para descrever a sífilis e o tratamento da doença por meio de mercúrio e guáiaco ou lenho sagrado, um remédio importado da América juntamente com a doença.

Fracastoro não se ocupou só com a sífilis; conseguiu identificar também o tifo petequial. E, em 1546, publicou a sua obra-prima médica, o *De contagione*, que descreve três modos de infecção: por contato direto, por "estímulo" (através do vestuário, por exemplo) e a distância (como ocorria, em sua opinião, com a varíola ou a peste). É dentro de uma visão filosófica (substancialmente empedocleana) que Fracastoro desenvolve a sua obra, considerada "de estupenda modernidade, porque, embora não sendo conhecida a existência de micróbios naquela época, Fracastoro falou de 'seminais', as sementes das doenças, que se multiplicam e se propagam rapidamente. Será o desenvolvimento da ciência futura que fará com que Fracastoro pudesse ser considerado o fundador da epidemiologia" (D. Guthrie).



Jerônimo Cardano (1501-1576) foi um dos mais renomados magos da Renascença.

2 Jerônimo Cardano, um mago que foi médico e matemático

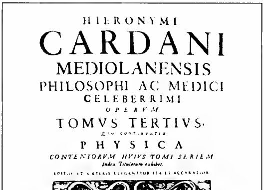
Outro médico-mago que devemos recordar é Jerônimo Cardano. Nascido em Pavia em 1501, professor de medicina em Pádua e Milão, morreu em Roma em 1576. Autor de uma autobiografia *(De vita propria)*, deixou-nos vários escritos, entre eles alguns de maior destaque: *De subtilitate* (1547), *De rerum varietate* (1556) e *Arcana aeternitatis*. Cardano foi um escritor muito fecundo, como testemunha a *Opera omnia* em dez volumes, publicados um após o outro. Em seu tratado de álgebra *Ars Magna* (1545), ele expõe o método de resolução das equações de terceiro grau, na verdade descoberto por seu rival Tartaglia.

Matemático famoso, treze anos depois da *Ars Magna*, Cardano publicou um livro de natureza completamente diferente sobre a metoposcopia, isto é, sobre a interpretação das rugas da fronte. Sua obra *De subtilitate* foi muito popular, sendo definida por um estudioso contemporâneo (Douglas Guthrie) como uma espécie de "enciclopédia doméstica", onde é possível encontrar de tudo um pouco: como marcar as roupas de casa, como recuperar os navios afundados, como selecionar os cogumelos, a origem das montanhas, a sinalização por meio de tochas e a articulação universal conhecida como "junta cardânica".

Sua autobiografia é um livro que se lê com prazer ainda nos dias de hoje. Cardano apresenta-se a si mesmo como homem excepcional, com poderes sobrenaturais que o colocam acima dos simples mortais. E apresenta os acontecimentos de sua vida sempre acompanhados do miraculoso e do extraordinário. Para ele, são importantes os sonhos e outros sinais premonitórios.

A infância infeliz e a juventude difícil, a batalha contra a pobreza, a triste experiência de médico do interior, o acesso à universidade, a glória, as descobertas matemáticas, a celebridade como médico, a execução do filho condenado como assassino, a velhice como protegido do papa em Roma, todas essas coisas Cardano descreve no *De vita propria liber* (1575), um livro que parece estar ao lado do outro excepcional documento que é a autobiografia de Benvenuto Cellini.

Para se ter uma idéia, eis alguns trechos dessa célebre autobiografia: "Dediquei-me durante muitos anos a ambos os jogos: ao xadrez por mais de quarenta, e aos dados durante cerca de vinte e cinco anos. E, durante tantos anos, não me envergonho de dizê-lo, jogava todo dia." E informa ter dedicado um livro ao xadrez, no qual, declarava ele, "descobri muitos problemas notáveis". Substancialmente misantropo, confessa: "E, se olho para a alma, pergunto-me: que animal é mais malvado, enganador e pérfido do que o homem?" Depois da execução do filho, Cardano não encontra mais paz, vê inimigos e conjuras por toda parte e não consegue mais dormir: "Em 1560, lá pelo mês de maio, em virtude da dor pela morte do meu filho, pouco a pouco eu vinha per-


HIERONYMI
CARDANI
MEDIOLANENSIS
PHILOSOPHI AC MEDICI
CELEBERRIMI
OPERVM
TOMVS TERTIVS,
PHYSICA
LVGDVNI,
Sumptibus IOANNIS ANTONII HVGVETAN,
& MARCI ANTONII RAVAVD.

Frontispício do terceiro tomo da Opera omnia *(Lugduni, 1663) de Jerônimo Cardano. Neste tomo estão contidas as obras:* De rerum varietate *e* De subtilitate.

dendo o sono (...). Rezei então a Deus para que tivesse misericórdia de mim: com efeito, corria o risco de que aquele não dormir sem interrupção me levasse à morte ou à loucura (...). Supliquei-lhe então que me fizesse morrer, coisa que é concedida a todos os homens, e fui estender-me sobre o leito". Tendo adormecido, Cardano ouviu uma voz que lhe dizia para levar à boca a esmeralda que carregava ao pescoço. Ao fazê-lo, logo a dor passou, bem como a penosa recordação. E isso acontecia sempre que levava a esmeralda à boca. Mas, relata, "quando comia ou dava aulas, não podendo usufruir da ajuda da esmeralda, retorcia-me em dores a ponto de suar mortalmente."

Cardano conta ainda que aprendeu miraculosamente o latim, o grego, o francês e o espanhol. Diz que um zumbido nos ouvidos o advertia se alguém estivesse tramando contra ele. E escreve ainda: "Entre os acontecimentos naturais de que fui testemunha, o primeiro e mais excepcional foi o de ter nascido nesta nossa época, na qual pela primeira vez se conheceu todo o mundo."

Célebre como médico, Cardano, em 1552, chegou a ser até mesmo chamado para consulta na Escócia, a fim de curar o arcebispo Hamilton que, após os tratamentos, ficou curado. Durante a sua viagem para a Escócia, Cardano conheceu em Paris o médico Jean Fernel (que seria criticado por Harvey por causa de sua teoria dos espíritos do organismo) e o anatomista Sylvius. Em Zurique, encontrou-se com o naturalista Conrad Genser. Em Londres, conheceu o rei Eduardo VI.

Cardano também é autor de um livrete de preceitos para os seus filhos, um dos quais, como dissemos, seria executado por assassínio. Nesse *Praeceptorum filiis liber* encontramos conselhos como os seguintes: "Não faleis aos outros de vós mesmos, de vossos filhos, de vossas mulheres. Não vos acompanheis de estranhos pelas vias públicas. Se estiverdes falando com um homem mau ou desonesto, não o olheis na face, mas nas mãos."

Bacon atacará o ideal de saber defendido e professado por Cardano (um saber de iniciados e cheio de maravilhas e milagres). Em nome de um saber público, claro e que cresce por colaboração, Bacon falará de Cardano como de um esforçado construtor de teias de aranha; da mesma forma qualificará Paracelso como um monstro que acasala fantasmas e Agripa como um bufão trivial.

3 Giambattista Della Porta, entre ótica e magia

O napolitano Giambattista Della Porta (1535-1615) era um cultor de ótica, autor de *De refractione*, obra dedicada precisamente à ótica, e de um livro que ficou muito famoso, a *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558). Nesse livro ele distingue a *magia diabólica* (a magia que se serve das ações dos espíritos imundos) da *magia natural*, que é a perfeição da sabedoria, o ponto mais alto da filosofia natural.

Pode-se ter uma idéia do que era essa obra — que teve vinte e três edições do original latino, dez traduções italianas, oito francesas e outras traduções espanholas, holandesas e até árabes — com base nos títulos dos seus vinte livros: 1) Causas das coisas; 2) Cruzamento dos animais; 3) Modos de produzir novas plantas; 4) A administração da casa; 5) Transformação dos metais; 6) Adulteração das pedras preciosas; 7) As maravilhas do ímã; 8) Experiências médicas; 9) Cosmética feminina; 10) As destilações; 11) Os ungüentos; 12) O fogo artificial; 13) O tratamento do ferro; 14) A culinária; 15) A caça; 16) Os cifrários; 17) As imagens óticas; 18) A mecânica; 19) Aerologia *(De pneumaticis)*; 20) Diversos *(Chaos)*. Em suma, uma verdadeira enciclopédia.

Na realidade, Della Porta "preferia seguir sua paixão pelos conhecimentos, mas não se esquecendo nunca de que estava diante de um campo de paixões e interesses, advertido que era pela tradição, que lhe fornecia estímulos para suas pesquisas e para a sociedade que o cercava, bem como pelos consensos, as expectativas e as desconfianças que sua obra suscitava (...). Certamente, ao fazer ciência, ele tinha em mente muitas coisas: o útil e o supérfluo, o absolutamente verdadeiro e o vagamente provável, o sucesso de público e o tribunal da Inquisição, a tradição mágica e os experimentos de Arquimedes (...). Na síntese racional operada pela ciência moderna, não encontraremos

mais muitas dessas referências (...). Della Porta, portanto, demorou-se no palco da nossa vida, das nossas paixões e da nossa morte. Isso fez com que, durante séculos, ele parecesse um cientista parado no tempo. E esse juízo se tornou irreversível por tudo o que aconteceu nesse meio tempo, particularmente pelo que foi a caminhada da ciência depois dele. O que não faz com que sua obra não possa mais suscitar nossa curiosidade, também por seus aspectos arcaicos" (L. Muraro).

Capítulo décimo

De Copérnico a Kepler

I. Nicolau Copérnico e o novo paradigma da teoria heliocêntrica

• A teoria astronômica de Copérnico comportou autêntica "revolução" no mundo das idéias que o homem tinha há séculos sobre o universo, sobre sua relação com ele e sobre seu lugar nele.

E devemos logo esclarecer que Copérnico – diversamente de Osiander e também de tudo o que Belarmino sustentará – deu uma *interpretação realista* da própria teoria. Com efeito, Copérnico escreve: "Todas as esferas giram em torno do sol como seu ponto central e portanto o centro do universo está dentro do sol [...]. O movimento da terra sozinha é portanto suficiente para explicar todas as desigualdades que aparecem no céu".

A "revolucionária" teoria heliocêntrica interpretada realisticamente pelo "neoplatônico" Copérnico → § 1 e 3

E esta interpretação realista da teoria heliocêntrica encontra sólida base na metafísica de cunho platônico e neoplatônico que sustenta o empreendimento científico de Copérnico. De fato, se olharmos os céus a partir da *perspectiva neoplatônica*, os cálculos que especificam posições e movimentos dos corpos celestes não são simplesmente *apetrechos úteis* para fazer previsões, mas revelam as *estruturas imutáveis* que o Deus que geometriza imprimiu no mundo.

Copérnico: vida e obras → § 2

• Nicolau Copérnico (1473-1543) nasce em Torun – cidadezinha polonesa às margens do Vístula –, estuda primeiro em Cracóvia e sucessivamente em Bolonha, Pádua e Ferrara, onde se laureia em direito canônico (1503). Voltando à Polônia, leva a termo – entre compromissos sociais e religiosos – sua obra mais célebre: *De revolutionibus orbium coelestium*.

Desta obra sai, em 1540, com o título de *Narratio prima,* um resumo preparado por Georg Joachim Lauschen, dito *Rheticus* (por causa de sua proveniência da antiga província chamada *Rhetia* pelos romanos).

Osiander oferece uma interpretação instrumentalista do De revolutionibus de Copérnico → § 2

• Da publicação do manuscrito de Copérnico ocupou-se o teólogo protestante André Osiander (1498-1552), o qual fez preceder o texto por um prefácio anônimo em que se propõe uma *interpretação instrumentalista* e não *realista* da teoria copernicana. A teoria de Copérnico, em outras palavras, seria apenas um *instrumento útil* para fazer previsões e não uma *descrição verdadeira* da *realidade*.

Copérnico morre dia 24 de maio de 1543. Conta-se o fato de que, justamente no dia de sua morte, Copérnico tenha recebido a primeira cópia impressa do *De revolutionibus*.

• Realista e neoplatônico, convicto da novidade revolucionária da própria teoria, Copérnico tinha percebido o contraste que poderia explodir entre certas interpretações de determinadas passagens da Bíblia e a teoria heliocêntrica. Ele, todavia, não podia aceitar a "monstruosidade" representada pela teoria ptolomaica. E assim veio a abraçar a idéia de que é a terra que se move, idéia já defendida na antiguidade por Iceta de Siracusa (séc. V a.C.), pelo pitagórico Filolau (séc. V a.C.), por Heráclides Pôntico e Ecfanto o pitagórico (séc. IV a.C.).

A teoria heliocêntrica entre tradição e revolução
→ § 4-6

No primeiro livro do *De revolutionibus* Copérnico defende teses como estas: 1) o mundo deve ser esférico; 2) a terra deve ser esférica; 3) a terra com a água forma uma única esfera; 4) o movimento dos corpos celestes é uniforme, circular e perpétuo, ou então composto por movimentos circulares; 5) a terra se move em um círculo orbital em torno do centro, girando também sobre seu eixo; 6) a dimensão dos céus, se comparada com a dimensão da terra, é enorme.

São estas as idéias que revolucionam o velho sistema do mundo. Copérnico assumiu no *novo mundo* diversas peças do *velho mundo* (a forma perfeita é a esférica; o movimento perfeito e natural é o circular; os planetas não se movem em órbitas, mas são transportados por esferas cristalinas que giram e que têm uma realidade material etc.) e, todavia, sua teoria foi revolucionária, pois rompia com uma tradição mais que milenar; Copérnico propôs um paradigma alternativo que, embora nos inícios parecesse não levar muitas vantagens, continha toda uma série de previsões (semelhança entre os planetas e a terra, as fases de Vênus, um universo maior etc.) que sucessivamente foram confirmadas por Galileu.

1 O significado filosófico da "revolução copernicana"

"Enquanto a terra esteve parada, também a astronomia esteve parada" — assim falou Georg Lichtenberg (1749-1799) a propósito de Copérnico. Na realidade, tendo situado o sol ao invés da terra no centro do mundo, e tendo afirmado que é a terra que gira ao redor do sol e não o contrário, Copérnico recolocou em movimento a pesquisa astronômica, que adquiriu tal velocidade que, quando Newton, cento e cinqüenta anos depois da obra de Copérnico, deu à física aquela forma que hoje conhecemos como "física clássica", já quase nada restara das concepções de Copérnico, à exceção da idéia de que o sol é o centro do universo. Com efeito, quando Kepler — que, no entanto, proclamava-se copernicano — publicou, em 1609, a *Astronomia nova*, ainda não haviam passado sessenta anos da publicação do *De revolutionibus* de Copérnico, "e, no entanto, o avanço da astronomia já havia deixado na escuridão do passado as órbitas circulares de que trata a obra de toda a vida de Copérnico, substituindo-as pelas órbitas planetárias elípticas. E as novidades sucediam-se rapidamente uma à outra: a abertura do mundo fechado, embora vasto, de Copérnico em um universo infinito; a identificação de um elemento dinâmico no movimento dos corpos celestes, não mais considerados copernicamente imóveis, em virtude de sua própria forma esférica. No curso de um século e meio, o sistema de Newton, que conclui uma etapa daquela caminhada que Copérnico fez a astronomia retomar, já tem muito pouco do sistema copernicano em termos de conteúdo, talvez nada mais do que o heliocentrismo" (F. Barone). Naturalmente, "o primeiro significado da revolução copernicana é (...) o de uma reforma das concepções fundamentais da astronomia" (Th. S. Kuhn), mas o alcance do *De revolutionibus* de Copérnico vai muito mais além de uma reforma técnica da astronomia. Deslocando a terra do centro do universo, Copérnico mudou também o *lugar do homem no cosmo. A revolução astronômica implicou também uma revolução filosófica:* "Homens que acreditavam que sua morada terrestre fosse apenas um planeta, girando cegamente em torno de uma dentre as bilhões de estrelas, começa-

vam a avaliar a sua posição no esquema cósmico de modo bem diferente dos seus antecessores, que viam a terra como o único centro focal da criação divina" (Th. S. Kuhn).

Ao deslocar a posição da terra, Copérnico também retirou o homem do centro do universo. Em seu conhecido livro *A revolução copernicana* (1957), escreve ainda Kuhn: "Sua doutrina planetária e a concepção a ela ligada, de um universo centrado no sol, foram instrumentos da passagem da sociedade medieval para a moderna sociedade ocidental, enquanto atingiam (...) a relação do homem com o universo e com Deus. Desenvolvida com uma revisão estritamente técnica, de alto nível matemático, da astronomia clássica, a teoria copernicana tornou-se um centro focal das terríveis controvérsias no campo religioso, filosófico e das doutrinas sociais que, nos dois séculos posteriores à descoberta da América, fixaram a orientação do pensamento europeu." Em suma, a revolução copernicana foi também uma revolução no mundo das idéias, a transformação de idéias inveteradas que o homem tinha do universo, de sua relação com ele e do seu lugar nele. Nos dias de hoje, "nada nos parece mais distante da nossa ciência que a visão de mundo de Nicolau Copérnico". No entanto, sem a concepção de Copérnico, "a nossa ciência nunca teria existido" (A. Koyré). Como também não teria existido, para usar as palavras de Antônio Banfi, "o homem copernicano", isto é, o homem "que se libertou da ilusão de estar no centro do universo e, com ela, libertou-se também de muitos outros mitos com os quais havia tecido seu saber" (F. Barone). Esse é o sentido pelo qual Copérnico, ainda hoje, representa a inovação radical e revolucionária. Com efeito, mesmo nos dias de hoje, ainda é comum usar a expressão "revolução copernicana" para qualificar uma grande e significativa mudança. E não devemos nos esquecer de que, quando Kant avaliava a profunda transformação que ele próprio produziu no âmbito da teoria do conhecimento, acabou falando dela como de uma "revolução copernicana".



A interpretação instrumentalista da obra de Copérnico

Nicolau Copérnico (Niklas Koppernigk) nasceu em Torun, uma cidadezinha polonesa às margens do Vístula, em 19 de fevereiro de 1473. Estudou primeiro em Cracóvia (onde aprendeu geometria, trigonometria, cálculo astronômico e os fundamentos teóricos da astronomia) e depois em Bolonha, Pádua e Ferrara, onde se laureou em direito canônico (1503). Passa ainda em Pádua de 1503 a 1506 e depois volta para a Polônia, onde, entre empenhos sociais e religiosos, não descura os estudos de astronomia e por volta de 1532 sua obra mais célebre, as *Revoluções dos corpos celestes* (*De revolutionibus orbium coelestium*), é completada. Nesse meio tempo a fama de Copérnico ultrapassara as fronteiras da Polônia. Em 1º de novembro de 1536, uma carta do arcebispo de Cápua, Nicolau Schönberg (falecido em 1537) solicita a Copérnico o envio de uma cópia de sua obra, acrescentando: "Suplico-te calorosamente que dês a conhecer tua descoberta aos estudiosos." Como se sabe, Copérnico costumava dizer que guardava seu segredo "como os seguidores de Pitágoras" e que mantinha seu li-

vro "fechado no esconderijo". Entretanto, em maio de 1538, chegou a Frombork, para conhecer Copérnico e sua obra, o estudioso Georg Joachim Lauschen (1516-1574) chamado *Rheticus* por ser proveniente da antiga província que os romanos denominavam de Rhetia.

Professor da Universidade de Wittenberg, Rheticus conquistou a confiança de Copérnico e, entusiasmado com as teorias do mestre, logo preparou um resumo delas, que foi publicado em 1540, em Gdansk, e no ano seguinte em Basiléia, sob o título de *Narratio prima*. Rheticus (ou Rético) consegue convencer finalmente Copérnico a publicar o seu *De revolutionibus*. E quem tratou da impressão do manuscrito de Copérnico foi o téologo protestante André Osiander (Andreas Hosemann, 1498-1552), que, sem o consentimento do autor, precedeu o texto de um prefácio anônimo intitulado *Ao leitor, sobre as hipóteses desta obra*. Nessa premissa, Osiander sustenta uma interpretação não realista, mas instrumentalista, da teoria de Copérnico: "É função do astrônomo (...) elaborar, mediante uma observação diligente e hábil, a história dos movimentos celestes e, portanto, buscar suas causas, ou então, já que não é possível de modo algum captar as causas verdadeiras, imaginar e inventar hipóteses quaisquer com base nas quais esses movimentos, tanto em relação ao futuro como ao passado, possam ser calculados com exatidão, em conformidade com os princípios da geometria. E o autor desta obra cumpriu egregiamente essas duas funções. Com efeito, não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras e nem mesmo verossímeis. Basta apenas o seguinte: que elas apresentem cálculos conformes à observação." Como veremos nas páginas dedicadas à controvérsia entre o "realista" Galileu e o "instrumentalista" cardeal Belarmino, nem Giordano Bruno, nem Kepler, nem Galileu aceitaram a interpretação instrumentalista da teoria copernicana, segundo a qual as teorias de Copérnico não seriam *descrições verdadeiras* da *realidade*, mas apenas *instrumentos úteis* para efetuar previsões e dar explicações das posições dos corpos celestes. E, antes que para os outros, a interpretação de Osiander era equivocada aos olhos do próprio Copérnico, que escreve: "Todas as esferas giram em torno do sol como seu ponto central. Portanto, o centro do universo está em torno do sol (...). O movimento da terra, portanto, é suficiente para explicar todas as desigualdades que aparecem no céu." Copérnico morreu em 24 de maio de 1543 "por hemorragia, mas já há muito tempo perdera a memória e a consciência". Conta-se que, no dia de sua morte, Copérnico recebeu a primeira cópia publicada do *De revolutionibus*. Os despojos mortais de Copérnico foram sepultados na catedral de Frombork.

3 O realismo e o Neoplatonismo de Copérnico

Alguns anos antes da publicação do *De revolutionibus*, Copérnico fizera circular entre pessoas amigas um breve resumo de sua obra, sob o título de *Commentariolus*. Entretanto, confessa o próprio Copérnico na carta dedicatória a Paulo III anexada ao *De revolutionibus*, "minha longa hesitação e também minha resistência foram vencidas por pessoas amigas (...uma das quais) repetidamente me estimulou e até me solicitou a publicar esse livro, que permanecera em suspenso junto a mim não apenas por nove anos, mas por mais de três vezes nove anos (...). Eles me exortavam a não mais negar ao patrimônio comum dos estudiosos de matemática a minha obra, por causa de meus medos".

Pois bem, a primeira coisa que não deixaria Copérnico em paz era a *novidade* de sua própria teoria heliocêntrica, tão nova que, para muitos, não podia deixar de parecer *absurda*.

Em segundo lugar, se isso ainda fosse necessário, deve-se reafirmar que precisamente na carta dedicatória emerge com clareza a concepção *realista* que Copérnico tinha de sua teoria. Afirma ele: "A função (do filósofo) é a de procurar a verdade em todas as coisas até o limite concedido por Deus à razão humana" e, por isso, "considero (...) que as idéias absolutamente contrárias à verdade devem ser refutadas". Por outro lado, Copérnico se declara convencido de que, com a publicação dos seus comentários, "se poderia ver o véu do absurdo rasgado por claríssimas demonstrações". Em duas palavras: dada a desastrosa situação em que se encontrava a astronomia de sua época, Copérnico estava em busca de

"um sistema que respondesse com segurança aos fenômenos".

Um terceiro ponto, que não pode ser deixado de lado, é a metafísica de matriz platônica e neoplatônica que está por trás do empreendimento científico de Copérnico.

Como sabemos, em Bolonha, Copérnico foi discípulo de Domingos Maria Novara, que era ligado à escola neoplatônica de Florença; estudara os neoplatônicos, entre os quais Proclo, e, com este, acreditava na matemática como a chave para a compreensão do universo. Na opinião dos neoplatônicos, as propriedades matemáticas constituem as características verdadeiras, imutáveis e profundas, para além das aparências, das coisas reais. Assim, olhando para os céus numa *perspectiva neoplatônica,* fica evidente que os cálculos que determinam posições e movimentos dos corpos celestes não são puros e simples instrumentos úteis, mas muito mais elementos reveladores daquelas estruturas ordenadas e daquelas imutáveis simetrias impressas no mundo pelo Deus que geometriza.

Copérnico sustentava que os astrônomos que o precederam, com os meios teóricos que tinham à sua disposição, não estavam em condições de compreender nem mesmo a coisa mais importante, "vale dizer, a forma do universo e a imutável simetria de suas partes". O Deus do platonismo e dos neoplatônicos é um Deus que geometriza: por isso, o universo é simples e geometricamente ordenado. Conseqüentemente, o pesquisador tem por função penetrar nessa ordem e descobri-la, bem como suas estruturas simples e racionais e sua imutável simetria. E foi isso, na opinião de Rheticus, o que fez o mestre Copérnico. "Ora — escreve muito significativamente Rheticus —, uma vez que vemos que mediante este único movimento da terra encontram explicação um número quase infinito de fenômenos, por que não devemos atribuir a Deus, criador da natureza, a habilidade que observamos nos simples fabricantes de relógios? Eles põem todo cuidado em evitar em seus mecanismos rodas inúteis ou tais que sua função possa ser realizada de modo melhor por outra roda em virtude de uma pequena mudança na posição. E o que podia induzir o meu mestre, que era um matemático, a não adotar a teoria conveniente do movimento do globo terrestre?"

4 A situação problemática da astronomia pré-copernicana

Realista e neoplatônico, persuadido da novidade de sua própria teoria, Copérnico não ignora o contraste que poderia explodir entre certas interpretações de determinadas passagens da Bíblia e sua teoria heliocêntrica. Mas passava a impressão que poderia sair desse problema com poucas mas agudas observações: "Se porventura surgirem desocupados que, embora totalmente ignorantes de matemática, se arroguem o direito de julgar minha obra e, com base em algum trecho da Escritura inabilmente interpretado segundo os seus interesses, ousarem criticar e combater este meu projeto, eu não me ocuparei com eles: pelo contrário, desprezarei o seu juízo como temerário." A propósito, Copérnico apresentava o exemplo de Lactâncio: "Com efeito, tenho conhecimento de que Lactâncio, escritor ilustre mas pouco versado em matemática, se expressa em termos pueris sobre a forma da terra, ridicularizando aqueles que sustentavam que a terra tem a forma de uma esfera. Assim, não devem se maravilhar os estudiosos se algum tipo semelhante fizer chacotas também sobre mim. A matemática é feita para os matemáticos. E, se eu não estiver errado, eles acharão que estes meus trabalhos trazem alguma contribuição também para o governo da Igreja, da qual Vossa Santidade é agora o príncipe." Nesse ponto, Copérnico acena para a grande questão da reforma do calendário.

Copérnico, portanto, com sua sensibilidade, acena para o eventual dissídio entre sua teoria heliocêntrica e trechos bíblicos. E o contorna com poucas mas penetrantes considerações. Estava longe de imaginar que, apenas setenta anos depois de sua morte, um grande furacão se desencadearia em torno de sua teoria, um furacão que atingiria seu apogeu com o drama de Galileu.

Todavia, enquanto isso, Copérnico narra ao papa (Paulo III) como é que ele foi induzido, contra a tradição, "a conceber alguns movimentos da terra" e "a pensar em outro método de cálculo para o movimento das esferas". Afirma Copérnico que isso aconteceu pelo fato de que, para ele, tornara-se claro "que os matemáticos não têm idéias claras em torno desses movimen-

tos". E, além do fato de que Copérnico considera-os "tão incertos sobre os movimentos do sol e da lua que não conseguem nem mesmo explicar e observar o comprimento constante do ano estacional", há ainda um fato mais grave, o de que, "ao determinar o movimento desses planetas e dos outros cinco, eles não usam os mesmos princípios nem as mesmas demonstrações adotadas para as revoluções dos movimentos aparentes." Assim, enquanto alguns usam o sistema aristotélico das esferas homocêntricas (defendido, por exemplo, por Fracastoro e seguidores), outros usam excêntricos e epiciclos. Desse modo, havia uma pluralidade de teorias que não deixava ninguém tranqüilo.

Mas não é só isso: enquanto os aristotélicos não acertam em muitas previsões, "não alcançando integralmente seus objetivos", os outros, os ptolemaicos, alcançam maior sucesso em suas previsões, mas pagando um preço muitíssimo elevado. Com efeito, nota Copérnico, eles "foram (...) forçados a acrescentar muitas coisas, que parecem violar os princípios basilares da uniformidade do movimento. Não estiveram em condições de descobrir ou então deduzir de tais meios a coisa mais importante, ou seja, a forma do universo e a imutável simetria de suas partes. Então aconteceu com eles aquilo que acontece com um pintor que toma mãos, pés, cabeça e os outros membros de modelos diferentes e os desenha de modo excelente, mas não em função de um corpo singular; de sorte que, como todas essas partes não se harmonizam absolutamente entre si, surge um ser monstruoso ao invés de um homem. Assim, no curso da demonstração que chamam de método, vê-se que esqueceram algo de indispensável ou então introduziram algo de estranho ou irrelevante. O que certamente não lhes teria acontecido se houvessem se uniformizado com base em princípios seguros. Com efeito, se as hipóteses por eles assumidas não estivessem erradas, tudo aquilo que delas deriva encontraria, sem qualquer dúvida, a sua confirmação." A metafísica neoplatônica defende um mundo simples, mas o sistema (ou "os sistemas ptolemaicos") torna-se (ou se tornam) sempre mais complexo (ou complexos). E o Neoplatonismo força Copérnico a rejeitar o sistema ptolemaico.

A realidade é que, retocada aqui ou ali, mudada em um ponto ou modificada em outro, a teoria do *Almagesto* já havia proliferado em uma dezena de sistemas, todos "ptolemaicos", e o seu número aumentava rapidamente com a multiplicação dos astrônomos tecnicamente competentes. A situação tornara-se desastrosamente insuportável. No século XIII, Afonso X declarou que, se Deus o houvesse consultado quando estava criando o universo, ele teria podido dar-lhe bons conselhos. E Domingos Maria Novara expressou a idéia de que um sistema tão confuso como o ptolemaico não podia, por natureza, ser verdadeiro. Copérnico, por seu turno, viu a astronomia de sua época em um estado monstruoso. Naturalmente, a crise do sistema ptolemaico se tornara mais aguda por causa de diversos fatores: as críticas dos medievais à cosmologia aristotélica, a afirmação do Neoplatonismo, a exigência de reforma do calendário. No entanto, as maiores lacunas estavam nas previsões não confirmadas, apesar do instrumental teórico crescer cancerosamente sobre si mesmo, contrastando com as exigências fundamentais e irrecusáveis da metafísica neoplatônica do Deus que geometriza. [1]

5 A teoria de Copérnico

Estando a situação assim tão desconjuntada, Copérnico, como ele mesmo escreve, "tendo meditado longamente sobre essa incerteza da tradição matemática na determinação dos movimentos do mundo das esferas, comecei a ficar perturbado pelo fato de que os filósofos não podiam se fixar em nenhuma teoria segura do movimento do mecanismo de um universo criado para nós por um Deus que é bondade e ordem suprema, embora fizessem observações tão acuradas no que se refere aos mínimos detalhes desse universo". Atormentado por tal problema, Copérnico, como ele próprio conta, pôs-se a "reler as obras dos filósofos", com a intenção de ver "se algum deles havia pensado alguma vez que as esferas do universo podiam se mover segundo movimentos diferentes daqueles propostos pelos professores de matemática nas escolas". E descobre que Cícero registra a opinião de Iceta de Siracusa (séc. V a.C.) de que

era a terra que se movia. E descobre também que o pitagórico Filolau (séc. V a.C.), Heráclides Pôntico e o pitagórico Ecfanto (séc. IV a.C.) pensavam que era a terra que girava.

Encorajado pelo fato de que, antes dele, outros já haviam defendido tal idéia, que parecia "absurda" para a maioria, Copérnico começou "a pensar na mobilidade da terra". Sentindo-se seguro da verdade de suas teorias, Copérnico decide então tornar públicos seus pensamentos, não querendo se subtrair "ao juízo de ninguém" e nem duvidar que "os matemáticos dotados de engenho e cultura concordem comigo, se quiserem conhecer e apreciar, não superficialmente, mas em profundidade, já que é exatamente isso o que a filosofia exige, aquilo que eu apresento nesta obra para demonstrar tais coisas".

E no seu primeiro livro do *De revolutionibus*, Copérnico defende as seguintes teses:

1) o mundo deve ser esférico;

2) a terra deve ser esférica;

3) com a água, a terra forma uma única esfera;

4) o movimento dos corpos celestes é uniforme, circular e perpétuo, ou então composto de movimentos circulares;

5) a terra se move em um círculo orbital em torno de seu centro, girando também sobre seu eixo;

6) comparada com a dimensão da terra, é enorme a vastidão dos céus.

O capítulo 7 discute as razões pelas quais os antigos consideravam que a terra era imóvel no centro do mundo. A insuficiência de tais razões é demonstrada no capítulo 8. O capítulo 9 discute se é possível atribuir mais movimentos à terra e fala do centro do universo. Por fim, o capítulo 10 é dedicado à ordem das esferas celestes.

6 Copérnico e a tensão essencial entre tradição e revolução

Copérnico subverteu todo o sistema do mundo. No entanto, arrastou para o seu *novo mundo* muitos pedaços e diversas estruturas do *velho mundo*. O mundo de Copérnico não é um universo infinito. Naturalmente, é bem maior do que o de Ptolomeu, mas ainda é um mundo fechado. A forma perfeita é a esférica e o movimento perfeito e natural é o circular. Os planetas não se movem em órbitas, sendo transportados por esferas cristalinas que giram. As esferas possuem realidade material. Butterfield fala do "conservadorismo de Copérnico".

Sem dúvida encontramos em Copérnico todos os fragmentos do velho mundo que citamos e também traços da tradição hermética. Quem passa para um novo mundo sempre leva para ele algo mais ou menos embaraçoso do velho mundo. Mas o mais importante é que o novo mundo já foi tocado e alcançado. E foi precisamente isso o que aconteceu com Copérnico.

Sua teoria "não era mais acurada do que a de Ptolomeu e não introduzia nenhuma melhoria imediata no calendário". Entretanto, foi *revolucionária*, rompendo com uma tradição mais do que milenar.

Copérnico não chegou — e tinha meios para fazê-lo — a melhorar ou remendar o sistema ptolomaico neste ou naquele ponto, pois tal sistema se transformara em um conjunto monstruoso de teorias que *nada mais prometiam*. Copérnico foi grande porque teve a coragem de mudar de caminho: propôs um paradigma ou uma grande teoria alternativa que, embora no princípio não parecesse trazer muitas vantagens e até mesmo não parecesse tampouco muito mais simples do que a de Ptolomeu (Ptolomeu tinha quarenta círculos ao passo que Copérnico por fim foi forçado a propor trinta e seis círculos), no entanto não tinha mais nada a ver com as eternas e insuperáveis dificuldades do velho sistema (embora apresentasse outras — mas eram *outras*), além de conter toda uma série de previsões (semelhança entre os planetas e a terra, as fases de Vênus, um universo maior etc.), que mais tarde foram clamorosamente confirmadas por Galileu. O dado mais importante do trabalho de Copérnico é o de ter imposto ao mundo das idéias uma nova *tradição de pensamento*.

Copérnico morreu em 1543, mesmo ano em que apareceu publicado o *De revolutionibus*. E não demoraram a aparecer os ataques contra a nova teoria. Mas também houve quem falou de Copérnico como "o segundo Ptolomeu". Pouco a pouco, a idéia heliocêntrica abria caminho. A *Narratio prima* de Rheticus já vinha difundindo a teoria copernicana antes de 1543. Em 1576, o as-

trônomo inglês Thomas Digges (aproximadamente 1546-1596) publicou uma popular defesa da teoria copernicana, a qual exerceu grande influência na Inglaterra, difundindo a idéia da mobilidade da terra não apenas entre os astrônomos. Também foi copernicano Michael Maestlin (1550- 1631), professor de astronomia na Universidade de Tubinga; e teve Kepler como discípulo.

Todavia, apesar desses e de outros adeptos, a teoria copernicana não ganhou de imediato muitas aprovações, nem mesmo entre os astrônomos, que adotaram o sistema *matemático* copernicano, negando-lhe a veracidade física; ou seja, basicamente seguiram o caminho apontado por Osiander. De todo modo, porém, Copérnico não foi rejeitado; a adoção dos cálculos copernicanos por parte de diversos astrônomos permitiu precisamente a *infiltração* da teoria copernicana nas fileiras de seus opositores. E é a essa infiltração que se deve a progressiva modificação da concepção inicial dos astrônomos, para os quais a idéia do movimento da terra era simplesmente absurda. E entre os astrônomos, copernicanos nos cálculos e anticopernicanos no que se refere ao sistema físico, encontrava-se Erasmus Reinhold (1511-1553), que prestou imenso serviço ao copernicanismo. Com efeito, são suas as *Tabulae Prutenicae* (1551) que, compiladas com base nos cálculos de Copérnico, se transformariam em instrumento cada vez mais indispensável para a cultura astronômica.

■ **A sorte do *De revolutionibus*.** "Copérnico morreu em 1543, no mesmo ano em que foi publicado o *De revolutionibus*, e a tradição conta que ele recebeu sobre o leito de morte a primeira cópia impressa da obra que o empenhara a vida inteira.
O livro teve, portanto, de combater suas batalhas sem poder contar com a posterior ajuda do autor. Mas para aquelas batalhas Copérnico tinha fabricado uma arma quase ideal. Ele com efeito escrevera o livro de modo que resultasse incompreensível a todos com exceção dos astrônomos eruditos de seu tempo. Fora de seu mundo, o *De revolutionibus* produziu inicialmente muito pouco fermento. Depois, quando começou a desenvolver-se a máxima oposição leiga e eclesiástica, grande parte dos mais eminentes astrônomos europeus, aos quais se dirigia o livro, já admitiam que não se podia deixar de lado um ou outro procedimento matemático de Copérnico. Resultou portanto impossível suprimir completamente a obra, tanto mais que se tratava de um livro impresso e não um manuscrito, como fora ao invés o caso da obra de Nicolau Oresme e Buridano.
Estivesse ou não nas intenções de seu autor, a vitória final do *De revolutionibus* foi obtida por infiltração". Assim escreve Thomas S. Kuhn em *A revolução copernicana*.

II. Tycho Brahe: nem "a velha distribuição ptolemaica" nem "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico"

• Entre Copérnico e Kepler encontramos a figura do dinamarquês Tycho Brahe (1546-1601), a grande *auctoritas* da astronomia da segunda metade do séc. XVI. Protegido inicialmente por Frederico II da Dinamarca, na morte deste Brahe se transferiu para Praga a serviço do imperador Rodolfo II. Sucessor de Brahe no cargo de matemático imperial foi, em 1601, Kepler.

Tycho Brahe: nem com Ptolomeu nem com Copérnico → § 1-2

Autêntico virtuoso da observação, Brahe, estudando o movimento dos cometas, conseguiu demonstrar em 1577 que as esferas cristalinas da cosmologia tradicional não existem: as *esferas materiais* – admitidas também por Copérnico – são substituídas pelas *órbitas*, entendidas no sentido atual de trajetórias. Brahe sustenta além disso a idéia de que o cometa teria tido uma órbita "oval".

Em todo caso, embora estivesse persuadido de que o sistema ptolomaico "não era suficientemente coerente", Brahe contrariou também "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico". Não é verdade que a terra se move: com efeito, argumentava Brahe, se fosse verdade que a terra gira do Ocidente para o Oriente, então o trajeto de uma bola, disparada para o poente por um canhão, deveria ser mais longo do que o de uma bola disparada pelo mesmo para o levante; porém, como estes diferentes trajetos previstos não se verificam na prática, a terra – assim concluía Brahe – está parada.

Portanto, nem Ptolomeu nem Copérnico. Tycho propõe seu sistema do mundo, em que a terra está no centro do universo; só que ela está no centro das órbitas do sol, da lua e das estrelas fixas; enquanto o sol está no centro das órbitas dos cinco planetas. Em outros termos, eis o sistema tychônico: a terra permanece no centro do universo; o sol e a lua giram ao redor da terra; os outros cinco planetas (Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter, Saturno) giram ao redor do sol.

O sistema tychônico não convenceu nem Kepler nem Galileu. Galileu, no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas*, confrontará o sistema aristotélico-ptolomaico com o copernicano e não levará em consideração o "terceiro sistema do mundo", proposto por Tycho Brahe.

1 Uma restauração contendo os germes da revolução

A grande obra de Copérnico apareceu em 1543. Em 1609 Kepler publicou seu trabalho sobre Marte, que desferia outro violento golpe à cosmologia tradicional: nesta obra, com efeito, Kepler demonstrava que as órbitas dos planetas não são *circulares* mas *elípticas*. Todavia, entre as obras de Copérnico e Kepler situa-se o trabalho de outra personagem, que muito influenciaria a astronomia: trata-se do dinamarquês Tycho Brahe.

Tycho (latinização do nome dinamarquês Tyge) nasceu três anos depois da morte de Copérnico, isto é, em 1546, vindo a falecer em 1601. Se Copérnico foi o astrônomo mais importante da primeira metade do século XVI, Tycho Brahe foi a *auctoritas* em astronomia da segunda metade do século.

Frederico II da Dinamarca foi o grande protetor de Brahe, ao qual, além de uma



Tycho Brahe, aqui em uma incisão do século XVI, foi o astrônomo mais importante da segunda metade do século XVI.

remuneração, deu a ilha de Hven, no estreito de Copenhague. Nessa ilha, Brahe mandou construir um castelo, um observatório, laboratórios e uma gráfica privada, aí trabalhando de 1576 a 1597, ajudado por numerosos assistentes, recolhendo enorme quantidade de *observações precisas.*

Com a morte de Frederico II, seu sucessor não continuou se comportando como mecenas em relação a Brahe, que, em 1599, transferiu-se para Praga a serviço do imperador Rodolfo II. Aqui Brahe chamou o jovem Kepler, que, com a morte de Brahe (em 1601), sucedeu-lhe na função de matemático imperial.

Autêntico virtuoso da observação astronômica, em 1577, estudando o movimento dos cometas, Brahe conseguiu demonstrar que as esferas cristalinas da cosmologia tradicional, concebidas como fisicamente reais e destinadas a transportar os planetas, na realidade não existiam. Desapareciam assim do mundo as *esferas materiais* das quais nem Copérnico se desligara. E em seu lugar entravam as *órbitas*, entendidas em nosso sentido de trajetórias.

Além dessa inovação muito significativa, Brahe abriu outra brecha dentro da cosmologia tradicional, ventilando a opinião de que o cometa teria tido uma órbita "oval". Em todo caso, persuadido de que o sistema ptolemaico "não era suficientemente coerente", e que "era supérfluo recorrer a tão numerosos e tão grandes epiciclos", Brahe também rejeitou o sistema copernicano e propôs, contra ele, uma argumentação destinada a se tornar uma objeção cabal. Se fosse verdade que a terra roda do Ocidente para o Oriente, então — objeta Brahe — o trajeto de uma bala, disparada para o poente por um canhão, deveria ser mais longo do que o de uma bala disparada pelo mesmo canhão para o nascente. Todavia, uma vez que estes diversos trajetos previstos não se verificam na prática, a terra, concluía Brahe, está parada.

2 O sistema tychônico

Portanto, nem Ptolomeu nem Copérnico. Então, sempre nas palavras de Brahe, "havendo compreendido muito bem que ambas essas hipóteses admitiam não poucos absurdos, comecei a meditar profundamente comigo mesmo se era possível encontrar alguma hipótese que não estivesse em contraste com a matemática nem com a física, que não tivesse que se esconder das censuras teológicas e que, ao mesmo tempo, satisfizesse completamente as aparências celestes". E prossegue Brahe: "Por fim, quase inesperadamente, veio-me à mente o modo pelo qual deve ser disposta adequadamente a ordem das revoluções celestes, de forma a fechar o caminho a todas essas incongruências." E, dessa forma, chegamos ao *sistema tychônico.*

Nesse sistema do mundo, a terra encontra-se no centro do universo. Entretanto, ela está no centro das órbitas do sol, da lua e das estrelas fixas, ao passo que o sol está no centro das órbitas dos cinco planetas. Para se ter uma idéia do sistema de Brahe, basta olhar a fig. 1, onde, entre outras coisas, pode-se observar que, como as órbitas apresentam intersecção em vários pontos, era necessário que as esferas perdessem seu caráter material. Na fig. 2, temos a representação do sistema copernicano, de modo que se possam observar suas diferenças em relação ao sistema tychônico.

A terra permanece no centro do universo, como argumenta o próprio Brahe: "Pa-

ra além de qualquer dúvida, penso que se deve estabelecer, com os antigos astrônomos e com os pareceres já aceitos pelos físicos, com a autenticação posterior das sagradas Escrituras, que a terra que nós habitamos ocupa o centro do universo e não se move em círculos por efeito de nenhum movimento anual, como quer Copérnico [...]." *O sol e a lua giram em torno da terra:* "Considero que os circuitos celestes são governados de tal modo que somente ambas as luminárias do mundo [o sol e a lua], que presidem à discriminação do tempo, e com elas a distante e oitava esfera [das estrelas fixas] que contém todas as outras, olham para a terra como o centro de suas revoluções." *Os outros cinco planetas giram em torno do sol:* "Assevero ademais que os cinco planetas restantes [Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno] desenvolvem seus próprios giros em torno do sol, como seu guia e rei, sempre o observando quando se situa no espaço intermediário de suas revoluções."

O sistema tychônico não convenceu Kepler nem Galileu. Em seu leito de morte, Brahe confiou seu sistema ao jovem assistente Kepler, mas este estava muito atraído pela grande simetria de Copérnico, ao passo que o sistema de Brahe não era estruturado simetricamente (assim, por exemplo, o centro geométrico do universo não é mais o centro da maior parte dos movimentos celestes).

Por seu turno, no *Diálogo sobre os dois sistemas máximos*, Galileu confrontará o sistema aristotélico-ptolomaico com o sistema copernicano, sem considerar em absoluto o "terceiro sistema do mundo", de Tycho Brahe.

No entanto, o sistema de Brahe conquistou relativo sucesso, sendo abraçado pela maior parte dos astrônomos, não copernicanos, insatisfeitos com o sistema ptolomaico. Na realidade, seu sistema foi engenhosamente concebido: mantinha as vantagens matemáticas do sistema de Copérnico e, além disso, evitava as críticas de natureza física e as acusações de ordem teológica.

Mas o sucesso do sistema tychônico é o sucesso de um compromisso. E embora esse compromisso tivesse o aspecto de uma "restauração", ele não pôde ignorar a revolução que ocorrera; Tycho Brahe também negou o sistema ptolomaico, afirmando que a terra não era o centro das revoluções de *todos* os planetas.

Duas observações ainda. Em Uraniborg, na ilha de Hven, além do observatório, Brahe possuía também um laboratório químico. E, embora criticasse as práticas astrológicas, estava convencido de que existia uma afinidade essencial entre os fenômenos celestes e os acontecimentos terrestres. Essa crença, de origem estóica, na existência de uma relação entre todas as coisas, constituiu fonte de inspiração para muitos grandes cientistas. 2

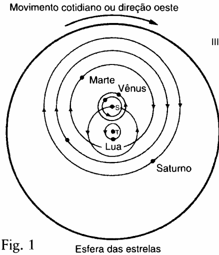


Fig. 1

Sistema tychônico (de Th. S. Kuhn, A revolução copernicana, Einaudi).

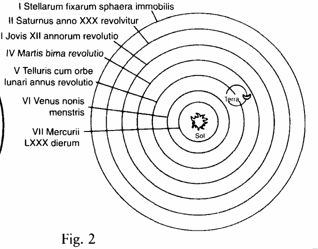


Fig. 2

Sistema copernicano (de P. Rossi, A revolução científica de Copérnico a Newton, Loescher).

III. Johannes Kepler: a passagem do "círculo" para a "elipse" e a sistematização matemática do sistema copernicano

• Johannes Kepler (1571-1630), discípulo em Tubinga de Michael Maestlin – o qual o convenceu da validade do sistema copernicano –, foi assistente e sucessor de Tycho Brahe em Praga. Eis os títulos de suas obras de maior peso: *Prodromus* ou *Mysterium cosmographicum* (1596); *Ad Vitellionem paralipomena* (1604); *Astronomia nova* (1609); *Nova stereometria doliorum vinariorium* (1613); entre 1618 e 1621, aparece em Linz, em sete livros, o tratado de astronomia *Epitome astronomiae copernicanae*; em 1619 aparece a obra *Harmonices mundi libri V*; de 1627 são as *Tábuas rodolfinas*. Copernicano e neoplatônico, Kepler acreditava que a natureza fosse ordenada por regras matemáticas que o cientista tem a tarefa de descobrir.

Kepler: copernicano e neoplatônico → *§ 1*

No *Mysterium cosmographicum* a fé no sistema copernicano se liga com a fé neoplatônica de que uma Razão matemática divina presidiu a criação do mundo. Deus é matemático. E o trabalho de Kepler consistiu justamente na busca das harmonias matemáticas e geométricas do mundo, como as que ele próprio conseguiu captar e expor nas famosas três "leis de Kepler".

• Por dez anos Kepler estuda com grande empenho o irregular "movimento de Marte", e no fim chega à conclusão de que o problema era insolúvel com quaisquer combinações de *círculos*, enquanto teoria e observações estavam de acordo quando se concebia o movimento dos planetas em *órbitas elípticas*. Eis, então, as três leis de Kepler:

A grande passagem do "círculo" à "elipse" → *§ 3*

– *primeira lei: as órbitas dos planetas são elipses das quais o sol ocupa um dos focos;*

– *segunda lei: a velocidade orbital de cada planeta varia de modo tal que a linha que liga o sol com o planeta cobre, em iguais intervalos de tempo, iguais porções de superfícies de elipse;*

– *terceira lei: os quadrados dos períodos de revolução dos planetas estão na mesma relação dos cubos das respectivas distâncias do sol.*

• Misticismo, matemática, astronomia e física estão indissoluvelmente ligados no pensamento de Kepler. E é nas *Harmonias do mundo* que Kepler deixa transparecer mais do que em outro lugar sua fé nas harmonias, na ordem matemática da natureza: e nesta harmonia do universo o sol desempenha um papel fundamental. No pensamento de Kepler estamos na presença de verdadeira e própria *metafísica do sol*. Os planetas se movem em elipses; e são movidos por uma *força motriz* como a magnética, força que emana do sol. Logo, os planetas percorrem suas órbitas impulsionados pelos raios de uma *anima motrix* que brotam do sol. Kepler esboça uma espécie de teoria magnética do universo. Discute sobre a força com que a terra atrai um corpo, e na introdução à *Astronomia nova* fala também de recíproca atração. Nas notas ao seu *Somnium* (escrito entre 1620 e 1630) ele atribui as marés "aos corpos do sol e da lua que atraem as águas do mar com uma força semelhante à magnética". Alguém quis ver nestas idéias a antecipação da teoria gravitacional de Newton. Talvez as coisas não sejam assim, mas é certo que Newton, reunindo os resultados obtidos por Kepler e por Galileu, deve ter-se consolidado com os problemas que eles deixaram em aberto, dando assim à física a configuração conhecida com o nome de "física clássica".

Uma metafísica do sol → *§ 4*

1 Kepler: vida e obras



Kepler (1571-1630) é o organizador matemático do sistema copernicano.

Kepler nasceu em 27 de dezembro de 1571, em Weil, nas proximidades de Estugarda. Filho de Henrique, funcionário luterano a serviço do Duque de Brunswick, e de Catarina Guldenmann, filha de um albergueiro, Kepler veio ao mundo prematuramente ("*septem mestris sum*", escreveu de si mesmo), sendo muito enfermiço. Quando pequeno, teve varíola, que lhe deixou as mãos contraídas e a vista enfraquecida. Seu pai também foi soldado mercenário. Deixando o filho com os avós, Henrique, juntamente com a mulher, foi combater nas fileiras do duque de Alba contra os belgas. Voltando da guerra em 1575, os genitores de Kepler instalaram uma hospedaria em Ellmendingen, na região de Baden. E o pequeno Kepler, logo que esteve em condições para tanto, tinha de lavar os copos na hospedaria do pai, além de ajudar na cantina e também no campo. Em 1577 começou a freqüentar a escola em Leonberg. Tendo-se mostrado muito capaz e interessado, seus pais decidiram enviá-lo em 1584 para o seminário de Adelberg. Daí passou para o seminário de Maulbronn, de onde saiu quatro anos depois para ingressar na Universidade de Tubinga, onde teve por mestre o astrônomo e matemático Michael Maestlin, que o convenceu da justeza do sistema copernicano. Nesse período, agravava-se a luta entre católicos e protestantes. Embora protestante, Kepler via essa luta como coisa absurda. E, permanecendo naquela situação de "liberdade" em que Deus o fizera nascer, imputava "às tolices deste mundo (...) as perseguições que dominavam os partidos religiosos, a presunção de que os seus problemas eram também os de Deus, a arrogância dos teólogos ao considerarem que se deve crer cegamente neles e, por fim, a intransigência com que eles condenavam aqueles que fazem uso da liberdade evangélica" (G. Abetti).

Aos vinte e dois anos, Kepler abandonou a teologia e, com ela, a idéia de dedicar-se à carreira eclesiástica. Aceitou uma oferta para ensinar matemática e moral no ginásio de Graz. Entre suas funções estava também a de preparar o calendário para a região da Estíria, para o ano de 1594. E a preparação do calendário implicava também um trabalho de previsões, como, por exemplo, sobre o rigor mais ou menos intenso do inverno, sobre as agitações camponesas etc. Em 1596 Kepler publicou o *Prodromus* ou *Mysterium cosmographicum* no qual, como veremos melhor adiante, ele relacionava os "cinco sólidos regulares" (o cubo, o tetraedro, o dodecaedro, o octaedro e o icosaedro) com o número e as distâncias dos planetas então conhecidos. Publicado com um prefácio de Maestlin, o livro foi logo enviado a Tycho Brahe e a Galileu Galilei. Brahe respondeu a Kepler convidando-o a ver a eventual relação entre as descobertas do *Prodromus* e o sistema tychônico. E em 4 de agosto de 1597, de Pádua, Galileu enviou uma resposta a Kepler, na qual, entre outras coisas, lemos: "[...] Agradeço-te também, de modo muito particular, por teres te dignado a dar-me tal prova de tua amizade. Por enquanto, só tive a visão do prefácio de tua obra, com base na qual compreendi tua intenção. E posso verdadeiramente estar satisfeito por ter tal aliado na indagação da verdade e tal amigo dessa verdade. É deplorável que sejam tão raros aqueles que combatem pela verdade e não seguem um caminho errado no filosofar. Porém, este não é o lugar para lamentar a miséria de nosso século, e sim para congratular-me contigo pe-

las belas idéias expostas em comprovação da verdade [...]. Muito escrevi para apresentar as provas que aniquilam os argumentos contrários à hipótese copernicana, mas até agora não ousei publicar nada, aterrorizado pelo que sucedeu a Copérnico, nosso mestre, que, se conquistou fama imortal junto a alguns, na verdade, junto a infinitos outros é desmoralizado e apupado, tão grande é o número dos tolos. Eu ousaria desfraldar abertamente meus pensamentos se houvesse muitas pessoas como tu, mas, como não existem, devo me conter."

1.1 Kepler, matemático imperial em Praga

Em 1597, Kepler casou-se com Bárbara Müller von Muhlek, rica viúva de vinte e três anos. Nesse meio tempo, depois da visita do arquiduque Ferdinando ao papa Clemente VIII, todos os não-católicos foram expulsos da Estíria. Kepler mobilizou-se rapidamente junto a seu velho mestre Maestlin para obter um lugar na Universidade de Tubinga, mas não o conseguiu. Então, apresentou-se inesperada solução: Brahe convidou Kepler a visitá-lo no castelo de Benatek, nas proximidades de Praga. Em 1º de agosto de 1600, mais de um milhar de cidadãos foram expulsos da Estíria. Kepler escreve a Maestlin, dizendo que nunca teria acreditado que deveriam suportar tanto sofrimento, abandonar a casa e os amigos e perder os próprios bens por motivos religiosos e em nome de Cristo. Em Praga, Tycho Brahe assume Kepler como seu assistente. Pouco depois, porém, em 24 de outubro de 1601, com apenas cinqüenta e cinco anos de idade, Brahe morre. E o imperador Rodolfo II nomeia Kepler "matemático imperial", com um salário que era a metade do de Brahe, e com a tarefa de concluir as *Tábuas rodolfinas*.

Em 1604, Kepler publica a obra *Ad Vitellionem paralipomena*. Trata-se de uma obra de ótica geométrica, que marca um momento relevante da história da ciência. A obra compõe-se de onze capítulos, aperfeiçoando conceitos já expressos por Alhazen e Vitélio, além de apresentar concepções que muito se assemelham às de Francisco Maurólico (1494-1577). O capítulo V da obra reveste-se de grande importância: "Nele, pela primeira vez depois de dois mil anos de estudo, não se hesita em fazer o estímulo luminoso chegar até a retina, reconhecendo-se que a figura assim projetada na retina fica de cabeça para baixo, mas sem reputar esse fato como danoso, porque, à medida que a localização das imagens fora do olho é uma função realizada pelo próprio olho, o problema está em determinar a regra com base na qual deve proceder o olho para colocar a imagem, quando recebe certos estímulos. Assim, a regra agora é a seguinte: quando o estímulo sobre o fundo do olho está embaixo, a figura vista fora do olho deve estar em cima e vice-versa; da mesma forma, quando o estímulo sobre a retina está à direita, a figura vista fora do olho deve estar à esquerda e vice-versa" (V. Ronchi). Além disso, no capítulo primeiro, Kepler dava uma definição da luz completamente nova:

1) "à luz compete a propriedade de afluir ou ser lançada de sua fonte em direção a um lugar distante";

2) "de um ponto qualquer, o afluxo da luz ocorre segundo um número infinito de retas";

3) "por si mesma, a luz é capaz de avançar até o infinito";

4) "as linhas dessas emissões são retas e se chamam raios".

Vasco Ronchi comenta que, nessas quatro proposições, está a definição do raio luminoso, que depois seria definitivamente adotada pela ótica geométrica.

Em 1609, publica-se a *Nova astronomia*, que Kepler enviou ao imperador Rodolfo II com uma carta dedicatória datada de 29 de março. Essa é a obra mais memorável de Kepler, estabelecendo dois princípios fundamentais da astronomia moderna (as primeiras duas leis de Kepler, sobre as quais falaremos adiante). Nessa obra, Kepler estuda o movimento de Marte, podendo finalmente declarar-se vitorioso sobre o deus da guerra — e assim entregava o planeta, feito prisioneiro, aos pés do imperador. Mas Marte tem muitos parentes — Júpiter, Saturno, Vênus, Mercúrio etc. — que ainda era preciso combater e vencer. E, para prosseguir a batalha, necessita-se de recursos. E Kepler pede-os ao imperador.

Em março de 1610, Galileu publicou o seu *Sidereus Nuncius*, que, com todas as descobertas astronômicas que continha, despertou o mais alto interesse no mundo científico. Galileu enviou uma cópia para Kepler, por intermédio de Juliano de Médici, que era embaixador da Toscana em Praga. Em

resposta a Galileu, Kepler escreveu a sua *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, em que apresenta suas dúvidas. Sobretudo em relação à existência dos satélites de Júpiter. O místico neoplatônico Kepler, para quem "o sol é o corpo mais belo" e "o olho do mundo", não podia admitir que Júpiter possuísse satélites e pudesse assim reivindicar uma dignidade análoga à do sol. Ademais, "não se compreende bem por que (tais satélites) existiriam, quando sobre esse planeta não há ninguém para admirar tal espetáculo". Mais tarde, de posse de uma *boa* luneta — aquela que Galileu enviara a Ernesto de Baviera, príncipe eleitor do Sacro Império Romano em Colônia, e que este havia passado para Kepler —, ele se convenceu da opinião de Galileu, publicando então a *Narratio de observatis a se quattuor Jovis satellitibus erronibus*. Nesse meio tempo, Martin Horky de Lochovic — que assistira às demonstrações com a luneta que Galileu realizara em Bolonha, por volta de fins de abril de 1610, na casa de Antônio Magini, professor de matemática em Bolonha e adversário de Galileu — escreveu a Kepler uma carta sobre a ineficácia da luneta: "In inferioribus facit mirabilia; in coelo fallit quia aliae stellae fixae duplicatae videntur. Habeo testes excellentissimos viros et nobilissimos doctores (...) omnes instrumentum fallere sunt confessi. At Galileus obmutuit, et die 26 (...) tristis ab Illustrissimo D. Magino discessit." Horky escreveu também um libelo contra as recentes descobertas de Galileu: *Brevissima peregrinatio contra Nuncium Sidereum*. E, em 30 de junho (1610), enviou-o a Kepler. Mas este, embora com um pouco de atraso, renegou as opiniões de Horky. Galileu, como veremos nas páginas a ele dedicadas, levou para *dentro* da ciência a luneta, um instrumento que então era visto como objeto típico dos "vis mecânicos" e indigno dos "filósofos". E Kepler, por seu turno, era a pessoa matematicamente melhor aparelhada para estudá-lo e desenvolver sua teoria. E, com efeito, na primavera de 1611, apareceu em Augusta a *Dióptrica* ou "demonstração daquelas coisas, nunca antes vistas por ninguém, que se podem observar com a luneta". Diz Kepler que a *Dióptrica* é importante porque amplia os horizontes da filosofia. E, sobre a luneta, diz ele: "O sábio tubo óptico é precioso como um cetro; quem observa com ele torna-se um rei e pode compreender a obra de Deus. Por isso, valem estas palavras: tu submetes à inteligência humana os limites celestes e o caminho dos astros." Pode-se afirmar com certeza que a *Dióptrica* constituiu "o início e o fundamento de uma ciência ótica capaz de explicar o funcionamento das lentes e de suas várias combinações, como as usadas na luneta 'galileana' ou na luneta 'kepleriana', também chamada 'astronômica' " (G. Abetti).

1.2 Kepler em Linz: as "Tábuas rodolfinas" e a "Harmonia do mundo"

Em 1611, o imperador Rodolfo II teve de abdicar em favor do irmão Matias. Kepler, que já lutava em vão para obter sua remuneração, compreendeu que não era sábio continuar em Praga. Assim, pôs-se a serviço dos governadores da Áustria superior e transferiu-se para Linz, a fim de completar as *Tábuas rodolfinas* e dedicar-se aos estudos de matemática e filosofia.

Em 1613, Kepler publicou a *Nova stereometria doliorum vinariorum*, que resolve um problema prático não irrelevante para aquela época: como determinar o conteúdo dos barris. A questão não deixava de ser importante, pois então o conteúdo dos barris era medido com a introdução de um bastão: devidamente inclinado, ele deveria indicar o número de "baldes" de que o barril era capaz. Tratava-se, obviamente, de uma mensuração rudimentar. E o interessante é que Kepler resolve tal problema através de procedimentos que se aproximam dos realizados no cálculo infinitesimal. Em 1616, porém, tem início a desgraçada aventura da pobre mãe de Kepler, que foi acusada de feitiçaria e submetida a interminável processo, no qual se envolve também a faculdade jurídica de Tubinga. Kepler empenhou-se profundamente na defesa da mãe. E, finalmente, saiu vencedor. Em 1621, a mãe de Kepler foi inocentada da acusação. Mas, tanto pela idade avançada como em função de seu encarceramento e do processo, a atribulada mãe morreu em abril de 1622. Nesse entretempo, entre 1618 e 1621, Kepler havia publicado em Linz, em sete livros, seu tratado de astronomia: *Epitome astronomiae copernicanae*. Já nos primeiros meses de 1619, em Augusta, aparecia sua obra *Harmonices mundi libri V*, sobre a qual falaremos adiante: trata-se do "ato conclusivo da fecunda vida de Kepler" (J.L.E. Dreyer). Em 1627,

aparecem finalmente as *Tábuas rodolfinas*, onde se encontram as tábuas dos logaritmos, as tábuas para calcular a refração, e um catálogo das 777 estrelas observadas por Tycho Brahe, cujo número Kepler eleva para 1005. Com essas tábuas, "por mais de um século, os astrônomos puderam calcular com exatidão suficiente, jamais alcançada antes de Kepler, as posições da terra e dos vários planetas em relação ao sol" (G. Abetti). Em 1628, Kepler estava novamente em Praga, de onde foi para Sagan, pequena cidade da Silésia, entre Dresden e Breslávia, colocando-se a serviço do duque de Friedland, Albrecht Wallenstein. Este prometeu pagar a Kepler os doze mil florins de atrasados a que tinha direito pelo trabalho passado. Kepler, de sua parte, publicaria as efemérides até 1626. Entretanto, desmoronando os bens de Wallenstein, Kepler decidiu ir a Ratisbona para obter da Dieta o pagamento de sua remuneração atrasada. Feita no lombo de um velho burro — do qual Kepler se desembaraçou por dois florins tão logo chegou —, a viagem foi desastrosa. Acometido de febre, Kepler foi submetido a sangrias. Mas de nada adiantou. Morreu no dia 15 de novembro de 1630, distante de casa e dos que lhe eram caros. Estava com cinqüenta e nove anos de idade. Foi sepultado fora das muralhas da cidade, no cemitério de São Pedro, já que não era costume sepultar os luteranos dentro da cidade. Entretanto, os funerais foram solenes. E o discurso fúnebre desenvolveu-se em torno de um versículo de Lucas (Lc 11,28): "Felizes os que ouvem a palavra de Deus e a observam."

2 O "Mysterium cosmographicum": em busca da divina ordem matemática dos céus

Se Tycho Brahe sempre foi anticopernicano, Kepler sempre foi copernicano: "Durante toda a sua vida, ele se referiu à pertinência do papel que Copérnico atribuíra ao sol com os tons entusiásticos do neoplatonismo renascentista" (Th. S. Kuhn). Kepler foi um *neoplatônico matemático* ou um neopitagórico que acreditava na harmonia do mundo. Por isso, não podia apreciar o pouco harmônico sistema de Brahe. Em suma, Kepler acreditava que a natureza era ordenada por regras matemáticas, que é função do cientista descobrir. Uma função que Kepler acreditou ter cumprido, pelo menos em parte, quando publicou o *Mysterium cosmographicum*, em 1596. Nessa obra, precisamente, a fé no sistema copernicano vincula-se à fé platônica de que uma Razão matemática divina presidiu à criação do mundo. E, depois de ter desenvolvido extensamente — usando até desenhos detalhados — as argumentações em favor do sistema copernicano, ele afirma que o número de planetas e a dimensão de suas órbitas podiam ser compreendidos à medida que se compreendesse a relação entre as esferas planetárias e os cinco sólidos regulares, "platônicos" ou "cósmicos". Esses sólidos, como já mostramos anteriormente, são: o cubo, o tetraedro, o dodecaedro, o icosaedro e o octaedro. Como é fácil perceber, examinando a fig. 1, esses sólidos se caracterizam por terem as faces todas idênticas e constituídas apenas de figuras eqüiláteras. Desde a antiguidade, sabia-se que somente cinco sólidos possuíam tais características: os cinco indicados na figura. Pois bem, em seu trabalho, Kepler sustenta que, se a esfera de Saturno fosse circunscrita ao cubo no qual estivesse inscrita a esfera de Júpiter e se o tetraedro fosse inscrito na esfera de Júpiter com a esfera de Marte inscrita nele, e assim sucessivamente com os outros três sólidos e as outras três esferas (cf. a fig. 2), então se poderia demonstrar as dimensões relativas de todas as esferas, compreendendo-se também por que existem apenas seis planetas. Eis o que diz o próprio Kepler: "O orbe da terra é a medida de todos os outros orbes. Circunscreve-se a ele um dodecaedro, e a esfera por ele circunscrita é a de Marte. A esfera de Marte circunscreve um tetraedro, que contém a esfera de Júpiter. A esfera de Júpiter circunscreve um cubo, sendo que a esfera por ele encerrada é a esfera de Saturno. No orbe da terra, inscrevi um icosaedro, sendo a esfera nele inscrita a de Vênus. Em Vênus inscrevi um octaedro, onde está inscrita a esfera de Mercúrio. E aí encontras a razão do número dos planetas." *Deus é matemático. E o trabalho de Kepler consistiu precisamente em buscar as harmonias matemáticas e geométricas do mundo.* Ele acreditou ter encontrado muitas, embora aquelas destinadas a ter futuro fossem sobretudo as suas famosas três leis para os planetas. De todo modo, "a convicção de uma estrutura do

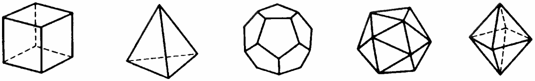


Fig. 1

Os cinco sólidos planetários ou "platônicos" ou "cósmicos" (de Th. S. Kuhn, A revolução copernicana, *cit.*).

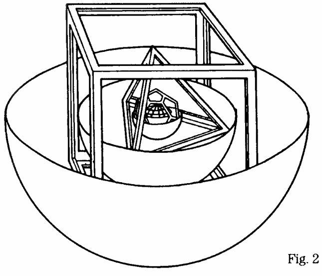


Fig. 2

Saturno cubo
Júpiter tetraedro
Marte dodecaedro
Terra icosaedro
Vênus octaedro
(de Th. S. Kuhn,
A revolução copernicana, *cit.)*.

mundo matematicamente definível, que encontrava a sua formulação teológica na crença de que, na criação do mundo, Deus havia sido guiado por considerações matemáticas; a irremovível certeza de que a simplicidade também é um sinal de veracidade e de que a simplicidade matemática se identifica com a harmonia e a beleza; por fim, a utilização da surpreendente circunstância de que existem exatamente cinco poliedros que satisfazem as mais altas exigências de regularidade e que, portanto, devem ter alguma coisa a ver com a estrutura do universo — todos esses dados são sintomas inequívocos da concepção do mundo pitagórico-platônico, que aqui aparece mais viva do que nunca. Esse era o estilo de pensamento do *Timeu*, que, depois de ter desafiado o predomínio do aristotelismo durante toda a Idade Média, em uma tradição contínua, embora por vezes invisível, agora punha-se novamente de pé" (E.J. Dijksterhuis).

3 Do "círculo" à "elipse". As "três leis de Kepler"

A ciência tem necessidade de mentes criativas (de hipóteses e teorias), ou seja, precisa de imaginação e, simultaneamente, de rigor no controle dessas hipóteses. Pois bem, na história do pensamento científico, talvez não tenha existido outro cientista com tanta força de imaginação quanto Kepler, e que, ao mesmo tempo, assumisse como ele uma atitude tão crítica em relação às suas próprias hipóteses. A idéia da relação entre os planetas e os sólidos logo se mostraria insustentável. Mas o que ela expressava era o sintoma de *um programa de pesquisa*, que ainda mostraria toda a sua fecundidade. Ptolomeu não havia sido capaz de explicar o movimento "irregular" de Marte. E Copérnico também não o conseguira. Tycho Brahe havia realizado numerosas observa-

ções sobre Marte, mas também tivera de ceder às dificuldades. Depois da morte de Brahe, foi Kepler quem teve de se defrontar com o problema, nele trabalhando durante cerca de dez anos. É o próprio Kepler quem nos informa sobre esse seu extenuante trabalho, do qual deixou uma apaixonante e detalhada descrição. As tentativas seguiam-se uma à outra, mas todas caíam no vazio. Entretanto, com base nessa longa série de tentativas falidas, Kepler chegou à conclusão de que era impossível resolver o problema com qualquer combinação de *círculos*, pois todas as combinações possíveis não correspondiam aos dados observáveis e as órbitas propostas, portanto, deviam ser eliminadas. Assim, além dos círculos, experimentou também as figuras ovais. Mas, novamente, as observações desmentiram as propostas teóricas. Por fim, percebeu que a teoria e as observações se harmonizavam quando fazia os planetas moverem-se em *órbitas elípticas*, com velocidades variáveis, determináveis segundo uma lei simples.

Foi uma descoberta sensacional: estava definitivamente rompido o dogma antigo e já venerável da naturalidade e perfeição do movimento circular. E um procedimento matemático muito simples estava em condições de dominar, em *um universo copernicano*, uma quantidade interminável de observações e permitia fazer previsões (e pós-visões) seguras e acuradas.

E eis as duas leis que contêm a solução final do problema, solução que é válida também para nós, hoje:

– primeira lei: *as órbitas dos planetas (Marte) são elipses das quais o sol ocupa um dos focos* (cf. a fig. 3.);

– segunda lei: *a velocidade orbital de cada planeta varia de tal modo que a linha que liga o sol e o planeta cobre, em iguais intervalos de tempo, iguais porções de superfície da elipse* (cf. a fig. 4).

A substituição das órbitas circulares de Ptolomeu, de Copérnico e também de Galileu pelas elipses (1ª lei), e a substituição do movimento uniforme em torno de um centro com a lei das superfícies iguais (2ª lei), são suficientes para eliminar toda a caterva dos excêntricos e dos epiciclos.

Em 1618, no *Epitome astronomiae copernicanae*, Kepler estendeu essas suas leis aos outros planetas, à lua e aos quatro satélites de Júpiter, que haviam sido descobertos há poucos anos. Em 1619, nas *Harmonias do mundo*, Kepler anuncia sua

– terceira lei: *os quadrados dos períodos de revolução dos planetas estão na mesma relação que os cubos das respectivas distâncias do sol.* Ou seja: se T1 e T2 são os períodos necessários a dois planetas para que eles completem uma volta em suas órbitas e se R1 e R2 são as respectivas distâncias médias entre os planetas e o sol, então a relação entre os quadrados dos períodos orbitais é igual à relação existente entre os cubos das distâncias médias em relação ao sol. Ou seja: $(T1/T2)^2 = (R1/R2)^3$.

Trata-se, conforme foi dito, de "uma lei fascinante, porque estabelece uma regra nunca antes observada no sistema planetário". Mas o fundamental era que os princípios da cosmologia aristotélica haviam-se despedaçado. Com efeito, a esse ponto, o sistema solar encontrava-se plenamente desvelado em toda uma rede de relações matemáticas límpidas e simples.

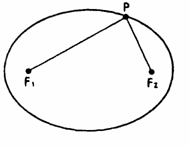


Fig. 3

A primeira lei de Kepler (de Th. S. Kuhn, A revolução copernicana, *cit.).*

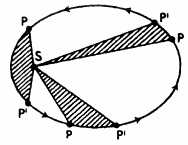


Fig. 4

A segunda lei de Kepler (de Th. S. Kuhn, A revolução copernicana, *cit.).*

4 O sol como causa dos movimentos planetários

Como observa Dijksterhuis, misticismo, matemática, astronomia e física estão estreita e até inextricavelmente associados na mente de Kepler. Nas *Harmonias do mundo*, ele fala de um "frenesi divino" e de um "arrebatamento inefável" na contemplação das *harmonias celestes*. E precisamente nesse livro Kepler mostra mais que em qualquer outro lugar sua fé nas harmonias que se expressam na ordem matemática da natureza: e *o sol desempenha um papel fundamental* nessa harmonia.

O modo como Kepler descreve ter chegado à elaboração de sua primeira lei é exaltado em nossos dias como exemplo perfeito de procedimento científico: há um problema (a irregularidade do movimento de Marte); elabora-se toda uma série de conjecturas como tentativas de solução do problema; desencadeia-se o mecanismo da prova seletiva sobre essa gama de conjecturas; descartam-se todas as hipóteses que não se sustentam ao crivo das observações; finalmente, chega-se à teoria justa. E não é apenas o procedimento que é considerado como modelo de pesquisa científica, exalta-se também o relato com o qual Kepler narra o modo como chegou a essa lei. Vemos toda a paixão por um problema que perseguiu Kepler ao longo de dez anos; com ele percorremos as expectativas alegres e as amargas desilusões, os reiterados assaltos e os sucessivos fracassos, os becos sem saída em que se mete, a tenacidade com que empreende o desenvolvimento de cálculos difíceis, a constância e perseverança na busca de uma ordem que *deve* existir porque Deus a criou; vemos uma verdadeira luta de Kepler com o Anjo, que no fim não lhe nega sua bênção. Encontramo-nos diante da descrição de uma pesquisa em que a retórica das conclusões é substituída pelo *pathos* da mais nobre aventura: o *pathos* da pesquisa da verdade.

Mas não menos interessante e instrutiva é a maneira pela qual Kepler chega à sua segunda lei, da qual, aliás, depende a primeira. No quarto capítulo da *Nova astronomia*, Kepler descreve o sol como o corpo "que aparece, em virtude de sua dignidade e potência, como o único capaz (de mover os planetas em suas órbitas) e digno de tornar-se a morada do próprio Deus, para não dizer o primeiro motor". E, no *Epitome astronomiae copernicanae*, também podemos ler: "O sol é o corpo mais belo; de certa forma, é o olho do mundo. Enquanto fonte de luz ou lanterna resplandecente, adorna, pinta e embeleza os outros corpos do mundo [...]. No que se refere ao calor, o sol é o fogareiro do mundo, que esquenta os globos no espaço intermediário [...]. No que se refere ao movimento, o sol é a causa primeira do movimento dos planetas, o primeiro motor do universo, a causa do seu próprio corpo [...]." Há em Kepler uma *metafísica do sol*. Os planetas não se movem mais com um movimento circular natural; eles percorrem elipses. Então, qual a força que os move? Pois bem, eles são movidos por uma *força motriz* como a força magnética, uma força que emana do sol. Estamos diante de uma intuição metafísica relacionada com o mundo físico, segundo a qual os planetas percorrem suas órbitas impelidos pelos raios de uma *anima motrix* que brotam do sol. Kepler considerava que esses raios agem sobre o planeta; mas a órbita do planeta é elíptica; por isso, os raios da *anima motrix* que caem sobre um planeta a uma distância dupla do sol estarão pela metade; conseqüentemente, a velocidade do planeta será a metade da velocidade orbital que apresenta quando está mais próximo do sol. Em suma, Kepler supôs que "houvesse no sol um intelecto motor capaz de mover todas as coisas em torno de si, mas sobretudo as mais próximas, enfraquecendo-se porém no caso das mais distantes, em virtude da atenuação de sua influência, dado que aumentam as distâncias". A fig. 5 esclarece graficamente a idéia de Kepler. Portanto, foi a "fé" neoplatônica que conduziu Kepler à sua segunda lei: ele acreditava em uma estrutura matemática e simples do universo e que o sol fosse causa de todos os fenômenos físicos. E Kepler esboçou precisamente uma teoria magnética do sistema planetário, com base nessa sua última convicção, além de influenciado pela leitura do *De Magnete*, que o médico inglês William Gilbert (1540-1603) publicara em 1600. Ele fala da força com que a terra atrai um corpo, e na introdução à *Nova astronomia* fala também de uma atração recíproca. E, nas notas ao seu *Somnium* (elaborado entre 1620 e 1630), atribui as marés "aos corpos do sol e da lua, que atraem as águas do mar com uma força semelhante à magnética".

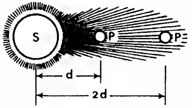


Fig. 5

Kepler supôs que "houvesse no sol um intelecto motor capaz de mover todas as coisas ao redor de si, mas sobretudo as mais próximas" (de Th. S. Kuhn, A revolução copernicana, *cit.).*

Alguns chegaram a ver nessas idéias a antecipação da teoria gravitacional de Newton. Ao que tudo indica, não chega a ser isso. Mas o certo é que a sistematização matemática do sistema copernicano e a passagem do movimento circular ("natural" e "perfeito") ao movimento elíptico propunham problemas que Kepler percebeu, identificou e tentou resolver. Trata-se de problemas que, juntamente com os resultados obtidos, Kepler deixava de herança à geração seguinte. Kepler desapareceu em 1630, Galileu morreu no princípio de 1642. E precisamente neste ano nascia em Woolsthorpe, no condado de Lincoln, na Inglaterra, um homem chamado Isaac Newton, que, recolhendo os resultados obtidos por Kepler e Galileu, estava destinado a resolver os problemas que eles deixaram em aberto, dando assim à física a condição que hoje nós conhecemos com o nome de "física clássica".

Copérnico

1 A novidade da concepção copernicana

O trecho que segue é a carta dedicatória a Paulo III (Alessandro Farnese, 1468-1549); carta que Copérnico antepõe ao De revolutionibus orbium coelestium *(1543), o texto clássico da teoria heliocêntrica: "[...] também eu comecei a pensar na mobilidade da terra".*

Santíssimo Padre, com suficiente segurança posso pensar que logo que alguns souberem que nestes meus livros escritos sobre as revoluções das esferas do mundo atribuo ao globo terrestre alguns movimentos, imediatamente proclamarão em alta voz que devo ser descartado junto com tal opinião. Nem, na verdade, minhas coisas me agradam a ponto de eu não querer ponderar aquilo que outros julgarão sobre elas. E embora saiba que as reflexões do filósofo estão longe do julgamento do vulgo, porque é seu trabalho procurar a verdade em todas as coisas, à medida que isso permite-se à razão humana por Deus, nem por isso penso que se devam abandonar as opiniões de fato estranhas à retidão. Assim, quando eu pensava comigo mesmo quão absurdo teriam avaliado este *achróama* [discurso] aqueles que sabem ter sido confirmada pelo julgamento de muitos séculos a opinião de que a terra está imóvel no meio do céu, como que posta no centro dele, se ao contrário eu tivesse afirmado que a terra se move, por muito tempo hesitei se devia expor meus comentários escritos para demonstrar tal movimento, ou então se não seria melhor seguir o exemplo dos pitagóricos e de alguns outros que costumavam tradicionar os mistérios da filosofia apenas a membros e amigos, não por escrito, mas oralmente, como atesta a carta de Lísides a Hiparco. E parece-me na verdade que isso era feito não tanto – como pensa alguém – por certo ciúme do saber que deveria ter sido comunicado, mas para que as belíssimas coisas, pesquisadas com muito estudo por grandes homens, não fossem desprestigiadas por aqueles a quem é molesto dedicar algum esforço às letras, quando não são lucrativas, ou por aqueles que, embora impelidos pelas exortações e pelo exemplo de outros aos estudos liberais da filosofia, todavia, por causa da obtusidade de seu engenho, movem-se entre os filósofos como os zangões entre as abelhas. Enquanto, porém, avaliava comigo mesmo estas coisas, o desprezo, que devia temer pela novidade e absurdidade desta opinião, por pouco não me impeliu a abandonar completamente a obra realizada.

Mas os amigos me dissuadiram, embora hesitasse muito e também relutasse; e entre estes o primeiro foi Nicolau Schönberg, cardeal de Cápua, célebre em todo campo do saber; junto com ele aquele insigne personagem que me ama tanto, Tiedemann Giese, bispo de Culm, tão assíduo nas sagradas letras e em todas as boas letras. Este, com efeito, freqüentemente me exortou e com censuras vez por outra a mim dirigidas me incitou a publicar este livro e a permitir que fosse finalmente dada à luz uma obra que teimava em permanecer oculta comigo não apenas por nove anos, mas já por quatro vezes nove anos.

O mesmo fizeram junto de mim não poucos outros personagens eminentíssimos e doutíssimos, os quais me exortaram a não recusar por mais tempo – pelo medo concebido – comunicar minha obra para utilidade dos estudiosos de matemática. Talvez por mais absurda que apareça agora à maior parte deles minha doutrina sobre o movimento da terra, maior admiração e gratidão receberá depois que, com a edição de meus comentários, eles verão dissolvidas as névoas da absurdidade com claríssimas demonstrações. Impelido, portanto, por estes persuasores e por tal esperança, finalmente permiti aos amigos que providenciassem a edição da obra, por tanto tempo aguardada.

Todavia, talvez Sua Santidade não se maravilhará tanto de que eu anseie dar à luz minhas reflexões, depois que assumi elaborá-las com tanto trabalho que não duvidei confiar também por carta meus pensamentos sobre o movimento da terra, mas, ao contrário, esperará sobretudo ouvir de mim como me veio em mente ousar imaginar – contra a opinião universalmente aceita pelos matemáticos, e quase contra o senso comum – algum movimento da terra. Assim, não quero esconder a Sua Santidade que nada mais me levou a pensar em outro modo de calcular os movimentos das esferas do mundo, a não ser que compreendi que os matemáticos não estão eles próprios concordes na pesquisa deles.

Com efeito, em primeiro lugar estão tão incertos sobre o movimento do sol e da lua que não podem demonstrar e observar a grandeza

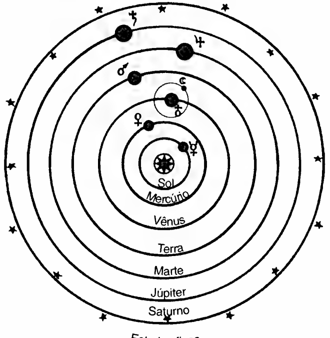
constante do ano que passa. Depois, ao fixar os movimentos tanto destas como das outras cinco estrelas errantes [os planetas], não recorrem aos mesmos princípios, nem aos mesmos assuntos, nem às mesmas demonstrações das revoluções e dos movimentos que aparecem. Alguns, com efeito, recorrem apenas a círculos homocêntricos, outros a excêntricos e a epiciclos, com os quais, porém, não conseguem absolutamente aquilo que buscam...

Por isso assumi o trabalho de reunir os livros de todos os filósofos, que pudesse ter, com o fito de indagar se acaso algum tivesse opinado que os movimentos das esferas do mundo fossem diversos daqueles que são admitidos por aqueles que ensinam matemática nas escolas. E encontrei assim primeiro em Cícero que Niceto pensara que a terra se movesse. Depois também em Plutarco encontrei que outros ainda eram da mesma opinião e, para tornar suas palavras acessíveis a todos, pensei transcrevê-las aqui:

"Outros pensam que a terra esteja parada, mas Filolau o Pitagórico admite que ela se mova girando em torno ao foco com um círculo oblíquo, como o sol e a lua. Heráclides Pôntico e Ecfanto o Pitagórico também fazem a terra se mover, mas não através do espaço, e sim como roda, do Ocidente para o Oriente, ao redor de seu próprio centro".

A partir daqui, portanto, deparando-me com esta oportunidade, também eu comecei a pensar na mobilidade da terra. E, por mais absurda que aparecesse tal opinião, todavia, uma vez que eu sabia que a outros antes de mim tivesse sido concedida a liberdade de imaginar alguns círculos para indicar os fenômenos dos astros, pensei que também a mim teria sido facilmente permitido experimentar se, posto certo movimento da terra, se pudessem encontrar demonstrações mais firmes das deles, na revolução dos orbes celestes.

Portanto, supostos os movimentos que mais adiante em minha obra atribuo à terra, encontrei finalmente, depois de muitas e longas observações, que se se relacionavam com a circulação da terra os movimentos das outras estrelas e se calculavam para a revolução de toda estrela, não apenas descobriram os fenômenos delas, mas também as ordens e as grandezas das estrelas e de todos os orbes, e o próprio céu assim se conecta que em nenhuma parte dele pode transpor-se qualquer coisa sem que disso derive confusão nas outras partes e na sua totalidade. Por isso, adiante na obra, segui esta ordem, e no primeiro livro descrevo todas as posições dos orbes com os movimentos que atribuo à terra, a fim de que este livro contenha quase que a toda a constituição geral do universo. Nos outros livros, depois, relaciono os movimentos das outras estrelas e de todos os orbes com a mobilidade da terra, a fim de que aí se possa deduzir em que medida é possível salvar os movimentos e as aparências das outras estrelas e dos orbes, quando estão relacionados com o movimento da terra. E não



Representação do sistema copernicano. Como escreve o próprio Copérnico: "Todas as esferas giram ao redor do sol como seu ponto central, e portanto o centro do universo está dentro do sol [...]. O movimento da terra é, portanto, suficiente para explicar todas as desigualdades que aparecem no céu".

duvido que os engenhosos e doutos matemáticos me aprovarão se, conforme a filosofia requer em primeiro lugar, quiserem conhecer e ponderar não superficialmente, mas a fundo, aquilo que trago nesta obra para a demonstração destas coisas. E a fim de que os doutos e também os ignorantes vejam que de minha parte não me subtraio de fato ao julgamento de ninguém, preferi dedicar estas minhas reflexões a Sua Santidade, mais que a qualquer outro, porque também neste ângulo remotíssimo da terra, em que vivo, és julgado o personagem mais eminente tanto pela dignidade de grau como de amor por todas as letras e também das matemáticas; assim, poderás facilmente, com tua autoridade e teu julgamento, conter a mordida dos caluniadores, embora o provérbio diga que não existe remédio para a mordida dos delatores.

Se porventura houver *mazaiológoi* [linguarudos] que, embora ignorando completamente as matemáticas, mesmo assim se arrogam o julgamento sobre elas, e em base a alguma passagem da Escritura, pessimamente distorcida a seu favor, ousarem troçar ou difamar esta empresa, não me preocupo de modo nenhum com eles, pois desprezo o julgamento deles como temerário. É bem sabido, com efeito, que Lactâncio, escritor aliás famoso, mas matemático superado, falou de modo completamente pueril da forma da terra, caçoando daqueles que haviam mostrado que a terra tem forma de globo. Portanto, não deve parecer estranho aos estudiosos se alguns também rirem de mim. A matemática escreve-se para os matemáticos, aos quais – se não me engano – também estes meus trabalhos aparecerão de algum modo vantajosos para a própria república eclesiástica, da qual Sua Santidade detém agora o principado. Com efeito, há não muito tempo, sob Leão X, quando se debatia no concílio lateranense a questão de emendar o calendário eclesiástico, essa permaneceu então indecisa apenas pela razão de que as grandezas dos anos e dos meses e os movimentos do sol e da lua não eram ainda considerados suficientemente medidos: e desde aquele tempo pus-me a observar isso mais acuradamente, incitado pelo iluminado bispo de Fossombrone, Paulo, que presidia a tais questões.

O que, portanto, demonstrei nestas coisas, deixo ao julgamento de Sua Santidade, em primeiro lugar, e ao de todos os outros doutores matemáticos. E, para que não pareça a Sua Santidade que sobre a utilidade da obra prometo mais do que posso oferecer, passo agora ao meu propósito.

N. Copérnico,
De revolutionibus orbium coelestium

Brahe

1 Entre tradição e inovação

Tycho Brahe lança a hipótese de um sistema do mundo diferente tanto do de Ptolomeu como do de Copérnico: "Para além de qualquer dúvida penso que se deva estabelecer com os antigos astrônomos e os pareceres doravante aceitos pelos físicos, com a ulterior atestação das Sagradas Escrituras, que a terra que habitamos ocupa o centro do universo e que não é movida em círculo por nenhum movimento anual, como o quer Copérnico [...]".

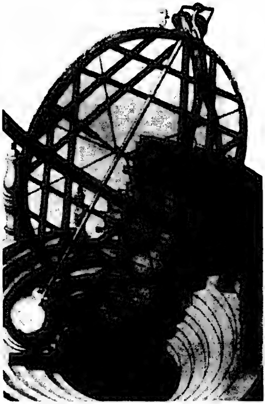
No sistema tychônico a terra se encontra, portanto, no centro do universo; ela está no centro da órbita do sol, da lua e das estrelas fixas; enquanto o sol está no centro da órbita dos cinco planetas (Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter, Saturno).

Do momento em que me dei conta de que a velha distribuição ptolomaica dos orbes celestes não era suficientemente coerente e que era supérfluo o recurso a tão numerosos e grandes epiciclos por meio dos quais se justificam os comportamentos dos planetas em relação ao sol, suas retrogradações e suas paradas com alguma parte de sua aparente desigualdade; logo que me dei conta de que estas hipóteses contradizem os primeiros princípios da própria teoria, uma vez que admitem a uniformidade do movimento circular não em torno de seu próprio centro, como seria necessário, mas ao redor de outro, isto é, ao redor do centro de outro excêntrico (que por este motivo chamam de equante); tendo considerado ao mesmo tempo a inovação moderna introduzida pelo grande Copérnico [...], e tendo compreendido como ela sabiamente evita tudo aquilo que na disposição ptolomaica resulta supérfluo e incoerente, sem contradizer os princípios da matemática, mas, a partir do momento que estabelece que o corpo da terra, grande, lento e inábil para se mover é movido por um movimento não mais fragmentário (ou melhor, um tríplice movimento) do que o dos outros astros etéreos, chocava-se não só com os princípios da física, mas também contra a autoridade das Sagradas Escrituras que confirmam em várias

passagens a estabilidade da terra, para não falar depois do espaço vastíssimo interposto entre o orbe de Saturno e a oitava esfera que esta doutrina torna vazio até as estrelas, e de outros inconvenientes que acompanham esta especulação, então, sigo, tendo compreendido bem como ambas essas hipóteses admitissem não pequenas absurdidades, comecei a meditar comigo mesmo profundamente se seria possível encontrar uma hipótese qualquer que não estivesse em contraste nem com a matemática nem com a física, e que não devesse fugir ocultamente das censuras teológicas e que, ao mesmo tempo, satisfizesse de modo completo as aparências celestes. Por fim, quase inesperadamente, veio-me à mente de qual maneira deva ser disposta oportunamente a ordem das revoluções celestes, de modo que ficasse excluída toda ocasião para todas estas incongruências. E agora comunicarei esta disposição dos orbes, já brevemente acenada, aos cultores da filosofia celeste.

Para além de qualquer dúvida, penso que se deva estabelecer com os antigos astrônomos e os pareceres já aceitos pelos físicos, com a atestação ulterior das Sagradas Escrituras, que a terra que habitamos ocupa o centro do universo e que não é movida em círculo por nenhum movimento anual, como o quer Copérnico. Todavia, não ouso confirmar, como creram Ptolomeu e os velhos astrônomos, que junto da terra se situem os centros de todos os orbes do segundo móvel; mas penso que os circuitos celestes sejam de tal forma governados que apenas ambos os luminares do mundo [o sol e a lua], que presidem a discriminação do tempo, e com eles a muitíssimo distante oitava esfera [das estrelas fixas], continente de todas as outras, olhem para a terra como para o centro de suas revoluções. Além disso, assevero que os cinco planetas restantes [Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter, Saturno] desenvolvem seus próprios giros ao redor do sol como próprio guia e rei, e que sempre o observam quando se situa no espaço intermediário de suas revoluções. De modo que, em relação ao circuito dele também os centros das órbitas que circulam a seu redor realizam um giro anual. Encontrei, de fato, que isso não ocorria apenas em Vênus e Mercúrio para as menores digressões de tais planetas em relação ao sol, mas também nos três planetas superiores. E desse modo nestes três mais distantes planetas que, com a amplitude de suas revoluções ao redor do sol, incluem a terra e todo o mundo elementar juntamente com a lua que com ele confina, toda aparente desigualdade de movimento que pelos antigos era explicada com os epiciclos, para Copérnico devia-se ao movimento anual da terra, justifica-se de modo muito conveniente mediante tais concomitâncias do centro da órbita dos próprios planetas junto com a revolução anual do sol. Deste modo, encontramos explicação suficiente para as paradas ou retrogradações dos planetas, para aproximações e distanciamentos da terra, para a variação da aparente grandeza e para todos os outros fenômenos de tal monta, originados ou com o pretexto dos epiciclos ou pela aceitação do movimento da terra. [...] E com isso se torna evidente a razão pela qual o movimento simples do sol se mistura necessariamente com os movimentos de todos os cinco planetas com peculiar e certo andamento; de forma que todos os fenômenos celestes se referem ao sol como sua medida e norma e ele governa toda a harmonia da fila dos planetas como Apolo (nome do qual era datado pelos antigos) no meio das Musas.

T. Brahe,
De mundi aetherei recentioribus phaenomenis, liber secundus qui est de illustri stella caudata
em *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton,*
editada por P. Rossi, Loescher.



Instrumento astronômico de T. Brahe.

O drama de Galileu e a fundação da ciência moderna

• Galileu Galilei (1564-1642) estuda em Pisa como aluno de Ostílio Ricci, discípulo do algebrista Nicolau Tartaglia. Chamado para ensinar em Pádua, aí pronuncia a lição inaugural dia 7 de dezembro de 1592. Em Pádua Galileu permanece dezoito anos, até 1610. A 1610 remonta o *Sidereus Nuncius*; e, sempre nesse ano, obtém da parte do grão-duque Cosme II o rendoso posto de "matemático extraordinário do estúdio de Pisa". Entre 1613 e 1615 Galileu escreve as famosas quatro *cartas copernicanas* sobre as relações entre ciência e fé: uma a seu discípulo, o beneditino Benedetto Castelli, duas a dom Piero Dini; e uma à senhora Cristina de Lorena, grã-duquesa de Toscana.

O ensino em Pádua; o primeiro e o segundo processo; a solidão de Arcetri → § I.1

Denunciado ao Santo Ofício, Galileu é processado em Roma em 1616 e é proibido de ensinar ou defender com a palavra ou com os escritos a teoria copernicana.

O *Saggiatore* é de 1623. O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* aparece em 1632. Processado pela segunda vez em 1633, Galileu é condenado e forçado à abjuração. A prisão perpétua lhe é logo comutada em confinamento, primeiro junto a seu amigo Ascânio Piccolomini, arcebispo de Siena, o qual o tratou com grande e benévola atenção; e depois em sua casa em Arcetri.

Na solidão de Arcetri escreve os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*, que aparecerão em Leiden em 1638. Assistido por seus discípulos Vicente Viviani e Evangelista Torricelli, Galileu morre no dia 8 de janeiro de 1642.

• Na primavera de 1609 Galileu vem a saber que "certo flamengo havia fabricado uma lente mediante a qual os objetos visíveis, por mais distantes que estivessem dos olhos do observador, eram vistos distintamente como se estivessem próximos". A mesma notícia lhe é confirmada por seu ex-discípulo Jacques Badouère. Justamente com base nestas notícias Galileu construiu a luneta. E a coisa realmente interessante é que ele a tenha levado para *dentro* da ciência, como *instrumento científico* a ser utilizado como *potencialização de nossos sentidos*.

Galileu leva a luneta para "dentro" da ciência → § II.1

• Dia 12 de março de 1610 Galileu publica em Veneza o *Sidereus Nuncius*, obra que inicia com estas palavras: "Grandes na verdade são as coisas que neste breve tratado proponho à visão e contemplação dos estudiosos da natureza. Grandes, digo, tanto pela excelência da matéria em si mesma, como pela novidade delas jamais ouvida em todos os tempos passados, como também pelo instrumento em virtude do qual as próprias coisas se tornaram manifestas a nosso sentido". Mediante a luneta, se podem ver, além das estrelas fixas, "outras inumeráveis estrelas jamais divisadas antes de agora"; o universo, em suma, torna-se maior; constata-se que a lua não é um corpo perfeitamente esférico, como até então se acreditava, mas é escabrosa e desigual como a terra (este é um resultado

O "Sidereus Nuncius" corrobora o sistema copernicano e desmente o sistema ptolomaico → § III.1-2

que destrói uma coluna da cosmologia aristotélico-ptolomaica, isto é, a idéia da clara distinção entre a terra e os outros corpos celestes); vê-se que a Galáxia não é "nada mais que um monte de inumeráveis estrelas, disseminadas em amontoados"; observa-se que as nebulosas são "rebanhos de pequenas estrelas"; vêem-se os satélites de Júpiter (e esta descoberta oferecia a Galileu a inesperada visão no céu de um modelo menor do que o modelo copernicano). Com tudo isso o *Sidereus Nuncius* corroborava o sistema copernicano e disparava decisivos golpes contrários ao sistema ptolomaico.

• Daqui as raízes do desencontro entre Galileu e a Igreja.

Copérnico afirmara que "todas as esferas giram em torno do sol como seu ponto central e portanto o centro do universo está dentro do sol". E ele pensava que sua própria teoria fosse uma *representação verdadeira* do universo. Deste parecer era também Galileu: a teoria copernicana descreve o sistema do mundo.

O pressuposto do desencontro entre Galileu e a Igreja → *§ IV. 1-2*

Tal tese *realista* devia necessariamente aparecer perigosa a todos – católicos e protestantes – pois pensavam que a Bíblia em sua versão literal não podia errar. No Eclesiastes (1,4-5) lemos que "a terra permanece sempre em seu lugar" e que "o sol surge e se põe voltando ao lugar de onde surgiu"; e por Josué (10,13) somos informados de que Josué ordena ao sol que pare. Com base nestas passagens da Escritura Lutero, Calvino e Melanchton se opuseram ferrenhamente à teoria copernicana. Lutero dirá que Copérnico é "um astrólogo de quatro vinténs". De sua parte, o cardeal Roberto Belarmino apresenta uma *interpretação instrumentalista* da teoria copernicana, no sentido de que ela seria um *instrumento* capaz de fazer predições, mas não é propriamente uma descrição verdadeira do mundo: esta é encontrável na Bíblia, que não pode errar.

• Galileu teoriza a incomensurabilidade entre saber científico e fé religiosa: os conhecimentos científicos são autônomos em relação à fé, pois pretendem descrever o mundo; os dogmas da fé, as proposições religiosas, de sua parte, não são e não querem ser um tratado de astronomia, mas uma mensagem de salvação.

Ciência e fé: e-e, e não ou-ou → *§ V.1-3*

Galileu fixa o princípio da distinção entre ciência e fé nas palavras que ele diz ter ouvido do cardeal Barônio, segundo o qual "a intenção do Espírito Santo seria ensinar-nos como se vai ao céu e não como vai o céu". Para Galileu, portanto, ciência e fé são compatíveis porque incomensuráveis: não se trata de um *ou-ou*, e sim de um *e-e*; o discurso científico é um discurso factualmente controlável, destinado a fazer-nos ver como funciona o mundo; o discurso religioso é um discurso de "salvação" que não se ocupa de descrever o mundo, e sim do "sentido" do universo, da vida dos indivíduos e de toda a humanidade.

• Dia 19 de fevereiro de 1616 o Santo Ofício passou a seus teólogos as duas proposições que resumiam o núcleo da questão:

O primeiro processo → *§ VI.1*

a) "Que o sol esteja no centro do mundo, e por conseguinte imóvel de movimento local".

b) "Que a terra não está no centro do mundo nem é imóvel, mas se move segundo si mesma inteira, *também* com movimento diurno".

Cinco dias depois, dia 24 de fevereiro, *todos* os teólogos do Santo Ofício condenaram as duas proposições. A sentença do Santo Ofício é transmitida à Congregação do Índex, que no dia 3 de março de 1616 emana a condenação do Copernicanismo. Entrementes, dia 26 de fevereiro, Belarmino, sob ordem do papa, tinha admoestado Galileu a abandonar a idéia copernicana e lhe ordenava, sob pena de prisão, "não ensiná-la e não defendê-la de nenhum modo, nem com as palavras nem com os escritos". Galileu concordou e prometeu obedecer.

• Em 1623 sobe ao trono pontifício, com o nome de Urbano VIII, o cardeal Maffeo Barberini, amigo e admirador de Galileu. Encorajado por este evento, Galileu retoma sua batalha cultural; e em 1632 publica o *Diálogo de Galileu Galilei Linceu, onde nos congressos de quatro jornadas se discorre sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano.* Os interlocutores do *Diálogo* são três: Simplício, que representa o filósofo aristotélico, defensor do saber tradicional; Salviati, o cientista copernicano paciente e resoluto; Sagredo, que representa o público aberto à novidade e que deseja conhecer as razões de uma e de outra parte. O *Diálogo* se abre com uma declaração favorável à validez da condenação do Copernicanismo; obviamente, tratava-se de um truque não difícil de descobrir: o *Diálogo* é uma defesa cerrada do sistema copernicano.

O "Diálogo sobre os dois máximos sistemas"; e o segundo processo → *§ VII.1-3*

Urbano VIII foi convencido pelos adversários de Galileu de que o *Diálogo* constituía um descrédito da autoridade e talvez também do prestígio do papa, o qual estaria sendo ridicularizado na figura de Simplício. Foi assim que iniciou o segundo processo contra Galileu. Dia 12 de abril de 1633 Galileu está diante do Santo Ofício; dia 22 de junho os inquisidores emitem a sentença de condenação e, no mesmo dia, Galileu pronuncia a abjuração.

• Depois do segundo processo e da abjuração Galileu escreve os *Discursos e demonstrações matemáticas a respeito de duas novas ciências*, que são a estática e a dinâmica. Tais discursos são propostos em forma de diálogo: discute-se sobre a resistência dos materiais, sobre sistemas de alavanca, e está presente a célebre experiência sobre planos inclinados. Nesta obra apresenta-se o contributo mais original de Galileu à história das idéias científicas.

O contributo de Galileu para a história das idéias científicas → *§ VIII.1-2*

• Querendo agora explicitar mais detalhadamente a imagem galileana da ciência é preciso salientar que, para Galileu, a ciência não é mais um saber a serviço da fé, não depende da fé, tem um escopo diferente do da fé, aceita-se e encontra fundamentos diferentes dos da fé. Autônoma em relação à fé, a ciência está desvinculada também do autoritarismo da tradição aristotélica que bloqueia a pesquisa científica. E contra os aristotélicos dogmáticos e livrescos, Galileu recorre justamente a Aristóteles, o qual "antepõe [...] as experiências sensatas a todos os discursos"; de modo que "não duvido nada de que se Aristóteles vivesse em nosso tempo, mudaria de opinião". Com isso Galileu faz "o funeral [...] da pseudofilosofia", mas não o funeral da tradição enquanto tal.

Galileu: platônico em filosofia, aristotélico no método → *§ IX.1-9*

Com as devidas cautelas se pode dizer que Galileu é *platônico em filosofia* ("o livro da natureza está escrito em linguagem matemática") e *aristotélico no método* (Aristóteles "teria [...] anteposto, como convém, a sensata experiência ao discurso natural").

• A ciência de Galileu é a ciência de um realista, ou seja, a ciência de um cientista convicto de que as teorias científicas alcancem e descrevam a realidade; a ciência é descrição verdadeira da realidade, e nos diz "como vai o céu"; e é objetiva porque descreve as qualidades objetivas e mensuráveis (qualidades primárias) e não as qualidades subjetivas (qualidades secundárias) dos corpos. E esta ciência, descritiva de realidades objetivas e mensuráveis, é possível porque é o próprio livro da natureza que "está escrito em linguagem matemática". A ciência, portanto, é objetiva porque não se embrenha nas qualidades subjetivas e secundárias nem se propõe a busca das "essências". Do que foi dito segue-se que a

"O mundo está escrito em linguagem matemática" → *§ X.1-3*

pesquisa qualitativa é suplantada pela quantitativa, e são eliminadas as *causas finais* em favor total das *mecânicas*. O universo de Galileu é um universo determinista e mecanicista; não é mais o universo antropocêntrico de Aristóteles e da tradição, não é mais hierarquizado, ordenado e finalizado em função do homem. E perdem todo valor os discursos vazios e os ensinamentos de certa tradição filosófica privada de contato com a experiência. Enquanto sobre o mundo nos dão informações as teorias construídas sobre "sensatas experiências" e "necessárias demonstrações". A experiência científica de Galileu é o experimento, que se faz para ver se uma suposição corresponde ou não à realidade.

I. Galileu Galilei: a vida e as obras

1 As etapas mais importantes na vida de Galileu

Galileu Galilei nasceu em Pisa, em 15 de fevereiro de 1564, filho de Vincenzo, músico e comerciante, e de Giulia Ammannati de Pescia. Em 1581, já estava inscrito entre os "alunos artistas" do Estúdio de Pisa. Deveria tornar-se médico, mas dedicou-se aos estudos de matemática, sob a orientação de Ostílio Ricci, discípulo do algebrista Nicolau Tartaglia, a quem devemos a fórmula de resolução das equações de terceiro grau. Em 1585, Galileu escreve os *Teoremas sobre o centro de gravidade dos sólidos*, em latim. Em 1586, publica a *Bilancetta*, onde se mostra evidente a influência do "divino Arquimedes" e onde — e esse é o dado importante — mais do que indagar sobre a *natureza* dos corpos, procura-se determinar seu peso específico. Para Galileu, a *Bilancetta* constitui "sua estréia na produção científica". Entrementes, porém, ele também cuidava de seus interesses humanísticos, como mostram as duas aulas que ministrou na Academia Florentina, em 1588, *Sobre a figura, o local e a grandeza do inferno de Dante* e as *Considerações sobre Tasso*, que remontam aproximadamente ao ano de 1590. Nomeado professor de matemática em Pisa em 1589, com o apoio do cardeal Francisco del Monte, em 1590 Galileu escreveu o *De Motu*, cuja teoria central, embora modificada, ainda é a teoria do *impetus*.

Convidado a ensinar em Pádua, Galileu dá sua aula inaugural em 7 de dezembro de 1592. Ele permanecerá durante dezoito anos (até 1610) em Pádua, os anos mais belos de sua vida. Professor de matemática, comenta o *Almagesto* de Ptolomeu e os *Elementos* de Euclides. Entre 1592 e 1593 elabora sua *Breve instrução de arquitetura militar*, o *Tratado das fortificações* e as *Mecânicas*. O *Tratado da esfera* ou *Cosmografia* é de 1597, obra em que Galileu ainda expõe o sistema geométrico de Ptolomeu. Entretanto, duas cartas dessa época (a primeira para Jacopo Mazzoni, em 30 de maio de 1597; a segunda para Kepler, de 4 de agosto do mesmo ano) indicam que ele já abraçara a teoria copernicana. Freqüenta os ambientes culturais paduanos e venezianos, tendo estreitado amizade com Giovanfrancesco Sagredo (nobre veneziano e estudioso de ótica), com frei Paulo Sarpi e com frei Fulgêncio Micâncio.

Ainda em Veneza, relaciona-se com Marina Gamba, da qual terá três filhos: Virgínia, Lívia e Vincenzo. Em Pádua, estabelece amizade com o aristotélico César Cremonini. Em 1606, publica *As operações do compasso geométrico militar.*

Em 1609, tendo recebido a notícia sobre a luneta, a reconstrói por sua conta e a aperfeiçoa. Depois, ousa apontá-la *in superioribus* e faz as rumorosas descobertas astronômicas expostas no *Sidereus Nuncius*, de 1610. Ainda em 1610, já famoso, é agraciado pelo grão-duque Cosme II, dos Médici, com o cargo (muito rentável) de "matemá-

tico extraordinário do Estúdio de Pisa", sem ter obrigação de residência local nem de ministrar lições, bem como o posto de "filósofo do Sereníssimo Duque".

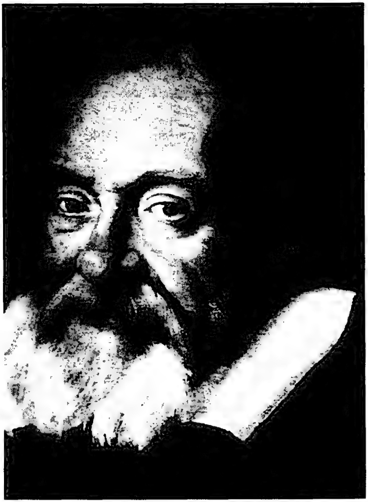
Em Florença, prossegue suas pesquisas astronômicas, mas sua adesão ao copernicanismo começa a criar-lhe as primeiras dificuldades. Entre 1613 e 1615, escreve as famosas quatro *cartas copernicanas* sobre as relações entre ciência e fé: uma ao seu discípulo, o beneditino Benedetto Castelli; duas a dom Piero Dini e uma à senhora Cristina de Lorena, grã-duquesa da Toscana. Acusado de heresia devido ao seu copernicanismo, e depois denunciado ao Santo Ofício, foi processado em Roma em 1616, sendo-lhe imposto não ensinar nem defender com a palavra e com escritos as teorias incriminadas. Da polêmica com o jesuíta Horácio Grassi sobre a natureza dos cometas nasceu o *Saggiatore*, publicado em 1623. Essa obra defende uma teoria dos cometas que depois se revelaria equivocada (Galileu sustentava que os cometas seriam aparências produzidas pela luz refletida sobre os vapores de origem terrestre). Entretanto, como veremos adiante, nela já são propostos alguns dos elementos básicos da concepção filosófica e metodológica de Galileu.

Em 1623 subiu ao trono pontifício, com o nome de Urbano VIII, o cardeal Maffeo Barberini, amigo de Galileu, que já lhe havia sido favorável e que chegara a proteger o próprio Campanella. Retomando coragem e esperança, Galileu escreve o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* (1632). Apesar das precauções tomadas, não foi difícil compreender que a nova obra representava a mais firme defesa do copernicanismo. Novamente processado em 1633, Galileu foi condenado e obrigado a abjurar. Logo a prisão perpétua foi comutada com a pena de confinamento, primeiro junto ao seu amigo Ascânio Piccolomini, arcebispo de Siena, que o tratou com muita atenção, e depois em sua casa de Arcetri, onde não podia encontrar ninguém nem podia escrever nada sem autorização prévia.

Foi precisamente na solidão de Arcetri que Galileu escreveu sua obra mais original e de maior relevo: os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*, que foram publicados em Leiden, em 1638. Mais tarde, escreveria Lagrange: "A dinâmica é uma ciência devida inteiramente aos cientistas da época moderna. Mas foi Galileu quem a batizou [...]. Ele deu o primeiro passo importante, abrindo desse modo o caminho, novo e imenso, que levaria a mecânica a progredir enquanto ciência". Em Arcetri, Galileu teve o consolo de, por algum tempo, ser assistido pela irmã Maria Celeste (sua filha Virgínia), que, no entanto, morreu em 2 de abril de 1643, aos trinta e três anos. Para Galileu, essa morte foi "matéria de inconsolável pranto". Poucos dias depois, em uma carta ao irmão de sua nora, Geri Bocchineri, que era empregado nos escritórios do governo grão-ducal, Galileu escreverá estas palavras: "[Sinto] tristeza e melancolia imensas, inapetência extrema, tornei-me odioso para mim mesmo. E sinto que sou continuamente chamado pela minha querida filhinha."

Para compreender as relações entre Galileu e sua filha predileta, que foi mulher de finíssimos sentimentos e de "elevado intelecto", basta acenar a algumas cartas por ela enviadas ao pai, em Roma, depois da condenação de 1633. Galileu não queria que a notícia de sua condenação chegasse aos ouvidos de sua filha, freira e pessoa de grande sensibilidade religiosa. Mas tratava-se de um fato que não podia ficar oculto. Tão logo a irmã Maria Celeste soube da condenação do pai, enviou-lhe uma carta (em 30 de abril): "Caríssimo senhor pai, quis escrever-lhe agora, de modo que saiba que estou a par de suas vicissitudes, o que lhe deve servir como lenitivo. E deixei de escrever qualquer outra carta, desejando que essas coisas desgostosas sejam só minhas [...]." Nos primeiros dias de julho, escreve-lhe novamente: "Caríssimo senhor pai: agora é o momento de, mais do que nunca, lançar mão daquela prudência que Deus nosso Senhor lhe concedeu, suportando esses golpes com a fortaleza de espírito que a profissão, religião e idade exigem. E como, pela muita experiência, o senhor pode ter plena consciência da falácia e instabilidade de todas as coisas deste pobre mundo, não deverá fazer muito caso dessas borrascas; aliás, pode até esperar que logo se aquietem, transformando-se em satisfação para o senhor." E em 16 de julho: "Quando V. S^a. estava em Roma, dizia-me em meus pensamentos: se eu tiver a graça que ele parta de lá e venha para Siena, isso me bastará, pois poderei quase dizer que estará em sua casa. E agora não me contento, pois morro de vontade de tê-lo aqui mais próximo". Tendo, portanto, a irmã Maria Celeste morrido em

1634, Galileu ficou inconsolável. Depois, porém, pouco a pouco se recuperou, retornou à ciência e escreveu seus grandes *Discursos*. No último período de sua vida, Galileu perdeu a visão e foi acometido de muitos e graves sofrimentos. Na noite de 8 de janeiro de 1642, assistido por seus discípulos Vincenzo Viviani e Evangelista Torricelli, como podemos ler no *Relato histórico* de Viviani, Galileu "com filosófica e cristã consciência entregou a alma a seu Criador, saindo desta vida — e nos alegramos em crer nisso — para desfrutar e ver mais de perto aquelas maravilhas eternas e imutáveis que, por meio de frágil artifício, mas com tanta avidez e impaciência, ele havia procurado aproximar de nossos olhos mortais".



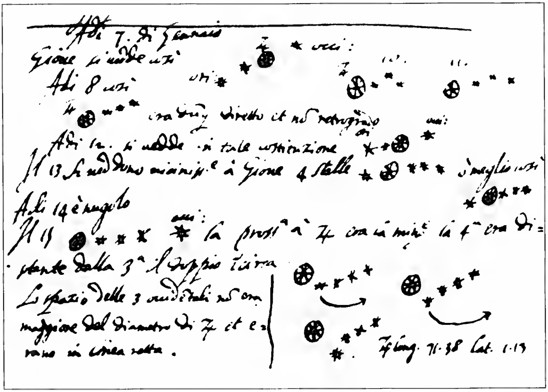
Galileu Galilei ([illegible]) é o [illegible] da ciência moderna e o teórico do método científico e da autonomia da pesquisa científica. Na ilustração, um retrato conservado na Academia dos Linceus.

II. Galileu e a "fé" na luneta

1 A luneta como instrumento científico

Em 1597, em uma carta a Kepler, Galileu afirma ter aderido "já há muitos anos [...] à doutrina de Copérnico". E acrescenta: "Partindo dessa posição, descobri as causas de muitos efeitos naturais, que, sem dúvida alguma, são inexplicáveis com base na hipótese corrente. Já escrevi muitas argumentações e muitas refutações dos argumentos contrários, mas até agora não ousei publicá-las, apavorado com o destino do próprio Copérnico, nosso mestre". Poucos anos depois, porém, essas preocupações e esses temores desvaneceram-se totalmente, quando, em 1609, apontando a luneta para o céu, Galileu começou a acumular toda uma série de provas que, por um lado, assestavam golpes decisivos à venerável imagem aristotélico-ptolomaica do mundo, enquanto, por outro lado, afastavam do caminho os obstáculos que se interpunham à aceitação do sistema copernicano, oferecendo a este uma forte cadeia de suportes.

Na primavera de 1609, Galileu teve a informação de que "certo flamengo fabricara uma lente através da qual os objetos visíveis, mesmo muito distantes do olho do observador, podiam ser vistos distintamente como se estivessem próximos". A notícia foi-lhe confirmada logo depois, de Paris, por um ex-discípulo, Tiago Badouère, "o que constituiu por fim o motivo que me impeliu a dedicar-me totalmente a procurar as ra-



zões e cogitar os meios pelos quais eu poderia chegar à invenção de um instrumento semelhante". Então Galileu preparou um tubo de chumbo, a cujas extremidades aplicou duas lentes, "ambas planas de um lado, ao passo que, do outro, uma era convexa e outra côncava; aproximando o olho da côncava, vi os objetos bastante grandes e próximos, já que apareciam três vezes mais próximos e nove vezes maiores do que quando eram vistos apenas com a visão natural. Depois, preparei outro, mais exato, que representava os objetos mais de sessenta vezes maiores". E por fim, diz ainda Galileu, "sem poupar esforço nem despesa alguma, cheguei a ponto de construir um instrumento tão excelente que as coisas vistas por meio dele aparecem quase mil vezes maiores e mais de trinta vezes mais próximas do que quando olhadas apenas com a faculdade natural. Seria inteiramente supérfluo enumerar quantas e quais são as vantagens desse instrumento, tanto na terra como no mar". Em 25 de agosto de 1609, Galileu apresentou ao governo de Veneza aquele aparelho, como invenção sua. O entusiasmo foi grande, tanto que a renda anual de Galileu foi aumentada de quinhentos para mil florins, sendo-lhe também feita a proposta de renovação vitalícia do contrato de ensino, cujo prazo se encerraria no ano seguinte.

Ora, como observou Vasco Ronchi, a invenção da luneta por obra de holandeses ou até mesmo, um pouco antes, por mãos de italianos, ou a redescoberta e reconstrução da luneta por parte de Galileu não é um episódio que possa causar grande admiração. O fato realmente importante é que Galileu levou a luneta para *dentro* da ciência, usando-a como *instrumento científico* e concebendo-a como *potencialização dos nossos sentidos*.

A *filosofia* da Idade Média havia ignorado as lentes de óculos, coisa para doentes, para velhos ou para fazer truques durante as feiras. Elas foram estudadas por Francisco Maurólico, mas foi Giambattista Della Porta que, com sua *Magia natural* (1589), arrancou as lentes do mundo dos artesãos para englobá-las na *filosofia*. E tanto Della Porta como Kepler (nos *Paralipomena ad Vitellionem*, 1604) "chegaram bem perto da luneta, quase que raspando-a a ponto de escrever frases que podiam fazer crer que a haviam encontrado, mas não conseguiram concretizá-la". Não havia confiança nas lentes, pensava-se que elas "enganavam", havia a idéia de que os olhos que o bom Deus nos deu eram suficientes para ver as coisas que existem, não necessitando de "aperfeiçoamentos". Além disso e acima de tudo, havia arraigados preconceitos por parte da cultura acadêmica e eclesiástica em relação às artes mecânicas. Mesmo depois, a expressão "vil mecânico" seria tomada como ofensa. E o próprio Della Porta, em 28 de agosto de 1609, ou seja, quatro dias depois que Galileu escreveu ao doge Leonardo Donato apresentando-lhe a luneta, enviaria de Nápoles uma carta a Federico Cesi, fundador da Academia dos Linceus, na qual lê-se: "Vi o segredo da lente: é uma burla, que examinei em meu livro *De refractione*. E a escreverei, pois que, querendo-a fazer, apesar de tudo, V.E. se comprazerá nisso."

Em substância, a importância de Galileu em relação à luneta está no fato de que ele superou toda uma série de *obstáculos epistemológicos*, ou seja, idéias que proibiam outras idéias e posteriores pesquisas. Os militares não se desconcertaram diante da novidade e o público culto não manifestou nenhuma confiança na luneta. Dizia-se, por exemplo, que ela não proporcionava imagens verídicas, mas Galileu confessa a Matteo Carozio que experimentou seu telescópio "cem mil vezes em cem mil estrelas e objetos diversos". Diz Geymonat que a observação desses "objetos diversos tinha a função de fornecer-lhe provas da veridicidade do aparelho, ao passo que a observação das estrelas visava a dar-lhe provas de sua importância". 1

III. O Sidereus Nuncius e as confirmações do sistema copernicano

1 O universo torna-se maior

Em 12 de março de 1610 Galileu publica em Veneza o *Sidereus Nuncius*, assim escrevendo no começo da obra: "São verdadeiramente grandes as coisas que proponho neste tratado à visão e à contemplação dos estudiosos da natureza. Grandes, digo eu, tanto pela excelência da matéria em si mesma como por sua novidade, jamais ouvida nos tempos passados, como ainda pelo instrumento em virtude do qual essas coisas se tornaram manifestas ao nosso sentido".

Eis as grandes coisas que Galileu propõe à visão e à contemplação dos estudiosos da natureza:

1) O acréscimo à multidão das estrelas fixas, visíveis também a olho nu, de "outras inumeráveis estrelas jamais vistas antes". O universo, portanto, torna-se maior.

2) "Com a certeza que é dada pela experiência sensível", é possível apreender que "a lua não é, em absoluto, feita de uma superfície lisa e polida, mas escalavrada e desigual e, da mesma forma que a face da terra, apresenta-se em grande parte coberta de grandes proeminências, profundos vales e sinuosidades". Esse resultado é de grande relevância, pois destrói a distinção entre corpos terrestres e corpos celestes, uma distinção que era um verdadeiro pilar de sustentação da cosmologia aristotélico-ptolomaica.

3) O dado de que a *galáxia* "nada mais é do que um amontoado de inumeráveis estrelas, disseminadas aos punhados; para qualquer região dela que se dirija a luneta, logo grande multidão de estrelas apresenta-se à vista [...]". Através dessa observação, Galileu sustenta ficarem resolvidas, "com a certeza que é dada pelos olhos, todas as disputas que por tantos séculos atormentaram os filósofos, libertando-nos de discussões verbosas".

4) "Ademais (maravilha ainda maior), as estrelas chamadas até hoje pelos astrônomos individualmente como *nebulosas* são amontoados de pequenas estrelas, disseminadas de modo admirável".

5) Mas o argumento mais importante do *Sidereus Nuncius*, para Galileu, é a descoberta dos satélites de Júpiter (que, em homenagem a Cosme II, dos Médici, ele chamou de "estrelas mediceanas"), pois dava a possibilidade de "revelar e divulgar quatro *planetas*, nunca vistos desde as origens do mundo até nossos dias, dando ocasião de descobri-los e estudá-los, além de sua posição e das observações feitas durante os dois últimos meses sobre seus movimentos e suas transformações". Essa descoberta oferecia a Galileu a inesperada visão, no céu, de um modelo menor que o universo copernicano.

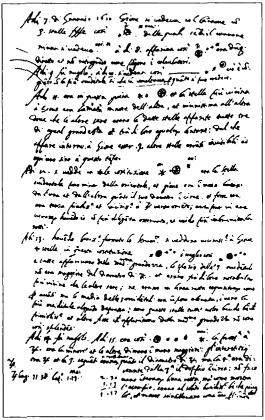
1 O choque entre os máximos sistemas do mundo

À medida que se obtinham confirmações da teoria copernicana, *ao mesmo tempo* caía aos pedaços a concepção do mundo aristotélico-ptolomaica. Antes de mais nada, contra Aristóteles e Ptolomeu, Galileu pode sustentar que não há diferença de *natureza* entre a terra e a lua: portanto, entre os astros, pelo menos a lua não possui as características de "absoluta perfeição" que a tradição a ela atribuía; ademais, embora sendo como a terra, a lua se move e, sendo assim, por que não deveria mover-se também a terra, que, precisamente, não é de natureza diferente da lua? Assim, a imagem do universo não somente se amplia, através da observação das galáxias, das nebulosas e de outras estrelas fixas, mas também muda: o mundo sublunar não é diferente do lunar. E muda também pelo fato de que a observação das estrelas fixas nos põe em condições de dizer que elas estão muito mais distantes dos planetas e não apenas por detrás do céu de Saturno, como exigia a tradição. E, como dissemos, com seus satélites Júpiter oferecia um modelo em escala reduzida do sistema copernicano.

Assim, estão em competição duas grandes teorias. Trata-se de dois *sistemas:* o

ptolomaico (com a terra fixa no centro e o sol girando) e o copernicano (no qual é a terra que gira em torno do sol). Com o *Sidereus Nuncius,* Galileu apresenta argumentos contra o primeiro e em favor do segundo: cada argumento que corrobora a teoria copernicana é mais um golpe que atinge a concepção ptolomaica. Mas as coisas não ficam nisso.

Com efeito, pouco antes de partir de Pádua, transferindo-se para Florença, e logo no início do seu período florentino (11 de setembro de 1611), Galileu efetua outras observações de importância capital para o fortalecimento da doutrina de Copérnico e que, ao mesmo tempo, iriam acabar de demolir o sistema de Ptolomeu. Antes de mais nada, ele nota o aspecto tricorpóreo de Saturno (trata-se do *anel* de Saturno, que não podia ser distinguido pela luneta de Galileu), mas sobretudo descobre as fases de Vênus e as manchas do sol. Vênus mostra *fases* como a lua: essa é uma "sensata experiência", explicável na teoria copernicana, mas não na de Aristóteles e Ptolomeu. Desse modo, "temos [...] fatos certos de que todos os planetas recebem a luz do sol, sendo por sua natureza escuros". Ademais, Galileu está certo "de que as estrelas fixas são por si mesmas muito luminosas, não tendo necessidade da irradiação do sol, que só Deus sabe se chega a tanta distância". A propósito das manchas solares, escrevendo a Federico Cesi em 12 de maio de 1612, Galileu afirma que tal novidade é "o funeral ou, mais, o extremo e último juízo sobre a pseudofilosofia". Ao contrário do que sustenta a concepção aristotélica, também no sol ocorrem mutações e alterações.



Chegado a esse ponto, Galileu já não sabe imaginar como é que os peripatéticos poderiam salvar e manter a "imutabilidade dos céus". Na realidade, os peripatéticos cogitarão "imaginações" (hoje, diríamos "hipóteses *ad hoc*") em favor do sistema ptolomaico em perigo. Assim, por exemplo, o jesuíta Cristóvão Scheiner interpretará as manchas solares como "enxames" de astros girantes diante do sol. Essa hipótese visava levar a causa das manchas para *fora* do sol, restabelecendo assim a imutabilidade e a "perfeita" constituição do sol. Mas Galileu fez notar que as manchas eram irregulares em sua formação e desenvolvimento, além de serem disformes, não apresentando portanto, em absoluto, as características de um sistema de astros. Outro jesuíta, o padre Clávio (Cristóvão Klau), professor de matemática no Colégio Romano, a fim de salvar a "perfeição" da lua, cogitou a hipótese de que as montanhas e os vales observados por Galileu sobre a face da lua seriam recobertos por uma substância cristalina transparente e perfeitamente esférica. Assim, diante dos ataques "factuais" realizados por Galileu contra a teoria ptolomaica, Clávio efetuava um contra-ataque "teórico" (logicamente possível, mas metodologicamente incorreto, porque, impedindo a descoberta de erros em uma teoria, impedia o avanço no sentido de teorias melhores e, portanto, o progresso do saber), um contra-ataque voltado para o restabelecimento da velha teoria. E Galileu respondeu a Clávio:

"Verdadeiramente, a imaginação é bela (...); só peca por não ser demonstrada nem demonstrável." Naquela época, a hipótese de Clávio, com efeito, não podia ser verificada empiricamente (mas hoje o seria): como podia Clávio provar a existência de uma esfera cristalina circundando a lua? E se fosse dito que há uma substância cristalina sobre a lua, mas disposta em forma de vales e montanhas, de que modo Clávio poderia demonstrar a falsidade dessa hipótese? A realidade é que a "revolução científica operada por Galileu não se baseia somente nas novidades contidas em (suas) descobertas, mas também e sobretudo na nova maturidade metodológica por elas revelada" (L. Geymonat). Em todo caso, por meio de suas descobertas astronômicas, Galileu resolveu a disputa entre o sistema copernicano e o sistema aristotélico-ptolomaico completamente a favor do primeiro. Como escreve Thomas S. Kunh: "A teoria de Copérnico [...] sugeria que os planetas deviam ser semelhantes à terra, que Vênus devia apresentar fases e que o universo devia ser muito mais amplo do que se supusera anteriormente. Conseqüentemente, quando, sessenta anos depois de sua morte, o telescópio revelou repentinamente a existência de montanhas sobre a lua, as fases de Vênus e um número imenso de estrelas, de cuja existência não se suspeitava antes, essas observações converteram à nova teoria numerosos cientistas, particularmente entre os que não eram astrônomos". Mas, com isso, Galileu havia estabelecido todas as condições que o levariam ao choque com a Igreja.

E pouquíssimos o defenderam abertamente: entre os que o defenderam, estava Campanella.

IV. Galileu: as raízes do choque com a Igreja e a crítica do instrumentalismo de Belarmino

1 A origem dos dissídios entre Galileu e a Igreja

Copérnico havia afirmado que "todas as esferas giram em torno do sol como ao seu ponto central e, portanto, o centro do universo está em torno do sol". Ele pensava que se tratasse de uma *representação verdadeira* do universo.

Mas, como sabemos, no prefácio ao *De revolutionibus,* o luterano Andreas Osiander (1498-1552) afirmou que "não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras e nem mesmo verossímeis; basta apenas que elas ofereçam cálculos em conformidade com a observação". Ptolomeu, cujas teorias entravam em colisão com a física de Aristóteles, também sustentara que suas hipóteses fossem "cálculos matemáticos" em condições de "salvar as aparências" e não *descrições verdadeiras* dos movimentos reais. Para Osiander, portanto, como já ocorrera com Ptolomeu, as teorias astronômicas eram *somente* instrumentos capazes de fazer previsões sobre os movimentos celestes com maior rapidez.

Em sua *A ceia das cinzas,* Giordano Bruno voltou-se contra a interpretação *instrumentalista* das teorias de Copérnico dada por Osiander, afirmando que tudo o que Copérnico escreve na carta dedicatória a Paulo III, introdutória ao *De revolutionibus,* mostra claramente que ele não é apenas um "matemático que supõe", mas também um "físico que demonstra o movimento da terra". E acrescentava que o prefácio anônimo (de Osiander) foi "grudado" à obra de Copérnico "não sei por qual asno ignorante e presunçoso". E também para Kepler "as hipóteses de Copérnico não apenas não estão erradas em relação à natureza, mas estão até em maior consonância com ela. Com efeito, a natureza ama a simplicidade e a unidade [...]" e Copérnico conseguiu "não apenas [...] demonstrar os movimentos transcorridos, que remontavam à distante antiguidade, mas também os movimentos futuros, se não de modo certíssimo, pelo menos

Anticopernicanos.

Jean Bodin: "Nenhum homem em plena posse de suas faculdades mentais, ou então dotado das mais elementares noções de física, jamais poderá crer que a terra, pesada e lenta por seu próprio peso e pela sua massa, se agite para cima e para baixo em redor de seu centro e do sol, pois, ao mínimo abalo da terra, veríamos desmoronar as cidades e fortalezas, aldeias e montanhas".

Martinho Lutero: "As pessoas deram ouvidos a um astrólogo de quatro vinténs, que se empenhou em demonstrar que é a terra que gira, e não os céus e o firmamento, o sol e a lua [...]. Este louco pretende abalar toda a ciência astronômica; mas a Sagrada Escritura nos diz (Josué 10,13) que Josué ordenou ao sol e não à terra que parasse".

Filipe Melanchton: "Os olhos nos mostram com toda evidência que os céus realizam uma revolução no espaço de vinte e quatro horas. Todavia, alguns, por causa de novidades ou para dar prova de engenho, sustentaram que a terra se move [...]. É falta de honestidade e de dignidade sustentar publicamente tais conceitos, e o exemplo é perigoso".

João Calvino: "Quem terá a ousadia de antepor a autoridade de Copérnico à do Espírito Santo?".

Roberto Belarmino: "Digo que [...] o Concílio proíbe expor as escrituras contra o consenso comum dos santos Padres; e se V.Sa. quiser ler não digo apenas os santos Padres, mas os comentários modernos sobre o Gênesis, sobre os Salmos, sobre o Eclesiastes, sobre Josué, encontrará que todos convêm em expor *ad litteram* que o sol está no céu e gira ao redor da terra com suma velocidade, e que a terra encontra-se afastadíssima do céu e está no centro do mundo, imóvel. Considere então o senhor, com sua prudência, se a Igreja pode suportar que se dê às Escrituras um sentido contrário aos santos Padres e a todos os expositores gregos e latinos".

de modo mais seguro do que o faziam Ptolomeu, Afonso e outros".

Agora, porém, a defesa da tese *realista* (a tese segundo a qual o sistema copernicano seria uma descrição verdadeira da realidade e não um conjunto de instrumentos de cálculo para fazer previsões ou possibilitar um calendário melhor) não podia deixar de parecer perigosa para todos aqueles que, católicos ou protestantes, pensavam que, em sua *versão literal*, a Bíblia não podia errar. O Eclesiastes (1,4-5) diz que "a terra permanece para sempre (em seu lugar)" e que "o sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar". Já em Josué (10,13), pode-se ler que Josué ordenou ao sol que se detivesse. Pois bem, foi com base nesses trechos da Escritura que Lutero, Calvino e Melanchton opuseram-se duramente à teoria copernicana.

Se o copernicanismo parecia perigoso para os protestantes, fautores do contato imediato de cada crente com as fontes testamentárias, muito mais perigoso devia ser para os católicos, segundo os quais a interpretação da Sagrada Escritura depende do magistério eclesiástico. A Contra-reforma não poderia admitir que um crente qualquer — mesmo que fosse um Galileu — estabelecesse os princípios hermenêuticos de interpretação da Bíblia e propusesse interpretações deste ou daquele trecho. Aí reside a raiz do choque entre Galileu e a Igreja. E aí residem as razões da interpretação *instrumentalista* do copernicanismo proposta por Belarmino e rejeitada pelo *realista* Galileu.

2 As relações entre Galileu e Belarmino

Em 1615, em Nápoles, onde ensinava filosofia e teologia, o matemático e teólogo carmelita Antônio Foscarini (1565-1616) publicou uma *Carta sobre a opinião dos pitagóricos e de Copérnico, na qual se harmonizam e se apaziguam as passagens da Sagrada Escritura e as proposições teológicas, que jamais se poderiam apresentar contra tal opinião*. Foscarini enviou seu pequeno tratado a Belarmino, pedindo ao cardeal um parecer sobre ele. E Belarmino responde com breve carta, "porque o senhor agora tem pouco tempo para ler e eu para escrever".

Essa breve carta é um texto clássico do *instrumentalismo*. Belarmino recorda a Foscarini que, "como sabe o senhor, o Concílio proíbe que se exponham as Escrituras contra o comum consenso dos santos Padres. E se V. Sa. quiser ler, não digo somente os santos Padres, mas também os comentadores modernos, sobre o Gênesis, sobre os Salmos, sobre o Eclesiastes e sobre Josué, verá que todos convergem em expor *ad litteram* que o sol está no céu e gira em torno da terra com suma velocidade, bem como que a terra está muito distante do céu e está no centro do mundo, imóvel. E considere agora o senhor, com sua prudência, se a Igreja pode suportar que se dê às Escrituras um sentido contrário aos santos Padres e a todos os expositores gregos e latinos". Mas logo afirma: "Quanto ao sol e à terra, nenhum sábio tem necessidade de corrigir o erro, porque experimenta claramente que a terra está firme e que o olho não se engana quando julga que a lua e as estrelas se movem". Sendo assim, e considerando que o Concílio tridentino proibiu interpretar as Escrituras "contra o comum consenso dos santos Padres", Belarmino afirma: "Parece-me que V.Sa. e o senhor Galileu seriam prudentes em contentar-se de falar *ex suppositione* e não em absoluto, como sempre acreditei que Copérnico tenha feito. Pois dizer que a suposição de que a terra se move e o sol está firme salva as aparências melhor que os excêntricos e epiciclos está muito bem dito, não havendo perigo algum — e isso basta para o matemático. Mas querer afirmar que realmente o sol está no centro do mundo e só gira sobre si mesmo, sem correr do Oriente para o Ocidente, e que a terra está no terceiro céu e gira com suma velocidade em torno do sol é coisa perigosa, capaz não somente de irritar todos os filósofos e teólogos escolásticos, mas também arriscado de incomodar a Santa Sé por tornar falsas as Escrituras Sagradas."

Galileu, porém, não era da opinião de Belarmino. Para ele, as "sensatas experiências" e as "demonstrações certas" estavam ali, proclamando a veracidade do sistema copernicano. Em 7 de março de 1615, dom Piero Dini, que era então referendário apostólico junto à corte pontifícia, enviou uma carta a Galileu, informando ter mantido longo colóquio com o cardeal Belarmino e comunica-lhe o seguinte: "Quanto a Copérnico, diz S.S. Ilma. não poder acreditar que seja para proibir, mas crê que o pior que possa acontecer-lhe seria fazer-lhe uma advertência de que sua doutrina teria sido introduzida para salvar as aparências, ou coisa semelhante, dirigida àqueles que introduziram os epiciclos e depois não acreditaram mais [...]".

Pois bem, respondendo de Florença a Dini, em 23 de março, Galileu reafirmou a veracidade do sistema copernicano. Na opinião de Galileu, Copérnico falou da *constituição do universo* e descreveu aquilo que *existe realmente in rerum natura*, "de modo que querer persuadir que Copérnico não considerava verdadeira a mobilidade da terra, ao meu ver, não poderia encontrar concordância, senão, talvez, junto a quem não o tenha lido, visto que todos os seus seis livros estão plenos de doutrina que depende da mobilidade da terra, explicando-a e confirmando-a. E se, em sua dedicatória, ele muito bem entende e confessa que a posição da mobilidade da terra o levaria a ser considerado tolo universalmente, juízo que ele afirma não levar em conta, muito mais tolo teria sido ele deixar-se reputar por uma opinião por ele introduzida, mas não inteira e verdadeiramente acreditada".

Em suma, Copérnico não é um "matemático" que apronta hipóteses como *puros instrumentos* de cálculo, mas sim um *físico*, que pretende dizer como *realmente* são as coisas. Em conseqüência disso, prossegue Galileu, Copérnico "não é capaz de moderação, constituindo a mobilidade da terra e a estabilidade do sol o ponto principal de toda a sua doutrina e o seu fundamento universal: por isso, é preciso condená-lo inteiramente ou deixá-lo em seu ser".

Realista é Copérnico e realista é Galileu. Mas se, como fazia Belarmino e, com ele, a Igreja, se supõe que as passagens da Bíblia relativas ao sistema do mundo, interpretadas literalmente pela tradição, são efetivamente verdadeiras e intocáveis, então o choque frontal entre a Igreja e Galileu tornava-se inevitável, dada a interpretação galileana realista da doutrina de Copérnico, doutrina que contrastava com as passagens bíblicas referidas e interpretadas ao pé da letra. E foi sobre esse aspecto importante que acabou ocorrendo o choque entre Galileu e a Igreja. Galileu teve de ceder. Mas primeiro vejamos de que modo Galileu concebia as relações entre ciência e fé. 5

V. A incomensurabilidade entre ciência e fé

1. A Sagrada Escritura não se refere à estrutura do cosmo

Por um lado, Galileu teoriza a demarcação entre proposições científicas e proposições de fé, reclamando a *autonomia dos conhecimentos científicos,* que são comprovados e avaliados por meio da aparelhagem constituída pelas regras do método experimental ("sensatas experiências" e "demonstrações certas"). Mas, por outro lado, essa autonomia das ciências em relação às Sagradas Escrituras encontra sua justificação no princípio (que, em sua carta à senhora Cristina de Lorena, em 1615, Galileu diz ter ouvido do cardeal Barônio) de que "a intenção do Espírito Santo é a de nos ensinar *como se vai* ao céu e não *como vai* o céu". Apoiando-se em santo Agostinho (*In Genesim ad litteram,* lib. II, c. 9), Galileu afirma que "não somente os autores das Sagradas Escrituras não pretenderam nos ensinar a constituição e os movimentos dos céus e das estrelas, com suas figuras, grandezas e distâncias, mas também, estudando-se bem, embora todas essas coisas fossem conhecidíssimas deles, vê-se que eles se abstiveram disso". Diz Galileu que Deus nos deu sentidos, discurso e intelecto: é por meio deles que podemos chegar àquelas "conclusões naturais" que podem ser obtidas "pelas sensatas experiências ou pelas necessárias demonstrações".

A Escritura não é um tratado de astronomia, tanto que, "se os escritores sagrados houvessem pensado em persuadir o povo das disposições e dos movimentos dos corpos celestes e se, conseqüentemente, nós devêssemos ainda ter essa informação das Sagradas Escrituras, então, a meu ver, eles não teriam tratado tão pouco do assunto, quase nada em comparação com as infinitas e admiráveis conclusões contidas e demonstradas em tal ciência". Com efeito, nas Escrituras não encontramos nem mesmo nomeados os planetas, exceto o sol e a lua, e somente uma ou duas vezes, sob o nome de Lúcifer, o planeta Vênus".

Em suma: não é intenção da Sagrada Escritura "nos ensinar se o céu se move ou está firme, nem se sua figura é em forma de esfera, de disco ou estendida num plano, nem se a terra está contida em seu centro ou de um lado". Por isso, "também não terá tido nem mesmo a intenção de nos tornar certos de outras conclusões do mesmo gênero, relacionadas com as que agora referimos, sem cuja determinação não se pode asseverar esta ou aquela posição, como seja a determinação do movimento ou da quietude da terra e do sol".

2. Autonomia da ciência em relação às Escrituras

Conseqüentemente, não sendo função da Escritura determinar "a constituição e os movimentos dos céus e das estrelas", Galileu chega a afirmar: "Parece-me que, nas disputas sobre problemas naturais, não se deveria começar pela autoridade de passagens das Escrituras, mas sim pelas sensatas experiências e pelas demonstrações necessárias: pois, procedendo do verbo divino a Escritura sagrada e igualmente a natureza, aquela como ditada pelo Espírito Santo e esta como observantíssima executora das ordens de Deus; e mais, convindo às Escrituras, para acomodar-se ao entendimento universal, dizer muitas coisas diversas da verdade absoluta, em aspecto e quanto ao cru significado das palavras; mas, ao contrário, sendo a natureza inexorável e imutável e nunca não-transcendente aos termos das leis que lhe são impostas, como a de que suas recônditas razões e modos de operar estão ou não expostos à capacidade dos homens; parece então que a questão dos efeitos naturais que a sensata experiência nos coloca diante dos olhos ou as demonstrações necessárias concluem, não deva ser, por nenhuma razão, posta em dúvida, menos ainda condenada, por passagens da Escritura que apresentassem aparência diversa nas palavras, pois nem toda palavra da Escritura está ligada a obrigações tão severas

como todo efeito da natureza, nem se descobre Deus com menos excelência nos efeitos da natureza do que nas palavras sagradas das Escrituras."

Fica, portanto, reivindicada a autonomia da ciência: tudo aquilo de que podemos ter informação através das "experiências sensatas" e das "necessárias demonstrações" fica *subtraído à autoridade das Escrituras.*

3 As Escrituras se referem à nossa salvação

No entanto, se as Escrituras não são um tratado de astronomia, qual é então seu objetivo? De que nos falam? Qual é o âmbito das "verdades" que, não sendo englobáveis na ciência, elas podem propor e estabelecer? A essas interrogações, Galileu responde o seguinte: "Eu consideraria [...] que a autoridade das Sagradas Escrituras tenha o objetivo de persuadir os homens principalmente daqueles artigos e proposições que, superando todo discurso humano, não poderiam fazer-se críveis por outra ciência nem por outro meio senão pela boca do próprio Espírito Santo".

As proposições *de fide* dizem respeito à nossa salvação ("como se vai ao céu"), sendo "decretos de absoluta e inviolável veracidade". Em outros termos, *a Escritura é uma mensagem de salvação que deixa intacta a autonomia da investigação científica.*

Mas não é só isso, pois Galileu se empenha em outras importantes considerações:

1) Erram aqueles que pretendem se deter sempre no "puro significado das palavras", pois, caso se fizesse isso, escreve Galileu numa carta de 1613 a dom Benedetto Castelli, então na Escritura "apareceriam não somente diversas contradições, mas também graves heresias e blasfêmias, já que seria necessário ver em Deus pés, mãos e olhos, bem como efeitos corporais e humanos, como os de ira, de arrependimento, de ódio e até, por vezes, de esquecimento das coisas passadas e de ignorância das futuras".

2) Daí deriva que, tendo a Escritura sido obrigada a se "acomodar à incapacidade do vulgo", então "os sábios expositores produzem os vários sentidos e acrescentam as razões particulares pelas quais foram proferidas tais palavras".

■ **Fé religiosa (finalidade da fé).** "Não tendo desejado o Espírito Santo ensinar-nos se o céu se move ou se está parado, nem se sua forma seja a de esfera ou de disco ou estendida no plano, nem se a terra esteja contida no centro dele ou de um lado, não terá tido nem mesmo a intenção de tornar-nos certos de outras conclusões do mesmo gênero, e ligadas de algum modo com as agora citadas, que sem a determinação delas não se pode asserir esta ou aquela parte; como, por exemplo, determinar o movimento e o repouso de uma terra e do sol. E se o próprio Espírito Santo prudentemente omitiu ensinar-nos tais proposições, como nada atinentes à sua intenção, ou seja, para nossa salvação, como se poderá agora afirmar, que manter delas esta parte, e não aquela, seja tão necessário que uma seja *de fide*, e a outra errônea? Poderá, então, haver uma opinião herética, e em nada referente à salvação das almas? Ou poderemos dizer que o Espírito Santo tenha desejado não ensinar-nos uma coisa que se refere à salvação? Eu diria aqui algo que ouvi de uma pessoa eclesiástica em eminentíssimo grau [cardeal Barônio], isto é, a intenção do Espírito Santo é nos ensinar como se vai ao céu, e não como vai o céu [...]".
Assim escrevia Galileu, em 1615, à senhora Cristina de Lorena.

3) A Escritura "não apenas é capaz, mas necessariamente carente de exposições diversas do aparente significado das palavras", pois os escritores sacros dirigem-se "a povos rudes e indisciplinados".

4) "Ademais, sendo manifesto que duas verdades não podem se contrariar nunca, é função dos sábios expositores esforçarem-se por encontrar o sentido das passagens sacras, harmonizando-as com aquelas conclusões naturais que se tornaram certas e seguras pelo sentido manifesto ou pelas demonstrações necessárias."

5) Desse modo, a ciência torna-se um dos instrumentos a serem usados para se interpretar alguns trechos da Escritura. Com efeito, "tendo adquirido a certeza de

algumas proposições naturais, devemos nos servir delas como meios adequadíssimos à verdadeira exposição das Escrituras e à investigação dos sentidos que necessariamente estão contidos nelas, como verdadeiros e conformes com as verdades demonstradas".

6) Por outro lado, na carta a dom Piero Dini, em 1615, Galileu afirma que é preciso ter muita circunspecção "no que se refere àquelas conclusões naturais que não são *de fide*, mas às quais podem chegar a experiência e as demonstrações necessárias", e diz que "seria pernicioso asseverar como doutrina resolvida nas Sagradas Escrituras alguma proposição da qual, alguma vez, se pudesse ter demonstração em contrário". Com efeito, "quem quer pôr um termo ao gênio humano? E quem poderá afirmar que já se sabe tudo aquilo que é sabível no mundo?".

7) Em suma, a Escritura não deve ser comprometida por intérpretes falíveis e não inspirados no que se refere a questões que podem ser resolvidas pela razão humana. Como a ciência progride, é pernicioso pretender comprometer a Escritura em proposições (como, por exemplo, as posições de Ptolomeu) que posteriormente poderão ser refutadas. Desse modo, "além dos artigos referentes à salvação e ao estabelecimento da fé, contra a firmeza dos quais não há qualquer perigo de que possa se insurgir nunca alguma doutrina válida e eficaz, talvez fosse um ótimo conselho não acrescentá-los outros sem necessidade. E, sendo assim, quanto maior não seria a desordem o acrescentá-los a pedido de pessoas que, além de ignorarmos, se dizem inspiradas por virtude celeste e vemos claramente que são de todo despidas daquela inteligência que seria necessária, não digo para retrucar, mas mesmo para compreender, as demonstrações com as quais as agudas ciências procedem na confirmação de algumas de suas conclusões?"

Portanto:

1) a Escritura é necessária para a salvação do homem;

2) os "artigos relativos à salvação e ao estabelecimento da fé" são tão firmes que contra eles "não há qualquer perigo de que possa se insurgir um dia alguma doutrina válida e eficaz";

3) devido às suas finalidades, a Escritura não tem nenhuma autoridade no que se refere a todos aqueles conhecimentos que podem ser estabelecidos por meio de "sensatas experiências e necessárias demonstrações";

4) quando fala sobre aquilo que é necessário para a nossa salvação (ou sobre coisas não cognoscíveis por outro meio ou por outra ciência), a Escritura não pode ser desmentida;

5) entretanto, dado que escritores sacros dirigiam-se ao "vulgo rude e indisciplinado", em muitas passagens a Escritura necessita de interpretação;

6) a ciência pode constituir um meio para interpretações corretas;

7) nem todos os intérpretes da Escritura são infalíveis;

8) não se pode comprometer a Escritura em coisas que o homem pode conhecer com sua razão;

9) a ciência é autônoma: suas verdades são estabelecidas com sensatas experiências e demonstrações certas e não com base na autoridade da Escritura;

10) nas questões naturais, a Escritura vem em último lugar.

Portanto, na opinião de Galileu, ciência e fé são incomensuráveis. E, sendo incomensuráveis, são compatíveis. Ou seja, não se trata tanto de um *ou-ou*, mas muito mais de um *e-e*. O discurso científico é um discurso empiricamente controlável, que visa a nos fazer compreender como funciona este mundo, ao passo que o discurso religioso é discurso de salvação, que não se preocupa com "o que", mas sim com o "sentido" das coisas e da nossa vida. A ciência é cega para o mundo dos valores e do sentido da vida; a fé é incompetente sobre questões factuais. Ciência e fé tratam cada qual de suas questões próprias: é essa a razão pela qual se harmonizam. Elas não se contradizem e nem podem se contradizer, já que são incomensuráveis: a ciência nos diz "como vai o céu" e a fé nos diz "como se vai ao céu".

Assim, quando emergem coisas que *parecem* contradições, deve-se logo suspeitar que o cientista transformou-se em metafísico ou então que o homem religioso transformou o texto sagrado em um tratado de física ou biologia (ou em algum capítulo de tais tratados).

VI. O primeiro processo

1 Primeira advertência a Galileu para não sustentar a teoria copernicana

No dia de finados de 1612, em um sermão pronunciado em Florença, na Igreja de São Mateus, o dominicano Nicolau Lorini acusou os copernicanos de heresia. Dois anos depois, em 1614, outro dominicano, Tomás Caccini, em sermão pronunciado no quarto domingo de Advento, na Igreja de Santa Maria Novella, empreendeu outro ataque contra os defensores da teoria copernicana. Em 7 de fevereiro de 1615, o mesmo Nicolau Lorini denunciou Galileu ao Santo Ofício, enviando cópia da carta de Galileu a dom Benedetto Castelli e chamando a atenção sobre algumas proposições "perigosas", como as que asseveravam "que certos modos de dizer da santa Escritura não são válidos; que, nas coisas naturais, as Escrituras têm o último lugar; que os intérpretes freqüentemente erram; que as Escrituras só dizem respeito à fé; que, nas coisas naturais, a argumentação matemático-filosófica é superior".

Em 19 de fevereiro de 1616, o Santo Ofício passou a seus teólogos as duas proposições que resumiam o núcleo da questão para que fossem examinadas. As duas proposições eram as seguintes: *a*) "Que o sol é o centro do mundo, sendo conseqüentemente imóvel de movimento local." *b*) "Que a terra não está no centro do mundo nem é imóvel, mas move-se por si mesma, *também* de movimento diário". Cinco dias depois, em 24 de fevereiro, *todos* os teólogos, de acordo, sentenciaram que a primeira proposição era *tola e absurda em filosofia e formalmente herética,* enquanto contrastava com as sentenças da sagrada Escritura em seu significado literal e segundo a exposição comum dos santos Padres e dos doutores em teologia. E acrescentaram que a segunda proposição merecia a *mesma censura em filosofia* e que, teologicamente, era pelo menos errônea em relação à fé.

O Santo Ofício transmitiu a sua sentença à Congregação do Índex. Em 3 de março de 1616, tal Congregação emitiu a condenação do copernicanismo. Nesse meio tempo, em 26 de fevereiro, por ordem do papa, o cardeal Belarmino advertia Galileu para que abandonasse a idéia copernicana e o instava, sob pena de prisão, "a não ensiná-la e não defendê-la de nenhum modo, nem com a palavra nem com os escritos". Galileu aquiesceu *(acquievit),* prometendo obedecer. (Aqui, deve-se observar que muito se discutiu sobre a autenticidade da ata dessa sessão, ata que seria importante para o segundo processo. Santillana sustenta que isso seja uma falsidade, posta na ata pelo comissário, padre Seguri, particularmente hostil em relação a Galileu.)

Depois da advertência, Galileu permaneceu em Roma por mais três meses. Como se havia difundido o boato de que ele abjurara suas próprias teorias diante do cardeal Belarmino, Galileu pediu-lhe uma declaração, que o cardeal emitiu, para poder desmentir as acusações e calúnias que circulavam sobre a sua posição. Pode-se ler nessa declaração: "Nós, Roberto cardeal Belarmino, tendo sabido que o senhor Galileu Galilei está sendo caluniado ou acusado de ter abjurado em nossa mão, e também de ter sido por isso penitenciado com penitências salutares, e interessados na busca da verdade, declaramos que o referido senhor Galileu não abjurou em nossa mão nem de outros aqui em Roma, nem mesmo em outro lugar que nós saibamos, de alguma sua opinião ou doutrina, nem que tenha recebido penitências salutares ou de outra ordem, mas somente lhe foi anunciada a declaração [...] cujo conteúdo é o de que a doutrina atribuída a Copérnico, de que a terra se move em torno do sol e que o sol está firme no centro do mundo, sem mover-se do Oriente para o Ocidente, é contrária às sagradas Escrituras, não podendo por isso ser defendida nem mantida. E para dar fé disso, escrevemos e assinamos a presente de próprio punho."

Com essa declaração em mãos, Galileu partiu de Roma para Florença em 4 de junho de 1616. Não somente Belarmino, mas também os cardeais Alexandre Orsini e Francisco Maria del Monte expressaram sentimentos de "elevada reputação" em relação a Galileu. Entretanto, este se defron-

tara com sua primeira derrota. Bem percebera o embaixador da Toscana em Roma, Pedro Guicciardini, que, quando soube que Galileu iria a Roma para se defender, escreveu uma carta ao ministro dos Médici, Cúrcio Picchena, na qual observava que Galileu iludia-se ao pretender levar idéias novas para a capital da Contra-reforma. Entre outras coisas, escrevia o embaixador: "Sei bem que alguns *frades de São Domingos*, que têm grande participação no *Santo Ofício*, e outros nutrem má vontade para com ele. E este não é um lugar para se vir discutir sobre a lua, nem, no século que corre, querer defender ou trazer doutrinas novas".

VII. A derrocada da cosmologia aristotélica e o segundo processo

1 Uma só física basta para o mundo celeste e o terrestre

Em polêmica com o jesuíta Horácio Grassi a propósito da natureza dos cometas, Galileu publicou o *Saggiatore* em 1623, obra à qual voltaremos quando tratarmos da questão do método, já que ela contém precisamente importantíssimas doutrinas filosófico-metodológicas. Entretanto, ainda em 1623, mais precisamente em 6 de agosto, foi eleito papa, com o nome de Urbano VIII, o cardeal Maffeo Barberini, amigo e sincero admirador de Galileu, e Galileu tivera provas da estima de Barberini quando do processo de 1616.

Assim, retemperado por esse fato, Galileu retomou sua *batalha cultural*. Para começar, respondeu à pretensa refutação do sistema copernicano feita por Francisco Ingoli, de Ravena, secretário da Congregação de *Propaganda Fide*. E voltou ao problema das marés *(Diálogo sobre o fluxo e o refluxo do mar)*, persuadido de que tinha em mãos uma prova arrasadora, de ordem física, do movimento da terra e, portanto, do copernicanismo. Com efeito, Galileu apresentava as marés como resultado do movimento de rotação diário da terra e do movimento de revolução anual. Sua interpretação estava errada: o problema das marés seria resolvido mais tarde por Newton com a teoria da gravitação.

Em todo caso, Galileu discute sobre esses assuntos na quarta jornada do seu *Diálogo de Galileu Galilei Linceu, no qual, nos congressos de quatro jornadas, se discorre sobre os dois máximos sistemas do mundo, ptolomaico e copernicano*, de 1632. No preâmbulo da obra, Galileu escreve que considera a teoria de Copérnico como "pura hipótese matemática" e acrescenta que o trabalho pretende mostrar aos protestantes e a todos os outros que a condenação do copernicanismo estabelecida pela Igreja em 1616 fora uma coisa séria, fundada em motivos derivados da piedade, da religião, do reconhecimento da onipotência divina e da consciência do quanto é débil o conhecimento humano. Obviamente, o truque era facilmente desmascarável.

Os interlocutores do *Diálogo* são três: Simplício, Salviati e Sagredo. Simplício representa o filósofo aristotélico, defensor do saber constituído da tradição; Salviati é o cientista copernicano, cauteloso mas resoluto, paciente e tenaz; Sagredo representa o público, aberto para a novidade, mas que quer conhecer as razões de ambas as partes. Historicamente, Filipe Salviati (1583-1614) era um nobre florentino, amigo de Galileu; Giovanfrancesco Sagredo (1571-1620) era um nobre veneziano muito ligado a Galileu; Simplício talvez recorde um comentador de Aristóteles que viveu no século IV. O diálogo foi escrito propositadamente em linguagem popular, já que "o público que Galileu quer convencer é o das cortes, das novas camadas intelectuais, da burguesia e do clero".

E são quatro as jornadas "nos congressos" em que se desenvolve o *Diálogo*. A primeira jornada dedica-se a demonstrar a falta de fundamento da distinção aristotélica

entre o mundo celeste, que seria incorruptível, e o mundo terrestre dos elementos que, ao contrário, seria mutável e alterável. Não existe tal distinção: isso é atestado pelos sentidos, potencializados pela luneta. E como também para Aristóteles aquilo que dizem os sentidos está no fundamento do discurso, então, como Salviati recorda a Simplício, "estarás filosofando mais aristotelicamente dizendo que o céu é alterável porque assim mostram os sentidos do que dizendo que o céu é inalterável porque assim discursou Aristóteles". As montanhas sobre a lua, as manchas lunares e o movimento da terra atestam que existe uma só física e não duas físicas, uma válida para o mundo celeste e outra para o terrestre. É na "perfeição" dos movimentos circulares que Aristóteles fundamenta a "perfeição" dos corpos celestes; depois, com base nesta última, afirma a veracidade da primeira. Na realidade, o movimento circular pertence não só aos corpos celestes, mas também à terra. Conseqüentemente, na segunda jornada, o *Diálogo* volta-se para a crítica dos argumentos observados e típicos da observação comum que eram propostos contra a teoria copernicana. Entretanto, antes de passar para a segunda jornada (e depois à terceira, ambas dedicadas à análise e à solução das dificuldades contra o movimento diário e anual da terra), Galileu realiza interessantes considerações sobre a linguagem, que ele vê como "o selo de todas as admiráveis invenções humanas". E escreve: "Mas, acima de todas as estupendas invenções, que mente eminente foi aquela de quem imaginou encontrar os modos de comunicar seus recônditos pensamentos a qualquer outra pessoa, mesmo que distante por longuíssimo intervalo de tempo e de lugar? falar com aqueles que estão na Índia ou com aqueles que ainda não nasceram nem nascerão senão daqui a mil ou dez mil anos? e com tal facilidade? com as várias junções de vinte sinaizinhos sobre um papel!"

2 O princípio de relatividade galileano

Portanto, existem argumentos antigos e atuais contra o movimento da terra. Eis alguns: os graves caem perpendicularmente, coisa que não deveria se verificar se a terra se movesse; as coisas que "se mantêm longamente no ar", como o caso das nuvens, deveriam nos aparecer em movimento veloz se a terra verdadeiramente se movesse; ao se disparar dois projéteis iguais de um mesmo canhão, um em direção ao oriente e outro em direção ao ocidente, então o alcance deste último deveria ser muito maior que o do outro, já que, enquanto o projétil se desloca em direção ao ocidente, o canhão também deveria se deslocar, seguindo o movimento da terra, em direção ao oriente. Mas, como isso não ocorre, então a terra não está em movimento, diz Simplício. Ademais, continua argumentando Simplício, se, em um navio parado, faz-se cair uma pedra de cima do mastro, ela cai perpendicularmente na base do próprio mastro; mas, sendo em um navio em movimento, então a pedra que se deixa cair do alto do mastro cai longe da base do mastro, desviando-se em direção à popa. Então, o mesmo deveria ocorrer com uma pedra que se deixa cair de cima de uma torre, supondo-se que a terra esteja em movimento. Mas isso não se dá; portanto, a terra está parada.

Pois bem, nesse ponto, partindo da experiência que Simplício afirma verificar-se sobre o navio, Galileu, pela boca de Salviati e Sagredo, estabelece o princípio da *relatividade* dos movimentos, destruindo com isso de um só golpe todas aquelas "experiências" do senso comum que eram argumentadas contra a teoria do movimento da terra. Em suma, por meio de suas teorias, consegue varrer todo o conjunto de "fatos" contrários a Copérnico e favoráveis a Ptolomeu, substituindo-os por outros "fatos", outras "experiências" e outras "evidências". Com efeito, quem quer que faça a experiência da pedra sobre o navio, verá que ela "mostra todo o contrário daquilo que é escrito".

Diz Salviati: "Encerra-te com algum amigo no maior cômodo que exista sob a coberta de algum grande navio. Cuida de que haja moscas, borboletas e semelhantes animaizinhos voadores. Que exista também um grande vaso com água, com peixinhos dentro. Suspenda-se também no alto alguma jarra, que gota a gota vá derramando água em outro vaso, de boca estreita, que esteja colocado embaixo. Estando o navio parado, observa com atenção como os animaizinhos voadores, com igual velocidade,

vão em direção a todas as partes do cômodo; verás os peixes nadando indiferentemente em todas as direções; as gotas que caem entrarão todas no vaso que está embaixo; ao jogar alguma coisa para teu amigo, não deverás lançá-la com mais força para esta parte do que para aquela, quando as distâncias forem iguais; e, ao saltar, como se diz, com os pés juntos, percorrerás espaços iguais em qualquer direção. Oserva que terás diligentemente todas essas coisas, embora não haja nenhuma dúvida de que assim devem ocorrer quando o navio está parado. Então, faz com que a nave se mova com qualquer velocidade que queiras (desde que o movimento seja uniforme e não flutuante daqui para ali) e verás que não reconhecerás nem mínima mudança em todos os efeitos citados, nem por qualquer dos efeitos poderás perceber se o navio está andando ou parado: continuarás percorrendo os mesmos espaços que antes no chão; por mais que a nave se mova velozmente, nem por isso darás saltos maiores em direção à popa do que à proa, muito embora, no tempo em que estiveres no ar, o chão esteja se deslocando em direção à parte contrária à do teu salto; ao jogar alguma coisa para teu companheiro, não precisarás atirá-la, para atingi-lo, com maior força se ele estiver na direção da proa do que da popa, estando situado tu no ponto oposto; as gotas d'água continuarão caindo como antes no vaso que está embaixo, sem que uma sequer caia em direção à popa, muito embora, enquanto a gota está no ar, a nave ande muitos palmos."

Tudo isso nos mostra que, com base em observações mecânicas realizadas no interior de determinado sistema, é impossível estabelecer se tal sistema está parado ou em movimento retilíneo uniforme: "Seja, portanto, o princípio de nossa contemplação o considerar que, seja qual for o movimento que se atribua à terra, é necessário que a nós, como habitantes dela e, conseqüentemente, partícipes desse movimento, apresente-se inteiramente imperceptível, sendo como se não existisse enquanto estivermos olhando somente para as coisas terrestres."

A importância desse *princípio de relatividade* (galileana) salta logo aos olhos se recordarmos que a relatividade estrita de Einstein outra coisa não é do que uma ampliação da relatividade galileana a todos os fenômenos naturais, inclusive os da eletrodinâmica e da ótica".

Também não se deve esquecer que, pelo princípio da relatividade, Galileu consegue neutralizar todo um conjunto de experiências que apontavam contra o sistema copernicano, construindo outros fatos e interpretando diversamente os antigos.

E, mais ainda, o fato de que todo movimento é relativo significa que o movimento não é atribuível a um corpo em si mesmo: e isto é o fim da doutrina aristotélica e medieval do *impetus*, ou seja, de um movimento que necessita de um *motor* para produzi-lo e conservá-lo. Repouso e movimento são dois estados persistentes dos corpos. E assim Galileu abre o caminho para a formulação do princípio de inércia.

3 O segundo processo: a condenação e a abjuração

Urbano VIII foi convencido pelos adversários de Galileu de que o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* constituía uma afronta, desacreditando a autoridade e até o prestígio do papa, que teria sido ridicularizado na figura de Simplício, defensor daquela "admirável e verdadeiramente angélica doutrina", à qual "é forçoso acomodar-se", de que se fala na última página do *Diálogo*. Logo depois de sua publicação, o inquisidor de Florença ordenou que sua difusão fosse suspensa. Em outubro de 1632, ordenou-se a Galileu que fosse a Roma, para ficar à disposição do Santo Ofício. Galileu tentou atrasar sua viagem para Roma, alegando motivos de saúde, mas a reação da Inquisição foi duríssima. Em 12 de abril de 1633 Galileu estava diante do Santo Ofício, sendo acusado de ter enganado o padre Riccardi, que dera o *imprimatur* ao *Diálogo*, porque não lhe havia comunicado o *preceito* que lhe fora imposto em 1616, segundo o qual Galileu não podia "ensinar ou defender de modo algum" a teoria de Copérnico. Galileu defendeu-se afirmando que o *Diálogo* fora escrito para mostrar a não-validade do copernicanismo e que não se recordava de nenhum preceito que lhe houvesse sido imposto em presença de testemunhas. E mostrou a declaração que lhe havia sido dada por Belarmino em 1616.

Persuadidos de que Galileu quisesse enganá-los, visto que o *Diálogo* era forte defesa da idéia copernicana, realizada ademais com "argumentos novos, nunca propostos antes por nenhum ultramontano"; irritados por ter Galileu escrito a obra não em latim, mas em linguagem popular, "para arrastar à sua parte o vulgo ignorante, que é fácil presa do erro [...]"; atentando para o fato de que "o autor sustenta ter discutido uma hipótese matemática, mas confere-lhe uma realidade física, coisa que os matemáticos nunca fazem" — com base em tudo isso, depois de outro interrogatório, os inquisidores emitiram sua condenação em 22 de junho. E nesse mesmo dia, de joelhos, Galileu abjurou. "Dizemos, pronunciamos, sentenciamos e declaramos — assim termina o texto da condenação — que tu, o referido Galileu, pelas coisas aduzidas em processo e por ti confessadas como referidas acima, te tornaste para este Santo Ofício veementemente suspeito de heresia, isto é, de haver mantido e crido em doutrina falsa e contrária às sagradas e divinas Escrituras, que o sol seja o centro da terra e que não se mova do oriente para o ocidente, e que a terra se mova e não esteja no centro do mundo, e que se possa manter e defender como provável uma opinião depois de ela ter sido declarada e definida como contrária à sagrada Escritura. Conseqüentemente, incorreste em todas as censuras e penas dos cânones sagrados e outras constituições gerais e particulares impostas e promulgadas contra semelhantes delinqüentes. E pelas quais nos contentaremos se, em termos absolutos, mais que antes, com coração sincero e fé não fingida, diante de nós, abjures, maldigas e detestes os referidos erros e heresias, bem como qualquer outro erro e heresia contrários à Igreja católica e apostólica, do modo e na forma que por nós te serão dados [...]".

E eis as partes inicial e final do texto com o qual Galileu abjurou: "Eu, Galileu, filho daquele Vincenzo Galileu de Florença, nesta minha idade de setenta anos, constituído pessoalmente em juízo e ajoelhado diante de vós, Eminentíssimos e Reverendíssimos Cardeais, Inquisidores gerais em toda a República Cristã contra a herética maldade, e tendo diante de meus olhos os sacrossantos Evangelhos, que toco com as próprias mãos, juro que sempre acreditei, acredito agora e, com a ajuda de Deus, acreditarei também no futuro em tudo aquilo que a santa Igreja católica e apostólica mantém, prega e ensina [...]. Portanto, querendo eu retirar da mente das Eminências Reverendíssimas e de todo fiel cristão essa veemente suspeição, justamente concebida em relação a mim, com coração sincero e fé não fingida, abjuro, maldigo e detesto os referidos erros e heresias e, em geral, todo e qualquer outro erro, heresia e seita contrária à santa Igreja. E juro que, para o futuro, nunca mais direi nem afirmarei, por voz ou por escrito, coisas tais pelas quais se possa ter de mim semelhante suspeita. E, se conhecer algum herético ou suspeito de heresia, o denunciarei a este Santo Ofício, ao Inquisidor ou Ordinário do local onde me encontrar [...]".

VIII. A última grande obra: os *Discursos e demonstrações matemáticas em torno de duas novas ciências*

1 Estrutura da matéria e estática

Depois de ter sofrido seu segundo processo e abjurado, Galileu escreveu ainda os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências, atinentes à mecânica e aos movimentos locais.*

A análise da questão do movimento era uma constante no trabalho de Galileu, desde a época do juvenil *De Motu* (1590).

Os *Discursos* também são redigidos em forma de diálogo e nele encontramos os mesmos protagonistas do *Diálogo sobre os*

dois máximos sistemas: Salviati, Sagredo e Simplício. Também os *Discursos* se desenvolvem em quatro jornadas. Nas primeiras duas jornadas discute-se a ciência que se ocupa da resistência dos materiais. Eis a questão: quando se constroem máquinas de proporções diversas, "a máquina maior, fabricada com a mesma matéria e com as mesmas proporções que a menor, em todas as outras condições responderá com justa simetria em relação à menor, a não ser na robustez e na resistência às invasões violentas; mas, quanto maior, for ela, proporcionalmente será mais fraca".

Em outros termos: em todos os corpos sólidos encontra-se uma "resistência a ser quebrada". E a questão que Galileu quer resolver é a de identificar as relações matemáticas entre tal resistência e "o comprimento e a espessura" de tais corpos.

Pois bem, na primeira jornada vê-se logo que a coisa que está antes de qualquer outra necessidade é a investigação sobre a estrutura da matéria: trata-se da "continuidade", do "vácuo" e do "átomo". São analisadas as analogias e as diferenças entre a subdivisão do matemático e do físico. A propósito do vácuo, Galileu polemiza contra a idéia aristotélica de que o movimento seria impossível no vácuo. E também são criticadas as idéias de Aristóteles sobre a queda dos pesados, segundo as quais haveria proporcionalidade entre o peso dos diversos pesados e a velocidade de sua queda. Galileu, porém, reafirma a opinião de que, "caso se retirasse totalmente a resistência do meio, todas as matérias desceriam com igual velocidade". Depois, passa-se ao exame das oscilações do pêndulo e de suas leis: isocronismo e proporcionalidade entre o período de oscilação e a raiz quadrada do comprimento do pêndulo. Discutem-se questões de acústica, propondo aplicações dos resultados obtidos a propósito das oscilações pendulares.

Na segunda jornada, a resistência dos corpos sólidos é reconduzida aos sistemas e combinações de alavancas. Assim, a nova ciência (que remonta ao "sobre-humano Arquimedes, que nunca nomeio sem admiração"), isto é, a *estática,* permite a Galileu mostrar a "virtude", ou seja, a eficácia, da *geometria* no estudo da natureza física (e também biológica: a natureza dos ossos cavos, a proporção dos membros dos gigantes etc.). Diz Sagredo: "O que diremos, senhor Simplício? Não convém que ele confesse ser a virtude da geometria um instrumento mais potente que qualquer outro para aguçar o engenho e dispô-lo ao perfeito discorrer e especular? E que com muita razão queria Platão seus estudantes bem fundamentados nas matemáticas? Eu havia compreendido muito bem a faculdade da alavanca e como, crescendo ou reduzindo o seu comprimento, crescia ou desaparecia o momento da força e da resistência. Apesar de tudo isso, estava enganado na determinação do presente problema: e não de pouco, mas ao infinito." E Simplício acrescenta: "Começo verdadeiramente a compreender que a lógica, embora instrumento poderosíssimo para regular o nosso discurso, não alcança a agudeza da geometria quanto a preparar a mente para a invenção".

2 A célebre experiência do plano inclinado

A terceira e a quarta jornadas são dedicadas à segunda nova ciência, isto é, à *dinâmica.* Salviati lê em latim um tratado sobre o movimento que diz ter sido elaborado por seu amigo Acadêmio (ou seja, Galileu). E, à medida que Salviati lê, os outros dois interlocutores, Sagredo e Simplício, pouco a pouco vão pedindo esclarecimentos e os recebendo. Mais especificamente, na terceira jornada são demonstradas as leis clássicas sobre o movimento uniforme, sobre o movimento naturalmente acelerado ou retardado.

Galileu parte de definições "concebidas e admitidas em abstrato" dos movimentos e, depois, delas deduz rigorosamente as características do movimento. Diante das objeções de Sagredo e Simplício, segundo as quais são necessárias *experiências* para se ter confirmação de que as leis dos movimentos correspondem à realidade, Galileu (pela boca de Salviati) narra a célebre experiência dos planos inclinados, que é mais do que oportuno conhecer: "Em uma régua — ou, se quiserem, uma vigota — de madeira, com doze braças de comprimento e com largura de meia braça por um lado e três dedos pelo outro, escavou-se nesta menor largura uma canaleta pouco mais larga que um dedo. Estirava-se em linha reta, limpava-se e alisava-se, colocava-se dentro da canaleta

um pergaminho bem polido e lustrado e, depois, fazia-se descer por ela uma bola de bronze duríssimo, bem arredondada e polida. Fazendo-se a régua ficar pendente, o que se conseguia elevando acima do plano horizontal uma de suas extremidadas, por uma ou duas braças, à vontade, deixava-se então, (como dizia), a bola descer pela canaleta. Então anotava-se, no modo que logo direi, o tempo que a bola levava para correr toda a canaleta, repetindo o mesmo ato muitas vezes para se assegurar bem da quantidade de tempo, no qual nunca se encontrava diferença, nem mesmo da décima parte de uma batida de pulso. Feita e estabelecida precisamente tal operação, fazíamos descer a mesma bola somente pela quarta parte do comprimento dessa canaleta. E, medido o tempo de sua descida, descobríamos sempre ser exatamente a metade do outro. Depois, fazendo as experiências das outras partes, examinando ora o tempo de todo o comprimento com o tempo da metade, ora com o tempo de dois terços, ora com o tempo de três quartos, ou, em conclusão, com qualquer outra divisão, por meio de experiências repetidas por bem cem vezes, sempre concluíamos que os espaços necessários eram entre si como os quadrados dos tempos, e isso em todas as inclinações do plano, isto é, da canaleta por onde se fazia descer a bola. Observamos ainda que os tempos das descidas nas diversas inclinações mantinham tipicamente entre si aquela proporção que mais adiante veremos ter sido assinalada e demonstrada pelo autor. No que se refere à medida do tempo, mantinha-se um grande vaso cheio de água amarrado no alto, o qual, através de um cano muito fino, que lhe estava soldado ao fundo, derramava um fino fio d'água, que era recolhido por um pequeno copo durante todo o tempo ao longo do qual a bola descia pela canaleta e em suas partes; depois, as partículas de água recolhidas de tal modo eram pesadas a cada vez com uma balança exatíssima, dando-nos as diferenças e proporções dos pesos em relação às diferenças e proporções dos tempos. E isso com tal exatidão que, como disse, tais operações, repetidas muitas vezes, nunca diferiam nem mesmo de um momento".

Como se vê, essa experiência não consiste em uma observação isenta de teoria, a experiência não é dada, mas *constrói-se*, é *feita*. E é feita e construída porque a teoria o exige. A experiência não é, antes de mais nada, pura e simples observação: a experiência é experimento. *E o experimento se faz e se constrói*. O "fato" do experimento é um dado só depois que *foi feito*. Assim, o experimento é perpassado pela teoria de cima abaixo. Também é notável, nas discussões da terceira jornada, o aparecimento, ainda em estado confuso, dos conceitos de infinito e infinitesimal. Esses conceitos ou, mais exatamente, o conceito de limite, são essenciais para as idéias de velocidade instantânea e de aceleração. Hoje, para nós, as coisas são simples. Mas Galileu não conhecia o cálculo (infinitesimal), que só seria descoberto mais tarde por Newton e Leibniz (e ao qual Boaventura Cavalieri tanto desejou, em vão, que seu mestre Galileu se houvesse dedicado). De todo modo, Galileu fala de "infinitos graus de atraso".

E esta também é uma glória que pertence a ele.

Na quarta jornada se discute, com muita amplitude e profundidade, a trajetória dos projéteis (trajetória que possui forma parabólica). E essa análise se fundamenta na lei da composição dos movimentos.

Os *Discursos* foram impressos na Holanda, aonde chegaram clandestinamente.

Eles representam a contribuição mais madura e original dada por Galileu à história das idéias científicas.

IX. A imagem galileana da ciência

1 A ciência nos diz "como vai o céu" e a fé "como se vai ao céu"

Na explicitação dos pressupostos, na delimitação de sua autonomia, na identificação das normas do método, em tudo isso a ciência moderna é a ciência de Galileu. Entretanto, qual era exatamente a imagem que Galileu tinha da ciência? Ou, melhor ainda, quais são as características da ciência que se podem extrair tanto das pesquisas efetivas de Galileu quanto das reflexões filosóficas e metodológicas *sobre* a ciência feitas pelo próprio Galileu? A interrogação é premente. E, depois de tudo o que temos dito até aqui, estamos agora em condições de expor toda uma série de traços distintivos capazes de nos reconstruir a "imagem galileana" da ciência.

Antes de mais nada, a ciência de Galileu não é mais *um saber a serviço da fé*; não depende da fé; tem um objetivo diferente do da fé; se alicerça e se fundamenta em razões diversas das da fé. A Escritura contém a mensagem da salvação, não sendo sua a função de determinar "a constituição dos céus e das estrelas". As proposições *de fide* nos dizem "como se vai ao céu"; as proposições científicas, obtidas através de "sensatas experiências" e "demonstrações necessárias", atestam "como vai o céu". Em suma, com base em suas diferentes finalidades (*salvação* para a fé; *conhecimento* para a ciência) e com base nas modalidades diversas de alicerçamento e fundamentação (na fé, a autoridade da Escritura e a resposta do homem à mensagem revelada; na ciência, as sensatas experiências e as necessárias proposições da fé. E "parece-me que, nas disputas naturais, ela (a Escritura) deveria ser reservada para o último lugar".

2 Contra o autoritarismo filosófico

Sendo autônoma em relação à fé, a ciência deve ser muito mais autônoma ainda em relação a todos os vínculos humanos que — como a fé em Aristóteles e o apego cego às suas palavras — impedem sua realização.

Diz Salviati no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*: "Haverá algo mais vergonhoso do que, nas discussões públicas, quando se trata de conclusões demonstráveis, ver alguém aparecer de través com um texto, muito amiúde escrito com propósito inteiramente diferente, e com ele fechar a boca do adversário? [...] Por isso, senhor Simplício, venha com razões e demonstrações, suas ou de Aristóteles, e não com textos e cruas autoridades, porque nossos discursos devem ser em torno do mundo sensível e não sobre um mundo de papel".

3 A atitude justa em relação à tradição

Portanto, a ciência é autônoma em relação à fé, mas também é algo bem diferente daquele *saber dogmático* representado pela tradição aristotélica. Isso, porém, não significa para Galileu que a tradição é danosa enquanto tradição. Ela é danosa quando se erige em dogma, dogma incontrolável que pretende ser intocável. "Nem por isso digo que não se deve ouvir Aristóteles; ao contrário, louvo que seja visto e diligentemente estudado. Censuro apenas que alguém se entregue a ele de modo tal que subscreva cegamente toda palavra sua e, sem buscar outra razão, a tenha, por decreto, inviolável, o que é um abuso que arrasta atrás de si outra desordem extrema, isto é, que ninguém mais se aplica a procurar entender a força de suas demonstrações." Como foi o caso daquele aristotélico que (sustentando, com base nos textos de Aristóteles, que os nervos partem do coração), diante de uma dissecação anatômica que desmentia essa teoria, afirmou: "Vós me fizestes ver esta coisa de tal forma aberta e sensata que, se o texto de Aristóteles não a contrariasse, pois abertamente diz que os nervos nascem do coração, por força seria preciso reconhecê-la como verdadeira."

É contra o dogmatismo e o "puro *ipse dixit*" que Galileu se choca, contra a "crua autoridade", mas não contra as *razões* que

ainda hoje poderiam ser encontradas, por exemplo, em Aristóteles: "No entanto, senhor Simplício, venha com razões e demonstrações, suas ou de Aristóteles [...]". Não se pede certidão de nascimento para a verdade: em toda parte podem-se encontrar "razões" e "demonstrações". O importante é fazer ver que são válidas e não que estão escritas nos livros de Aristóteles.

E contra os aristotélicos dogmáticos e livrescos, Galileu se refere precisamente a Aristóteles: é "o próprio Aristóteles" que "antepõe [...] as experiências sensatas a todos os discursos", de modo que "não duvido em absoluto de que, se Aristóteles vivesse em nossa época, mudaria de opinião. Isso pode ser recolhido manifestamente do seu próprio modo de filosofar: assim, quando ele escreve considerar os céus inalteráveis etc., porque não se viu nenhuma coisa nova se gerar das velhas ou nelas se dissolver, dá a entender implicitamente que, se houvesse visto um desses acidentes, teria considerado o contrário, antepondo a sensata experiência ao discurso natural, como convém [...]".

Portanto, o que Galileu pretende é libertar o caminho da ciência de um verdadeiro obstáculo epistemológico, o autoritarismo de uma tradição sufocante que bloqueia a ciência. Em suma, Galileu promove "o funeral [...] da pseudofilosofia", mas não o funeral da tradição enquanto tal. E isso é tão verdadeiro que, mesmo com as devidas cautelas, pode-se dizer que ele é *platônico na filosofia e aristotélico no método*. [3]

4 A ciência nos diz verdadeiramente como é feito o mundo

Autônoma em relação à fé e contrária às pretensões do saber dogmático, a ciência de Galileu é a *ciência de um realista*. Realista é Copérnico, realista é Galileu. Este não raciocina como "puro matemático", mas como *físico*, considerando-se mais "filósofo" (isto é, físico) do que matemático. Em outros termos, na opinião de Galileu, a ciência não é um conjunto de instrumentos (de cálculos) úteis (para fazer previsões), mas muito mais a descrição verdadeira da realidade, dizendo-nos "como vai o céu". E, como vimos, o choque entre Galileu e a Igreja encontra sua raiz mais profunda precisamente na concepção realista e profunda que Galileu tinha da ciência.

5 A ciência é objetiva, porque descreve as qualidades mensuráveis dos corpos

A ciência pode nos dar *uma descrição verdadeira da realidade*, alcançando os objetos e, assim, sendo *objetiva*. Mas só pode sê-lo se estiver em condições de traçar uma distinção fundamental entre as qualidades objetivas e as qualidades subjetivas dos corpos, ou seja, somente na condição de que a ciência descreva as qualidades objetivas dos corpos, quantitativas e mensuráveis (publicamente verificáveis), e exclua o homem de si mesma, ou seja, as qualidades subjetivas. No *Saggiatore*, podemos ler: "Portanto, digo que me sinto bem arrastado pela necessidade, tão logo concebo uma matéria ou substância corpórea, concebendo tudo ao mesmo tempo que ela é acabada e figurada por esta ou aquela figura, que é pequena ou grande em relação a outras, que está neste ou naquele lugar, neste ou naquele tempo, que ela se move ou está parada, que toca ou não toca outro corpo, que ela é uma, poucas ou muitas — e por nenhuma imaginação posso separá-la dessas condições. Mas não me sinto forçado pela mente a ter de saber se ela é branca ou vermelha, amarga ou doce, surda ou muda, de bom ou mau cheiro, necessariamente acompanhada de tais condições: ao contrário, se os sentidos não a houvessem percebido, talvez o discurso ou a imaginação, por si mesma, não a alcançasse jamais (...)".

Em suma: cores, odores, sabores etc., são qualidades subjetivas, ou seja, não existem no objeto, mas somente no sujeito que sente, assim como as cócegas não estão na pluma, mas sim no sujeito que as sente. A ciência é objetiva porque não se interessa pelas qualidades subjetivas, que variam de homem para homem, mas sim por aqueles aspectos dos corpos que, sendo quantificáveis e mensuráveis, são iguais para todos. E nem a ciência quer "buscar a essência verdadeira e intrínseca das substâncias naturais". Aliás, escreve Galileu, "considero o



É no Saggiatore*, publicado em 1623, que encontramos a idéia galileana fundamental de que "o universo está escrito em linguagem matemática, e os caracteres são triângulos, círculos, e outras figuras geométricas".*

buscar a essência como empresa não menos impossível e como esforço não menos vão tanto nas substâncias elementares próximas quanto nas remotíssimas e celestes. E parece-me ser igualmente ignaro da substância da terra e da substância da lua, das nuvens elementares das manchas do sol [...]". Assim, nem as qualidades subjetivas nem a essência das coisas constituem o objeto da ciência. Esta deve se contentar "em tomar conhecimento de algumas de suas sensações", como, por exemplo: "Por mais que se empreenda a investigação da substância das manchas solares, não restariam nada mais do que algumas de suas sensações, como o lugar, o movimento, a figura, a grandeza, a opacidade, a mutabilidade, a produção e a dissolução, que podem ser apreendidas por nós [...]". A ciência, portanto, é conhecimento objetivo, conhecimento das qualidades objetivas dos corpos — e essas qualidades são quantitativamente determináveis, ou seja, são mensuráveis.

6 O pressuposto neoplatônico da ciência galileana

A ciência descreve a realidade, sendo conhecimento e não "pseudofilosofia", pelo fato de que descreve as qualidades objetivas (isto é, primárias) e não as subjetivas

(secundárias) dos corpos. Mas — e, aqui, chegamos a um ponto central do pensamento de Galileu — essa ciência descritiva da realidade objetiva e mensurável só é possível porque o próprio livro da natureza "está escrito em linguagem matemática". Ainda no *Saggiatore* encontramos: "A filosofia está escrita neste imenso livro que continuamente permanece aberto diante de nossos olhos (estou falando do universo), mas que não se pode entender se primeiro não se aprende a entender sua língua e conhecer os caracteres em que está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são círculos, triângulos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é impossível entender humanamente suas palavras: sem tais meios, vagamos inutilmente por labirinto escuro".

7 A ciência não busca as essências, e todavia o homem possui alguns conhecimentos definitivos e não revisíveis

A ciência é o conhecimento objetivo das "afecções" ou qualidades quantificáveis e mensuráveis dos corpos. Trata-se da redescoberta da linguagem do livro da natureza, "escrito em linguagem matemática". A ciência é objetiva porque não se emaranha nas qualidades subjetivas ou secundárias e porque não se propõe a "buscar as essências". Entretanto, embora para Galileu "o buscar a essência" seja empresa impossível e vã, certo essencialismo faz parte da filosofia galileana da ciência. O homem não conhece tudo. E, das "substâncias naturais" que conhece, não conhece sua "essência verdadeira e intrínseca". Entretanto, o homem possui alguns conhecimentos definitivos, que não são mais passíveis de revisão (e nisso consiste o essencialismo de Galileu):

"[...] Convém recorrer a uma distinção filosófica, dizendo que o entender pode se dar de dois modos, isto é, *intensivamente* ou *extensivamente*: do ponto de vista *extensivo*, isto é, quanto à multidão dos inteligíveis, que são infinitos, o entender humano é como nada, por mais que entendesse mil proposições, porque mil em relação à infinidade é como zero; mas, do ponto de vista *intensivo*, enquanto tal termo importa intensivamente, isto é, perfeitamente, alguma proposição, digo que o intelecto humano entende algumas tão perfeitamente que delas tem certeza tão absoluta quanto a tenha a própria natureza. E tais são as ciências matemáticas puras, isto é, a geometria e a aritmética, das quais o intelecto divino sabe infinitas proposições a mais, porque sabe-as todas, mas, daquelas poucas entendidas pelo intelecto humano, creio que sua cognição iguale a divina em certeza objetiva, já que consegue entender sua necessidade, sobre a qual não pode haver segurança maior". Ora, se os conhecimentos geométricos e matemáticos são definitivos, necessários e seguros, se a natureza está escrita em linguagem geométrica e matemática e se o conhecimento é a redescoberta da linguagem da natureza, então qualquer um pode ver o grau de confiança que Galileu alimentava na razão e no conhecimento científico. Assim, o conhecimento científico é muito mais do que um conjunto de instrumentos mais ou menos úteis.

8 O universo determinístico de Galileu não é mais o universo antropocêntrico de Aristóteles

Evidentemente, basear-se nas qualidades objetivas ou primárias dos corpos e nas qualidades geométricas e mensuráveis dos corpos comporta toda uma série de conseqüências:

a) exclui o homem do universo de investigação da física;

b) excluindo o homem, exclui um cosmo inteiro de coisas e objetos ordenados e hierarquizados em função do homem;

c) exclui a investigação qualitativa em benefício da quantitativa;

d) elimina as causas finais em favor das causas mecânicas e eficientes.

Em poucas palavras: o mundo descrito pela física de Galileu não é mais o mundo de que fala a física de Aristóteles.

E eis alguns exemplos que iluminam o contraste entre o "mundo" de Galileu e o

de Aristóteles. No *Diálogo*, Simplício afirma que "nenhuma coisa foi criada em vão e está ociosa no universo", tanto que nós vemos "esta bela ordem de planetas, dispostos em torno da terra em distâncias proporcionadas para produzir sobre ela os seus efeitos, em nosso benefício". Assim, como se poderá, sem desconhecer o plano de Deus em favor do homem, "interpor [...] entre o orbe supremo de Saturno e a esfera estrelada um espaço vastíssimo, sem qualquer estrela, supérfluo e vão? Com que fim? Em benefício e para a utilidade de quem?". Mas logo Salviati responde a Simplício: "Quando me é dito que seria inútil e vão um espaço imenso interposto entre os orbes dos planetas e a esfera estrelada, privado de estrelas e ocioso, como também seria supérflua tanta imensidade, em relação às estrelas fixas, a ponto de superar toda nossa capacidade de apreensão, digo que é temeridade querer transformar o nosso fraquíssimo discurso em juiz das obras de Deus, chamando de vão ou supérfluo tudo aquilo que, no universo, não serve para nós."

Assim, o universo determinista e mecanicista de Galileu não é mais o universo antropocêntrico de Aristóteles e da tradição. Ele não é mais hierarquizado, ordenado e finalizado em função do homem.

9 Contra o vazio e a insensatez de algumas teorias tradicionais

Outra conseqüência da concepção galileana do conhecimento científico é a demonstração da vacuidade ou até da insensatez das teorias e dos conceitos do saber aristotélico. Assim ocorre, por exemplo, com a idéia de "perfeição" de alguns movimentos e de algumas formas dos corpos.

Na opinião dos aristotélicos, a lua não podia ter vales e montanhas, já que eles a teriam privado daquela forma esférica e perfeita que cabe aos corpos celestes. Galileu, porém, observa: "Esse discurso já está bastante gasto nas escolas peripatéticas, mas suspeito que sua maior eficácia consista somente no ter-se tornado habitual nas mentes dos homens e não no fato de que suas proposições sejam demonstradas ou necessárias; ao contrário, creio que são muito titubeantes e incertas. Em primeiro lugar, não vejo como se possa afirmar em absoluto que a figura esférica é mais ou menos perfeita que as outras, mas apenas com algumas reservas. Por exemplo: para o corpo que necessita poder virar-se para todos os lados, a figura esférica é perfeitíssima, razão pela qual os olhos e as extremidades superiores dos ossos das coxas foram feitos pela natureza perfeitamente esféricos. Mas, ao contrário, para um corpo que necessitasse permanecer estável, tal figura seria de todas a mais imperfeita, razão pela qual, na construção de muralhas, estaria agindo pessimamente quem se servisse de pedras esféricas, pois para este caso perfeitíssimas são as pedras angulares [...]".

É assim que Galileu mostra a vacuidade de um conceito proposto "em absoluto", ao mesmo tempo em que mostra a eficácia de um conceito ao levá-lo para o plano empírico e relativizando-o: a idéia de "perfeição" só funciona quando se fala dela "a respeito de algo", ou seja, do ponto de vista de algum fim. Assim, uma coisa é mais ou menos perfeita enquanto for mais ou menos adequada a um fim prefixado ou, de todo modo, dado. E essa "perfeição" é um atributo controlável.

X. A questão do método: "experiências sensatas" e/ou "demonstrações necessárias"?

1 A experiência científica é o experimento

Na carta à senhora Cristina de Lorena, Galileu escreve: "Parece-me que, nas discussões sobre problemas naturais, não se deveria começar pela autoridade de passagens da Escritura, e sim pelas experiências sensatas e pelas demonstrações necessárias". E ainda: "Parece-me então que a questão dos efeitos naturais que a experiência sensata nos põe diante dos olhos ou as demonstrações necessárias concluem, não deve ser, por nenhuma razão, posta em dúvida, quando não condenada, por passagens da Escritura que apresentassem aparência diversa nas palavras".

Pois bem, nessas frases encerra-se o núcleo essencial do *método científico* segundo Galileu. A ciência é aquilo que é, ou seja, conhecimento objetivo, com todos os traços específicos que já analisamos, precisamente porque procede segundo um método preciso e exatamente porque determina e fundamenta suas teorias através das *regras* que constituem o método científico. E, segundo Galileu, esse método consiste inteiramente nas "experiências sensatas" e nas "demonstrações necessárias". As primeiras, ou seja, as "experiências sensatas", são as experiências efetuadas mediante nossos sentidos, isto é, as observações, especialmente as feitas com nossos olhos; as segundas, ou seja, as "demonstrações necessárias", são as argumentações nas quais, partindo-se de uma hipótese (*ex suppositione;* por exemplo, de uma definição físico-matemática de movimento uniforme), se deduzem rigorosamente as conseqüências ("eu demonstro concludentemente muitos acidentes") que depois deveriam se dar na realidade.

E da mesma forma como, mediante a luneta, Galileu procurou potencializar e aperfeiçoar a vista natural, também, sobretudo em idade mais avançada, reconheceu que Aristóteles, em sua *Dialética,* nos ensina a sermos "cautelosos para escapar das falácias do discurso, orientando-o e adestrando-o para bem silogizar e deduzir das premissas [...] a necessária conclusão". E Galileu ainda faz Salviati dizer: "A lógica [...] é o órgão da filosofia".

Portanto, por um lado, há o chamado às observações, aos fatos, às "experiências sensatas" e, por outro, a acentuação do papel das "hipóteses matemáticas" e da força lógica, que delas extrai as conseqüências. Mas eis o problema com que se defrontaram os estudiosos: qual é a relação existente entre as "experiências sensatas" e as "necessárias demonstrações"? Esse problema não apenas é típico da filosofia da ciência contemporânea, mas também é uma questão existente em Galileu, emergindo com toda a clareza de suas obras. Efetivamente, está fora de qualquer dúvida que Galileu *baseia a ciência na experiência.* É por isso que ele se refere a Aristóteles, que "antepõe [...] as experiências sensatas a todos os discursos". E não há lugar para equívocos quando Galileu afirma que "aquilo que a experiência e o senso nos demonstram deve se antepor a qualquer discurso, mesmo que não nos parecesse muito bem fundamentado". Entretanto, não obstante essas límpidas declarações não são raros os casos em que Galileu parece exatamente antepor o discurso à experiência, acentuando a importância das "suposições" em prejuízo das observações. Assim, por exemplo, em carta de 7 de janeiro de 1639 a João Batista Baliani, ele escreve: "Mas, voltando ao meu tratado sobre o movimento, nele eu argumento *ex suppositione* sobre o movimento, definido daquela maneira. De modo que, quando as conseqüências não correspondessem aos acidentes do movimento natural, pouco me importaria, da mesma forma que o fato de não se encontrar na natureza nenhum móvel que se mova por linhas espirais nada anula das demonstrações de Arquimedes". Eis, portanto, a questão: por um lado, Galileu baseia a ciência na experiência, mas por outro lado parece precisamente condenar a experiência em nome do "discurso".

▪ Experiência (papel da experiência na pesquisa científica). "Entre as maneiras seguras para chegar à verdade está antepor a experiência a qualquer discurso, permanecendo seguros de que neste, ao menos disfarçadamente, estará contida a falácia, não sendo possível que uma experiência sensata seja contrária ao verdadeiro; e este é também um preceito estimadíssimo por Aristóteles e há muito tempo anteposto ao valor e à força da autoridade de todos os homens do mundo, a qual V.Sa. mesma admite que não devamos creditar às autoridades de outros, mas devemos negá-la a nós mesmos, todas as vezes que descobrimos que o sentido nos mostra o contrário".
Assim escrevia, entre outras coisas, Galileu em 15 de setembro de 1640 a Fortúnio Liceti em Pádua.

Ora, diante dessa situação, os intérpretes e estudiosos do método científico tomaram os caminhos mais diversos. Há quem tenha visto nas "experiências sensatas" e nas "demonstrações necessárias" uma espécie de antítese entre experiência e razão. Há aqueles que, sem afirmar tal antítese, sustentam mais sabiamente que, dessa forma, Galileu expressa "a plena consciência [...] da impossibilidade de confusão entre dedução matemática e demonstração física". Já outros, enfatizando o papel da observação, pretenderam dizer que Galileu era indutivista. Há quem tenha sustentado que Galileu, ao contrário, era um racionalista dedutivista que confiava mais nos poderes da razão do que nos da observação. E não falta quem diga que Galileu, segundo lhe seja mais cômodo, usa sem preconceitos ora o método indutivo, ora o método dedutivo.

É impossível nos determos aqui nas discussões sobre a idéia galileana de método científico ao longo da época moderna e nas controvérsias epistemológicas contemporâneas. Mas, para os autores destas páginas, parece legítimo sustentar que as "experiências sensatas" e as "necessárias demonstrações" que se desenvolvem a partir de "suposições" são *dois elementos que se implicam reciprocamente, constituindo juntos a experiência científica.* A experiência científica não é pura e simples observação comum. Entre outras coisas, as observações comuns podem ser erradas. E Galileu bem o sabia; com efeito, ele teve de combater durante toda a sua vida contra os fatos e observações efetuados à luz (das teorias) daquilo que já era senso comum.

Mas, da mesma forma, a experiência científica não pode ser reduzida a uma teoria ou a um conjunto de suposições privadas de qualquer contato com a realidade: Galileu pretendia ser mais *físico* que matemático. Com efeito, é assim que ele escreve a Belisário Vinta em 7 de maio de 1610, em carta em que procura fixar as condições da sua transferência para Florença: "Finalmente, quanto ao título e pretexto do meu serviço, eu desejaria que, além do nome de Matemático, Sua Alteza acrescentasse o de Filósofo, professando eu ter usado mais anos em filosofia do que meses em matemática pura". Portanto, "experiências sensatas" *e* "demonstrações necessárias" e não umas *ou* as outras. Umas e outras, integrando-se e *corrigindo-se mutuamente*, dão origem à *experiência científica*, que não consiste nem na nua e passiva observação nem na teoria vazia. *A experiência científica é o experimento.* [4]

2 A mente constrói a experiência científica

A experiência científica, portanto, é experimento científico. E, no experimento, a mente não é de modo nenhum passiva. Ao contrário, a mente é ativa: faz *suposições*, extrai rigorosamente suas conseqüências e depois vai comprovar se elas se dão ou não na realidade. A mente não sofre uma experiência científica: ela a *faz*, projetando-a. E a efetua para ver se uma experiência sua é verdadeira ou falsa.

Portanto, a experiência científica é feita de teorias que instituem fatos e de fatos que controlam teorias. Existe aí uma integração recíproca e uma relação mútua de correção e aperfeiçoamento. Na opinião de Galileu, Aristóteles teria mudado de opinião se houvesse visto fatos contrários às suas próprias idéias. De resto, as teorias (ou suposições) podem muito bem servir para mudar ou corrigir teorias cristalizadas, que

ninguém ousa pôr em discussão, mas que encapsularam a observação em interpretações inadequadas, criando assim muitos "fatos" obstinados mas falsos. É o caso do sistema aristotélico-ptolomaico: antes de Copérnico, ao alvorecer, todos viam o sol que surgia; depois de Copérnico, ao alvorecer, a teoria heliocêntrica nos faz ver a terra que se abaixa.

que, à primeira vista, parecia mostrar uma coisa, quando mais bem considerada nos assegura do contrário". Naturalmente, "aquilo que a experiência e o senso nos demonstram" deve ser anteposto "a todo discurso, por mais que nos parecesse bem fundamentado". Mas a experiência sensata é fruto de experimento programado, é tentativa de forçar a natureza a responder às nossas perguntas.

3 Um exemplo de como a observação depende das teorias

Eis, sucintamente, outro exemplo de como uma teoria pode fazer mudar a interpretação observadora dos fatos. Nos *Discursos,* respondendo às objeções de natureza empírica à lei pela qual a velocidade do movimento naturalmente acelerado deve crescer proporcionalmente ao tempo, Sagredo afirma: "Essa é uma dificuldade que, no princípio, também me deu o que pensar, mas não muito depois a removi; e o que a removeu foi o resultado da própria experiência que presentemente essa dificuldade suscita para vós. Dizeis parecer-vos que a experiência mostra que, tão logo parte da quietude, o pesado entra em uma velocidade muito notável. E eu digo que essa mesma experiência nos esclarece que os primeiros ímpetos do objeto cadente, por mais pesado que seja, são lentíssimos e retardadíssimos".

E a discussão se conclui do seguinte modo: "Vede agora quanto é grande a força da verdade, pois a mesma experiência



Galileu Galilei (1564-1642): por meio de suas observações com a luneta confirma-se a teoria copernicana, enquanto ao mesmo tempo desmorona a concepção aristotélico ptolomaica do mundo.

GALILEI

1 O telescópio na revolução astronômica

Sidereus Nuncius: *Galileu anuncia com esta obra, publicada em Veneza em 1610, suas revolucionárias descobertas astronômicas; descobertas efetuadas por meio de um novo instrumento, o telescópio.*

Nesta breve tratação apresento coisas importantes, que devem ser consideradas e atentamente avaliadas por todos os que estudam a natureza. Coisas importantes, repito tanto pela superioridade da própria matéria, como por sua efetiva novidade, como por fim pelo instrumento com que se manifestaram a nossos sentidos.

Sem dúvida é importante conseguir acrescentar inumeráveis outros astros à grandiosa multidão das estrelas fixas, que até hoje puderam ser percebidas com as faculdades naturais, e torná-los claros aos olhos, enquanto antes nunca tinham sido vistos, salientando por outro lado que seu número é mais de dez vezes maior do que o das estrelas já conhecidas.

Bela e interessante é também a superfície lunar, distante de nós cerca de sessenta raios terrestres, e que pode ser observada tão de perto, como se distasse apenas duas de tais distâncias; onde o diâmetro da própria lua aparece aumentado cerca de 30 vezes, sua superfície cerca de 900, e seu volume aproximativamente 27.000 vezes, em relação a quanto se vê com o mero auxílio da capacidade visual: do que, depois, cada um está em grau de apurar, com a certeza dos próprios sentidos, que a lua não é de fato revestida de uma superfície lisa e lúcida, mas aparece rugosa e desigual, sendo, como a terra, recoberta em toda parte de notáveis relevos, abismos profundos e anfractuosidades.

Não parece, além disso, coisa de pouca monta ter resolvido as controvérsias sobre a Galáxia ou Via-Láctea e ter mostrado sua verdadeira natureza a nossos sentidos, além de para o intelecto; como será coisa interessante e belíssima também mostrar diretamente que os corpos estelares, denominados até hoje por todos os astrônomos Nebulosas, são bastante diversos do que foram comumente considerados.

Mas o que em muito supera toda maravilha, e que principalmente nos levou a informar todos os astrônomos e filósofos, é a nossa descoberta de quatro estrelas errantes, não conhecidas nem observadas por nenhum outro antes de nós, as quais, como Vênus e Mercúrio ao redor do sol, efetuam suas rotações periódicas ao redor de um dos maiores planetas já conhecidos; e a este ora precedem, ora seguem, sem jamais se afastar dele para além de determinados limites. Tais coisas foram por mim descobertas e observadas recentemente, mediante uma luneta que excogitei, depois de ter sido iluminado pela graça divina.

No futuro, com o emprego de tal instrumento, por mim ou por outros serão realizadas ulteriores descobertas, talvez também de maior importância; de sua forma e estrutura, como também de sua invenção, falarei agora brevemente, antes de passar ao relato de minhas observações.

Há cerca de dez meses chegou a nossos ouvidos notícia de que um flamengo havia construído uma lente, com a qual os objetos visíveis, mesmo que um tanto distantes do olho do observador, se percebiam distintamente como se estivessem próximos; e deste fato, verdadeiramente admirável, circulavam diversos testemunhos, aos quais alguns davam fé e outros não. A mesma coisa me foi confirmada poucos dias depois pelo gentil francês Jacques Badouère, o que me impeliu a me dedicar inteiramente ao exame das causas e ao estudo dos meios para chegar à invenção de tal instrumento. Atingi este fim pouco depois, baseando-me sobre a doutrina das refrações. Em primeiro lugar, providenciei um tubo de chumbo, aplicando em suas extremidades duas lentes de vidro de oóculos, ambas com uma face plana e com a outra esfericamente côncava na primeira lente e convexa na segunda; então, encostando o olho na lente côncava, percebi os objetos bastante grandes e próximos, pois apareciam três vezes mais próximos e nove vezes maiores do que se apresentavam olhados apenas com a visão natural. Em seguida aprontei outro mais preciso e que aumentava os objetos mais de sessenta vezes. No fim, não poupando fadiga nem despesa, consegui construir um instrumento tão extraordinário que as coisas vistas por meio dele pareciam quase mil vezes maiores e trinta vezes mais próximas do que se observadas apenas a olho nu. Totalmente supérfluo seria dizer quão mumerosas e conspícuas sejam as vantagens deste instrumento, tanto na terra como no mar. Mas eu, deixando as coisas terrenas, me dirigi à contemplação das celestes; e, em primeiro lugar, olhei a lua tão de

perto, como se distasse apenas dois raios terrestres. Depois, com incrível alegria do espírito, observei repetidamente as estrelas, tanto as fixas, como as errantes; e, percebendo-as tão densas, comecei a pensar o modo de poder medir suas distâncias, o que por fim descobri. Todos aqueles que pretendem proceder a observações de tal tipo, convém que sejam previamente advertidos disto. Em primeiro lugar, com efeito, eles devem providenciar uma ótima luneta, que mostre os objetos bem claros, distintos e em nada embaçados, mas os engrandeça ao menos quatrocentas vezes, fazendo-os aparecer vinte vezes mais próximos; se o instrumento não for tal, em vão se procurará descortinar todas as coisas por nós percebidas no céu, das quais em breve falaremos.

Tais são as observações sobre os quatro Planetas Mediceus, por mim recentemente e em primeiro lugar descobertos; e, embora não seja ainda possível deles conseguir a duração de seus períodos, podemos todavia tornar conhecidas algumas coisas dignas de atenção. Em primeiro lugar, pelo fato de ora seguir e ora preceder Júpiter com tais intervalos e uma vez que se afastam deste tanto para oriente como para ocidente com reduzidíssimos alongamentos, acompanhando-o tanto no movimento retrógrado, quanto, igualmente, no dirigido, ninguém pode duvidar que eles girem ao redor de Júpiter, enquanto todos juntos realizam seus períodos de doze anos ao redor do centro do mundo. Além disso, giram sobre círculos de raio diferente, isto é, que facilmente se deduz do fato de que aos máximos alongamentos de Júpiter jamais se puderam ver dois planetas unidos juntos, enquanto, ao contrário, em proximidade de Júpiter foram percebidos bem próximos dois, três e por vezes todos os quatro. Igualmente, salientamos que as rotações dos planetas que descrevem círculos menores ao redor de Júpiter são os mais velozes: com efeito, as estrelas mais próximas de Júpiter são percebidas bastante freqüentemente a oriente, tendo no dia anterior aparecido a ocidente, e vice-versa, enquanto o planeta que procede ao longo do orbe mais amplo, contanto que se atente para suas voltas, parece ter um ciclo de meio mês. Temos igualmente um excelente e claríssimo argumento para aliviar de qualquer dúvida a todos os que, embora admitindo sem dificuldade no sistema copernicano a rotação dos planetas ao redor do sol, ficam totalmente perplexos a respeito da única rotação lunar ao redor da terra, enquanto esta e a lua percorrem o orbe anual ao redor do sol, de modo a concluir que tal estrutura do cosmo deva ser rejeitada como impossível: ora, com efeito, não temos mais apenas um planeta que gira ao redor de outro, enquanto ambos percorrem o grande orbe ao redor do sol; mas nossos sentidos nos mostram bem quatro estrelas que, como a lua ao redor da terra, giram ao redor de Júpiter, enquanto todos juntos com Júpiter percorrem o grande orbe ao redor do sol no espaço de doze anos. Por fim, não deve ser transcurado o fato por qual motivo aconteça que os Astros Mediceus, enquanto efetuam rotações muito próximas ao redor de Júpiter, parecem por vezes maiores do que o dobro. Não se pode absolutamente procurar a causa disso nos vapores celestes, dado que eles resultam maiores ou menores sem que as dimensões de Júpiter e das fixas próximas apareçam contemporaneamente em nada alteradas. Nem parece crível que tal mudança dependa de suas diversas distâncias da terra no perigeu e no apogeu das rotações por eles realizadas, não podendo uma rotação circular estrita produzir qualquer efeito do gênero; e nem mesmo um movimento elíptico (que neste caso seria quase reto) parece concebível, mas até contrário às aparências [...]. Os limites de tempo me impedem de proceder além; mas destas coisas o sereno leitor espere em breve uma tratação mais longa.

G. Galilei,
Sidereus Nuncius.

2 Ciência e fé

> *Nesta carta enviada em 21 de dezembro de 1613 a seu discípulo dom Benedetto Castelli – leitor de matemática no Estúdio de Pisa –, Galileu esclarece a relação que ele vê entre ciência e fé. "Eu creria que a autoridade das Sagradas Letras tivesse tido em mira somente persuadir os homens daqueles artigos e proposições, que, sendo necessários para sua salvação e superando todo discurso humano, não podiam por outra ciência nem por outro meio se tornar críveis, a não ser pela boca do inteiro Espírito Santo".*
>
> *Mais tarde, em 1615, em uma igualmente famosa carta à senhora Cristina de Lorena, Galileu sustentará que "é a intenção do Espírito Santo [...] ensinar como se vai ao céu, e não como vai o céu [...]".*

Mui Reverendo Padre e Senhor meu Observantíssimo,

Ontem veio a meu encontro o Sr. Nicolau Arrighetti, que me trouxe informações de V.

Revma., em que tive infinito prazer ao ouvir aquilo de que eu de modo nenhum duvidava, isto é, da grande satisfação que V. Revma. dava a todo este Estúdio, tanto para seus superintendentes quanto para os próprios leitores e aos estudiosos de todas as nações; o aplauso deles não tinha contra o senhor acrescido o número dos êmulos, como costuma acontecer entre aqueles que são de prática semelhante, mas bem depressa o restringira a pouquíssimos; e estes poucos deverão ainda se aquietar, se não quiserem que tal emulação, que costuma ainda por vezes merecer o título de virtude, degenere e mude o nome para afeto censurável e prejudicial finalmente mais aos que com ele se vestem do que a nenhum outro.

Mas o selo de todo o meu gosto foi o de ouvi-lo contar os raciocínios que V. Revma. teve ocasião, mercê da suma benignidade destas Altezas Sereníssimas, de promover à mesa deles e de continuar depois no aposento da senhora Sereníssima, presentes também o Grão-Duque e a Sereníssima Arquiduquesa, e os ilustríssimos e excelentíssimos Senhores D. Antônio e D. Paulo Giordano e alguns dos mui excelentes filósofos. E que maior favor pode V. Revma. desejar, senão o ver Suas Altezas mesmas experimentarem satisfação de discorrer consigo, de promover-lhe dúvidas, de ouvir suas soluções, e finalmente de permanecer sastifeitas com as respostas de Vossa Paternidade?

Os particulares que V. Revma. disse, referidos a mim pelo Sr. Arrighetti, deram-me ocasião de voltar a considerar algumas coisas em geral a respeito de levar a Escritura Sagrada em disputas de conclusões naturais, e algumas outras, em particular sobre o lugar de Josué, que lhe foi proposto, em contradição da mobilidade da terra e estabilidade do sol, pela Grã-Duquesa Mãe, com alguma réplica da Sereníssima Arquiduquesa.

Quanto à primeira pergunta genérica da senhora Sereníssima, parece-me que prudentíssimamente fosse proposto por ela e concedido e estabelecido por V. Revma., não poder jamais a Escritura Sagrada mentir ou errar, mas serem seus decretos de absoluta e inviolável verdade. Eu apenas teria acrescentado que, embora a Escritura não possa errar, por vezes poderia errar algum de seus intérpretes e expositores, de vários modos: entre eles um seria gravíssimo e freqüentíssimo, quando quisessem parar sempre no puro significado das palavras, porque assim apareceriam não só diversas contradições, mas também graves heresias e até blasfêmias; pois seria necessário dar a Deus pés e mãos e olhos, sem falar dos afetos corporais e humanos, como a ira, o arrependimento, o ódio, e por vezes até o esquecimento das coisas passadas e a ignorância das futuras. De onde, assim como na Escritura se encontram muitas proposições que, quanto ao sentido nu das palavras, têm aspecto diverso do verdadeiro mas são postas desse modo à guisa de se acomodar à incapacidade do vulgo, também para os poucos que merecem ser separados da plebe é necessário que os sábios expositores produzam os verdadeiros sentidos, e acrescentem a isso as razões particulares pelas quais tenham sido proferidas sob tais palavras.

Portanto, sendo que a Escritura em muitos lugares é não somente capaz, mas necessariamente carente de exposições diversas do aparente significado das palavras, parece-me que nas disputas naturais ela deveria ser reservada para o último lugar: porque procedendo igualmente do Verbo divino a Escritura Sagrada e a natureza, aquela como ditada pelo Espírito Santo, e esta como fidelíssima executora das ordens de Deus; e sendo, mais ainda, conveniente nas Escrituras, para acomodar-se ao entendimento do universal, dizer muitas coisas diversas, no aspecto e quanto ao significado das palavras, do verdadeiro absoluto; mas, ao contrário, sendo a natureza inexorável e imutável e de nada cuidando a não ser de suas recônditas razões e modos de operar por bem ou por mal, expostos à capacidade dos homens, pelo fato de ela jamais transgredir os termos das leis a ela impostas; parece que o que diz respeito aos efeitos naturais que a sensata experiência nos põe diante dos olhos ou as necessárias demonstrações nos concluem, não deve de modo algum ser revogado como duvidoso por passagens da Escritura que tivessem nas palavras semblante diverso, pois nem todo dito da Escritura está ligado a obrigações tão severas como todo efeito de natureza.

Ao contrário, se apenas por este respeito, de acomodar-se à capacidade dos povos rudes e indisciplinados, a Escritura não se absteve de sombrear seus dogmas fundamentais, até atribuindo ao próprio Deus condições afastadíssimas e contrárias à sua essência, quem irá querer sustentar de modo asseverativo que ela, ao falar ainda que incidentalmente de terra ou de sol ou de outra criatura, tenha escolhido conter-se com todo rigor dentro dos limitados e restritos significados das palavras? E principalmente pronunciando destas criaturas coisas muitíssimo distantes do instituto primário destas Sagradas Letras, ou melhor, coisas tais que, ditas e levadas com verdade nua e crua, teriam mais depressa danificado a intenção primeira, tornando o vulgo mais contumaz

às persuasões a respeito dos artigos referentes à salvação.

Isto posto, e sendo ainda manifesto que duas verdades jamais podem se contradizer, é ofício dos sábios expositores afadigar-se para encontrar os verdadeiros sentidos dos textos sagrados, de acordo com as conclusões naturais das quais antes o sentido manifesto ou as demonstrações necessárias nos tivessem tornado certos e seguros. Ou melhor, sendo, como eu disse, que as Escrituras, embora ditadas pelo Espírito Santo, pelas aduzidas razões admitem em muitos lugares exposições distantes do tom literal e, além do mais, não podendo nós com certeza asserir que todos os intérpretes falem inspirados divinamente, eu creio que fosse prudentemente feito que não se permitisse a alguém empenhar os lugares da Escritura e obrigá-los de certo modo a ter de sustentar como verdadeiras algumas conclusões naturais, das quais o sentido e as razões demonstrativas e necessárias nos pudessem manifestar o contrário.

E quem quer pôr termo aos engenhos humanos? Quem desejará asserir que já é sabido tudo o que é cognoscível no mundo? E, por isso, além dos artigos referentes à salvação e ao estabelecimento da fé, contra a firmeza dos quais não há perigo nenhum de que jamais possa insurgir alguma doutrina válida e eficaz, seria ótimo talvez não acrescentar outros sem necessidade: e, se assim é, quanto maior desordem seria acrescentá-los a pedido de pessoas que, além do fato de ignorarmos se falam inspiradas por virtude celeste, claramente vemos que são inteiramente desprovidas daquela inteligência que seria necessária não direi para redargüir, mas para compreender as demonstrações com as quais as agudíssimas ciências procedem para confirmar algumas conclusões suas?

Eu creria que a autoridade das Sagradas Letras tivesse tido apenas a intenção de persuadir sobre os homens os artigos e proposições que, sendo necessários para sua salvação e superando todo discurso humano, não podiam por outra ciência nem por outro meio tornar-se críveis, a não ser pela boca do próprio Espírito Santo. Mas que aquele mesmo Deus que nos dotou de sentidos, de discurso e de intelecto, tenha desejado, pospondo o uso destes, dar-nos com outro meio as notícias que podemos conseguir por aqueles, não penso ser necessário crer nisso, e principalmente naquelas ciências das quais apenas mínima partícula e em conclusões divididas podemos lê-las na Escritura; como, justamente, a astronomia, da qual há tão pequena parte, que aí não se encontram denominados nem mesmo os planetas. Todavia, se os primeiros escritores sacros tivessem como pensamento próprio persuadir o povo das disposições e movimentos dos corpos celestes, não teriam tratado tão pouco disso, que é como nada em comparação com as infinitas conclusões altíssimas e admiráveis que estão contidas em tal ciência.

Veja, portanto, V. Revma. o quanto, se não estou errado, desordenadamente procedem os que nas disputas naturais, e que diretamente não são *de fide*, na primeira frente constituem passagens da Escritura, e com freqüência pessimamente entendidas por eles. Contudo, se esses tais verdadeiramente crêem ter o verdadeiro sentido daquela particular passagem da Escritura, e por conseguinte se mantêm seguros de ter em mão a absoluta verdade da questão que pretendem disputar, digam-me em seguida ingenuamente, se consideram grande vantagem ter aquele que em uma disputa natural acha-se a sustentar o verdadeiro, vantagem, digo, sobre o outro a quem toca sustentar o falso? Sei que me responderão que sim, e que aquele que sustenta a parte verdadeira poderá ter mil experiências e mil demonstrações necessárias para a sua parte, e que o outro não pode ter senão sofismas, paralogismos e falácias. Mas, se eles, mantendo-se dentro de termos naturais nem produzindo outras armas a não ser as filosóficas, sabem ser tão superiores ao adversário, por que, ao vir depois ao congresso, trazem na mão uma arma inevitável e tremenda, que só ao vê-la aterroriza todo mais hábil e esperto campeão? Todavia, se devo dizer a verdade, creio que eles sejam os primeiros apavorados, e que, sentindo-se inábeis a poder estar fortes contra os assaltos do adversário, tentem encontrar um modo de não o deixar se aproximar. Mas visto que, como acabei de dizer, aquele que tem de seu lado a parte verdadeira, tem grande vantagem, ou melhor, grandíssima, sobre o adversário, e porque é impossível que duas verdades se contradigam, porém não devemos temer assaltos que sejam feitos por quem quer que seja, contanto que nos dêem oportunidade para falar e ser ouvidos por pessoas compreensivas e não opressivamente alteradas pelas próprias paixões e interesses.

Como confirmação disso, vou agora considerar o lugar particular de Josué, pelo qual V. Revma. fez a suas Altezas Sereníssimas três declarações; e tomo a terceira, que V. Revma. fez como minha, como verdadeiramente é, e a ela acrescento alguma consideração a mais, que não creio ter-lhe dito outra vez.

Posto e concedido por enquanto ao adversário que as palavras do texto sagrado de-

vam ser tomadas exatamente no sentido com que soam, isto é, que Deus a pedido de Josué fizesse parar o sol e prolongasse o dia, de modo que ele conseguiu a vitória; mas, requerendo eu ainda que a mesma coisa valha para mim, de modo que o adversário não presuma prender-me e deixar-se livre quanto a poder alterar ou mudar os significados das palavras; digo que esta passagem nos mostra manifestamente a falsidade e impossibilidade do mundano sistema aristotélico e ptolemaico, e, ao contrário, se acomoda muito bem com o copernicano.

Em primeiro lugar, pergunto ao adversário se ele sabe com quais movimentos o sol se move? Se ele o sabe, é preciso que responda o mover-se com dois movimentos, ou seja, o movimento anual do poente para o levante, e do diurno ao oposto, do levante para o poente.

Agora, em segundo lugar, lhe pergunto se estes dois movimentos, tão diversos e quase contrários entre si, competem ao sol e são igualmente seus próprios? É preciso responder que não, mas que um só é próprio e particular dele, isto é, o anual, e o outro não é de fato seu, mas do céu altíssimo, digo, do primeiro móvel, o qual rapta consigo o sol e os outros planetas e ainda a esfera estrelada, obrigando-os a fazer uma conversão ao redor da terra em 24 horas, com movimento, conforme disse, quase contrário ao seu natural e próprio.

Vou para a terceira interrogação, e lhe pergunto com qual desses dois movimentos o sol produz o dia e a noite, isto é, se com o seu próprio ou então com o do primeiro móvel? É preciso responder que o dia e a noite são efeitos do movimento do primeiro móvel, e que do movimento próprio do sol dependem não o dia e a noite, mas as estações diversas e o próprio ano.

Ora, se o dia depende não do movimento do sol, mas do do primeiro móvel, quem não vê que para prolongar o dia é preciso parar o primeiro móvel, e não o sol? Ou melhor, quem haverá que entenda estes primeiros elementos de astronomia e não saiba que, se Deus tivesse parado o movimento do sol, em vez de prolongar o dia ele o teria reduzido e tornado mais breve? Pois, sendo o movimento do sol ao contrário da conversão diurna, quanto mais o sol se movesse para o oriente, tanto mais seria retardado seu percurso para o ocidente, e diminuindo-se ou anulando-se o movimento do sol, em mais breve tempo alcançaria o ocaso: tal acidente sensatamente se vê na lua, que faz suas conversões diurnas tanto mais tarde do que as do sol, quanto seu movimento próprio é mais veloz que o do sol.

Sendo, portanto, absolutamente impossível na constituição de Ptolomeu e de Aristóteles parar o movimento do sol e alongar o dia, assim como afirma a Escritura ter acontecido, então é preciso que os movimentos não sejam ordenados como quer Ptolomeu, ou é preciso alterar o sentido das palavras, e dizer que quando a Escritura diz que Deus parou o sol, queria dizer que parou o primeiro móvel, mas que, para acomodar-se à capacidade daqueles que são com fadiga idôneos a entender o nascer e o pôr-do-sol, ela dissesse ao contrário daquilo que teria dito falando a homens sensatos.

Acrescentemos a isso que não é crível que Deus parasse apenas o sol, deixando correr as outras esferas; porque sem necessidade nenhuma teria alterado e permutado toda a ordem, os aspectos e as disposições das outras estrelas em relação ao sol, e grandemente perturbado todo o curso da natureza: mas é crível que ele parasse todo o sistema das esferas celestes, as quais, depois daquele tempo do repouso interposto, retornassem concordemente a suas operações sem qualquer confusão ou alteração.

Mas, uma vez que já concordamos que não se deve alterar o sentido das palavras do texto, é necessário recorrer a outra constituição das partes do mundo, e ver se conforme a ela o sentimento nu das palavras caminha retamente e sem tropeço, como verdadeiramente se percebe ocorrer.

Tendo eu portanto descoberto, e necessariamente demonstrado, o globo do sol revolver-se em si mesmo, fazendo uma inteira conversão em aproximadamente um mês lunar, para aquele lado justamente que se fazem todas as outras conversões celestes; e sendo, além disso, muito provável e razoável que o sol, como instrumento e ministro máximo da natureza, como que o coração do mundo, dê não somente, como claramente dá, luz, mas ainda o movimento a todos os planetas que giram ao redor de si; se, conforme à posição de Copérnico, atribuirmos à terra principalmente a conversão diurna; quem não vê que para parar todo o sistema, e portanto, sem alterar o restante das mutáveis relações dos planetas, apenas se prolongassem o espaço e o tempo da iluminação diurna, bastou que fosse parado o sol, como justamente soam as palavras do texto sagrado? Eis, então, o movimento segundo o qual, sem introduzir confusão alguma entre as partes do mundo e sem alteração das palavras da Escritura, se pode, com o parar do sol, alongar o dia na terra.

Escrevi muito mais do que comportam minhas indisposições: termino, porém, oferecen-

do-me como servidor, e lhe beijo as mãos, desejando-lhe as boas festas de Nosso Senhor e toda felicidade.

G. Galilei,
Carta a dom Benedetto Castelli
(escrita de Florença
no dia 21 de dezembro de 1613)

3 Método e experiência

O método científico: "Entre as seguras maneiras para alcançar a verdade está o antepor a experiência a qualquer discurso, estando seguros de que nele, ao menos de modo encoberto, está contida a falácia, não sendo possível que uma sensata experiência seja contrária ao verdadeiro [...]. Estou seguro de que, se Aristóteles voltasse ao mundo, ele me receberia entre seus seguidores [...]. E quando Aristóteles visse as novidades descobertas atualmente no céu, que ele afirmou ser inalterável e imutável, porque nenhuma alteração fora até então vista, indubitavelmente ele, mudando de opinião, diria agora o contrário; pois bem se deduz que, enquanto nos diz que o céu é inalterável, é porque não fora vista alteração, mas agora diria que é alterável, porque aí se percebem alterações".

A Fortúnio Liceti em Pádua

Mui Ilustre e Excelentíssimo Senhor

A gratíssima carta de V. Sa. mui Ilustre e Exma. do 7 último, cheia de termos corteses e afetuosíssimos, foi-me entregue hoje; e não tendo eu outro tempo para responder-lhe mais que poucas horas que restam até a noite, para não diferir a resposta uma semana a mais, procuro satisfazer esta obrigação, embora sucintamente, porém com palavras puras e simples.

Ao que V. Sa. Exma. junto comigo grandemente deseja, isto é, que em disputas de ciência sejam observados os mais corteses e modestos termos que em matéria tão veneranda, como a sagrada filosofia, convêm, dou-lhe a palavra de que não me separo sequer um dedo de seu ingênuo e honroso estilo: motivo pelo qual usarei os mesmos títulos, atributos e encômios de honra para com sua pessoa, que V. Sa. empregou humanamente para comigo, embora [convenham] muito mais ao senhor do que a mim, e de modo muito mais excelente conviriam; contudo, sua singular cortesia não me permitiu poder usar maiores.

Estou grato de ouvir que V. Sa. Exma., junto com muitos outros, assim como me diz a carta, tenha-me como avesso à filosofia peripatética, porque isto me dá ocasião de libertar-me de tal conotação (pois assim a considero) e de mostrar como eu internamente sou admirador de um homem do porte de Aristóteles. Contentar-me-ei bem nesta estreiteza de tempo de acenar com brevidade aquilo que penso, com mais tempo, poder mais larga e manifestamente declarar e confirmar.

Considero (e creio que V. Sa. ainda considere) que ser verdadeiramente peripatético, isto é, filósofo aristotélico, consista principalmente em filosofar conforme os ensinamentos aristotélicos, procedendo com os métodos e as verdadeiras suposições e princípios sobre os quais se fundamenta o discurso científico, supondo as notícias gerais cujo desvio seria grandíssimo defeito. Entre essas suposições está tudo aquilo que Aristóteles nos ensina em sua Dialética, atinente a nos tornar cautos em fugir das falácias do discurso, endereçando-o e adestrando-o a bem silogizar e deduzir das concessões premissas a necessária conclusão; e tal doutrina se refere à forma do retamente argumentar. Quanto a esta parte, creio ter aprendido pelos inumeráveis progressos matemáticos puros, jamais falazes, tal segurança no demonstrar, que, senão jamais, ao menos raríssimas vezes eu tenha em minha argumentação caído em equívocos. Até aqui, portanto, sou peripatético.

Entre as maneiras seguras para alcançar a verdade está o antepor a experiência a qualquer discurso, estando seguros de que nele, ao menos de modo encoberto, está contida a falácia, não sendo possível que uma sensata experiência seja contrária ao verdadeiro: este é também um preceito muito apreciado por Aristóteles e consideravelmente anteposto ao valor e à força da autoridade de todos os homens do mundo, a qual V. Sa. mesma admite que não só não devemos ceder às autoridades de outros, mas devemos negá-la a nós mesmos, todas as vezes virmos que o sentido nos mostre o contrário. Ora, aqui, Exmo. Sr., seja dito com boa paz para V. Sa., parece-me ser julgado contrariamente ao filosofar peripatético por aqueles que sinistramente se servem do supradito preceito, puríssimo e seguríssimo, isto é, que querem que o bem filosofar seja receber e sustentar toda proposição dita e escrita por Aristóteles, a cuja autoridade absoluta se submetem, e para cuja manutenção se induzem a negar experiências sensatas ou a dar estranhas interpretações aos textos de Aristóteles,

por declaração e limitação dos quais mui freqüentemente fariam com que o mesmo filósofo dissesse outras coisas não menos extravagantes e seguramente distantes de sua imaginação. Não repugna que um grande artífice tenha seguríssimos e perfeitíssimos preceitos em sua arte, e que por vezes ao operar erre em algum particular; como, por exemplo, que um músico ou pintor, possuindo os verdadeiros preceitos da arte, cometa na prática alguma dissonância, ou inadvertidamente algum erro na perspectiva. Eu, portanto, por saber que tais artífices não só possuíam os verdadeiros preceitos, mas eles próprios foram seus inventores, vendo alguma falta em alguma de suas obras, devo aceitar isso como bem feito e digno de ser sustentado e imitado, em virtude da autoridade deles? Aqui de fato não prestarei meu assentimento. Quero acrescentar por ora apenas isto: que eu me sinto seguro de que, se Aristóteles voltasse ao mundo, ele me receberia entre seus seguidores, por causa de minhas poucas contradições, mas bem concludentes, muito mais que muitíssimos outros que, para sustentar tudo o que dizem como verdadeiro, vão respigando de seus textos conceitos que jamais lhe teriam ocorrido. E quando Aristóteles visse as novidades descobertas atualmente no céu, que ele afirmou ser inalterável e imutável, porque nenhuma alteração fora até então vista, indubitavelmente, mudando de opinião, ele diria agora o contrário; pois bem se deduz que, enquanto nos diz que o céu é inalterável, é porque não fora vista alteração, mas agora diria que é alterável, porque aí se percebem alterações. A hora avança, e eu entraria em um mar vastíssimo se quisesse contar tudo o que em tal ocasião me passou mais vezes pela mente; reservar-me-ei, porém, para outra ocasião.

Quanto a V. Sa. ter-me atribuído opiniões que não são minhas, pode ter acontecido que V. Sa. tenha tomado algumas opiniões atribuídas a mim por outros, mas não escritas por mim: como, por exemplo, que, segundo o filósofo Lagalla, eu considere a luz como corpórea, enquanto no mesmo autor e no mesmo lugar se escreve que sempre ingenuamente confessei não saber o que seja a luz; e assim considerar como resolutamente primários meus pensamentos, alguns reportados pelo Sr. Mário Guiducci, poderia ser que eu não os tivesse falado, embora eu me repute como honra que se creia que tais conceitos sejam meus, considerando-os verdadeiros e nobres.

A respeito de parecer porventura prolixo ao responder a suas objeções, não o subscrevo de nenhum modo, nem como sombra de indignação em V. Sa. nem ainda como falta minha, a não ser enquanto com menor tédio do leitor eu poderia exprimir meus sentidos; porém, minha dureza natural ao manifestar-me faz que por vezes permito-me transbordar onde não desejaria: além do mais, seja por nossa concorde filosofia e amigável liberdade lícito agradavelmente dizer, quando o senhor comparasse a multiplicidade e extensão das oposições que o senhor faz à minha única proposição do candor lunar, traçada em pouquíssimos versos, comparasse digo, com a extensão de minhas respostas, talvez o senhor não encontraria a proporção de seus ditos com os meus menor que a proporção dos versos de minha carta com os versos que suas instâncias contêm. Mas estas são questiúnculas que não devem ser tomadas senão como brincadeira.

Muito me agrada que V. Sa. aplauda meu pensamento de reduzir em outra textura minhas respostas, enviando-as a V. Sa. mesmo; então terei ocasião de não me deixar vencer no uso de termos de reverência ao seu nome, embora eu esteja certo de dever ter sido em muito superado na doutrina pelo seu elevado engenho. Poderia bem ocorrer que meu infortúnio, de ter de servir-me dos olhos e da pena de outros, com demasiado tédio do escritor, prolongasse algum dia a mais aquilo que em outros tempos por mim mesmo teria expedido em poucos dias, e V. Sa., pela prontidão e vivacidade de seu engenho, em poucas horas. Viva feliz e continue tendo comigo sua boa graça, por mim estimada e apreciada como favorável fortuna; e que o Senhor a faça prosperar.

G. Galilei,
Carta a Fortúnio Liceti
(escrita de Arcetri no dia 15 de setembro de 1640)

4 Ciência e técnica

A importância da ciência para a técnica é o tema do primeiro trecho, tirado de uma carta de Galilei a Belisário Vinta; enquanto no segundo trecho, tirado de Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências (primeira jornada)*, chama a atenção para os estímulos que a técnica oferece à reflexão científica.*

Gostaria que meus livros, dirigidos sempre ao venerável nome de meu Senhor, fossem os que me ganhassem o pão; não restando, no entanto, senão conferir a Sua Alteza tantas e

tais invenções, que talvez nenhum outro príncipe as tenha maiores, das quais eu não só tenho muitas com efeito, mas posso estar seguro de encontrar muitas delas ainda durante o dia, conforme as ocasiões que se apresentarem: além de que, das invenções que dependem de minha profissão, poderia estar Sua Alteza segura de não ter de empregar em alguma delas seu dinheiro inutilmente, como porventura outra vez foi feito e em vultosas somas, nem ainda para deixar fugir das mãos qualquer descoberta que lhe fosse proposta por outros, que verdadeiramente fosse útil e bela.

Tenho um número tão grande de segredos particulares, tanto úteis quanto curiosos e admiráveis, que somente a demasiada abundância me prejudica e sempre prejudicou; porque, se eu tivesse apenas um, eu o teria estimado muito, e com ele em mãos poderia ter encontrado junto de algum grande príncipe aquela ventura que até agora não encontrei nem procurei. *Magna longeque admirabilia apud me habeo*: mas não podem servir, ou, melhor dizendo, ser colocadas em ação a não ser por príncipes, porque eles fazem e sustentam guerras, fabricam e defendem fortalezas, e por seus reis deportados fazem enormes despesas, e não eu ou homens particulares.

As obras que tenho de levar a cabo são principalmente dois livros *De sistemate seu constitutione universi*, conceito imenso e cheio de filosofia, astronomia e geometria; três livros *De motu locali*, ciência inteiramente nova, não havendo nenhum outro, antigo ou moderno, descoberto algum dos muitíssimos sintomas admiráveis que demonstro existir nos movimentos naturais e nos violentos, que posso de modo muito razoável chamar de ciência nova e encontrada por mim desde seus primeiros princípios: três livros das mecânicas, dois referentes às demonstrações dos princípios e fundamentos, e um dos problemas; e, embora outros tenham escrito a mesma matéria, todavia o que dela até aqui foi escrito, nem em quantidade nem em outras coisas é um quarto daquilo que escrevo. Tenho ainda diversos opúsculos sobre questões naturais, como *De sono et voce*, *De visu et coloribus*, *De maris estu*, *De compositione continui*, *De animalium motibus*, e outros. Penso além disso escrever alguns livros referentes ao soldado, formando-o não só em idéia, mas ensinando com regras muito especiais tudo aquilo que lhe cabe saber e que depende das matemáticas, como o conhecimento de castrametações, disposições, fortificações, expugnações, fazer plantas, medir com a vista, conhecimentos referentes às artilharias, usos de vários instrumentos etc. Preciso também reeditar o *Uso do meu Compasso Geométrico*, dedicado a Sua Alteza, pois não há mais exemplares; esse instrumento foi de tal modo abraçado pelo mundo, que agora verdadeiramente não se fazem outros instrumentos deste gênero, e sei que até hoje foram fabricados alguns milhares [...].

Finalmente, quanto ao título e pretexto de meu serviço, desejaria que, além do nome de Matemático, Sua Alteza acrescentasse o de Filósofo, pois eu confesso ter estudado mais anos de filosofia do que meses de matemática pura [...].

G. Galilei, *Carta a Belisário Vinta em Florença*,
(escrita de Pádua no dia 7 de maio de 1610)

Salviati – Senhores Venezianos, parece-me que a prática freqüente de vosso famoso arsenal, sobretudo na parte denominada mecânica, proporciona vasto campo ao filosofar dos intelectos especulativos; dado que, aqui, todo tipo de instrumento e de máquina é operado continuamente por grande número de artífices, entre os quais, seja pelas observações feitas por seus predecessores, seja por aquelas que, por reflexão pessoal, eles próprios fazem continuamente, é natural que existam muitos peritos insignes.

Sagredo – V. Sa. de fato não se engana: eu, curioso por natureza, freqüento esse ambiente, ouvindo aqueles que, devido a certa superioridade sobre outros professores, nós chamamos chefes; a preleção deles muitas vezes ajudou-me a descobrir, pela pesquisa racional, efeitos não apenas maravilhosos, mas ainda recônditos e quase impensáveis.

G. Galilei, *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*

Belarmino

5 A interpretação instrumentalista do Copernicanismo

Com esta carta de 12 de abril de 1615 o cardeal Roberto Belarmino afirma que Galileu pode sustentar a teoria copernicana, mas apenas com a condição de que a interprete em uma perspectiva – diríamos hoje – instrumentalista: "Parece-me que V. Sa. e o

senhor Galileu seriam prudentes em contentar-se de falar ex suppositione *e não absolutamente, como sempre acreditei que tenha falado Copérnico."*

Ao mui Reverendo Prior Paulo Antônio Foscarini, Provincial dos Carmelitas da Província de Calábria [em Roma].

Mui Reverendo Padre,

Li com prazer a epístola em italiano e o escrito em latim que V. Revma. me enviou; agradeço-lhe uma e outra, e confesso que estão todos cheios de engenho e de doutrina. Mas, como o Sr. pede meu parecer, eu o farei com muita brevidade, porque agora o Sr. tem pouco tempo para ler e eu pouco tempo para escrever.

1) Digo que parece-me que V. Revma. e o Sr. Galileu prudentemente se contentem em falar *ex suppositione* e não absolutamente, como sempre acreditei que Copérnico falasse. Porque quando dizemos que se supõe que a terra se mova e o sol esteja parado ficam salvas todas as aparências melhor que com o colocar os excêntricos e epiciclos; é muito bem colocado, e não tem perigo nenhum; e isto basta para o matemático. Mas querer afirmar que realmente o sol esteja no centro do mundo, e apenas se revolva em si mesmo sem correr do oriente para o ocidente, e que a terra esteja no terceiro céu e gire com suma velocidade ao redor do sol, é coisa muito perigosa não só de irritar os filósofos e teólogos escolásticos, mas ainda de ferir a Santa Fé, tornando falsas as Escrituras Santas; porque V. Revma. bem demonstrou muitos modos de expor as Santas Escrituras, mas não os aplicou em particular, pois sem dúvida haveria de encontrar grandes dificuldades se tivesse querido expor todas aquelas partes que o Sr. mesmo citou.

2) Digo que, como o Sr. sabe, o Concílio proíbe expor as Escrituras contra o consenso comum dos Santos Padres; e se V. Revma. quiser ler não digo apenas os Santos Padres, mas os comentários modernos sobre o Gênesis, sobre os Salmos, sobre o Eclesiastes, sobre Josué, verá que todos concordam em expor *ad litteram* que o sol está no céu e gira ao redor da terra com suma velocidade, e que a terra está muito longe do céu e está no centro do mundo, imóvel. Considere agora o Sr., com sua prudência, se a Igreja pode suportar que se dê às Escrituras um sentido contrário aos Santos Padres e a todos os expositores gregos e latinos. Nem se pode responder que esta não seja matéria de fé, porque se não é matéria de fé *ex parte obiecti*, é matéria de fé *ex parte dicentis*; e, assim, seria herege quem dissesse que Abraão não tenha tido dois filhos e Jacó doze, como quem dissesse que Cristo não nasceu de uma virgem, porque uma e outra coisa é dita pelo Espírito Santo por boca dos Profetas e dos Apóstolos.

3) Digo que quando houvesse verdadeira demonstração de que o sol está no centro do mundo e a terra no terceiro céu, e que o sol não circunda a terra, mas a terra circunda o sol, então seria necessário andar com muita consideração ao explicar as Escrituras que parecem contrárias, e mais ainda dizer que apenas pretendemos afirmar que seja falso aquilo que se demonstra. Mas eu não crerei que exista tal demonstração, até que não me seja mostrada: nem é o mesmo demonstrar que suposto que o sol esteja no centro e a terra no céu, se salvem as aparências, e demonstrar que na verdade o sol está no centro e a terra no céu; porque a primeira demonstração creio que possa haver, mas sobre a segunda tenho grande dúvida, e em caso de dúvida não se deve deixar a Escritura Santa exposta pelos Santos Padres. Acrescento que quem escreveu *Oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur* etc. foi Salomão, o qual não só falou inspirado por Deus, mas foi homem sobre todos os outros sapientíssimo e doutíssimo nas ciências humanas e no conhecimento das coisas criadas, e toda esta sabedoria a teve de Deus; daí não ser verossímil que afirmasse uma coisa que fosse contrária à verdade demonstrada ou que se pudesse demonstrar. E se alguém me disser que Salomão fala segundo a aparência, parecendo a nós que o sol gire, enquanto a terra gira, como a quem quando parte da praia lhe parece que a praia parta do navio, responderei que quem quando parte da praia, embora lhe pareça que a praia parte dele, também sabe que isto é erro e o corrige, vendo claramente que o navio se move e não a praia; todavia, quanto ao sol e à terra, nenhum sábio tem necessidade de corrigir o erro, porque claramente experimenta que a terra está parada e que o olho não se engana quando julga que o sol se move, como também não se engana quando julga que a lua e as estrelas se movem. E isto baste por agora.

Com isto saúdo claramente V. Revma., e lhe peço de Deus todo contentamento.

R. Belarmino,
Carta a Paulo Antônio Foscarini
(de Roma, dia 12 de abril de 1615)

Sistema do mundo, metodologia e filosofia na obra de Isaac Newton

Sem Newton é impossível compreender o Empirismo, o Iluminismo e o pensamento de Kant → § I.1

• Se não compreendermos o pensamento de Newton será impossível compreender a fundo tanto o Empirismo inglês, como o Iluminismo (sobretudo o francês) e também a filosofia de Kant. Com efeito, a "razão" dos empiristas ingleses – razão limitada e controlada pela "experiência" – é a razão de Newton; a "razão" dos iluministas é a de Locke, isto é, a razão que encontra seu paradigma na ciência de Boyle e na física de Newton. E, por outro lado, é preciso estar lembrado de que a "ciência" de que fala Kant é a ciência de Newton e que a comoção kantiana diante dos "céus estrelados" é a comoção diante da ordem do universo-relógio de Newton.

• Isaac Newton (1642-1727) estuda no Trinity College de Cambridge, e é aqui que seu grande gênio é compreendido e estimulado pelo matemático Isaac Barrow (1630-1677). Em 1665-1666, por causa da peste, Newton deixa Cambridge e volta para o campo, em Woolsthorpe, sua terra natal. E foi justamente em Woolsthorpe que ele teve pela primeira vez a idéia da gravitação universal. Quando, em 1669, Barrow começou a ensinar teologia, Newton foi chamado à cátedra de matemática, que já fora de Barrow.

Três anos depois, em 1672, Newton apresenta à Royal Society um memorandum com o título *Nova teoria a respeito da luz e das cores*, em que encontramos a teoria da *natureza corpuscular da luz*, teoria que contrastava com a teoria ondulatória da luz formulada pelo físico holandês, o cartesiano Christian Huygens (1629-1695).

Newton em polêmica com Hooke e Leibniz → § II.2; VIII.3

Newton terá outra disputa com Leibniz a propósito da prioridade na descoberta do cálculo infinitesimal.

Além disso, foi duríssima a controvérsia que Newton teve com Robert Hooke (1635-1703), o qual desejava fosse reconhecida a própria prioridade na descoberta da lei da força inversamente proporcional ao quadrado da distância. Primeiro Newton se ofendeu terrivelmente; depois a briga se aplacou e Newton inseriu nos *Principia* uma nota em que se registrava que a lei do inverso do quadrado já fora proposta por Wren, Hooke e Halley.

Os *Philosophiae naturalis principia mathematica* apareceram em 1687. Em 1689 Newton foi nomeado deputado na representação da Universidade de Cambridge. Neste período estreitou amizade com John Locke; continuou seus estudos sobre o cálculo infinitesimal. Entrementes fora nomeado diretor da Zecca, da qual se tornará governador três anos mais tarde. Em 1703 é eleito presidente da Royal Society. Em 1704 aparece a *Ótica*; em 1713 publica-se a segunda edição dos *Principia*.

• No início do terceiro livro dos *Principia* Newton fixa as quatro "regras do *raciocínio filosófico*". São certamente *regras metodológicas*, mas pressupõem assuntos de ordem metafísica sobre a *natureza* e sobre a *estrutura* do universo.

As "regras do filosofar" → § III.1

Regra I: "*Não devemos admitir mais causas das coisas naturais do que aquelas que são tanto verdadeiras como suficientes para explicar suas aparências*".

Regra II: "*Por isso aos mesmos efeitos devemos, o quanto possível, atribuir as mesmas causas*".

Regra III: "*As qualidades dos corpos, que não admitem nem aumento nem diminuição de grau, e que se percebem pertencer a todos os corpos dentro do âmbito de nossos experimentos, devem ser consideradas qualidades universais de todos os corpos*".

Regra IV: "*Na filosofia experimental as regras inferidas por indução geral a partir dos fenômenos devem ser consideradas como estritamente verdadeiras ou como muito próximas da verdade, apesar das hipóteses contrárias que possam ser imaginadas, até quando se verifiquem fenômenos a respeito dos quais elas se tornam mais exatas ou então se tornam sujeitas a exceções*".

Todos os corpos são formados de partes menores → § III.2

• É por meio dos sentidos que chegamos a estabelecer as qualidades fundamentais dos corpos, os quais são formados por partes menores também elas "extensas, duras, impenetráveis, móveis e dotadas de sua própria inércia". Esta é a teoria do *corpuscularismo*.

E, por outro lado, é a experiência que nos leva a "admitir universalmente que todos os corpos são dotados de um princípio de gravitação recíproca". E a gravidade dos corpos "diminui em relação a seu afastamento da terra".

A lei de gravidade → § III.3

• Com a *lei de gravidade* Newton propunha um único princípio em grau de dar conta de uma quantidade ilimitada de fenômenos: a força que faz cair uma pedra ou uma maçã é da mesma natureza da força que explica o fenômeno das marés como efeito da atração do sol ou da lua sobre a massa da água dos mares.

A prova da existência de Deus → § IV.1

E a grande máquina do mundo, a ordem dos céus estrelados, é a base sobre a qual Newton fundamenta a demonstração da existência de Deus. "Este extremamente maravilhoso sistema do sol, dos planetas e dos cometas só pôde se originar do projeto e da potência de um Ser inteligente e poderoso".

• *Hypotheses non fingo*: é a célebre sentença metodológica de Newton à qual se reportam todos os indutivistas. Todavia, Newton é conhecido, e sua grandeza é ilimitada, não porque viu uma maçã cair; *ele é conhecido e grande porque formulou hipóteses e as provou*, hipóteses que explicam por que a maçã cai por terra e por que a lua não despenca sobre a terra, por que os cometas gravitam em torno do sol e por que ocorrem as marés.

A sentença "Hypotheses non fingo" → § V.1

Todavia, o que entendia Newton com "hipóteses", quando dizia para "não inventar hipóteses"?

Eis a sua resposta: "[...] e não invento hipóteses; com efeito, tudo aquilo que não se deduz dos fenômenos, deve-se chamar de *hipóteses*; e as hipóteses, tanto metafísicas como físicas, tanto de qualidades ocultas como mecânicas, não têm nenhum lugar na filosofia experimental. Em tal filosofia proposições particulares são deduzidas dos fenômenos, e sucessivamente tornadas gerais por indução. Foi assim que se descobriram a impenetrabilidade, a mobilidade e a força dos corpos, as leis do movimento e de gravitação. E para nós é suficiente que a gravidade exista de fato e aja conforme as leis que expusemos, e esteja em grau de amplamente dar conta dos movimentos dos corpos celestes e de nosso mar". A gravidade existe de fato; ela explica os movimentos dos corpos; serve para prever suas posições futuras. Isto é o que basta ao físico. Qual seja a causa da gravidade é uma questão cuja resposta sai do âmbito da observação e da experimentação e que, portanto, foge à "fi-

losofia experimental". E Newton não quer se perder em conjecturas metafísicas não controláveis. Este é o sentido de sua expressão *Hypotheses non fingo*.

• A natureza é simples e uniforme. E eis, a seguir, as três *leis newtonianas* que descrevem os ordenados e rigorosos movimentos do universo e que permitem prever órbitas e posições futuras dos corpos celestes.

As três leis do movimento e as noções de espaço e tempo absolutos → § VI.1

A primeira lei é a *lei de inércia*, sobre a qual Galileu tinha trabalhado e que Descartes havia formulado com muita precisão. Newton escreve: "*Todo corpo persevera em seu estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme, a menos que não seja forçado a mudar tal estado por forças dirigidas sobre ele*".

A segunda lei, já formulada por Galileu, diz: "*A mudança de movimento é proporcional à força motriz aplicada; e ocorre sob a direção da linha reta segundo a qual a força foi aplicada*".

A terceira lei, formulada por Newton, afirma que "*A toda ação se opõe sempre uma igual reação: ou seja, as ações recíprocas de dois corpos são sempre iguais e dirigidas em direções contrárias*".

É claro que os estados de repouso e de movimento retilíneo uniforme podem-se determinar apenas em relação a outros corpos que estejam em repouso ou em movimento. E, uma vez que a remitência a sempre ulteriores sistemas de referência não pode chegar ao infinito, Newton introduz as duas noções de *tempo absoluto* e de *espaço absoluto*: duas noções que serão objeto de sucessivas e devastadoras críticas, como conceitos privados de significado operativo e empiricamente não controláveis (Ernst Mach dirá que o tempo absoluto e o espaço absoluto de Newton são "monstruosidades intelectuais").

Eis como Newton define os dois conceitos:

– "o tempo absoluto verdadeiro e matemático, em si e por sua natureza, flui uniformemente sem relação com algo interno, e com outro nome chama-se duração; o tempo relativo aparente e comum é a medida sensível e externa [...] da duração através do meio do movimento, e ele é comumente usado em lugar do tempo verdadeiro, ele é a hora, o dia, o mês, o ano";

– "o espaço absoluto, por sua natureza privado de relação com algo de externo, permanece sempre semelhante a si mesmo e imóvel".

A lei de gravidade → § VI.2

• Justamente dentro deste espaço absoluto – que Newton chama também de *sensorium Dei* – *o maravilhoso e elegantíssimo* conjunto dos corpos mantém-se junto pela *lei de gravidade*, que encontramos no terceiro livro dos *Principia*. A lei de gravidade diz que a força de gravitação com a qual dois corpos se atraem é diretamente proporcional ao produto de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado de sua distância. Tal lei é expressa pela conhecida fórmula:

$$F = G \frac{m_1 m_2}{D^2}$$

onde F é a força de atração, m1 e m2 são as duas massas, D é a distância entre as duas massas e G é uma constante que vale em todos os casos: na recíproca atração entre a terra e a lua, entre a terra e uma maçã etc.

O programa de pesquisa newtoniana: a mecânica → § VII.1

• A mecânica de Newton foi um dos mais fecundos programas de pesquisa da história da ciência. Tal programa irá à frente por muito tempo até uma revolução das idéias fundamentais da ciência newtoniana. A física newtoniana, além disso, admite uma razão limitada que não tem a tarefa de descobrir substâncias.

• Newton ocupou-se com matemática em seus primeiros anos de estudo, lendo os *Elementos* de Euclides e a *Geometria* de Descartes; bem depressa a matriz física se fará sentir de modo determinante em suas pesquisas matemáticas, dado que ao mesmo tempo estudava a acústica e a ótica. Em 1687 publica a primeira síntese sobre o cálculo infinitesimal na obra *Philosophiae naturalis principia mathematica* em que aparece a teoria "dos fluentes e das fluxões". No âmbito dos estudos sobre o cálculo dos infinitésimos deve ser inserida a disputa entre Newton e Leibniz sobre a prioridade da descoberta.

O cálculo infinitesimal e a controvérsia com Leibniz → § VIII.1-3

I. O significado filosófico da obra de Newton

1 A teoria metodológica de Newton

Galileu morreu em 8 de janeiro de 1642. No mesmo ano, no dia de Natal, nascia em Woolsthorpe, nas proximidades da aldeia de Colsterworth, em Lincolnshire, Isaac Newton. Newton foi o cientista que levou a revolução científica ao seu termo. E foi com o seu *sistema do mundo* que se configurou a fisionomia da *física clássica*. Mas não foram apenas suas descobertas astronômicas, óticas ou, talvez, matemáticas (independentemente de Leibniz, ele inventou o cálculo diferencial e integral) que fizeram com que merecesse um lugar na história das idéias filosóficas. Com efeito, Newton preocupou-se com prementes *questões teológicas* e formulou uma *teoria metodológica* precisa. Mas a coisa mais importante, em nosso caso, é que, sem adequada compreensão do pensamento de Newton, estaríamos nos proibindo de compreender a fundo grande parte do *empirismo inglês*, o *iluminismo* (sobretudo o francês) e o próprio *Kant*. Na realidade, como veremos melhor adiante, a "razão" dos empiristas ingleses, limitada e controlada pela "experiência", motivo pelo qual não é mais livre para mover-se a seu bel-prazer no mundo das essências, é precisamente a "razão" de Newton. A "razão" dos iluministas é a do empirista Locke, "razão" que encontra seu paradigma na ciência de Boyle e na física de Newton: esta não se perde em hipóteses sobre a natureza íntima ou a essência dos fenômenos, mas, continuamente controlada pela experiência, procura e prova as leis do seu funcionamento. Por fim, não devemos nos esquecer de que a "ciên-



Isaac Newton (1642-1727) é um pensador que figura entre os maiores cientistas de todos os tempos. É este o seu retrato inciso por John H. Lipps, em 1778.

cia" de que fala Kant é a ciência de Newton, e que a comoção kantiana diante dos "céus estrelados" é a comoção diante da ordem do universo-relógio de Newton. Kant, com efeito, acreditava que a função do filósofo fosse a de explicar a unicidade e a veracidade da teoria de Newton. Assim, sem a compreensão da imagem da ciência newtoniana, é verdadeiramente impossível compreender a *Crítica da razão pura* de Kant.

O livro mais famoso de Newton é *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Princípios matemáticos da filosofia natural), publicado em primeira edição em 1687. Pois bem, "a publicação dos *Principia* [...] foi um dos acontecimentos mais importantes de toda a história da física. Esse livro pode ser considerado o ponto culminante de milhares de anos de esforços para compreender a dinâmica do universo, os princípios da força e o movimento e a física dos corpos em movimento em meios diversos" (I. B. Cohen). E, "à medida que a continuidade do desenvolvimento do pensamento nos permite falar de uma conclusão e de um novo ponto de partida, podemos dizer que, com Isaac Newton, acabava um período da atitude dos filósofos em relação à natureza e começava outro, inteiramente novo. Em sua obra, a ciência clássica [...] alcançou existência independente e, daí em diante, começou a exercer toda a sua influência sobre a sociedade humana. Se alguém devesse assumir a função de descrever essa influência em suas numerosas ramificações [...], Newton poderia constituir o ponto de partida: tudo aquilo que foi feito antes era apenas uma introdução" (E. J. Dijksterhuis).

II. A vida e as obras

1 Como Newton soube ler a queda de uma maçã

Isaac Newton, portanto, nasceu em 1642. Em 1661, depois de uma adolescência normal, entrou no Trinity College de Cambridge. Aí passou a ser encorajado pelo seu professor de matemática, Isaac Barrow (1630-1677), que, por seu turno, foi o autor de influentes *Lectiones mathematicae* e de outros escritos sobre a matemática grega. Barrow havia percebido a inteligência do discípulo, que, em um período de tempo bastante curto, já se assenhoreara de todas as partes essenciais da matemática da época. No período que marca o fim dos seus estudos, Newton já chegara ao "cálculo das fluxões", ou seja, o cálculo infinitesimal, usando-o na solução de alguns problemas de geometria analítica. Passou o caderno dos seus apontamentos a Barrow e a poucos outros amigos, para que o lessem. Entretanto, em 1665-1666, em virtude da peste, Newton, a exemplo de muitos estudantes e professores, deixou Cambridge. Voltou para Woolsthorpe, dedicando-se a meditar na pequena casa de pedra, isolada em uma vasta planície. Como escreve Da Costa Andrade, apesar das extraordinárias realizações dos anos posteriores, esse foi talvez o período mais fecundo da vida de Newton, que, em sua velhice, assim recordava seu extraordinário trabalho em Woolsthorpe: "Tudo isso ocorria nos dois anos da peste, em 1665 e 1666, já que naquela época eu estava em plena idade criativa e me dedicava à matemática e à filosofia muito mais do que possa ter feito posteriormente." (A "filosofia" ou "filosofia natural" de Newton é o que hoje nós chamamos de "física".) Com efeito, foi em Woolsthorpe que Newton teve pela primeira vez a idéia da gravitação universal.

É conhecido o relato (que a neta de Newton contou a Voltaire, que depois o difundiu) segundo o qual tal idéia lhe teria ocorrido quando meditava sobre a queda de uma maçã de uma árvore sob a qual estava descansando. Nesse período, também aprofundou alguns problemas de ótica, prosseguindo nesses estudos mesmo depois do seu retorno a Cambridge. Tendo adquirido grande habilidade no polimento de espelhos metálicos e sabendo dos defeitos do telescópio de Galileu, Newton construiu um telescópio por reflexão.

Em 1669, Barrow assumiu a cátedra de teologia, cedendo sua cátedra de matemática ao jovem Newton. Tendo concluído

seus experimentos sobre a decomposição da luz branca através de um prisma, Newton apresentou um relatório à Royal Society em 1672. Intitulado *Nova teoria acerca da luz e das cores*, o relatório foi publicado nas *Philosophical transactions* da própria Royal Society. Nesse trabalho, como também em outro trabalho posterior, em 1675, Newton formulava a ousada teoria da *natureza corpuscular da luz*, segundo a qual os fenômenos luminosos encontravam sua explicação na emissão de partículas de diferentes grandezas: as partículas menores davam origem ao violeta e as maiores ao vermelho. A teoria corpuscular da luz entrava em competição com a teoria ondulatória proposta pelo físico holandês cartesiano Christian Huygens (1629-1695) em seu *Traité de la lumière*. Irritado e desgostoso com tais polêmicas, Newton só publicaria sua *Ótica* em 1704. Contudo, seu trabalho no campo da ótica já lhe havia propiciado a nomeação para membro da Royal Society (1672).

Em 1671, o francês Jean Picard (1620-1682) havia efetuado ótimas medidas das dimensões da terra. Em 1679, Newton toma conhecimento da medida do diâmetro da terra calculado por Picard. Retomou suas notas sobre a gravitação, refez os cálculos (que, em Woolsthorpe não fechavam) e, desta vez, com a nova medida de Picard, os cálculos fecharam, fazendo com que a idéia da gravitação se tornasse então uma teoria científica. Entretanto, ainda sob a impressão das ásperas polêmicas anteriores, ele não publicou os resultados alcançados. Enquanto isso, prosseguia em suas lições de ótica, publicadas em 1729 sob o título de *Lectiones opticae*, bem como as de álgebra, que apareceram em 1707 sob o título *Arithmetica universalis*.

2 A polêmica com Hooke

No início de 1684, o grande astrônomo Edmond Halley (1656-1742) encontrou-se com Sir Christopher Wren (1632-1723) e com Robert Hooke (1635-1703) para discutir a questão dos movimentos planetários. Hooke afirmou que as leis dos movimentos dos corpos celestes seguiam a lei da força inversamente proporcional ao quadrado da distância. Wren deu a Hooke dois meses de tempo para formular a demonstração da lei. Mas Hooke não cumpriu o compromisso. Então, no mês de agosto, Halley foi a Cambridge para ouvir a opinião de Newton. À pergunta de Halley sobre qual seria a órbita de um planeta atraído pelo sol com uma força gravitacional inversamente proporcional ao quadrado da distância, Newton respondeu: "Uma elipse!" Cheio de alegria, Halley perguntou a Newton como fazia para saber isso. E Newton replicou que o sabia porque já fizera os cálculos relativos à questão. Halley pediu então para ver esses cálculos, mas Newton, não conseguindo encontrá-los, prometeu que os mandaria a ele. E assim fez.

E mais: escreveu um livrete, o *De motu corporum*, que também enviou a Halley. Este logo se deu conta da grandeza do trabalho de Newton e o convenceu a escrever um tratado que tornasse públicas suas descobertas. Foi assim que nasceu aquela que é considerada a maior obra-prima da história da ciência, isto é, a *Philosophiae naturalis principia mathematica*.

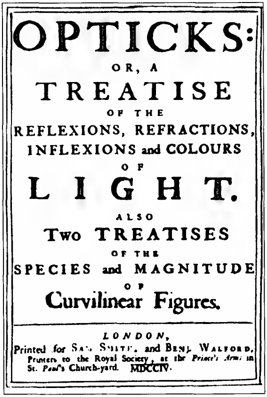
Newton começou a trabalhar em 1685. Em abril de 1686, o manuscrito do primeiro livro foi enviado à Royal Society, em cujos registros encontramos a seguinte anotação, com data de 28 de abril: "O doutor Vincent apresentou à Sociedade o manuscrito de um tratado intitulado *Philosophiae naturalis principia mathematica*, que o sr. Isaac Newton dedica à Sociedade e no qual apresenta uma demonstração matemática da hipótese copernicana como foi proposta por Kepler, explicando todos os fenômenos dos movimentos celestes por meio da única hipótese de uma gravitação em direção ao centro do sol, decrescente segundo o inverso dos quadrados das distâncias em relação a ele". E, posteriormente, foram redigidos o segundo e o terceiro livros. O próprio Halley se encarregou da publicação do trabalho.

Nesse meio tempo, porém, explodiu grande controvérsia com Hooke, que reclamava a prioridade da descoberta da lei da força inversamente proporcional ao quadrado da distância. Newton ofendeu-se terrivelmente, ameaçando até deixar de publicar o terceiro livro da obra, relativo ao sistema do mundo. Depois, a disputa se aplacou e Newton inseriu em seu trabalho uma nota registrando que a lei do inverso do quadrado já fora proposta por Wren, Hooke e Halley.

Os *Principia* apareceram em 1687. Dois anos depois, Newton foi nomeado deputado, representando a Universidade de Cambridge. Nesse período, conheceu John Lo-

cke, com quem estreitou sincera e sólida amizade. Prosseguindo seus estudos sobre o cálculo infinitesimal, publicou parte deles em 1692. E manifestou intenso interesse pela química.

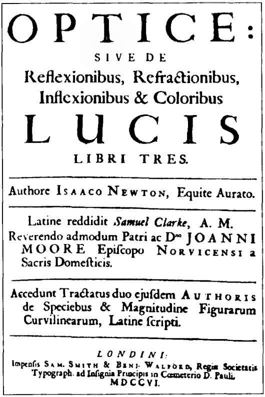
Mas, ao mesmo tempo, iniciava sua prestigiosa carreira pública. Em 1696, foi nomeado diretor da Casa da Moeda; três anos depois, tornou-se governador. Desenvolveu seu trabalho com grande empenho, granjeando com isso verdadeira benemerência nacional. Em 1703, foi eleito presidente da Royal Society. Em 1704 publicou a *Ótica*, em 1713 a segunda edição dos *Principia*, em 1717 a segunda edição da *Ótica*. Em fevereiro de 1727, Newton partiu de Kensington (onde residia e que era então uma aldeia próxima de Londres, ao passo que é hoje parte integrante do aglomerado urbano) para Londres, a fim de presidir uma sessão da Royal Society. Voltando a Kensington, sentiu-se muito mal. Não conseguindo superar a crise, morreu em 20 de março de 1727. Foi sepultado na Abadia de Westminster. E Voltaire estava presente aos seus funerais, o mesmo Voltaire que, como veremos quando falarmos do Iluminismo, contribuiu de modo relevante para fazer conhecer o pensamento de Newton na França.



OPTICKS:
OR, A
TREATISE
OF THE
REFLEXIONS, REFRACTIONS, INFLEXIONS and COLOURS
OF
LIGHT.
ALSO
Two TREATISES
OF THE
SPECIES and MAGNITUDE
OF
Curvilinear Figures.

LONDON,
Printed for SAM. SMITH, and BENJ. WALFORD, Printers to the Royal Society, at the Prince's Arms in St. Paul's Church-yard. MDCCIV.

Frontispício da primeira edição do Opticks *de Newton (Londres, 1704).*



OPTICE:
SIVE DE
Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus & Coloribus
LUCIS
LIBRI TRES.

Authore ISAACO NEWTON, Equite Aurato.

Latine reddidit *Samuel Clarke*, A. M.
Reverendo admodum Patri ac Dno JOANNI MOORE Episcopo NORVICENSI a Sacris Domesticis.

Accedunt Tractatus duo ejusdem AUTHORIS de Speciebus & Magnitudine Figurarum Curvilinearum, Latine scripti.

LONDINI:
Impensis SAM. SMITH & BENJ. WALFORD, Regiæ Societatis Typograph. ad Insignia Principis in Cœmeterio D. Pauli. MDCCVI.

Frontispício da edição em latim do Opticks *de Newton (Londres, 1706).*

III. As "regras do filosofar" e a "ontologia" que elas pressupõem

1. Três regras metodológicas

No início do livro III dos *Principia*, Newton estabelece quatro "regras do raciocínio filosófico".

Trata-se certamente de *regras metodológicas*, mas, como veremos, elas pressupõem e se entrelaçam com questões de ordem metafísica sobre a *natureza* e sobre a *estrutura* do universo, como, aliás, ocorre com qualquer metodologia, já que as regras que explicitam o *como* devemos investigar pressupõem o *que* devemos procurar.

"Regra I: *Não devemos admitir mais causas para as coisas naturais do que aquelas que são tanto verdadeiras como suficientes para explicar suas aparências*".

Esta primeira regra é um princípio de parcimônia no uso das hipóteses, uma espécie de navalha de Ockham referente às teorias explicativas.

Mas por que devemos nos circunscrever à obtenção de *teorias simples*; ou seja, por que não devemos *complicar* a aparelhagem hipotética de nossas explicações?

Pois bem, a resposta de Newton a tais interrogações é que "a natureza não faz nada em vão, ao passo que, com muitas coisas, faz-se em vão aquilo que se pode fazer com poucas. Com efeito, a natureza ama a simplicidade e não superabunda em causas supérfluas".

Este, precisamente, é o *postulado ontológico* — o postulado da *simplicidade da natureza* — subjacente à *primeira regra metodológica* de Newton.

Estreitamente relacionada com a primeira regra, vem então a segunda:

"Regra II: *Por isso, tanto quanto possível, aos mesmos efeitos devemos atribuir as mesmas causas.* Como na questão da respiração no homem e no animal, no caso da queda das pedras na Europa e na América, no problema da luz do nosso fogo de cozinha e do sol ou no fato da reflexão da luz sobre a terra e sobre os planetas".

Essa regra expressa outro postulado ontológico: o da *uniformidade da natureza.* Ninguém pode controlar a reflexão da luz sobre os planetas; mas, com base no fato de que a natureza se comporta uniformemente tanto na terra como nos planetas, nos é possível dizer como a luz se comporta também sobre os planetas.

E eis a terceira regra:

"Regra III: *As qualidades dos corpos que não admitem aumento nem diminuição de grau, e que se descobre pertencerem a todos os corpos no interior do âmbito dos nossos experimentos, devem ser consideradas qualidades universais de todos os corpos*".

Também essa regra pressupõe o princípio ontológico da uniformidade da natureza. Escreve Newton: "Como nós só conhecemos as qualidades dos corpos através dos experimentos, devemos considerar universais todas as qualidades que universalmente revelam-se concordantes nos experimentos e que não podem ser diminuídas nem retiradas. Certamente, não devemos abandonar a evidência dos experimentos por amor aos sonhos e às vãs fantasias da nossa especulação, mas também não devemos abandonar a analogia da natureza, que é simples e conforme consigo mesma".

2. A teoria corpuscular

A natureza, portanto, é simples e uniforme. São esses os dois *pilares metafísicos* que sustentam a metodologia de Newton.

E, uma vez fixados tais pressupostos, Newton passa a estabelecer algumas qualidades fundamentais dos corpos, como a extensão, a dureza, a impenetrabilidade e o movimento. E é por meio dos nossos sentidos que conseguimos estabelecer essas qualidades. "Extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e força de inércia do todo decorrem da extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e força de inércia das partes. Daí, concluímos que as menores partes de todos os corpos também devem ser extensas, duras, impenetráveis, móveis e dotadas de sua própria inércia. E esse é o fundamento de toda a filosofia". Trata-se do *corpuscularismo.*

Entretanto, Newton não podia evitar uma grande questão ligada a essa: os corpúsculos de que são feitos os corpos materiais são ou não ulteriormente divisíveis? Matematicamente, uma parte é sempre divisível, mas o mesmo valerá também fisicamente?

Eis a argumentação de Newton a esse propósito: "O fato de que as partículas dos corpos, divididas, mas contíguas, podem ser separadas umas das outras é uma questão de observação. E, nas partículas que permanecem indivisas, nossas mentes estão em condições de distinguir partes ainda menores, como pode ser demonstrado em matemática. Mas não nos é possível determinar com certeza se as partes assim distintas e não ainda divididas podem ser efetivamente divididas e separadas uma da outra por meio dos poderes da natureza. Entretanto, se mesmo com um único experimento tivéssemos a prova de que uma partícula qualquer indivisa, rompendo um corpo sólido e duro, sofre uma divisão, nós poderemos concluir, em virtude dessa regra, que as partículas indivisas, como as divisas, podem ser divididas e efetivamente separadas ao infinito".

3 A gravitação universal

Assim, no que se refere à divisibilidade das partículas ao infinito, a uma segurança matemática corresponde uma incerteza factual. Uma incerteza, porém, que não ocorre no que se refere à força de gravitação.

Com efeito, "se é universalmente evidente, a partir dos experimentos e das observações astronômicas, que todos os corpos em torno da terra gravitam em sua direção, proporcionalmente à quantidade de matéria que cada um deles contém singularmente; que, de modo semelhante, a lua gravita na direção da terra, em proporção à quantidade da sua matéria; que, por outro lado, o nosso mar gravita em direção à lua; que todos os planetas gravitam uns em direção aos outros e que, de igual modo, os cometas gravitam em direção ao sol, então, em conseqüência dessa regra, devemos admitir universalmente que todos os corpos são dotados de um princípio de gravitação recíproca. Por isso, o argumento extraído dos fenômenos conclui com maior força em favor da gravitação universal do que em favor de sua impenetrabilidade, sobre a qual não temos nenhum experimento e nenhuma forma de observação que possam ser efetuados sobre os corpos celestes. E eu não afirmo que a gravidade é essencial aos corpos: pelo termo *vis insita* entendo unicamente a sua força de inércia. Esta é imutável. Mas a sua gravidade diminui em relação com o seu afastamento da terra".

A natureza, portanto, é simples e uniforme. E, a partir dos sentidos, isto é, das observações e dos experimentos, podemos estabelecer algumas das propriedades fundamentais dos corpos: extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade, força de inércia do todo e a gravitação universal.

E essas qualidades são estabelecidas precisamente a partir dos sentidos, vale dizer, *indutivamente*, isto é, ainda através daquele que, para Newton, é o único procedimento válido para alcançar e fundamentar as proposições da ciência: o método indutivo.

E, com isso, chegamos à quarta regra: "Regra IV: *Na filosofia experimental, as proposições inferidas por indução geral dos fenômenos devem ser consideradas como estritamente verdadeiras ou como muito próximas da verdade, apesar das hipóteses contrárias que possam ser imaginadas, até quando se verifiquem outros fenômenos, pelos quais se tornem mais exatas ou então sejam submetidas a exceções*". Texto 1

IV. A ordem do mundo e a existência de Deus

1 O sistema do mundo é uma grande máquina

As "regras do filosofar" encontram-se no início do livro terceiro dos *Principia*. E no fim desse mesmo livro encontramos o *Scholium generale*, em que Newton liga os resultados de suas investigações científicas a considerações de ordem filosófico-teológica. O *sistema do mundo é uma grande máquina*. E as leis de funcionamento das várias partes dessa máquina podem ser detectadas indutivamente através da observação e do experimento.

Mas eis um ulterior e importante quesito de natureza filosófica: de onde se origina esse sistema do mundo, esse mundo ordenado e regulado? "Esse sistema extremamente maravilhoso do sol, dos planetas e dos cometas só pode ter-se originado do projeto e da potência de um Ser inteligente e poderoso. E se as estrelas fixas são centros de outros sistemas análogos, tudo isso, dado que foi formado pelo idêntico projeto, deve estar sujeito ao domínio do Uno, sobretudo visto que a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol e que a luz passa de cada sistema a todos os outros sistemas; e, para que os sistemas das estrelas fixas, em virtude de sua gravidade, não caiam uns sobre os outros, ele pôs esses sistemas a uma imensa distância entre si."

A ordem do mundo mostra com toda evidência a existência de um Deus sumamente inteligente e poderoso. Mas, além de sua existência, o que mais podemos afirmar sobre Deus? "Assim como o cego não tem nenhuma idéia das cores, nós também não temos nenhuma idéia do modo como Deus sapientíssimo percebe e compreende todas as coisas. Ele é completamente privado de corpo e de figura corpórea, razão pela qual não pode ser visto, nem ouvido, nem tocado; nem deve ser adorado sob a representação de algo corporal." Diz Newton que, das coisas naturais, nós só conhecemos aquilo que podemos constatar com os nossos sentidos: figuras e cores, superfícies, cheiros, sabores etc. Entretanto, nenhum de nós conhece "o que seja a substância de uma coisa". E se isso vale para o mundo natural, vale muito mais quando queremos falar de Deus: "Muito menos ainda temos idéia da substância de Deus." O que podemos dizer de Deus é que ele existe, é sumamente inteligente e é perfeito. E podemos dizê-lo a partir da constatação da ordem do mundo, já que, no que se refere a Deus, "é função da filosofia natural falar dele partindo dos fenômenos". Texto 2

V. O significado da sentença metodológica: "hypotheses non fingo"

1 O método de Newton: formular hipóteses e prová-las

O mundo é ordenado. E, "pela sapientíssima e ótima estrutura das coisas e pelas causas finais", estamos autorizados a afirmar a existência de um Deus ordenador, consciente e onipotente. Pois bem, como escreve Newton no final do *Scholium generale*, "até agora explicamos os fenômenos do céu e do nosso mar pelo recurso à força de gravidade, mas ainda não estabelecemos a causa da gravidade. É certo que ela se origina de uma causa que penetra até o centro do sol e dos

planetas, sem sofrer a mínima redução de sua força, que não opera em relação à quantidade de superfície das partículas sobre as quais age (como costuma ocorrer com as causas mecânicas), mas em relacão à quantidade de matéria sólida que elas contêm, e sua ação se estende por toda parte, a distâncias imensas, decrescendo sempre em razão inversa ao quadrado das distâncias. A gravitação em direção ao sol é composta pela gravitação em direção às partículas singulares de que é feito o corpo do sol. E, afastando-se do sol, decresce exatamente em razão inversa do quadrado das distâncias até a órbita de Saturno, como é mostrado claramente pela quietude do afélio dos planetas e até os últimos afélios dos cometas, se é que esses afélios estão em quietude".

A força de gravidade, portanto, existe. E é a observação que a atesta. Mas, se quisermos nos aprofundar mais, há uma pergunta que não pode ser evitada: qual é a razão, a causa ou, se preferirmos, a essência da gravidade? Responde Newton: "Na verdade, ainda não consegui deduzir dos fenômenos as razões dessas propriedades da gravidade. E não invento hipóteses".

Hypotheses non fingo: essa é a famosa e conhecida sentença metodológica de Newton, tradicionalmente citada como irrevogável chamado aos fatos e como condenação decidida e motivada das hipóteses ou conjecturas.

Entretanto, está claro para todos que Newton também formulou hipóteses. Ele ficou conhecido e sua grandeza é ilimitada não porque tenha visto uma maçã cair ou porque tenha observado a lua, *ele é grande e conhecido porque formulou hipóteses e as provou,* hipóteses que explicam por que a maçã cai no chão e por que a lua não se choca com a terra, por que os cometas gravitam em direção ao sol e por que ocorrem as marés.

Mas, sendo assim, o que entendia Newton por "hipóteses" quando dizia que "não inventava hipóteses"? Eis a resposta de Newton: "[...] e não invento hipóteses. Com efeito, tudo aquilo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de *hipótese.* E as hipóteses, tanto metafísicas como físicas, tanto de qualidades ocultas como mecânicas, não têm nenhum lugar na filosofia experimental. Em tal filosofia, as proposições particulares são deduzidas dos fenômenos e, posteriormente, tornadas gerais por indução. Foi assim que se descobriu a impenetrabilidade, a mobilidade e a força dos corpos, bem como as leis do movimento e da gravitação. Para nós, é suficiente que a gravidade exista de fato e atue segundo as leis que expusemos, estando em condições de explicar amplamente todos os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar." A gravidade existe de fato; ela explica os movimentos dos corpos e serve para prever as suas futuras posições. Isso é o que basta para o físico. Já a causa da gravidade é uma questão cuja resposta extrapola o âmbito da observação e do experimento, escapando portanto do campo da "filosofia experimental".

E Newton não quer se perder em conjecturas metafísicas que não sejam passíveis de verificação. Esse é o sentido de sua expressão *"hypotheses non fingo"*.

VI. A grande máquina do mundo

1 As três leis do movimento

Tanto no que se refere ao método como quanto aos conteúdos, os *Principia* representam a realização completa daquela revolução científica que, iniciada por Copérnico, havia encontrado em Kepler e Galileu os dois representantes mais geniais e prestigiosos. Como sugere Koyré, Newton recolhe e plasma em um todo orgânico e coerente a herança de Descartes e Galileu e, ao mesmo tempo, a de Bacon e Boyle. Com efeito, tanto para Boyle como para Newton, "o livro da natureza está escrito em caracteres e termos corpusculares; entretanto, exatamente como para Galileu e Descartes, é uma sintaxe puramente matemática o elemento que liga esses corpúsculos, dando assim significado ao texto do livro da natureza". Essencialmente, as letras do alfabeto em que está escrito o livro da natureza são um nú-

mero infinito de partículas, cujos movimentos são regulados por uma sintaxe constituída pelas leis do movimento e pela lei da gravitação universal.

Eis, então, as três leis newtonianas do movimento, leis que representam a enunciação clássica dos princípios da dinâmica.

A *primeira lei* é a *lei da inércia*, na qual trabalhara Galileu e que Descartes formulara com toda a exatidão. Assim, Newton escreve: "*Todo corpo persevera em seu estado de quietude ou de movimento retilíneo uniforme, a menos que seja forçado a mudar esse estado por forças sobre ele exercidas*".

Newton exemplifica esse princípio fundamental do seguinte modo: "Os projéteis perseveram em seus movimentos enquanto não forem retardados pela resistência do ar ou não sejam puxados para baixo pela força da gravidade. Um pião (...) não cessa de rodar senão pelo motivo de ser retardado pela resistência do ar. Os corpos maiores dos planetas e dos cometas, estando em espaços mais livres e com menos resistência, preservam seus movimentos progressivos e ao mesmo tempo circulares por um tempo muito mais longo."

A *segunda lei*, já formulada por Galileu, diz: "*A mudança de movimento é proporcional à força motriz exercida e ocorre na direção da linha reta segundo a qual a força foi exercida*".

À formulação da lei, Newton faz seguirem-se observações como estas: "Se determinada força gera um movimento, uma força dupla gerará movimento duplo, uma força tripla um movimento triplo, seja quando a força for exercida ao mesmo tempo e de um só golpe, seja quando for gradual e sucessivamente. E esse movimento (dirigindo-se sempre na mesma direção da força geradora), quando o corpo já estava em movimento, é acrescentado ou subtraído do primeiro movimento, conforme se conjuguem diretamente ou sejam diretamente contrários um ao outro, ou então se acrescentam obliquamente, se eles forem oblíquos, de modo a produzir novo movimento, composto pela determinação de ambos". Essas duas leis, juntamente com a terceira, que exporemos a seguir, constituem elementos centrais da mecância clássica que se aprende na escola.

A *terceira lei*, formulada por Newton, afirma que "*a toda ação se opõe sempre uma igual reação, ou seja, as ações recíprocas de dois corpos são sempre iguais e dirigidas em direções contrárias*".

Esse princípio de igualdade entre ação e reação é ilustrado por Newton do seguinte modo: "Qualquer coisa que exerça pressão sobre outra coisa ou puxe outra coisa sofre essa pressão em igual medida ou é puxada também por essa outra coisa. Se tu apertas uma pedra com o dedo, teu dedo também é apertado pela pedra. Se um cavalo puxa uma pedra ligada por uma corda, o cavalo também é (se assim posso dizê-lo) puxado igualmente para trás em direção à pedra [...]".

São essas, portanto, *as leis do movimento*. Entretanto, os estados de quietude e de movimento retilíneo uniforme só podem ser determinados em relação aos outros corpos, que estejam em quietude ou em movimento. Mas, como não se pode estender ao infinito o reenvio a sistemas ulteriores de referência, Newton introduz as noções (que se tornariam objeto de grandes debates e firmes contestações) de *tempo absoluto* e de *espaço absoluto:* "O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si e por sua natureza, flui uniformemente, sem relação com qualquer coisa de externo e, com outro nome, chama-se duração. O tempo relativo, aparente e comum, é a medida sensível e externa [...] da duração do movimento através do meio, sendo comumente usado em lugar do tempo verdadeiro: é a hora, o dia, o mês, o ano." "O espaço absoluto, por natureza privado de relação com qualquer coisa de exterior, permanece sempre semelhante a si mesmo e imóvel".

Esses dois conceitos, de *tempo absoluto* e de *espaço absoluto*, não têm significado operativo e são conceitos empiricamente não verificáveis. Entre outras críticas contra eles, ficou célebre a de Ernst Mach, que, em seu livro *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico*, afirmará que o espaço e o tempo absolutos de Newton são "monstruosidades conceituais".

2 A lei de gravitação universal

Entretanto, no interior do espaço absoluto — que Newton chama também de *sensorium Dei* —, a *maravilhosa e elegantíssima conexão dos corpos* é sustentada por aquela lei da gravidade que Newton expõe no terceiro livro dos *Principia*.

Tal lei de gravidade diz que a força de gravitação com que dois corpos se atraem é diretamente proporcional ao produto de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado de sua distância. Em símbolos, essa lei se expressa na conhecida fórmula:

$$F = G \frac{m_1 m_2}{D^2}$$

onde F é a força de atração, m_1 e m_2 são as duas massas, D é a distância que separa as duas massas e G é uma constante que vale em todos os casos, tanto da atração recíproca entre terra e lua como entre a terra e uma maçã etc.

Com a lei da gravidade, Newton chegava a único princípio capaz de explicar uma quantidade ilimitada de fenômenos.

Com efeito, a força que faz cair uma pedra ou uma maçã ao chão tem a mesma natureza que a força que mantém a lua vinculada à terra e a terra vinculada ao sol. E essa força é a mesma que explica o fenômeno das marés (como efeito combinado da atração do sol e da lua sobre a massa de água dos mares).

VII. A mecânica de Newton como programa de pesquisa

1 A importância da física newtoniana na história da ciência

No final do *Scholium generale,* Newton propõe um claro *"programa de pesquisa"*, pelo qual a força de gravidade não está apenas em condições de explicar fenômenos físicos como a queda dos graves, as órbitas dos corpos celestes ou as marés, mas também, como ele sustenta, poderá ainda, no futuro, explicar fenômenos elétricos, fenômenos óticos e até fatos fisiológicos. Muito embora, como acrescentava Newton, "não é possível expor essas coisas em poucas palavras e nós não dispomos dos experimentos suficientes para uma acurada determinação e demonstração das leis com as quais opera esse espírito elétrico e elástico".

O próprio Newton procurou realizar esse programa através de suas pesquisas no campo da ótica "quando supôs que a luz fosse composta de corpúsculos inertes" (A. Einstein). A verdade é que, como escreve ainda Einstein, "Newton foi o primeiro que conseguiu encontrar uma base claramente formulada a partir da qual podia deduzir grande número de fenômenos mediante o raciocínio matemático, lógico, quantitativo e em harmonia com a experiência. Na verdade, ele podia justamente esperar que a base fundamental de sua mecânica, com o tempo, conseguiria fornecer a chave para a compreensão de todos os fenômenos. Assim pensaram seus seguidores, com maior certeza que ele, e assim também pensaram os seus sucessores, até o fim do século XVIII".

A mecânica de Newton foi um dos mais poderosos e fecundos *paradigmas* ou *programas de pesquisa* da história da ciência: depois de Newton, para a comunidade científica, "todos os fenômenos de ordem física deviam se referir às massas, que obedecem à lei do movimento de Newton" (A. Einstein). A realização do programa de Newton ainda caminharia por muito tempo até se confrontar com problemas que, para serem resolvidos, demandariam verdadeira revolução científica, vale dizer, uma reviravolta radical nas idéias fundamentais da ciência newtoniana.

A física newtoniana admite uma razão limitada: a ciência não tem a função de descobrir substâncias, essências ou causas essenciais. A ciência não busca substâncias, mas funções; não busca a essência da gravidade, mas contenta-se em saber que ela existe de fato e explica os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar. Entretanto, como escreve Newton na *Ótica,*"a causa primeira certamente não é mecânica". E tanto a razão limitada e verificada pela experiência como o deísmo seriam duas heranças centrais que o Iluminismo receberia de

Newton, ao passo que os materialistas do século XVIII encontrarão sua base teórica sobretudo no mecanicismo cartesiano. E, já que falamos do mecanicismo cartesiano, devemos recordar que, enquanto para os cartesianos o mundo é pleno, para Newton ele não o é, pois entre os corpos atua uma "ação a distância". Por isso, tanto os cartesianos como Leibniz veriam nessas misteriosas forças que agem a distâncias ilimitadas nada mais que um retorno às "qualidades ocultas" do passado.

VIII. A descoberta do cálculo infinitesimal e a polêmica com Leibniz

1 Os estudos matemáticos de Newton

Em seus primeiros anos de estudo no Trinity College de Cambridge, Newton ocupou-se predominantemente de matemática: aritmética, trigonometria e, sobretudo, geometria. Estudou-as com base nos *Elementos* de Euclides, que leu com grande facilidade, e na *Geometria* de Descartes, lida com alguma dificuldade, pelo menos no princípio. Como já sabemos, em Cambridge, Barrow logo percebeu as grandes qualidades do discípulo, apreciando especialmente as suas novas idéias no campo da matemática. E quando, em 1669, recebeu o escrito *Analysis per aequationes numero terminorum infinitas,* elaborado nos três anos anteriores, cedeu-lhe a sua cátedra na própria universidade. Na realidade (e isso é importante no que se refere à sua histórica controvérsia com Leibniz, sobre a qual falaremos), os primeiros escritos de matemática de Newton são ainda anteriores. O pequeno tratado *Methodus fluxionum et seriarum infinitarum,* no qual registra os resultados de suas primeiras pesquisas, é presumivelmente quatro anos posterior ao trabalho de 1669. Trata-se de estudos sobre os infinitesimais, isto é, sobre pequenas variações de certas grandezas, sobre as suas relações, que depois serão chamadas de *derivadas,* e sobre as suas somas, que seriam denominadas *integrais.*

Para tanto, representou para ele um instrumento precioso a geometria analítica de Descartes, ou seja, a tradução de curvas e superfícies em equações algébricas. Também foram-lhe de validade os estudos de François Viéte (1540-1603), particularmente a *Isagoge in artem analyticam,* que teorizava sobre a aplicação da álgebra à geometria pela introdução de rudimentos do cálculo literal, com a relativa e oportuna escritura simbólica. E Newton encontrou ainda outras fontes para as suas pesquisas matemáticas na *Clavis mathematicae* de William Oughtred (1574-1660), e em vários escritos de John Wallis (1616-1703).

Com efeito, os estudos sobre os infinitesimais foram muito impulsionados pelos problemas geométricos, mais precisamente pelos problemas de medida das figuras sólidas, isto é, pela estereometria. A figura central nesse campo de estudo é constituída por Boaventura Cavalieri (1598 aproximadamente – 1647), que, na *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* (trabalho publicado em 1635, depois de muitos anos de preparação), estabelece aquele princípio que até hoje porta o seu nome: o princípio de que a relação entre as áreas ou os volumes de duas figuras geométricas é igual à relação entre as suas partes indivisíveis, obtidas com métodos adequados. Outras contribuições preliminares para o estudo dos infinitesimais provêm de Kepler, com sua *Nova stereometria doliorum vinariorum* (1615); grande difusor e aplicador do método de Cavalieri foi Evangelista Torricelli (1608-1647); Pierre Fermat (1601-1665) deu a esse método melhor e mais rigorosa formulação matemática.

Pois bem, Newton trabalhou com essas bases, mas introduzindo desde o início também algumas referências precisas à acústica e à ótica, ou seja, ramos da física que

também estava estudando na época. E logo a matriz física se fará sentir de modo determinante em suas pesquisas matemáticas.

2 Newton e o cálculo infinitesimal

Newton só publicaria a primeira síntese sobre o cálculo infinitesimal mais tarde, em 1687, no início de sua obra mais importante, as *Philosophiae naturalis principia mathematica.* A publicação impressa de suas obras principais sobre o tema será ainda posterior: em 1711, saiu um escrito de 1669, intitulado *De analysis per aequationes numero terminorum infinitas;* em 1704 foi publicado, como apêndice ao tratado de *Ótica,* o seu *Tractatus de quadratura curvarum,* que havia escrito em 1676; o já mencionado tratado *Methodus fluxionum et seriarum infinitorum,* escrito em latim no ano de 1673, só sairia em edição inglesa em 1736, ou seja, postumamente.

Mas vejamos a teoria, denominada pelo próprio Newton de teoria "dos fluentes e das fluxões". Nos primeiros escritos, ele se limita a ampliar e desenvolver o estudo "algébrico" do problema, especialmente com base nos trabalhos de Fermat e Wallis. Logo, porém, será uma intuição de tipo físico, mais precisamente de tipo mecânico, que lhe indicará o caminho correto para resolver o problema.

Graças à contribuição conceitual desse ramo fundamental da física, ele supera a idéia de que as linhas sejam somente agregados de pontos, considerando-as como trajetórias do movimento de um ponto. Conseqüentemente, as superfícies tornam-se movimentos de linhas e os sólidos transformam-se em movimentos de superfícies. Por exemplo, as superfícies são descritas por movimentos proporcionais à ordenada, ao passo que a abscissa cresce com o transcorrer do tempo: daí o nome de "momento" para o acréscimo infinitesimal, de "fluente" para a área e de "fluxão" para a ordenada, em um dado instante.

É com base nisso que ele introduz a notação

$$\dot{x} \quad \dot{y} \quad \dot{z}$$

para indicar a velocidade de um ponto nas três direções coordenadas. Daí derivam vários problemas, mas fundamentalmente dois: calcular as relações entre fluentes, sendo conhecidas as relações entre fluxões, e vice-versa.

No caso particular da mecânica, sendo conhecido o espaço em função do tempo, calcular a velocidade; e, vice-versa, conhecendo-se a velocidade em função do tempo, calcular o espaço percorrido. Em termos contemporâneos, respectivamente, *derivar* o espaço em relação ao tempo e *integrar* a velocidade no tempo. Sem nos aprofundarmos muito nos particulares de tipo técnico, devemos dizer que Newton conseguiu demonstrar muitas das mais importantes regras de derivação e integração. Ademais, introduziu os conceitos de derivada segunda (derivada da derivada; no caso mecânico, a aceleração) e de derivada de uma ordem qualquer. Também teorizou rigorosamente as ligações entre derivação e integração, além de introduzir e resolver as primeiras equações diferenciais (isto é, com uma função incógnita, consistindo em uma igualdade entre expressões contendo a função incógnita e suas derivadas).

Com tudo isso, fica clara a poderosa contribuição conceitual que a mecânica lhe forneceu na elaboração de sua nova teoria matemática. Com efeito, Newton possuía uma concepção instrumental da matemática: para ele, ela nada mais era do que uma linguagem a utilizar para descrever acontecimentos naturais. Nisso, alinhava-se com o pensamento de Thomas Hobbes, ao passo que, como veremos, em 1734, George Berkeley, na obra *O analista ou discurso a um matemático incrédulo,* o acusará de pouco rigoroso. Talvez não seja casual que a notação newtoniana (o ponto sobre a variável, para indicar a sua derivada em relação ao tempo) só tenha permanecido em uso até nossos dias nos campos da mecânica racional, da física matemática e em outras áreas afins — e, assim mesmo, só raramente, tendendo a desaparecer.

Desse modo, a teoria newtoniana ressente-se claramente de sua particular origem. Ademais, a sua representação formal (x, y, z... para os fluentes; $\dot{x}$, $\dot{y}$, $\dot{z}$... para as fluxões; xo, yo, zo... para os momentos ou diferenciais) é certamente preciosa para o estudioso de mecânica, na qual só se deriva em relação ao tempo e as derivadas possuem um significado previamente fixado (precisamen-

te, a derivada primeira é a velocidade e a derivada segunda é a aceleração), mas mostra-se pouco flexível e substancialmente estéril para outros setores. Ademais, na representação formal newtoniana falta um símbolo para o integral. Em essência, são essas as críticas que lhe são dirigidas pelo outro grande fundador do cálculo infinitesimal: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

3 A polêmica entre Newton e Leibniz

A aproximação que levou Leibniz ao problema era fundamentalmente diferente e, em alguns aspectos, complementar. Ele partiu de notáveis contribuições, até inéditas, de Blaise Pascal, sobretudo da geometria analítica. Foi sobre essa base — matemática, portanto, e não física — que Leibniz teorizou a derivada de um ponto de uma curva como o coeficiente angular da reta tangente no ponto (isto é, aquilo que nós hoje chamamos de tangente trigonométrica do ângulo que ela forma com o eixo das abscissas), entendendo tal reta tangente como uma secante ideal naquele ponto e em outro ponto infinitamente próximo do ponto dado. Em virtude dessas considerações, formulou a conhecida, mais difundida e hoje comum notação

$$dx \; dy$$

para as diferenciais das variáveis x e y e

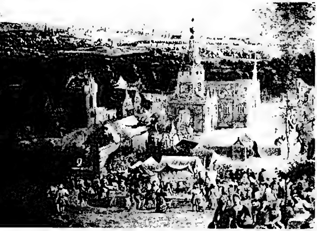
$$\frac{dy}{dx}$$

para a derivada de y em relação a x. Ademais, Leibniz introduziu um grande S maiúsculo para denotar a integral, notação que também se tornou de uso comum. Quanto ao resto, sua teoria não difere muito da de Newton. E seus pontos de chegada na elaboração posterior são mais ou menos análogos.

Entretanto, falta-lhe também o rigor matemático de fundo — e isso faz falta porque ainda não se consolidara e teorizara a noção necessária de "limite".

Na realidade, as bases conceituais dessa noção fundamental já estavam presentes na *Arithmetica infinitorum* do já citado John Wallis. E, se quisermos remontar às origens, a idéia já está presente no método da exaustão de Eudóxio (408-355 a.C.), aplicado com sucesso a vários problemas geométricos por Euclides e Arquimedes. Entretanto, só se encontra tratamento rigoroso dessa noção e sua posição como base da *análise infinitesimal* no século XIX, com Bernhard Bolzano (1781-1848) e com Augustin-Louis Cauchy (1789-1857).

A obra de Leibniz data aproximadamente do período 1672-1673, sendo portanto posterior ou, quando muito, contemporânea à de Newton. Entretanto, a publicação impressa do seu trabalho fundamental, *Nova methodus pro maximis et minimis itemque tangentibus*, é de 1684, portanto três anos antes à dos newtonianos *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Por isso, alimentada também por equívocos, explodiu feroz disputa entre Newton e Leibniz sobre a prioridade da descoberta: disputa muito pouco cavalheiresca, dominada pela animosidade, por acusações e também permeada pelo orgulho nacionalista. Mas não é o caso de nos alongarmos muito sobre essa controvérsia.



Vista de Londres no século XVIII. O bairro de Kensington, onde Newton se transferiu em 1725, na época era apenas um vilarejo campestre.

Newton

1 As quatro regras do método experimental

As regras metodológicas enunciadas por Newton no início do livro III dos Principia *reúnem também os assuntos de tipo metafísico por ele reconhecidos.*

I. *Não devemos admitir mais causas das coisas naturais, do que as verdadeiras e suficientes para explicar suas aparências.* Neste sentido os filósofos dizem que a natureza nada faz em vão, e o mais é vão quando o menos basta; porque a natureza se compraz com a simplicidade e não ostenta a pompa das causas supérfluas.

II. *Por isso, aos mesmos efeitos naturais devemos, o quanto possível, atribuir as mesmas causas.* Assim, por exemplo, a respiração no homem e no animal; a queda de uma pedra na Europa e na América; a luz de nosso fogo de cozinha e do sol; a reflexão da luz sobre a terra e sobre os planetas.

III. *As qualidades dos corpos que não admitem incremento ou decremento de grau, e que resultem pertinentes a todos os corpos dentro da esfera de nossos experimentos, devem ser considerados qualidades universais de todos os corpos.* Uma vez que as qualidades dos corpos nos são conhecidas apenas graças aos experimentos, devemos considerar universais todas as que concordam universalmente com os experimentos; e as que não são passíveis de decrementos não podem jamais ser exceções. Não devemos sem dúvida deixar a evidência dos experimentos para correr atrás de sonhos e de vãs ficções forjadas por nós mesmos; nem devemos afastar-nos da analogia da natureza, que é simples e sempre conforme a si mesma. Não podemos conhecer a extensão dos corpos de outra forma que mediante nossos sentidos, nem estes sentidos a captam em todos os corpos; mas, uma vez que colhemos a extensão em todos os que são sensíveis, nós a atribuímos também a todos os outros. Aprendemos da experiência que uma quantidade de corpos é dura; e como a dureza do inteiro resulta da dureza das partes, daí deduzimos corretamente que são duras as partículas não só dos corpos que tocamos, mas de todos os outros. Que todos os corpos são impenetráveis nós o aprendemos não pela razão, mas pela sensação. Achamos impenetráveis os corpos que manipulamos, e daí concluímos que a impenetrabilidade é propriedade universal de todos os corpos. Que todos os corpos são móveis e dotados de certos poderes (que definimos inércia) de perseverar em seu estado de movimento ou de repouso, nós o deduzimos apenas de propriedades análogas que observamos nos corpos que vemos. A extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e inércia do conjunto resultam da extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e inércia das partes; e daí concluímos que as partículas mínimas de todos os corpos são também extensas, duras, impenetráveis, móveis e dotadas de uma inércia própria. E este é o fundamento de toda a filosofia. Além disso, que as partículas divididas mas contíguas dos corpos são separáveis umas das outras é um dado da observação; e, nas partículas que permanecem indivisas, nossa mente é capaz de distinguir outras partes menores, como se demonstra matematicamente. Mas, se as partes assim distintas e não ainda divididas podem, mediante as forças da natureza, ser realmente divididas e separadas umas das outras, não o podemos determinar com certeza. Todavia, se tivéssemos a prova, mesmo com um só experimento, que uma partícula indivisa sofre uma divisão quando se quebra um corpo duro e sólido, podemos concluir daí, em virtude desta regra, que as partículas divisas ou indivisas podem ser divididas e realmente separadas ao infinito.

Por fim, uma vez que resulta universalmente dos experimentos e das observações astronômicas que todos os corpos circumterrestres gravitam em direção à terra, proporcionalmente à quantidade de matéria que cada um deles contém; que analogamente a lua, segundo sua quantidade de matéria, gravita em direção à terra; que, por outro lado, nosso mar gravita em direção à lua; e todos os planetas um para o outro; e os cometas do mesmo modo para o sol; devemos, em base a esta regra, admitir universalmente que todos os corpos são dotados de um princípio de gravitação recíproca. Isso porque a prova fenomênica demonstra com mais força a gravitação universal de todos os corpos e não sua impenetrabilidade; da qual, em relação aos corpos celestes, não temos experi-

mentos nem outra observação qualquer. Não afirmo que a gravidade é essencial aos corpos: falando de sua *vis insita* designo nada mais que sua inércia. Esta é imutável. Sua gravidade decresce à medida que se afastam da terra.

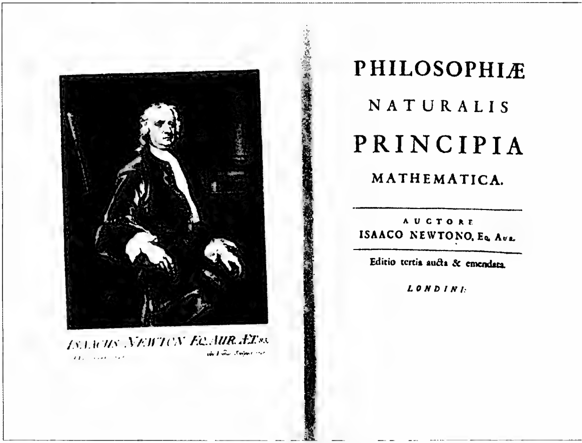
IV. *Em filosofia experimental devemos considerar as proposições extraídas por indução geral dos fenômenos como precisas ou muito aproximadas, apesar de toda hipótese contrária que se possa imaginar, até que se apresentem outros fenômenos que as possam tornar mais precisas ou as exponham a exceções.* Devemos seguir esta regra até que a prova indutiva não seja eludida mediante hipótese.

I. Newton,
Philosophiae naturalis principia mathematica.

2 Deus e a ordem do mundo

Isaac Newton: da ordem do mundo ao Deus ordenador. "Esta elegantíssima conjunção do sol, dos planetas e dos cometas não pôde surgir sem o projeto e o poder de um ente inteligente e poderoso".

Os seis principais planetas giram em torno do sol em círculos concêntricos ao sol com movimento orientado na mesma direção e aproximadamente sobre o mesmo plano. Dez luas giram em torno da terra, de Júpiter e de Saturno em círculos concêntricos com movimen-



Isaac Newton (aqui retratado na margem do frontispício de sua obra mais famosa Philosophiae naturalis principia mathematica*),*
foi o cientista que levou a cabo a revolução científica.
Com seu "sistema do mundo" toma vulto a "física clássica".

to orientado na mesma direção e aproximativamente sobre planos das órbitas dos planetas. E todos estes movimentos regulares não tiram sua origem de causas mecânicas; os cometas, com efeito, são transportados livremente em todas as partes do céu conforme órbitas fortemente excêntricas. E por este movimento os cometas passam muito rapidamente e facilmente através das órbitas dos planetas; e nos próprios afélios onde são mais lentas e retardam mais tempo, estão também tão distantes umas das outras que se atraem reciprocamente em mínima medida. Esta elegantíssima conjunção do sol, dos planetas e dos cometas não pôde surgir sem o projeto e o poder de um ente inteligente e poderoso. E se as estrelas fixas são por sua vez centros de sistemas análogos, todos estes, sendo construídos com idêntico desígnio, estarão sujeitos ao poder do Uno: sobretudo enquanto a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol e todos os sistemas enviam a luz reciprocamente para todos os outros. E, a fim de que os sistemas das estrelas fixas não caiam um sobre o outro, por causa da gravidade, ele colocou uma distância imensa entre eles.

Ele rege todas as coisas não como alma do mundo, mas como senhor de todos os universos e pelo seu domínio costuma ser chamado de Senhor Deus *Pantochrátor* [dominador universal]. Deus, com efeito, é uma palavra relativa e se refere aos servos: a divindade, porém, é o domínio de Deus, não sobre o próprio corpo, como afirmam aqueles para os quais Deus é a alma do mundo, mas sobre os servos. O sumo Deus é o ente eterno, infinito, absolutamente perfeito: mas um ente, embora perfeito, mas que não tenha domínio, não é o Senhor Deus [...]. Da verdadeira denominação segue-se que o verdadeiro Deus é sumo, isto é, sumamente perfeito. É eterno e infinito, onipotente e onisciente, dura da eternidade para a eternidade, e está presente no infinito pela infinidade. Rege tudo e conhece tudo, tanto as coisas que acontecem, como aquelas que podem acontecer. Não é eternidade e infinidade, mas é eterno e infinito; não é duração e espaço, mas dura e está presente. Dura sempre e está presente em todo lugar e, por existir sempre e em todo lugar, constitui a duração e o espaço, a infinidade e a eternidade. Toda partícula do espaço está *sempre*, todo momento indivisível da duração está *em todo lugar*: o Autor e Senhor de todas as coisas não poderia *jamais* estar e em *nenhum lugar*. Toda alma senciente é a própria pessoa indivisível nos diversos tempos, nos diversos órgãos de sentido e nos movimentos. Na duração estão presentes partes sucessivas, no espaço partes coexistentes: mas nem umas nem as outras estão presentes na pessoa do homem, no seu princípio pensante, e muito menos na substância pensante de Deus. Todo homem, enquanto senciente, é um só idêntico homem em todos os órgãos de sentido singulares. Deus é um só e identico Deus sempre e em todo lugar. Deus não é onipresente apenas pela virtude, mas também pela substância, já que não pode subsistir virtude sem substância. Nele os universos estão contidos e movidos, mas sem nenhuma perturbação recíproca. Deus não sofre nada por causa dos movimentos dos corpos que não oferecem nenhuma resistência por causa da onipresença de Deus. É manifesto que o sumo Deus deve existir necessariamente, e em virtude da mesma necessidade está *sempre* e *em todo lugar*. Por este motivo, ele é também inteiramente semelhante a si mesmo, todo olho, todo ouvido, todo cérebro, todo braço, todo força sensorial, intelectiva e ativa, mas de nenhum modo humano, de nenhum modo corpóreo, em um modo para nós inteiramente desconhecido. Assim como o cego não tem idéia das cores, também nós não temos idéia dos modos com que Deus sapientíssimo sente e entende todas as coisas. Ele é completamente privado de corpo e de figura corpórea e por isso não pode ser visto nem ouvido, nem tocado, nem deve ser venerado sob a espécie de algo corpóreo. Temos idéias dos atributos, mas não conhecemos por nada o que seja a substância de uma coisa. Dos corpos vemos apenas as figuras e as cores, ouvimos apenas os sons, tocamos apenas as superfícies externas, sentimos o cheiro apenas dos odores e degustamos os sabores, mas não conhecemos as substâncias íntimas com nenhum sentido, com nenhuma atividade reflexiva; e muito menos temos uma idéia da substância de Deus. Nós o conhecemos apenas mediante suas propriedades e atributos e pela sapientíssima e ótima estrutura das coisas e pelas causas finais; e o admiramos em virtude da perfeição, mas, na verdade, nós o veneramos e o adoramos por causa de seu domínio. Nós adoramos, com efeito, como servos, e Deus sem domínio, providência e causas finais não é mais que fato e natureza. Mas, a partir de uma cega necessidade metafísica que é perfeitamente idêntica sempre e em todo lugar não surge nenhuma variedade das coisas. A total diversidade por lugares e por tempos das coisas criadas pôde surgir apenas das idéias e da vontade de um Ente necessariamente

existente. Em sentido alegórico, com efeito, se diz que Deus vê, ouve, fala, ri, ama, odeia, deseja, dá, toma, ira-se, combate, fabrica, fundamenta, constrói, pois todo discuso em torno de Deus deriva inteiramente das coisas humanas por semelhança, sem dúvida não perfeita, mas todavia semelhante. E tudo isso a respeito de Deus: a respeito do qual é tarefa da filosofia natural falar partindo dos fenômenos.

I. Newton,
Philosophiae naturalis principia mathematica.

As ciências da vida, as Academias e as Sociedades científicas

I. Desenvolvimentos das ciências da vida

• No Quinhentos floresce a pesquisa anatômica com cientistas do porte de André Vesalio (1514-1564), Miguel Servet (1511-1553), Gabriel Falópio (1523-1562), Realdo Colombo (aproximadamente 1516-1559), André Cesalpino (1519-1603) e Fabrício de Acquapendente (aproximadamente 1533-1619).

Os progressos da anatomia → § 1

No mesmo ano em que Copérnico publicou seu *De revolutionibus*, em 1543, Vesalio, flamengo de origem e professor em Pádua, publicou seu *De corporis humani fabrica*. Foi este o primeiro texto acurado de anatomia, escrito com base em observações feitas pelo próprio Vesalio, editado em milhares de cópias; tornou-se conhecido em toda a Europa.

• Em 1628 William Harvey (1578-1657) publica seu *De motu cordis*, em que o autor expõe sua grande descoberta referente à circulação do sangue. Foi uma descoberta revolucionária por ao menos três razões: em primeiro lugar ela dava um golpe decisivo na tradição galênica; em segundo lugar, com ela punha-se uma base para a fisiologia experimental; em terceiro lugar, a teoria da circulação do sangue – acolhida por Descartes e por Hobbes – tornou-se uma das bases mais consistentes do *paradigma mecanicista*.

Harvey: a circulação do sangue e o mecanicismo biológico → § 2

Com Harvey o coração é visto como uma bomba, as veias e as artérias como tubos, o sangue como um líquido em movimento sob pressão, e as válvulas das veias desenvolvem a mesma função que as válvulas mecânicas. Nestes resultados devemos encontrar a razão pela qual a descoberta de Harvey oferece uma contribuição de primeira linha para a *filosofia mecanicista*. Será Descartes quem estenderá a todos os animais a idéia de que o organismo vivo é uma máquina.

E tal idéia será a base das pesquisas de Afonso Borelli (1608-1679), autor da grande obra *De motu animalium*, publicada postumamente em 1680. Borelli estuda a estática e a dinâmica do corpo; calcula a força desenvolvida pelos músculos no caminhar, no correr, no saltar, no levantamento de pesos; mede a força muscular do coração e a velocidade do sangue nas artérias e nas veias; examina o vôo dos pássaros, o movimento dos peixes e o rastejar dos vermes.

Borelli e Redi → § 2-3

Um grande contributo ao avanço das ciências biológicas foi dado, entre outros, por Francisco Redi (1626-1698), o qual – com um experimento que ficou famoso na história da biologia – desferiu um golpe decisivo na teoria da geração espontânea.

1 O avanço da pesquisa anatômica

No século XVI, assiste-se a grande florescimento da pesquisa anatômica, cujos representantes mais conhecidos são André Vesalio (1514-1564), Miguel Servet (1509-1553), Gabriel Falópio (1523-1562), Realdo Colombo (aprox. 1516-1559), André Cesalpino (1529-1603) e Fabrício de Acquapendente (1533-1619).

No mesmo ano em que Nicolau Copérnico publicou o seu *De revolutionibus*, Vesalio, flamengo de origem e professor em Pádua, publicava também o *De corporis humani fabrica*. Feito com base em observações realizadas pelo autor, esse livro "foi o primeiro texto acurado de anatomia apresentado ao mundo" (I. Asimov). Como já havia sido inventada a impressão, ele foi difundido em milhares de cópias por toda a Europa. E continha ilustrações verdadeiramente belas, algumas das quais feitas por Jan Stevenzoon van Calcar, discípulo de Ticiano.

Galeno afirmara que o sangue fluía do ventrículo direito do coração para o esquerdo, atravessando a parede de separação chamado septo. Ao contrário de Galeno, Vesalio observou que o septo do coração é de natureza muscular e espesso. E, na segunda edição de sua obra (1555), negou com toda clareza que o sangue pudesse atravessá-lo: "Até algum tempo, eu não teria ousado afastar-me nem mesmo por um fio de cabelo da opinião de Galeno. Mas o septo não é menos denso, espesso e compacto do que o resto do coração. Não vejo, portanto, como a menor partícula que seja possa passar do ventrículo direito para o ventrículo esquerdo do coração". Entretanto, Vesalio não conseguiu explicar o movimento do sangue.

Miguel Servet, o reformador religioso que em 1553 Calvino mandara executar, e que havia conhecido Vesalio em Paris, supôs que o sangue circulava do receptáculo direito para o esquerdo através dos pulmões.

Depois de Servet, foi Realdo Colombo — também professor de anatomia em Pádua — quem apresentou a idéia de que a respiração era um processo de purificação do sangue e não um processo de resfriamento. Na *Restitutio christianismi* (obra que foi queimada juntamente com o autor, Servet, e da qual só sobraram três cópias: uma em Paris, uma em Viena e a outra em Edimburgo), podemos ler: "O sangue é transportado das artérias pulmonares para as veias pulmonares mediante prolongada passagem pelos pulmões, durante a qual ele se torna de cor carmesim" e "purifica-se pelos vapores fuliginosos com o ato de expiração". Já Realdo Colombo, em seu *De re anatomica*, escreve o seguinte: "O sangue chega aos pulmões através da veia arterial; depois, misturado com ar, passa para o coração esquerdo, através da artéria venosa".

Anatomista, botânico e mineralogista, André Cesalpino, professor de anatomia em Pisa e Pádua, chegou a afirmar, contra a teoria galênica, que os vasos sanguíneos têm origem no coração e não no fígado, sustentando também que o sangue chega a todas as partes do corpo.

Fabrício de Acquapendente, anatomista e embriólogo, que também trabalhou em Pádua, estudou as válvulas venosas, sem contudo conseguir chegar à circulação do sangue.

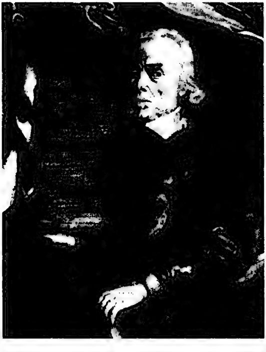
Nesse meio tempo, continuando a tradição de Vesalio, Falópio descreveu os canais que vão do ovário ao útero e que ainda hoje se chamam "trompas de Falópio".

Finalmente, Bartolomeu Eustáquio (aproximadamente 1500-1574), contrário a Vesalio e seguidor de Galeno, estudou, entre outras coisas, o conduto que leva do ouvido à garganta, que ainda hoje se chama "trompa de Eustáquio".

2 Harvey: a descoberta da circulação do sangue e o mecanicismo biológico

Tudo isso serve para dar uma idéia do avanço da anatomia no século XVI. Entretanto, as pesquisas anatômicas mudaram de rumo quando William Harvey (1578-1657), em 1628, publicou o seu *De motu cordis*, expondo a teoria da circulação do sangue. Trata-se de uma descoberta revolucionária, pelo menos por três razões: em primeiro lugar, representou mais um golpe — e golpe decisivo — na tradição galênica; em segundo lugar, fixou um ponto cardeal da fisiologia experimental; em terceiro lugar, a teoria da circulação do sangue — acolhida por Descartes e Hobbes — tornou-se uma das

bases mais sólidas do paradigma mecanicista em biologia. Com efeito, embora Harvey afirme que "o coração pode muito bem [...] ser designado como o princípio da vida e o sol do microcosmo", ele sistematiza os resultados da pesquisa anatômica anterior dentro de um *modelo claramente mecanicista:* "É o seguinte [...] o verdadeiro movimento do sangue: [...] o sangue [...], sob a ação do ventrículo esquerdo, é impelido para fora do coração e distribuído através das artérias para o interior do organismo e para cada uma de suas partes — assim como, pelas pulsações do ventrículo direito, ele é impelido e distribuído aos pulmões, através da veia arterial — e [...], recomeçando do início, através das veias, o sangue reflui para a veia cava até o aurículo direito — da mesma forma como, pela artéria denominada venosa, ele reflui dos pulmões para o ventrículo esquerdo, do modo como indicamos acima". O coração é visto como uma bomba, as veias e artérias como tubos, o sangue como um líquido em movimento sob pressão e as válvulas das veias cumprem a mesma função das válvulas mecânicas. Armado com esse modelo mecanicista, Harvey lança-se contra o médico francês Jean Fernel



William Harvey (1578-1657) é o célebre descobridor da circulação do sangue. Reproduzimos aqui uma antiga água-forte do inglês Richard Gaywood.

(1497-1559), que, examinando cadáveres e vendo que as artérias e o ventrículo esquerdo do coração estavam vazios, havia afirmado, em sua *Universa medicina* (1542), que um "corpo etéreo" ou "espírito" vital preenchia esses lugares enquanto o homem estava vivo, desaparecendo com a morte. Diz Harvey: "Fernel — e não somente Fernel — sustenta que esses espíritos são substâncias invisíveis [...]. Mas basta dizer que, ao longo das investigações anatômicas, nunca encontramos nenhuma forma de espírito, nem nas veias, nem nos nervos, nem em qualquer outra parte do organismo."

A teoria de Harvey, portanto, representa uma contribuição de primeira ordem para a *filosofia mecanicista.* Descartes estenderá para todos os animais a idéia (já explicitada por Leonardo da Vinci e presente em Galileu) de que o organismo vivo é uma máquina.

E essa idéia será a base das pesquisas de Afonso Borelli (1608-1679), acadêmico do Cimento*, professor de matemática em Pisa e autor da grande obra *De motu animalium,* publicada postumamente em 1680. Borelli, que Newton recordará em sua obra maior, estudou a estática e a dinâmica do corpo calculando a força desenvolvida pelos músculos ao caminhar, ao correr, ao saltar, ao levantar pesos e nos movimentos internos do coração. Assim, mediu a força muscular do coração e a velocidade do sangue nas artérias e nas veias. Para Borelli, o coração funciona como o pistão de um cilindro e os pulmões como dois foles. Com os mesmos objetivos, Borelli também analisou o vôo dos pássaros, o nado dos peixes e o arrastar dos vermes.

3 Francisco Redi contra a teoria da geração espontânea

Outro acadêmico do Cimento que contribuiu para o desenvolvimento das ciências médico-biológicas foi o aretense Francisco Redi (1626-1698), que, com um experimen-

---

* *Academia do Cimento*: das experências científicas, instituída em Florença em 1657. Durou 10 anos.

to que, com justiça, ficou famoso na história da biologia, fez, naquela época, uma crítica decisiva contra a teoria da geração espontânea. Em suas *Experiências acerca da geração dos insetos*, escreve Redi: "Portanto, segundo o que eu vos disse e segundo o que os antigos e novos escritores e a opinião comum do povo querem dizer, toda podridão de cadáver corrompido e toda sujeira de qualquer outra coisa putrefata gera os vermes e os produz. De modo que, querendo eu buscar a verdade, desde o princípio do mês de junho mandei matar três daquelas serpentes chamadas 'cobras de Esculápio'. Tão logo morreram, coloquei-as em uma caixa aberta, para que ali ficassem. Não foi preciso muito tempo para que as visse todas cobertas de vermes, que tinham a forma de cones, sem perna alguma mas com o olho aparecendo. Enquanto devoravam aquela carne, os vermes a cada momento cresciam em tamanho [...]".

É assim, portanto, que Redi apresenta a teoria da geração espontânea, já venerada em sua época. Entretanto, repetindo os experimentos, escreve ele, "quase sempre eu vi, sobre aquelas carnes e aqueles peixes, bem como nas laterais das caixas onde estavam depositados, não apenas os vermes, mas também os ovos dos quais, como disse acima, nascem os vermes. Esses ovos fizeram-me lembrar daqueles ovos que as moscas deixam sobre o peixe ou sobre a carne e que, depois, tornam-se larvas, o que já foi observado muito bem pelos compiladores do vocabulário de nossa Academia e que também é observado pelos caçadores nas feras por eles mortas nos dias quentes, bem como pelos açougueiros e pelas donas-de-casa, que, para salvar a carne dessa imundície no verão, colocam-na em alguidares e a recobrem com panos brancos. Daí que, com muita razão, no décimo nono livro da *Ilíada* o grande Homero fez com que Aquiles temesse que as moscas cobrissem com vermes as feridas do morto Patroclo no momento em que ele rumava para realizar sua vingança contra Heitor [...]. E por isso a piedosa mãe prometeu-lhe que, com sua divina força, manteria longe daquele cadáver as imundas fileiras de moscas e que, contra a ordem da natureza, o conservaria incorrupto e inteiro até mesmo pelo espaço de um ano [...]". E prossegue Redi: "Daí, comecei a duvidar se, por acaso, todos os vermes não derivariam apenas dos óvulos das moscas e não das próprias carnes apodrecidas. E tanto mais se confirmavam minhas suspeitas quando via que, em todas as gerações por mim feitas nascer, eu sempre havia visto sobre as carnes, antes que se enchessem de vermes, pousarem moscas da mesma espécie daquelas que depois nasciam. Mas vã teria sido a dúvida se a experiência não a houvesse confirmado. Desse modo, em meados do mês de julho, coloquei em quatro frascos de boca larga uma serpente, alguns peixes de rio, quatro enguias do Arno e um naco de vitela; depois, fechei muito bem as bocas com papel e as selei muito bem com cera. Em outros tantos frascos, coloquei as mesmas coisas, mas deixei-os abertos. Não passou muito tempo para que os peixes e as carnes desses segundos frascos se tornassem verminosos; e via-se que as moscas entravam e saíam ao bel-prazer nesses frascos. Mas, nos frascos fechados, nunca vi nascer sequer um verme, mesmo depois de terem transcorrido vários meses a partir do dia em que os cadáveres foram fechados dentro deles. Às vezes, porém, encontrava-se pelo lado de fora do papel alguma larva ou vermezinho, que [...] procurava encontrar alguma brecha por onde entrar para poder se nutrir dentro daqueles frascos."

Mas voltemos agora a Harvey. A teoria da circulação do sangue por ele proposta e provada constituiu um resultado de importância enorme. Mas, como sempre, ao resolver um problema, uma teoria levanta outros. A teoria de Harvey postulava a existência de vasos capilares entre as artérias e as veias, mas Harvey *nunca os vira.* E nem podia vê-los, já que para tanto seria necessário o microscópio. E foi Marcelo Malpighi (1628-1694), o grande microscopista do século XVII, que, em 1661, observaria o sangue nos capilares dos pulmões de uma rã. Malpighi foi pesquisador incansável e genial. Em 1669, foi nomeado membro da Royal Society. Muito hábil nas técnicas experimentais, estudou os pulmões, a língua, o cérebro, a formação do embrião no ovo da galinha etc. Em 1663, Robert Boyle (1627-1691) conseguiu observar a direção dos capilares, mediante a injeção de fluidos coloridos e de cera derretida. E Antony van Leeuwenhoek (1623-1723), que foi o pai da microscopia (construiu microscópios de até duzentos por um de aumento), viu a própria circulação do sangue nos capilares da cauda de um girino e da perna de uma rã. [1]

II. As Academias e as Sociedades científicas

•A ciência é um *fato social* em sua gênese, em suas aplicações e sobretudo no método, pois o conhecimento científico, para ser tal, deve ser controlável: *publicamente controlável*, em teoria controlável por *todos*. Ora, justamente com a finalidade de satisfazer esta característica essencial da ciência moderna, o jovem príncipe Federico Cesi (1585-1630) fundou em 1603 em Roma a *Academia dos Linceus*, provida de biblioteca, de laboratório de história natural e com jardim botânico anexo. Galileu foi membro da Academia dos Linceus. Tal instituição encerrou sua atividade em 1651 e tornou a funcionar em 1847.

1603: Cesi funda a Academia dos Linceus → § 1

•Em 1657 o príncipe Leopoldo de Toscana quis a instituição da *Academia do Cimento*. Foram acadêmicos, entre outros, Vincenzo Viviani, Afonso Borelli e Francisco Redi. Entre os sócios estrangeiros correspondentes devemos recordar Stenon. As pesquisas dos acadêmicos do Cimento contemplaram todo o leque das ciências naturais: fisiologia, farmacologia, mecânica, ótica etc. O lema da Academia foi "*provando e reprovando*". Devemos salientar a grande atenção que os acadêmicos deram à construção e ao uso de instrumentos sempre mais exatos: termômetros, microscópios, pêndulos etc.

1657: Leopoldo de Toscana funda a Academia do Cimento → § 2

•A *Sociedade real de Londres para a promoção dos conhecimentos naturais* (*Royal Society for the Promotion of Natural Knowledge*) teve seu estatuto em 1662, por Carlos II. Tal estatuto estabelece que a finalidade da Sociedade é o de redigir com linguagem clara, próxima da "dos artesãos, dos camponeses, dos mercadores" mais que da "dos filósofos". *Nullius in verba* foi e é o lema da Royal Society. "Contra os fatos e os experimentos – disse Newton, que foi primeiro membro e depois presidente da Academia – não se pode discutir".

De 1662 a 1677, ano em que morreu, o secretário da Sociedade foi Henry Oldenburg, que em 1665 iniciou à publicação das *Atas* da Sociedade (as "Philosophical Transactions", que saem ainda hoje). Na intenção de Oldenburg as "Transactions" eram um convite aos estudiosos "a pesquisar, experimentar e descobrir coisas novas, a comunicar-se mutuamente os próprios conhecimentos". Isso, obviamente, com o fito de contribuir com o crescimento do conhecimento humano.

1662: Carlos II dá o Estatuto da Royal Society → § 3

• Em 1666, sob o reinado do Luís XIV, é instituída – e por interesse do ministro Colbert – a *Academia real das ciências* (*Académie royale des sciences*). E no *Memorandum* de Christian Huygens ao ministro Colbert afirma-se que "a ocupação fundamental e mais útil" dos membros da Academia é a de "trabalhar para a história natural conforme o plano traçado por Bacon".

1666: sob o reinado de Luís XIV funda-se a Académie royale des sciences → § 4

1 A Academia dos Linceus

"Organizar e coordenar as pesquisas, tornar estáveis e fecundas as relações entre a cultura dos mecânicos e dos técnicos e a dos teóricos e cientistas; transmitir a um público o mais amplo possível os resultados dos experimentos e das pesquisas; abrir possibilidades sempre mais amplas de colaboração e verificação — foi com base nessas exigências, que são comuns a Descartes e Mersenne, a Boyle e Leibniz, que nasceram na Europa as primeiras sociedades e academias científicas. Separadas das universidades, que eram tradicionalmente controladas pelo poder eclesiástico, nasceram ao longo do século XVII novas sedes para a discussão e a pesquisa. Os grandes epistolários do século XVII, de sua parte, documentam como era fortemente sentida a exigência de ampla colaboração intelectual, capaz de superar as fronteiras dos Estados e a particularidade das culturas nacionais" (Paulo Rossi).

A ciência é *fato social*. E o é porque surge sempre no interior de uma tradição cultural (com problemas específicos, sua linguagem etc.). Ela é social nas suas aplicações, mas o é sobretudo no seu método de legitimação enquanto ciência, já que, para ser tal, o conhecimento científico deve ser verificável — e *a verificabilidade é questão pública*. A teoria científica pretende valer *para todos*. E essa sua pretensão só se vê satisfeita com a condição de que as conseqüências operativas e experimentais da teoria obriguem *todos* a aceitá-la. E isso enquanto, por outro lado, o saber filosófico (como era praticado nas universidades, nos seminários e nos colégios eclesiásticos) se configurara e era entendido mais como *fidelidade* a uma escola ou à doutrina de um mestre do que como fiel aplicação de um método que exponha as teorias, as técnicas de prova e os resultados da pesquisa à crítica pública.

Pois bem, precisamente em contraposição ao ensino universitário eclesiástico ("e confessam comumente os ouvintes e até mesmo leitores que, nos estúdios, nada mais se aprende além dos primeiros termos e regras, aliás, o caminho e o modo de estudar e abrir os livros..."), o jovem príncipe Federico Cesi fundou em Roma, no ano de 1603, arcando com as despesas, a *Academia dos Linceus*, provida de biblioteca, de gabinete de história natural e com um jardim botânico anexo. Em seu *Do natural desejo de saber e da instituição dos Linceus para realização do mesmo* (1616), Cesi escreve que, "faltando uma instituição ordenada, uma milícia filosófica para uma empresa tão digna, tão grande e tão própria do homem como a aquisição da sapiência, particularmente com os meios das principais disciplinas, com esse fim e intento foi erguida a Academia ou congresso dos Linceus, que, proporcionando a união das pessoas aptas e preparadas para tal obra, procure, bem regulada, suprir a todas as faltas e carências, remover todos os obstáculos e impedimentos e cumprir esse bom desejo, propondo-se o aguçadíssimo Linceu como estímulo e lembrança para habilitar-se com a agudeza e a penetração dos olhos da mente, necessárias para a informação das coisas, e para resguardar minuciosa e diligentemente, por dentro e por fora, no que for possível, todos os objetos que se apresentam neste grande teatro da natureza".

Galileu foi membro da Academia dos Linceus. Tendo encerrado suas atividades em 1651, a Academia, depois de algumas retomadas não muito significativas, voltou a funcionar em 1847.

2 A Academia do Cimento

Não mais que dez anos foi o que durou a *Academia do Cimento*, idealizada em 1657 pelo príncipe Leopoldo de Toscana, amigo e discípulo de Galileu. Lourenço Magalotti (1637-1712), que foi membro dessa Academia, deixou escrito que "era objetivo de nossa Academia, além daquele, que também ocorreu conosco, de experimentar aquelas coisas por proveitosa curiosidade ou por confronto, coisas que tenham sido feitas ou escritas por outros, muito embora sabendo que, sob esse nome de 'experiência', muitas vezes nos enganamos e acreditamos em erros. E foi justamente isso que moveu inicialmente a perspicaz e infatigável mente do Sereníssimo Príncipe Leopoldo de Toscana, que, para descansar das assíduas atividades e das solícitas atenções que lhe acarreta o grau de sua alta condição, pôe-se a cansar o intelecto pelo árduo caminho das mais nobres cognições. Portanto, foi bastante fácil para o sublime entendimento de Sua Alteza Sereníssima compreender que o

crédito de que gozam os grandes Autores move muitas vezes os engenhos — que, por suma confiança ou por reverência ao seu nome, não ousam pôr em dúvida aquilo que eles abalizadamente pressupõem — julgou dever ser obra de seu grande espírito confrontar o valor de suas afirmações com mais exatas e mais sensatas experiências e, conseguida a comprovação ou alcançado o desengano, fazer disso tão desejável e precioso dom a quem quer que muito anseie pelas descobertas da verdade". Diz ainda Magalotti que "esses prudentes ditames do nosso Sereníssimo Protetor" não visavam a transformar os acadêmicos em "censores indiscretos dos doutos esforços alheios ou presunçosos dispensadores de desenganos; na verdade, o principal entendimento foi o de dar a outros oportunidade de se confrontarem com suma severidade com as mesmas experiências, de modo que então tivemos a ousadia de fazer nós mesmos as coisas alheias [...]". A ciência é *fato social:* exige a prova pública, a "sinceridade" de "desapaixonados e respeitosos sentimentos" e o concurso de muitas forças ("e de outras forças que para tal empresa forem exigidas").

Com base no *Diário* original dos anais da Academia, pode-se constatar que os acadêmicos do Cimento teriam sido somente os seguintes: Vicente Viviani, Cândido e Paulo del Buono, Alessandro Marsili, Antônio Uliva, Carlos Rinaldini, João e Afonso Borelli, e o conde Lourenço Magalotti, secretário.

Entretanto, além destes citados no manuscrito, sabe-se que também foram acadêmicos Alessandro Segni (que foi secretário da Academia até 20 de maio de 1660, data em que assumiu Lourenço Magalotti), Francisco Redi e Carlos Roberto Dati.

Entre os sócios estrangeiros correspondentes, devemos recordar Stenon e, de certo modo, também Huygens, que mantinha correspondência astronômica com o príncipe Leopoldo.

O lema distintivo da Academia era a expressão "provando e reprovando". E as pesquisas científicas dos acadêmicos do Cimento abarcaram todo o arco das ciências naturais: fisiologia, botânica, farmacologia, zoologia, mecânica, ótica, meteorologia etc. E não devemos esquecer a grande atenção que os acadêmicos dedicaram à construção de *instrumentos* sempre mais exatos: termômetros, higrômetros, microscópios, pêndulos etc. O patrimônio da Academia do Cimento em termos de instrumentos, que sobreviveu até nossos dias, está conservado no Museu de História da Ciência de Florença, sendo constituído por 223 peças, algumas das quais danificadas. Por ocasião da morte de Leopoldo (1675), parece que existiam 1282 peças de vidro. E muitos desses instrumentos ainda se conservavam em 1740, como testemunha Targioni-Tozzetti, que os viu em um cômodo contíguo à Biblioteca do Palácio Pitti.

G. Targioni-Tozzetti escreve, em suas *Informações sobre o crescimento das ciências físicas ocorrido na Toscana ao longo da década de 60 do século XVII:* "Aliás, os instrumentos eram infinitos, por assim dizer, ou seja, todos aqueles publicados nas placas de cobre dos *Ensaios* e quase o dobro ou até mais ainda não publicados. A maior parte deles eu ainda vi, em 1740, colocados, dentro dos magníficos armários, em um salão ao lado da Biblioteca do Real Palácio dos Pitti, que era o mesmo em que se realizavam regularmente as sessões da Academia do Cimento [...]. Outros desses instrumentos foram deixados aqui e ali, dispersos, ou passaram para outras mãos. E outra parte considerável o senhor Vayringe, maquinista da S.M.C., levou para a sua casa, sem que a conhecesse anteriormente. A propósito disso, recordo-me que, indo uma vez ao encontro desse Vayringe, como de quando em quando costumava fazer, agradando-me muito a conversação com aquele bravo mecânico e homem honradíssimo, ele me fez ver quantidade imensa e confusa de instrumentos do Cimento, de cristal, de metal, de madeira etc., perguntando-me se eu sabia para que podiam ter servido. Eu, que logo os reconhecera, disse-lhe o que eram. Como o nome da Academia do Cimento soou completamente novo para ele, tive uma idéia: na manhã seguinte, levei-lhe os *Ensaios,* mostrei-lhe as figuras e expliquei-lhe as descrições, que ele ainda não entendia muito bem. Depois da morte de Vayringe, dos instrumentos do Cimento e dos instrumentos próprios de Vayringe, uma parte foi encaixotada e enviada a Viena, por ordem do Augustíssimo Imperador Francisco, dizendo-se que foi presenteada ao Grande Colégio Teresiano, e todos os outros foram depositados no referido salão do Palácio dos Pitti e em um cômodo contíguo. Quanto às placas de cobre, tanto as publicadas nos *Ensaios* quanto algumas outras, ainda não publicadas, mas aparentemente destinadas a uma então idealizada continuação dos *En-*



Em 1657 foi fundada em Florença a Academia do Cimento, desejada pelo príncipe Leopoldo de Toscana, amigo de Galileu. As pesquisas científicas de seus membros ocuparam todo o arco das ciências naturais; os acadêmicos deram grande atenção à construção de "instrumentos" sempre mais exatos, como termômetros, pêndulos, microscópios.

saios, conservam-se no guarda-roupa real [...]. Ademais, deve-se acreditar que os instrumentos feitos por conta do príncipe Leopoldo fossem muitíssimos, já que era grande o número dos que me foram mostrados pelo Sr. Vayringe, muitos outros se haviam quebrado ou sido levados antes, e muitos o próprio cardeal Leopoldo enviara de presente ao papa Alexandre VII, com uma instrução sobre o modo de operá-los, redigida elegantemente pelo conde Lourenço Magalotti".

3 A "Royal Society" de Londres

A *Sociedade Real de Londres para a Promoção dos Conhecimentos Naturais* (Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge) nasceu dos encontros que um grupo de seguidores da nova filosofia ou filosofia experimental realizou desde 1645.

Em 1662, Carlos II concedeu o *Estatuto* (*Charter*) que estabelecia os direitos e as prerrogativas da Royal Society. O objetivo da sociedade era o de redigir "relatórios fiéis de todas as obras da natureza", fazendo-o mediante linguagem enxuta e natural, isto é, uma linguagem de "expressões positivas" e com "significados claros": a sociedade queria uma linguagem que se aproximasse da "dos artesãos, dos camponeses, dos comerciantes" mais do que a linguagem "dos filósofos".

E tal linguagem, naturalmente, é a linguagem das ciências: da anatomia, do magnetismo, da mecânica ou da fisiologia. O lema da Sociedade Real de Londres foi e

continua sendo *Nullius in verba*, ou seja: *Não se deve jurar sobre as palavras de ninguém*. A ciência não encontra seu fundamento na autoridade de algum pensador, mas somente nas provas dos fatos. Como disse Newton, que foi membro e depois presidente da Sociedade Real, "contra os fatos e experimentos, não se pode discutir".

De 1662 a 1677 (ano em que morreu), secretário da sociedade foi Henry Oldenburg, que, em 1665, deu início à publicação dos *Anais* da sociedade (as "Philosophical Transactions", que são publicadas até hoje).

As *Transactions* da Royal Society constituem o primeiro exemplo europeu de revista periódica dedicada a questões de natureza científica. E Oldenburg iniciou sua publicação por estar convencido de que dar a conhecer aos outros as descobertas científicas era algo necessário ao progresso do conhecimento científico.

Em projeto inicial, as *Transactions* constituíam um convite e um encorajamento para os estudiosos, a fim de levá-los "a pesquisar, a experimentar e descobrir novas coisas, a transmitir uns aos outros seus próprios conhecimentos e, assim, dentro do possível, contribuir para o grande projeto que consiste no enriquecimento do conhecimento da natureza e no aperfeiçoamento de todas as artes e ciências filosóficas". E tudo isso "pela glória de Deus, a honra e o benefício deste Reino e o bem universal da Humanidade".

4 A Academia Real das Ciências na França

Na França, graças ao interesse do ministro Colbert, foi constituída em 1666, no reinado de Luís XIV, a *Academia Real das Ciências* (Académie Royale des Sciences). É de Christian Huygens um famoso memorando enviado ao ministro Colbert, afirmando que "a ocupação fundamental e mais útil" dos membros da academia seria a de "trabalhar na história natural segundo o plano traçado por Bacon".

Eis, em suas linhas essenciais, o projeto de Huygens: realizar experiências sobre o vácuo por intermédio de bombas e determinar o peso do ar; analisar a força explosiva da pólvora fechada em um recipiente de ferro ou de cobre suficientemente espesso; examinar a força do vapor; examinar a força e a velocidade dos ventos e estudar os seus usos para a navegação e as máquinas; analisar "a força (...) do movimento mediante percussão".

Como ainda escrevia Huygens, há muitas coisas que, de útil conhecimento, são-nos completamente ou quase desconhecidas: a natureza do peso, do calor, do frio, da luz, da atração magnética, a respiração animal, a composição da atmosfera, o modo de crescimento das plantas e assim por diante.

Redi

1 Contra a teoria da geração espontânea

O trecho que segue constitui um marco na história do pensamento biológico: Francisco Redi desmente, com um experimento "clássico", a teoria da geração espontânea.

Portanto, segundo vos disse, e que os antigos e os novos escritores e a opinião pública comum querem dizer, toda podridão de cadáver corrompido e toda sujeira de qualquer outra coisa putrefata gera os vermes e os produz; de modo que, querendo eu rastrear a verdade, no princípio do mês de junho mandei esmagar três daquelas serpentes que se chamam serpentes de Esculápio e, logo que foram mortas, as coloquei em uma caixa aberta de modo que aí se deteriorassem; não muito tempo depois as vi inteiramente cobertas de vermes que tinham forma de cone e sem nenhuma perna, pelo que apareciam a olho nu, como vermes, esperando para devorar aquelas carnes, iam por momentos crescendo de tamanho; e, de um dia para o outro, conforme pude observar, ainda cresceram em número; daí, embora tivessem todos a mesma forma de um cone, não tinham o mesmo tamanho, pois nasceram em mais e diversos dias, mas os menores de acordo com os maiores, depois de ter consumido a carne e deixado intactos apenas os ossos nus, por um pequeno furo da caixa que eu tinha fechado, fugiram todos sem que eu pudesse jamais encontrar o lugar onde se esconderam; pelo que, mais curioso de ver qual fim pudessem ter tido, de novo no dia onze de junho coloquei em obra outras três das mesmas serpentes; sobre as quais, passados três dias, vi vermezinhos que pouco a pouco foram crescendo em número e tamanho; todos, porém, com a mesma forma, embora não todos da mesma cor, a qual nos maiores do lado de fora era branca e nos menores tendia à cor de carne. Ao terminar de comer as carnes, procuravam ansiosamente um caminho para poder fugir; mas, tendo eu fechado bem todas as frestas, observei que no dia dezenove do mesmo mês alguns dos grandes e dos pequenos começaram, quase adormecidos, a tornar-se imóveis; daí, engelhando-se em si mesmos, insensivelmente tomaram uma forma semelhante à de um ovo; no dia vinte e um todos haviam se transformado naquela forma de ovo de cor branca no princípio, depois dourada, que pouco a pouco se tornou avermelhada; e assim se conservou em alguns ovos, mas em outros, continuando sempre a escurecer, por fim tornou-se como que negra; e os ovos, tanto negros como vermelhos, chegando a este ponto, de moles e tenros que eram, tornaram-se de casca dura e quebradiça; de onde se poderia dizer que tenham alguma semelhança com as crisálidas ou aurélias ou ninfas, como quer que sejam chamadas, nas quais por algum tempo se transformam as larvas, os bichos-da-seda e outros insetos semelhantes. Assim sendo, tornando-me mais curioso observador, vi que entre os ovos vermelhos e os negros havia alguma diferença de forma, pois, embora parecesse que todos indiferentemente fossem compostos como que de tantos aneizinhos ligados, apesar de tudo estes anéis eram mais esculpidos e mais vistosos nos negros do que nos vermelhos, os quais, à primeira vista, pareciam como que lisos, e em uma das extremidades não tinham, como os negros, certa pequena concavidade não muito diferente da dos limões ou de outros frutos quando são destacados do galho. Coloquei estes ovos separados e diferentes em alguns vasos de vidro bem fechados com papel, e ao cabo de oito dias de cada ovo de cor avermelhada, rompendo a casca, escapava para fora uma mosca acinzentada, turva, estonteada e, por assim dizer, esboçada e ainda não bem acabada, com as asas ainda não abertas que depois, no espaço de meio quarto de hora, começando a desdobrar-se, se dilatavam na justa proporção daquele pequeno corpo, que nesse tempo também reduzira-se à conveniente e natural simetria das partes e, como que totalmente refeito, tendo deixado aquela esmaecida cor de cinza, vestira-se de um verde vivíssimo e maravilhosamente brilhante; e o corpo inteiro tinha-se assim dilatado e crescido, que parecia impossível poder crer como naquela pequena casca tivesse podido caber. Todavia, se estas moscas verdes nasceram depois de oito dias daqueles ovos avermelhados, dos outros ovos de cor negra penaram quatorze dias para nascer certos grandes e negros moscões listados de branco e com o ventre peludo e vermelho no fundo, daquela mesma raça que vemos diariamente rodear nos açougues e nas casas ao redor das carnes mortas; quando nasceram eram malfeitos e preguiçosíssimos para o movimento e com as asas não abertas, como acontecera às primeiras verdes, que acima

mencionei. Todavia, nem todos aqueles ovos negros nasceram depois dos quatorze dias; ao contrário, boa parte se atrasou para nascer até o vigésimo primeiro dia, quando então escaparam fora certas moscas bizarras completamente diferentes das duas primeiras gerações tanto no tamanho como na forma, que nenhum historiador, que eu saiba, tinha descrito; são, porém, muito menores que as moscas ordinárias que frequentam e infestam nossas mesas; voam com duas asas como que de prata, cujo tamanho não excede o do corpo, que é todo negro da cor do ferro polido e lustroso no ventre inferior, que relembra na forma o das formigas aladas, com algum pêlo curto mostrado pelo microscópio. Dois longos chifres ou antenas (assim as chamam os escritores da história natural) se levantam sobre a cabeça; as primeiras quatro pernas não saem do lugar ordinário das outras moscas, mas as duas esticadas são muito mais longas e grandes do que as que pareceriam convenientes a tão pequeno corpo, e são feitas justamente de matéria crustada como a das pernas da lagosta marinha; têm a mesma cor, ou talvez mais viva, e tão avermelhada que deixaria o azinhavre envergonhado e, todas pontilhadas de branco, parecem um trabalho de finíssimo esmalte.

Essas gerações tão diferentes de moscas saídas de um só cadáver não me apagaram o intelecto, mas me estimularam a fazer novas experiências, e para este fim aparelhando seis caixas sem tampa, na primeira coloquei duas das mencionadas serpentes, na segunda um grande pombo, na terceira duas libras de vitela, na quarta um grande pedaço de carne de cavalo, na quinta um capão, na sexta um coração de castrado; e todos, em pouco mais de vinte e quatro horas, criaram vermes; e os vermes, depois de cinco ou seis dias de seu nascimento, se transformaram como de costume em ovos; e dos das serpentes, todos vermelhos e sem cavidade, nasceram ao cabo de doze dias alguns moscões de cor turquesa e alguns outros de cor violeta. Dos do grande pombo, dos quais alguns eram vermelhos e outros negros, nasceram dos vermelhos ao cabo de oito dias moscas verdes, e dos negros, no décimo quarto dia, rompendo a casca na ponta onde não há cavidade, escaparam para fora outros moscões negros listados de branco; e tais moscões listados de branco também saíram ao mesmo tempo de todos os outros ovos das carnes da vitela, do cavalo, do capão e do coração de castrado; com a diferença, porém, que do coração de castrado, além dos moscões negros listados de branco, nasceram ainda outros de cor turquesa e violeta. [...]

Comecei a duvidar se todos os vermes das carnes da semente apenas das moscas derivassem ou não das próprias carnes apodrecidas, e tanto mais me confirmava em minha dúvida, pois em todas as gerações por mim feitas nascer eu sempre tinha visto sobre carnes, antes de criarem vermes, pousar moscas da mesma espécie das que depois daí nasceram; mas teria sido vã minha dúvida se a experiência não a tivesse confirmado. Por isso, na metade do mês de julho, em quatro frascos de boca larga coloquei uma serpente, alguns peixes de rio, quatro enguiazinhas do rio Arno, e um talho de vitela de leite; depois, fechando muito bem as bocas com papel e barbante, e muito bem lacradas, em outros frascos coloquei outras tantas das coisas ditas acima e deixei as bocas abertas; não passou muito tempo, e os peixes e as carnes destes segundos frascos se tornaram verminosos; e nesses frascos via entrar e sair as moscas à vontade, mas nos frascos fechados nunca vi nascer um verme, embora tenham passado muitos meses desde o dia que nestes foram fechados aqueles cadáveres; encontrava-se, porém, alguma vez do lado de fora, sobre o papel, alguma larva ou verme que com todo esforço e solicitude tentava encontrar alguma greta para poder entrar e alimentar-se nos frascos, dentro dos quais todas as coisas colocadas já estavam fétidas, úmidas e corrompidas: os peixes fluviais, exceto os lisos, se haviam todos convertido em uma água espessa e turva que pouco a pouco, no fundo, se tornou clara e límpida, com algum traço de gordura liquefeita nadando na superfície; da serpente brotou ainda muita água, porém seu cadáver não se desfez, aliás se conservou ainda quase são e inteiro com as mesmas cores, como se tivesse sido fechado lá no dia anterior; ao contrário, as enguias soltaram muito pouca água, mas, inchando e fervilhando e pouco a pouco perdendo a forma, tornaram-se como que uma massa de cola ou de visco bastante tenaz e grudento; mas a vitela, depois de muitas e muitas semanas, permaneceu árida e seca. Todavia, não me contentei apenas com estas experiências; ao contrário, fiz infinitas outras em diversos tempos e em diversos vasos; e para não deixar nada não tentado, por fim mandei que fossem colocados sob a terra alguns pedaços de carne, que, recobertos muito bem com a própria terra, embora tivessem ficado por muitas semanas sepultados, jamais geraram vermes, como produziram todos os outros tipos de carnes sobre os quais haviam pousado as moscas: e de não pouca consideração é que no mês de junho, tendo colocado em uma garrafa de vidro de gargalo bastante longo e aberto as vísceras de três capões, lá dentro criaram vermes; e não podendo todos aqueles vermes sair pela grande altura do gargalo, caíam de novo no fundo

da garrafa e aí, morrendo, serviam de pasto e de ninho para as moscas, que continuaram a fazer aí vermes não só durante todo o verão, mas ainda até os últimos dias do mês de outubro. Então certo dia mandei esmagar boa quantidade de vermes nascidos na carne de búfalo e, colocados parte em vaso fechado e parte em vaso aberto, nos primeiros dias nada foi gerado, mas depois nasceram os vermes que, transformando-se em ovos, tornaram-se por fim moscas ordinárias; e o mesmo justamente aconteceu com grande número das referidas moscas ordinárias esmagadas e colocadas em semelhantes vasos abertos e fechados: nada se viu nascer no vaso fechado; mas no aberto nasceram os vermes dos quais, depois de se tornarem ovos, nasceram moscas da mesma espécie daquelas sobre as quais tinham nascido os vermes; do que eu poderia talvez conjeturar que o doutíssimo padre Atanásio Kircher, homem digno de qualquer elogio maior, tomasse, não sei como, um equívoco, no livro décimo segundo do Mundo subterrâneo, onde propõe o experimento de fazer nascer as moscas de seus cadáveres. Molhem-se, diz este bom virtuoso, os cadáveres das moscas e se ensopem com água doce; daí, sobre uma placa de cobre se exponham ao tépido calor das cinzas, e vejam-se insensivelmente nascer deles alguns vermículos, visíveis apenas por meio do microscópio; pouco a pouco, despegando as asas do dorso, tomam a forma de pequeníssimas moscas, as quais também, crescendo pouco a pouco, tornam-se moscas grandes e de estatura perfeita. Eu, porém, creio que a água doce não serve para outra coisa senão para convidar mais facilmente as moscas vivas a alimentar-se dos cadáveres e a neles deixar suas sementes; e pouco, ou mesmo nada, tenho que mereça experiência em vaso de cobre e no tépido calor das cinzas, pois sempre e em todo lugar dos cadáveres nascerão os vermes, e dos vermes as moscas, contanto que sobre os cadáveres das próprias moscas tenham sido parturidos os vermes ou as sementes dos vermes. Mas não entendo como aqueles sutilíssimos vermes descritos por Kircher se transformem em pequenas moscas sem antes, pelo espaço de alguns dias, terem sido transformados em ovos; e também não entendo, ingenuamente confessando minha ignorância, como aquelas moscas possam nascer tão pequenas e depois vão crescendo, pois todas as moscas, mosquitinhos, mosquitos e borboletas, como vi milhares de vezes, saem de seu ovo já com o mesmo tamanho que conservam durante todo o tempo de sua vida.

F. Redi,
Experiências em torno da geração dos insetos.





ESPERIENZE
Intorno alla Generazione
DEGL'INSETTI
FATTE
DA FRANCESCO REDI
ALL' ILLUSTRISSIMO SIGNOR
CARLO DATI.

No alto, Francisco Redi em uma incisão de L. Pelli; acima, frontispício da primeira edição das Experiências ao redor da geração dos insetos *(Florença, 1668).*

TERCEIRA PARTE

BACON E DESCARTES

A reviravolta social e teórica impressa no pensamento filosófico pela revolução científica

"Estas três coisas (a arte da impressão, a pólvora e a bússola) mudaram a situação do mundo todo, a primeira nas letras, a segunda na arte militar, a terceira na navegação; provocaram mudanças tão extraordinárias que nenhum império, nem seita, nem estrela parece ter exercido maior influência e eficácia sobre a humanidade do que essas três invenções."

Francis Bacon

"Se me abstenho de dar meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que faço ótimo uso do juízo e não me deixo enganar; mas, se me determino a negá-la ou a afirmá-la, então não estou mais me servindo como devo de meu livre-arbítrio."

René Descartes

Francis Bacon: filósofo da era industrial

I. Francis Bacon a vida e o projeto cultural

• Nascido em Londres em 1561, filho de Sir Nicholas Bacon, lorde tabelião da rainha Elisabeth, Francis Bacon gozou do privilégio de ser introduzido na corte desde pequeno. Em 1584 foi eleito para a Câmara dos Comuns, onde permaneceu cerca de vinte anos; sua carreira política tornou-se em todo caso rápida e brilhante a partir de 1603, ou seja, com a ascensão ao trono de Jaime I, culminando na nomeação como lorde chanceler em 1618.

Bacon: a vida e a formulação de novas teorias para a pesquisa científica → § 1

Em 1620 publicou sua obra mais famosa, o *Novum Organum* que, nas intenções do autor, deveria substituir o *Organon* aristotélico; a obra era apresentada como a segunda parte de um projeto enciclopédico, a *Instauratio Magna*, da qual no mesmo ano foram publicadas a introdução e o plano geral. Em 1621, porém, Bacon foi acusado de corrupção e condenado e, embora a culpa lhe fosse logo perdoada pelo rei, sua carreira política estava acabada para sempre. Em 1624 revê o texto da *Nova Atlântida*, onde prefigurava uma ativa comunidade dos doutos e dos cientistas. Morreu no dia de Páscoa, em 9 de abril de 1626.

Com Bacon tem início na história do Ocidente uma "nova atmosfera intelectual". Ele indagou e escreveu sobre a função da ciência na vida e na história humana; formulou uma ética da pesquisa científica que se contrapunha de modo claríssimo à mentalidade de tipo mágico que, ainda em seus tempos, era largamente dominante; tentou teorizar nova técnica de pesquisa da realidade natural; lançou as bases da moderna enciclopédia das ciências, que se tornará um dos empreendimentos mais importantes da filosofia européia.

1 Bacon: o filósofo da era industrial

No *Novum Organum*, que é sua obra mais conhecida, escreve Francis Bacon: "É preciso considerar ainda a força, a virtude e os efeitos das coisas descobertas, que não se apresentam tão claramente em outras coisas como nestas três invenções, que eram desconhecidas para os antigos e cuja origem, embora recente, é obscura e inglória: a arte da impressão, a pólvora e a bússola. Com efeito, essas três coisas mudaram a situação do mundo todo, a primeira nas letras, a segunda na arte militar, a terceira na navegação; provocaram mudanças tão extraordinárias que nenhum império, nem seita, nem estrela parece ter exercido maior influência e eficácia sobre a humanidade do que essas três invenções."

Se Galileu, entre outras coisas, teorizou a natureza do método científico; se Descartes, entre outras coisas, proporá uma metafísica que influenciou extremamente a ciência; *Bacon, por seu turno, foi o filósofo da*

era industrial, pois expressou de modo muito eficaz e penetrante a influência das descobertas científicas sobre o delineamento da vida do homem, com as conseqüências que delas derivam.

Francis Bacon nasceu em Londres, em 22 de janeiro de 1561, em York House no Strand. Seu pai, *Sir* Nicholas Bacon, era tabelião da rainha Elisabeth, e assim Francis teve o privilégio de ser introduzido na corte desde garoto.

Entrando na Universidade de Cambridge quando tinha doze anos, ficou no Trinity College até 1575. William Rawley, que foi secretário particular e que escreveu conhecida biografia de Bacon, falando do período transcorrido por seu "senhor" na universidade, nos diz que, "quando ainda estava na universidade, por volta dos dezesseis anos de idade, sentiu pela primeira vez que se estava 'desapaixonando' — como sua Senhoria mesmo expressou-se para mim — da filosofia de Aristóteles: não por desprezo pelo autor, ao qual sempre tributou altos louvores, mas sim pela inutilidade do método, sendo a filosofia aristotélica uma filosofia (como sua Senhoria sempre gostava de dizer) boa somente para as disputas e as controvérsias, mas estéril em obras vantajosas para a vida do homem; e ele manteve esse modo de pensar até o dia de sua morte". Com efeito, para Bacon, Aristóteles foi o símbolo de uma filosofia "estéril no que se refere à produção de obras vantajosas para a vida humana".

Como os estudos jurídicos eram necessários para empreender a carreira política, em junho de 1575 Bacon ingressou no Gray's Inn de Londres, uma escola de jurisprudência onde eram formados jurisconsultos e advogados.

Logo depois, porém, partia para a França, seguindo o embaixador inglês *Sir* Amias Paulet. Teve péssima impressão da França (o rei era homem desregrado e o país era corrupto, mal administrado e pobre).

Em 1579 voltou a Londres, em virtude da morte do pai. Durante o reinado de Elisabeth, embora despendesse muito esforço nesse sentido, não conseguiu deslanchar na carreira política, ainda que, em 1584, tenha sido eleito para a Câmara dos Comuns, onde ficou cerca de vinte anos.

Ao período entre 1592 e 1601 remonta sua amizade com Robert Devereux, segundo conde de Essex, que protegeu Bacon nessa época. Tal amizade terminou tragicamente, já que o conde de Essex foi acusado de traição e insurreição e, como consultor legal da Coroa, Bacon teve de sustentar essas acusações. Antes favorito da rainha, o conde foi condenado à morte e decapitado.

Nesse meio tempo, em 1603, subia ao trono inglês Jaime I, homem amante da cultura e protetor de intelectuais. Sob Jaime I, a carreira de Bacon foi rápida e brilhante: advogado geral em 1607, procurador-geral da Coroa em 1613, lorde tabelião em 1617 e lorde chanceler em 1618. Nesse mesmo ano, Bacon recebeu do rei o título de barão de Verolme e, três anos mais tarde, o de visconde de Santo Albano.

Apesar de seu trabalho, suas ocupações e preocupações políticas, Bacon não descurou de seu trabalho intelectual, tanto que, em 1620, publicou sua obra mais famosa, o *Novum Organum*, que, na intenção do autor, deveria substituir o *Organum* aristotélico. A obra era apresentada como a segunda parte de um projeto enciclopédico muito mais amplo e ambicioso: a *Instauratio Magna*, da qual ainda em 1620, além do *Novum Organum*, eram publicados a introdução e o plano geral.

Nesse entretempo, porém, isto é, em 1621, a carreira de Bacon foi bruscamente interrompida e sua fama ficou decididamente comprometida. Com efeito, na primavera de 1621, Bacon foi acusado de corrupção diante da Câmara dos Lordes. Bacon, que sempre teve muita necessidade de dinheiro durante toda a vida, havia aceitado presentes de uma parte contendora antes de, na qualidade de juiz, emitir a sentença. Assim, foi acusado de corrupção e condenado. Entretanto, apesar do rigor da sentença, a prisão na Torre de Londres durou apenas poucos dias, e a multa foi perdoada pelo rei. Assim, Bacon pôde continuar seus estudos, mas sua carreira política estava encerrada para sempre.

Morreu no dia de Páscoa, em 9 de abril de 1626.

II. Os escritos de Bacon e seu significado

• ***Ensaios*** **(1597), análises eruditas sobre a vida moral e política, é a primeira obra de Bacon. De 1602 é *O parto masculino do tempo*, um escrito polêmico contra os filósofos antigos, medievais e renascentistas; de 1603 é um escrito de caráter autobiográfico, e outras obras se sucedem até 1608, quando iniciou o *Novum Organum*, publicado depois em 1620, no qual Bacon retoma conceitos já elaborados em obras precedentes e apresenta perspectivas de um novo método filosófico.**

As obras filosóficas de Bacon → § 1

1 A filosofia baconiana expressa nas obras

A primeira obra de Bacon foram os *Ensaios*. Publicados pela primeira vez em 1597, consistem de análises eruditas sobre a vida moral e política. Tendo-se tornado um clássico da literatura inglesa, foram traduzidos para o latim sob o título *Sermones fideles sive interiora rerum*.

Em 1603 publica-se o *De interpretatione naturae proemium*. Como 1603 é o ano da ascensão de Jaime I ao trono, Bacon se estende em observações de caráter autobiográfico em seu escrito, considerando suas próprias qualidades como adequadas para o projeto de reforma da cultura.

Escreve ele: "A razão desta minha publicação é a seguinte: quero que tudo aquilo que visa a estabelecer relações intelectuais e libertar as mentes se difunda entre as multidões e passe de boca em boca [...]. Na verdade, ponho em movimento uma realidade que outros experimentarão [...]. Basta-me a consciência do serviço bem prestado e a realização de uma obra na qual a própria sorte não poderia interferir."

Já no anto anterior (1602), porém, Bacon tinha escrito o *Temporis partus masculus*. *O parto masculino do tempo* é um escrito muito polêmico contra os filósofos, tanto antigos (Platão, Aristóteles, Galeno, Cícero) como medievais (Tomás, Escoto) e renascentistas (Cardano, Paracelso).

Na opinião de Bacon, todos esses filósofos são moralmente culpados de não terem dado a devida atenção à natureza e o respeito necessário para com essa obra do



Francis Bacon (1561-1626) foi o profeta da revolução tecnológica moderna e teórico de uma nova técnica de aproximação da realidade natural. A imagem é tirada de uma incisão da época.

Criador, que deve ser ouvida com humildade e interpretada com a necessária cautela e paciência. Para ele, a filosofia do passado é estéril e verbosa.

Semelhante crítica à cultura tradicional voltará à tona diversas vezes nas sucessivas obras de Bacon, como, entre outras, o *Valerius terminus* (1603), os *Cogitata et visa* (1607-1609), a *Redargutio philosophiarum* (1608) e a *Descriptio globi intellectualis* (1612).

O trabalho intitulado *Of Proficience and Advancement of Learning, Human and Divine* (ou seja, "Sobre a dignidade e o progresso do saber humano e divino") é de 1605. Esse trabalho, que seria ampliado em 1623, é uma espécie de defesa e elogio do saber. O segundo livro da obra analisa o estado de decadência do saber e projeta uma enciclopédia do saber, dividido em *história* (fundada na faculdade da *memória*), *poesia* (baseada na *fantasia*) e *ciência* (alicerçada na *razão*).

Os *Cogitata et visa* são de 1607. Em 1609, Bacon publicou o *De sapientia veterum*, onde, mediante a interpretação de alguns mitos da antiguidade, o autor apresenta ao público douto as doutrinas da nova filosofia.

Ao que tudo indica, foi em 1608 que Bacon iniciou o *Novum Organum*, no qual retoma também os conceitos elaborados nas obras anteriores que ainda não haviam sido publicadas. Nessa obra, publicada em 1620, Bacon trabalhou quase dez anos, apresentando-a como a segunda parte da *Instauratio magna*, um projeto não realizado, cujo plano geral era o seguinte:

1) divisão das ciências;

2) novo órgão ou indícios para a interpretação da natureza;

3) fenômenos do universo ou história natural e experimental para a construção da filosofia;

4) escala do intelecto;

5) pródromos ou antecipações da filosofia segunda;

6) filosofia segunda ou ciência ativa.

Desta obra Bacon considerou o *Novum Organum* como a segunda parte e o *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) como a primeira. Este último escrito é a tradução latina ampliada do *Of Proficience and Advancement of Learning, Human and Divine*. A terceira parte da *Instauratio* é representada pela *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phenomena universi*, publicada em 1622 e 1623, em dois volumes, que continham, respectivamente, *Historia ventorum* e *Historia vitae et mortis*.

Em 1624, Bacon fez uma revisão do texto de *New Atlantis* (a *Nova Atlântida*), onde prefigura sociedades e instituições científicas, e uma efetiva e profícua comunidade dos doutos e dos cientistas.

Na primeira história da Royal Society, escrita pelo bispo de Rochester, Thomas Sprat, podemos ler: "Recordarei somente um grande homem, que teve clara visão de todas as possibilidades dessa nova instituição, tal como ela é agora: estou falando de lorde Bacon. Em seus livros estão esparsos por toda parte os mais válidos argumentos que se podem produzir em favor da filosofia experimental e as melhores diretrizes capazes de promovê-la, argumentos que ele adornou com tanta arte que, se meus desejos houvessem prevalecido sobre os de alguns de meus ótimos amigos, que me induziram a escrever esta obra, nenhum escrito seria mais adequado para servir de prefácio à história da Royal Society do que qualquer de suas obras." Pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, comenta Benjamin Farrington, que "a Royal Society representa o maior monumento comemorativo a Francis Bacon".

E se a *Nova Atlântida* prefigura aquilo que serão as sociedades científicas, o projeto enciclopédico da *Instauratio magna* inspira Diderot e d'Alembert na idealização da *Enciclopédia* iluminista.

Com Bacon, portanto, como os estudiosos de comum acordo reconhecem, inaugura-se nova atmosfera intelectual e novo modo moral e social de entender a ciência.

III. "Antecipações da natureza" e "interpretações da natureza"

• Conforme Bacon, *ciência* e *poder* coincidem, no sentido de que se pode agir sobre fenômenos apenas quando se conhecem suas causas. Para remediar os defeitos do saber de seu tempo, tecido de axiomas abstratos e de lógica silogística, Bacon propõe a importante distinção entre:

a) as antecipações da natureza, que são noções tomadas de poucos dados habituais e sobre as quais a opinião comum facilmente dá seu próprio consentimento;

b) as interpretações da natureza, que derivam ao contrário de uma pesquisa que se desenvolve a partir das próprias coisas conforme os modos adequados.

A importante distinção entre as antecipações da natureza e as interpretações da natureza → *§ 1*

Ora, são as *interpretações da natureza*, e não as *antecipações*, que constituem o verdadeiro saber, obtido com o verdadeiro método, o qual é um *novum organum*, um instrumento novo e eficaz para alcançar a verdade. Trata-se, portanto, de seguir propriamente duas fases:

1) a *primeira* (a *pars destruens*) consiste em limpar a mente de falsas noções (*idola*) que invadiram o intelecto humano;

2) a *segunda* (a *pars construens*) consiste na exposição e justificação das regras do novo método.

1 O método por meio do qual se alcança o verdadeiro saber

Escreve Bacon no início do primeiro livro do *Novum Organum*: "Ministro e intérprete da natureza, o homem faz e entende o que observa da ordem da natureza, com a observação das coisas ou com a obra da mente — ele não sabe nem pode nada mais que isso."

Em conseqüência, prossegue Bacon, "a ciência e a potência humana coincidem, porque a ignorância da causa impede o efeito, e só se comanda a natureza obedecendo a ela: aquilo que é causa na teoria torna-se regra na operação prática".

Assim, podemos agir sobre os fenômenos, ou seja, é possível intervir eficazmente sobre eles, mas apenas com a condição de conhecermos suas causas.

Ora, é bem verdade que "o mecânico, o matemático, o alquimista e o mago" se ocupam da natureza e procuram entender seus fenômenos, mas também é verdade, observa Bacon, que "todos eles, pelo menos até agora", ocuparam-se da natureza "com energia limitada e escasso sucesso". Por isso, é tolo e contraditório pensar que aquilo que não se conseguiu fazer até agora possa ser feito no futuro sem recorrer a *métodos novos* e ainda não tentados. O fato é que admiramos as forças da mente huma-

■ **Antecipação da natureza**. É o processo "temerário e prematuro" da *razão*, de que o homem comumente faz uso em relação à natureza. Trata-se de um procedimento muito útil para induzir ao consenso, porque suas noções típicas são tiradas de poucos exemplos muito familiares e "imediatamente agarram o intelecto e preenchem a fantasia"; porém, justamente por isso, suas noções são em primeiro lugar "falsas", e chegam a constituir os *ídolos*, os preconceitos errados dos quais todo intelecto que queira ser científico deve absolutamente se libertar. Mediante as antecipações, não se pode obter nenhum progresso nas ciências.

■ **Interpretação da natureza.** É o processo racional que se desenvolve, conforme o método adequado, a partir da luz da natureza e da experiência. As interpretações da natureza são tiradas de modo esparso de exemplos bastante variados e distantes entre si, e parecem necessariamente difíceis e estranhas para a opinião comum, "quase como os mistérios da fé"; elas, porém, justamente mediante o autêntico processo indutivo, se desenvolvem coerentemente ao longo de uma escala contínua de "axiomas", até chegar aos princípios mais gerais da natureza. Todas as proposições da "nova ciência" são *interpretações da natureza.*

na, mas não procuramos fornecer verdadeira ajuda ao engenho humano. E a mente necessita de tal ajuda, pois "a natureza supera infinitamente o sentido e o intelecto pela fineza de suas operações".

Bacon via o saber de sua época como entretecido de axiomas que, sendo produzidos precipitadamente a partir de poucos e insuficientes exemplos, sequer arranham a realidade, servindo apenas para alimentar disputas estéreis. E a lógica silogística, pressupondo tais axiomas tão pouco fundamentados, é "mais danosa que útil", dado que serve somente "para estabelecer e fixar os erros que derivam da cognição vulgar, mais do que servir à busca da verdade".

Pois bem, sendo assim, Bacon propõe-se "reconduzir os homens aos próprios particulares, respeitando sua sucessão e sua ordem, de modo que eles se obriguem a renegar por algum tempo as noções e comecem a se habituar com as próprias coisas". E, com tal objetivo, ele logo distingue entre: *a) antecipações da natureza* e *b) interpretações da natureza.*

a) As *antecipações da natureza* são noções construídas e obtidas "de modo prematuro e temerário": são noções que alcançam fácil concordância, "porque, extraídas de poucos dados, sobretudo daqueles que se repetem habitualmente, logo ocupam o intelecto e preenchem a fantasia; em suma, são noções produzidas com método equivocado".

b) As *interpretações da natureza*, ao contrário, são resultado "daquele outro modo de indagar, que se desenvolve a partir das próprias coisas, segundo os modos devidos": "recolhidas de dados diversos e muito distantes entre si, elas não podem logo atingir o intelecto; por isso, parecem difíceis e estranhas à opinião comum, quase semelhantes aos mistérios da fé".

Entretanto, são as *interpretações da natureza* e não suas *antecipações* que constituem o verdadeiro saber: *o saber obtido com o verdadeiro método.*

As antecipações subjugam a concordância, mas não levam "a novos particulares"; as interpretações subjugam a realidade e, precisamente por isso, são fecundas. E subjugam a realidade e são fecundas exatamente porque existe um método — do qual falaremos adiante — que é um "*novum organum*", *um instrumento novo e verdadeiramente eficaz para alcançar a verdade.*

Se o que foi dito é verdadeiro, então fica claro que, pondo junto o saber do passado — saber feito de antecipações —, não se estaria contribuindo de modo algum para o progresso das ciências.

A primeira urgência, portanto, é a da instauração do saber, "começando pelos próprios fundamentos da ciência".

E essa premente e radical tarefa tem duas fases:

a) a primeira (a *pars destruens*) consiste em limpar a mente dos ídolos (*idola*) ou falsas noções que invadiram o intelecto humano;

b) a segunda (a *pars construens*) consiste na exposição e na justificação das regras do único método que, sozinho, pode levar a mente humana ao contato com a realidade e que, sozinho, pode estabelecer um *novum commercium mentis et rei.*

Examinemos estas duas fases em seus núcleos e em suas articulações essenciais. Texto 1

IV. A teoria dos "idola"

• A primeira função da teoria dos ídolos é a de tornar os homens conscientes das falsas noções que obscurecem sua mente e barram o caminho para a verdade. Os gêneros de ídolos que assediam a mente são quatro:

1) *os ídolos da tribo*, fundados sobre a própria natureza humana e dependentes do fato de que o intelecto humano mistura sempre a própria natureza com a das coisas, deformando-a e transfigurando-a;

2) *os ídolos da caverna*, que derivam do indivíduo singular, e precisamente da natureza específica da alma e do corpo do indivíduo singular, ou então de sua educação e de seus hábitos, ou ainda de outros casos fortuitos;

3) *os ídolos do foro ou do mercado*, dependentes dos contatos recíprocos do gênero humano, que se insinuam no intelecto por via das combinações impróprias das palavras e dos nomes;

4) *os ídolos do teatro*, que penetram na alma humana por obra das diversas doutrinas filosóficas e das péssimas regras de demonstração.

A teoria dos ídolos torna os homens conscientes de suas falsas noções → § 1-5

1 Significado da teoria dos "idola"

"Os ídolos e as falsas noções que invadiram o intelecto humano, nele lançando raízes profundas, não só sitiam a mente humana, a ponto de tornar-lhe difícil o acesso à verdade, mas também (mesmo quando dado e concedido tal acesso) continuam a nos incomodar durante o processo de instauração das ciências, quando os homens, avisados disso, não se dispõem em condições de combatê-los à medida do possível."

A primeira função da *teoria dos ídolos*, portanto, é a de tornar os homens conscientes das falsas noções que congestionam sua mente e barram-lhe o caminho para a verdade.

Desse modo, a identificação dos ídolos é o primeiro passo que se deve realizar para tornar possível libertar-se deles.

Todavia, quais são esses ídolos? Pois bem, Bacon responde a essa pergunta dizendo que eles são de quatro gêneros e os chama, com belas imagens didáticas:

1) ídolos da tribo;
2) ídolos da caverna;
3) ídolos do foro;
4) ídolos do teatro.

Tais "ídolos" são eliminados aprendendo conceitos adequados, alcançados com método justo, ou seja, mediante a *indução*, da qual falaremos. Todavia, uma identificação preliminar deles constitui grande vantagem para sua eliminação.

2 Os "idola tribus"

Os ídolos da tribo se fundamentam sobre a própria natureza, e sobre a própria família humana ou "tribo".

O intelecto humano mistura sua própria natureza com a das coisas, deformando-a e desfigurando-a.

Assim, por exemplo, o intelecto humano é levado por sua natureza a supor nas coisas "uma ordem maior" do que aquela que efetivamente nelas se encontra, ou seja, paralelismos, correspondências e relações que na realidade não existem.

Ou ainda: "Quando encontra alguma noção que o satisfaz, porque a considera verdadeira ou porque convincente e agradável, o intelecto humano leva todo o resto a validá-la e coincidir com ela. E mesmo que a força ou o número das instâncias contrárias seja maior, no entanto, ou não são levadas em conta por desprezo ou são confundidas com distinções e rejeitadas, não sem grave e danoso prejuízo, desde que isso conserve imperturbável a autoridade das suas afirmações primeiras."

Em suma, um vício do intelecto humano é o que hoje chamaríamos de equivocada tendência verificacionista, contrária à justa atitude falsificacionista, com base na qual, se queremos o progresso da ciência, devemos estar prontos a descartar uma hipótese, conjectura ou teoria quando observamos fatos contrários a ela.

Mas as tendências perniciosas do intelecto não são somente as que supõem ordens e relações que um mundo complexo não tem ou então as que não levam em conta os casos contrários. O intelecto, de fato, também tende a atribuir com facilidade as qualidades de algo que o impressionou a outros objetos que, no entanto, não têm essas qualidades. Em suma, "o intelecto humano não é apenas luz intelectual, mas também sofre a influência da vontade e dos afetos, o que faz com que as ciências sejam como se quer. Isso ocorre porque o homem crê que é verdadeiro aquilo que ele prefere, rejeitando por isso as coisas difíceis, pela impaciência de pesquisar; a realidade pura e simples, porque deprime as suas esperanças; as verdades supremas da natureza, por superstição; a luz da experiência, por soberba e presunção [...]; os paradoxos, para ficar com a opinião do vulgo; e o sentimento ainda penetra no intelecto e o corrompe por muitos outros modos, freqüentemente imperceptíveis".

E há também os obstáculos dos sentidos enganosos, que são obstáculo porque amiúde "a especulação se limita [...] ao aspecto visível das coisas, deixando de lado ou reduzindo a muito pouco a observação daquilo que nelas há de invisível [...]".

Além disso, "por sua própria natureza, o intelecto humano tende para as abstrações e imagina como estável aquilo que, no entanto, é mutável".

São esses, portanto, os ídolos da tribo.

3 Os "idola specus"

Os ídolos da caverna "derivam do indivíduo singular. Além das aberrações comuns ao gênero humano, cada um de nós tem uma caverna ou gruta particular na qual a luz da natureza se perde e se corrompe, por causa da natureza própria e singular de cada um, por causa de sua educação e das conversações com os outros, por causa dos livros que lê e da autoridade daqueles que admira e honra ou por causa da diversidade de impressões, à medida que elas encontrem o espírito já ocupado por preconceitos ou então descongestionado e tranqüilo". O espírito dos indivíduos singulares "é variado e mutável, quase fortuito". Por isso, escreve Bacon, Heráclito estava com a razão quando disse: "Os homens procuram as ciências em seus pequenos mundos, não no mundo maior, que é idêntico para todos."

Os ídolos da caverna, portanto, "têm [...] sua origem na natureza específica da alma e do corpo do indivíduo, em sua educação e seus hábitos ou então em outros casos fortuitos". Assim, por exemplo, pode ocorrer que alguns se afeiçoem às suas especulações particulares "porque se acreditam seus autores e descobridores ou porque a elas dedicaram todo o seu engenho e a elas se habituaram". Ou então, baseando-se em alguma parcela de saber por eles construída, os indivíduos a extrapolam, propondo sistemas filosóficos inteiramente fantásticos. E há ainda aqueles que se deixam tomar de admiração pela antiguidade, enquanto outros, pela atração da novidade; "poucos são aqueles que conseguem manter-se num caminho intermediário, ou seja, sem desprezar aquilo que é justo na doutrina dos antigos e sem condenar aquilo que foi corretamente descoberto pelos modernos".

4 Os "idola fori"

Os ídolos do foro ou do mercado derivam da comunhão e das relações que os homens têm entre si. Na realidade, escreve Bacon, "a relação entre os homens ocorre por meio da fala, mas os nomes são impostos às coisas segundo a compreensão do vulgo. E basta essa informe e inadequada atribuição de nomes para perturbar extraordinariamente o intelecto. E, naturalmente, para retomar a relação natural entre o intelecto e as coisas, também não têm valor todas aquelas definições e explicações das quais freqüentemente os doutos se servem para se precaver e se defender em certos casos".

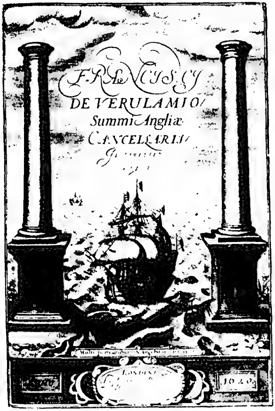
Em outros termos, Bacon parece excluir exatamente aquilo que hoje nós chamamos *hipóteses ad hoc*, isto é, hipóteses cogitadas e introduzidas nas teorias em pe-

rigo *com o único objetivo de salvá-las da crítica e da refutação.*

Entretanto, diz Bacon, "as palavras fazem grande violência ao intelecto e perturbam os raciocínios, arrastando os homens a inumeráveis controvérsias e vãs considerações".

Na opinião da Bacon, os ídolos do foro são os mais incômodos de todos, "justamente porque estão ligados à linguagem". Os homens "acreditam que sua razão domina as palavras; mas ocorre também que as palavras retrucam e refletem sua força sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofísticas e inativas".

Os ídolos que, por intermédio das palavras, penetram no intelecto, são de duas espécies: são nomes de coisas inexistentes (como, por exemplo, a "sorte", o "primeiro móvel" etc.), ou são nomes de coisas que existem, mas confusos, indeterminados e impropriamente abstraídos das coisas.



[illegible] da primeira edição
[illegible] Magna,
[illegible] realizado
[illegible] compreender,
[illegible] repartição da ciência
[illegible] natureza.

5 Os "idola theatri"

Os ídolos do teatro "penetraram no espírito humano por meio das diversas *doutrinas filosóficas* e por causa das péssimas regras de demonstração".

Bacon os chama de ídolos do teatro porque considera "todos os sistemas filosóficos que foram acatados ou cogitados como fábulas preparadas para serem representadas no palco, boas para construir mundos de ficção e de teatro". Encontramos fábulas não somente nas filosofias atuais ou nas "seitas filosóficas antigas", mas também em "muitos axiomas e princípios das ciências que se afirmaram por tradição, fé cega e desleixo".

Bacon particularmente classifica três tipos de ídolos do teatro, que estão na origem da falsa filosofia: *a*) ídolos *sofistas*, baseados sobre experiências comuns não suficientemente provadas, e depois integradas artificiosamente pela inteligência; *b*) ídolos *empíricos*, baseados sobre poucos experimentos acurados, mas com a pretensão de sobre eles construir sistemas filosóficos; *c*) ídolos *supersticiosos*, baseados sobre uma mistura acrítica da filosofia com a teologia e com as tradições.

Bacon não pretende com isso menosprezar os antigos nem atingir sua respeitabilidade. Nós, diz ele, nos ocupamos de novo método, um método desconhecido dos antigos, que permite a gênios menos fortes que os antigos ir bastante além dos seus resultados: "Diz-se que até um manco, se colocado no caminho certo, pode ultrapassar um corredor que esteja fora do caminho; porque é verdade que, quanto mais veloz corre, quem está fora do caminho mais se perde e erra."

E assim chegamos ao ponto em que podemos tratar daquilo que, para Bacon, constitui *a*) o *verdadeiro objetivo da ciência* e *b*) o *verdadeiro método da pesquisa.*

V. O escopo da ciência: a descoberta das "formas"

• Segundo Bacon, a obra e o fim da *ciência* humana consistem na descoberta da *forma* de uma natureza dada. A *forma* de que fala Bacon é a *causa formal*, a única que ele admite (diferentemente de Aristóteles, que admitia outras três causas: material, eficiente e final), pelo que conhecer as *formas* das várias coisas ou "naturezas" significa penetrar nos segredos profundos da natureza e tornar o homem poderoso sobre ela. A idéia de *forma* em sentido baconiano pressupõe os conceitos de:

a) *processo latente*, que é o processo continuativo, a *lei*, que regula a geração e a produção do fenômeno;

b) *esquematismo latente*, que é a *estrutura*, a essência de um fenômeno natural. Em tal sentido, "compreender a forma" significa propriamente compreender a *estrutura* de um fenômeno e a *lei* que regula seu processo.

Conhecer as formas das coisas significa penetrar nos segredos da natureza → § 1-4

1 Um ponto cardeal do pensamento de Bacon

Descongestionada a mente dos "ídolos", isto é, libertado o espírito das apressadas "antecipações da natureza", na opinião de Bacon, o homem pode então encaminhar-se para o estudo da natureza. Pois bem, "a obra e o fim da *força humana* está em gerar e introduzir em um dado corpo uma nova natureza ou mais naturezas diversas. A obra e o fim da *ciência humana* estão na descoberta da forma de uma natureza dada, isto é, de sua verdadeira diferença, natureza naturante ou fonte de emanação".

2 O poder do homem está em produzir em um corpo novas naturezas

Esse elemento central do pensamento de Bacon necessita de alguns esclarecimentos. Antes do mais, o que pretendia dizer Bacon com a expressão "gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza"?

Eis alguns "projetos" que exemplificam a idéia de Bacon: um projeto para fazer ligas de metais para fins diversos; outro projeto para tornar o vidro mais transparente ou inquebrável; um projeto para conservar os limões, as laranjas e as cidras durante o verão; um projeto para fazer amadurecer mais rapidamente as ervilhas, os morangos ou as cerejas. Outro projeto seu consistia em procurar obter — usando o ferro unido à sílica ou a qualquer outra pedra — um metal mais leve que o ferro e imune à ferrugem. Para esse composto (o nosso aço), Bacon via os seguintes usos: "*Em primeiro lugar,* para os utensílios de cozinha, como espetos, fornos, assadores, panelas etc.; *em segundo lugar,* para os instrumentos bélicos, como peças de artilharia, comportas, grilhões, correntes etc."

Esses exemplos nos permitem compreender o que significa "introduzir em um corpo dado uma nova natureza". E também nos permitem compreender o que Bacon quer dizer quando afirma que "*a obra e o fim da força humana* estão em gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza ou mais naturezas diversas". Isso esclarece a primeira parte do trecho citado de Bacon.

3 A ciência está na descoberta das "formas"

Vejamos então a segunda parte, onde ele escreve que "a obra e o fim da *ciência humana* estão na descoberta da forma de

uma natureza dada, isto é, de sua verdadeira diferença, natureza naturante ou fonte de emanação".

Bacon encontra em Aristóteles a doutrina das quatro causas necessárias à compreensão de uma coisa qualquer. São elas: a causa material; a causa eficiente; a causa formal; a causa final. Assim, por exemplo, se considerarmos uma estátua, nós a compreenderemos se entendermos de que é feita (*causa material:* por exemplo, o mármore); quem a fez (*causa eficiente:* por exemplo, o escultor); sua forma (*causa formal:* a idéia que o escultor imprime no mármore); o motivo pelo qual foi feita (*causa final:* por exemplo, a razão que impeliu o escultor a fazê-la).

Pois bem, Bacon está de acordo com Aristóteles sobre o fato de que "o verdadeiro saber é saber por causas". Mas, entre essas causas, acrescenta ele, a causa final só pode valer para o estudo das ações humanas. Por outro lado, a causa *eficiente* e a *material* são de pouca importância para a ciência verdadeira e ativa.

O que resta, portanto, é a *causa formal.* É esta que nós devemos conhecer se quisermos introduzir "novas naturezas" em determinado corpo: "Um homem que conheça as formas pode descobrir e obter efeitos nunca antes obtidos, efeitos que nem as mudanças naturais, nem o acaso, nem a experiência, nem a industriosidade humana jamais produziram, efeitos que, de outra forma, a mente humana jamais teria podido prever."

Em suma, conhecer as *formas* das várias coisas ou "naturezas" significa penetrar nos segredos profundos da natureza e tornar o homem poderoso em relação a ela. E Bacon era de opinião que esses segredos da natureza não deviam ser muitos em comparação com a grande variedade e riqueza dos fenômenos, aparentemente tão diversos.

No fundo, Bacon pretendia assenhorear-se daquele alfabeto da natureza que poderia permitir compreender as expressões da linguagem, isto é, seus fenômenos variados.

Em outros termos: as palavras da linguagem da natureza seriam os fenômenos, e as letras do alfabeto seriam as poucas e simples formas.

4 A idéia baconiana de "forma", o "processo latente" e o "esquematismo latente"

Mas o que são essas *formas?* De que modo Bacon as concebe?

Pois bem, para compreender a idéia de forma, é necessário falar de dois novos conceitos introduzidos por Bacon: o de "processo latente" e o de "esquematismo latente".

a) O *processo latente* não é o processo que se vê através da observação dos fenômenos: "Com efeito, não pretendemos falar de medidas, sinais ou escalas do processo visível nos corpos, mas de processo continuado, que em sua maior parte escapa aos sentidos."

b) Quanto ao *esquematismo latente,* Bacon escreve que "nenhum corpo pode ser dotado de nova natureza, nem se pode transformá-lo oportunamente e com sucesso em novo corpo, se não se conhece com perfeição a natureza do corpo a alterar ou a transformar".

Na opinião da Bacon, a anatomia dos corpos orgânicos, ainda que insuficientemente, dá de alguma forma a idéia de esquematismo latente. Brevemente, pode-se dizer que o esquematismo latente é *a estrutura* de uma natureza, a essência de um fenômeno natural, ao passo que o processo latente pode ser visto como *a lei* que regula a geração e a produção do fenômeno.

Assim, compreender a forma significa compreender *a estrutura* de um fenômeno e *a lei* que regula o seu processo. Os eventos se produzem segundo uma lei. E "nas ciências é essa própria lei e a pesquisa, descoberta e explicação da mesma, que constituem o fundamento do saber e do operar. Sob o nome de forma, nós entendemos essa *lei* e seus *artigos* [...]". E "quem conhece a forma, abrange a unidade da natureza, até nas matérias mais dessemelhantes [...]. Por isso, da descoberta das formas derivam a veracidade na especulação e a liberdade na operação".

Poder-se-ia quase dizer que, com essas especulações, Bacon, de certa forma, sonhou a realidade do bioquímico ou até a aventura dos físicos atômicos contemporâneos.

VI. A indução por eliminação e o "experimentum crucis"

Os dois procedimentos que compõem o método para o conhecimento das formas da natureza
→ § 1-2

• Uma vez purificada a mente dos *ídolos* e fixado o verdadeiro escopo do saber no conhecimento das formas da natureza, o *método* para alcançar tal escopo se compõe de dois procedimentos:

1) extrair os axiomas da experiência;

2) derivar experimentos novos dos axiomas.

Os axiomas são assim tirados da experiência mediante a *indução por eliminação da hipótese falsa*, que suplanta a *indução* tradicional de tipo aristotélico, conduzida *por simples enumeração* de casos particulares. A indução por eliminação é precedida de uma importante classificação que registra:

a) nas *tábuas de presença*, todos os caos em que o fenômeno indagado se apresenta;

b) nas *tábuas da ausência*, os casos afins aos precedentes em que, porém, o fenômeno não se apresenta;

c) nas *tábuas dos graus*, todos os casos em que o fenômeno se apresenta segundo maior ou menor intensidade.

O conceito da primeira vindima
→ § 3-5

• Depois da compilação das três tábuas, começa a operação de verdadeira e própria exclusão ou eliminação das hipóteses falsas de explicação do fenômeno, até que se chegue a uma *primeira vindima*, isto é, a uma primeira hipótese coerente com os dados expostos nas três tábuas e avaliados por meio do processo seletivo de exclusão. A primeira vindima é assumida depois como hipótese-guia para a pesquisa posterior, isto é, dela deduzindo os fatos que ela implica e prevê, e experimentando se tais fatos se verificam também em condições técnicas experimentais (ou *instâncias prerrogativas*), entre as quais assumem particular relevo as *instâncias da cruz*. De tal modo, Bacon iniciava um caminho dirigido a unir de modo sempre mais firme a faculdade experimental e a faculdade racional.

1 Crítica à indução aristotélica

Purificada a mente dos "ídolos" e fixado no conhecimento das formas da natureza o verdadeiro objetivo do saber, é preciso ver agora através de qual *método* tal objetivo pode ser alcançado.

Bacon afirma que o objetivo é alcançável realizando-se um procedimento de pesquisa composto de duas partes: "A primeira consiste em extrair e fazer surgir os axiomas da experiência, a segunda em deduzir e derivar novos experimentos dos axiomas." Mas que fazer para extrair e fazer surgir os axiomas da experiência?

Para Bacon, o caminho a seguir é o da *indução*, mas a "*indução* legítima e verdadeira, que é a própria *chave da interpretação*", e não a *indução aristotélica*.

Conforme diz Bacon, a indução aristotélica é uma indução *por simples enumeração* de casos particulares, "passando muito rapidamente sobre a experiência e sobre os particulares". A partir de poucos particulares, secundando a má tendência da mente a subir imediatamente de escassas experiências aos princípios mais abstratos, ela "constitui logo de início conceitos tão gerais quanto inúteis".

Em poucas palavras: a indução de Aristóteles deslizaria sobre os fatos, ao passo que a indução proposta por Bacon, que é uma

■ **Indução por eliminação.** O método indutivo tradicional, que remonta a Aristóteles, caracteriza-se segundo Bacon pela simples *enumeração* dos fenômenos, razão pela qual se julga com base a um número de fenômenos inferior ao necessário e apenas em base aos que se têm ao alcance da mão: este método, que procede silogisticamente do mais particular ao mais universal, saltando os anéis intermediários, leva a conclusões precárias e constantemente expostas ao perigo de teses contraditórias.
A verdadeira indução científica, que faz "uso de muitas coisas às quais até o momento nenhum mortal jamais pensou", deve ao contrário analisar os fenômenos da natureza a partir dos experimentos, mediante as devidas *eliminações e exclusões* dos casos em que o fenômeno em questão está ausente ou não está presente de modo pleno, para chegar às causas e aos axiomas sempre mais gerais que expressamente a ele se referem.
A indução por eliminação é "a própria chave da *interpretação*", e nela "sem dúvida é depositada a maior esperança".

indução por eliminação, estaria em condições de captar a natureza, a forma ou a essência dos fenômenos.

2 As três "tábuas" sobre as quais se deve basear a nova indução

Pois bem, na opinião de Bacon, a pesquisa das formas procede do modo que descreveremos.

Antes do mais, ao se indagar sobre uma natureza, como, por exemplo, o calor, é preciso "fazer uma *citação, diante do intelecto*, de todas as instâncias conhecidas que coincidem em uma mesma natureza, ainda que se encontrem em matérias muito diversas".

Assim, se pesquisamos a natureza do calor, devemos inicialmente compilar uma "tábua de presença" (*tabula praesentiae*), onde registramos todos os casos ou instâncias em que se apresenta o calor: "1) os raios do sol, sobretudo no verão e ao meio-dia; 2) os raios do sol refletidos e reunidos em pequeno espaço, como entre montes, entre muros ou, mais ainda, nos espelhos ustórios; 3) os meteoros incandescentes; 4) os relâmpagos ardentes; 5) erupções de chamas das crateras dos montes etc.; 6) toda chama; 7) sólidos em fogo; 8) as águas quentes naturais; (...); 18) a cal viva, borrifada de água (...); 20) os animais, sobretudo e sempre nas entranhas etc."

Compilada a "tábua da presença", procede-se à compilação da "tábua das ausência" (*tabula declinationis sive absentiae in proximo*), na qual são registrados os casos próximos, isto é, afins, aos anteriores, nos quais, porém, o fenômeno, em nosso caso o calor, não se apresenta: é o caso dos raios da lua (que são luminosos como os do sol, mas não são quentes), dos fogos-fátuos, do fogo-de-santelmo (que é fenômeno de fosforescência marinha) e assim por diante.

Concluída a tábua da ausência, passa-se à compilação da "tábua dos graus" (*tabula graduum*), na qual são registrados todos os casos ou instâncias em que o fenômeno se apresenta segundo uma intensidade maior ou menor. Em nosso caso, deve-se atentar para a variação do calor no mesmo corpo, colocado em ambientes diversos ou em condições particulares.

3 Como das três tábuas se extrai a "primeira vindima"

Armado com essas *tábuas*, Bacon procede então à operação de indução propriamente dita, seguindo o procedimento da exclusão ou eliminação. Escreve ele: "O objetivo e a função dessas três tábuas são o de fazer uma *citação de instâncias diante do intelecto* [...]. Feita a citação, é preciso *pôr em ação a própria indução*."

Deus, "criador e introdutor das formas", e "talvez também os anjos e as inteligências celestes" têm "a faculdade de captar imediatamente as formas por via afirmativa e desde o início da especulação". O homem, porém, não possui essa faculdade, sendo-lhe "concedido somente proceder primeiro por via negativa e apenas por último, de-

pois de um processo completo de exclusão, passar à afirmação". A natureza, portanto, deve ser analisada e decomposta com o fogo da mente, "que é quase um fogo divino".

Mais especificamente, porém, em que consiste o procedimento por exclusão ou eliminação? Pois bem, por "exclusão" ou "eliminação" Bacon entende exatamente a exclusão ou eliminação da hipótese falsa.

Retomemos o exemplo da pesquisa da natureza do calor. Considerando as tábua de presença, ausência e graus, o pesquisador deve excluir ou eliminar como próprias da forma ou natureza naturante do calor todas aquelas qualidades não possuídas por algum corpo quente, as qualidades possuídas por algum corpo frio e as que permanecem invariáveis sob o aumento do calor.

Para ficar ainda mais claro, a propósito da pesquisa da natureza do calor, o procedimento por exclusão poderia assumir o seguinte processo de argumentação: o calor é apenas um fenômeno celeste? Não, pois também os fogos terrenos são quentes. Ele é, então, apenas um fenômeno terrestre? Não, pois o sol é quente. Todos os corpos celestes são quentes? Não, porque a lua é fria. Será que o calor depende da presença de alguma parte constitutiva no corpo quente, como poderia ser o antigo elemento chamado "fogo"? Não, pela razão de que qualquer corpo pode ser tornado quente pelo atrito. Será que depende então da composição particular dos corpos? Não, já que podem ser esquentados os corpos de qualquer composição.

E assim por diante, até se chegar a uma "primeira colheita" (*vindeminatio prima*), isto é, a *uma primeira hipótese coerente com os dados expostos nas três tábuas e crivados através do procedimento seletivo de eliminação e exclusão*. No que se refere ao exemplo do calor, Bacon chega a uma conclusão como esta: "O calor é um movimento expansivo e forçado, que se desenvolve segundo as partes menores."

4 A nova indução como "via mediana" entre as seguidas por empiristas e racionalistas

Procedendo desse modo na busca da verdade, Bacon trilhava um caminho diferente do dos *empiristas* e dos *racionalistas*. Ele próprio escreve: "Até agora, aqueles que trataram das ciências eram *empíricos* ou *dogmáticos*. Os *empíricos*, como as formigas, acumulam e consomem. Os *racionalistas*, como as aranhas, extraem de si mesmos sua teia. *O caminho intermediário é o das abelhas*, que extraem sua matéria-prima das flores do jardim e do campo, transformando-a e digerindo-a em virtude de uma capacidade que lhes é própria. Não muito diferente é o trabalho da verdadeira filosofia, que não deve se servir somente ou principalmente das forças da mente, pois a matéria-prima que ela extrai da história natural e dos experimentos mecânicos não deve ser conservada intacta na memória, mas sim transformada e trabalhada pelo intelecto. Assim, a nossa esperança se deposita na união sempre mais estreita e sólida entre essas duas faculdades, a experimental e a racional, união que até agora ainda não se realizou." Texto 2

5 O "experimentum crucis"

Chegando à "primeira colheita", Bacon toma essa primeira hipótese como guia para a pesquisa posterior, que consiste na *dedução* e no *experimento*, no sentido de que, da hipótese obtida, devem-se *deduzir* os fatos por ela implicados e previstos, *experimentando* em condições diversas se tais fatos implicados e previstos pela hipótese se verificam.

Desse modo se constrói uma espécie de rede de investigação, da qual parte toda uma série de "interrogações" a que a natureza é forçada a responder.

Com tal objetivo, Bacon cogita um conjunto rico de técnicas experimentais (ou de *instâncias prerrogativas*), por ele indicadas com nomes muito fantasiosos (instâncias solitárias; instâncias migrantes; instâncias ostensivas; instâncias clandestinas; instâncias constitutivas; instâncias conformes ou proporcionais; instâncias monádicas; instâncias desviadoras etc.), entre as quais destacam-se particularmente as "*instâncias da cruz*", assim chamadas "por metáfora extraída das cruzes colocadas nos caminhos para indicar uma bifurcação".

A estratégia do *experimentum crucis* se dá "quando, durante a pesquisa de uma natureza, o intelecto está incerto e como que

em equilíbrio no decidir sobre a qual de duas naturezas, ou mais de duas, deve ser atribuída a causa da natureza examinada; pelo concurso freqüente e ordinário de várias naturezas, as instâncias cruciais mostram que o vínculo de uma dessas naturezas com a natureza dada é constante e indissolúvel, ao passo que o das outras é variável e separável. Assim, a questão resolve-se, e é acolhida como causa a primeira natureza, enquanto a outra é rejeitada e repudiada". E Bacon comenta: "Tais instâncias trazem portanto muita luz e apresentam uma como que forte autoridade, de modo que, algumas vezes, chegando a elas, nelas se detém o processo de interpretação".

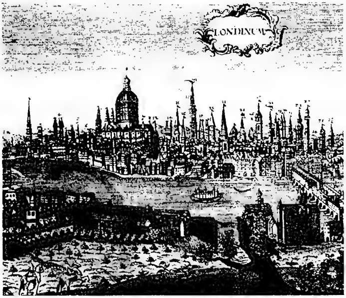
No segundo livro do *Novum Organum*, não faltam exemplos de pesquisas que necessitam de *experimenta crucis* para serem resolvidas. Detenhamo-nos sobre o exemplo da solução da questão da *forma* do peso.

Para alguns, o peso dos corpos devia-se a uma propriedade intrínseca dos corpos, ao passo que, para outros, devia-se à gravidade.

Eis, portanto, para exemplificar, a *bifurcação*: "1) Ou os corpos pesados e graves tendem para o centro da terra por sua própria natureza, isto é, segundo o seu esquematismo, 2) ou então são atraídos e aprisionados pela própria força da massa terrestre."

Ora, se a *primeira hipótese* fosse verdadeira, então todo objeto deveria ter sempre o mesmo peso, ao passo que, sendo verdadeira a *segunda hipótese*, deveria seguir-se que "quanto mais os graves se aproximam da terra, tanto maiores são a força e o ímpeto com que são impelidos em sua direção, ao passo que, quanto mais se afastam dela, mais lenta e fraca se torna aquela força [...]".

Pois bem, sendo assim, eis a *instância da cruz*: "Tomam-se dois relógios, um daqueles que se movem por contrapesos de chumbo, outro daqueles que se movem por contração de uma mola de ferro. Experimente-se se um é mais veloz ou mais lento que o outro. Depois, coloque-se o primeiro na extremidade de um templo altíssimo, após tê-lo regulado de acordo com o outro, de modo a que marquem o mesmo tempo, deixando-se então o outro aqui embaixo. E isso para observar diligentemente se o relógio colocado no alto move-se mais lentamente do que antes, em virtude da menor força de gravidade. O experimento deve ser repetido, levando-se o relógio para a profundidade de alguma mina, situada muito abaixo da superfície da terra, para ver se ele se move mais velozmente que antes, em razão do aumento da força de atração. E somente no caso de se concluir que efetivamente o peso dos corpos diminui quando se elevam ou aumenta quando se abaixam em direção ao centro da terra, é que se determinará que a causa do peso é a atração da massa terrestre."



Londres em uma estampa de 1780.

BACON
A INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA

O NOVO *ORGANUM* DA "GRANDE RESTAURAÇÃO DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES"
OU
"PRINCÍPIOS DA INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA"

PONTO DE PARTIDA → Refutação das *antecipações da natureza*, isto é, dos

1. *ídolos da tribo*
2. *ídolos da caverna*
3. *ídolos do foro ou do mercado*
4. *ídolos do teatro*

MÉTODO DEMONSTRATIVO

Primeira parte:
derivação dos axiomas a partir da experiência

A) CLASSIFICAÇÃO:
a. tábuas da presença
b. tábuas da ausência
c. tábuas dos graus

B) MÉTODO:
indução por eliminação
da hipótese falsa
na explicação do fenômeno

C) OBJETIVO:
primeira vindima
(ou interpretação inicial),
isto é, primeira hipótese
coerente
com os dados
experimentados

Segunda parte:
derivação de novos fenômenos da primeira vindima por meio de técnicas experimentais
(instâncias prerrogativas, retificações da indução etc.)

FIM DA CIÊNCIA

COGNOSCITIVO:
descoberta da *forma* de uma natureza dada
(interpretação final completa dos fenômenos),
isto é, compreensão da estrutura (*esquematismo latente*)
de um fenômeno e da lei (*processo latente*)
que regula seu processo

OPERATIVO:
geração de uma ou mais novas naturezas
em um corpo dado,
isto é, transformação dos corpos materiais
por meio da introdução neles
de uma ou mais qualidades sensíveis

F. BACON

A necessidade de um novo método nas ciências e nas artes

Na opinião de Bacon, as ciências de sua época não são capazes de novas descobertas, e a própria lógica tradicional é inútil para as pesquisas científicas.

Os conceitos que figuram nos silogismos da filosofia tradicional são, na realidade, noções fantásticas, não extraídas dos objetos com método; e o mesmo discurso vale para os axiomas, que em geral são indevidamente extraídos por meio de uma passagem precipitada e ilegítima de poucos casos particulares ao universal.

A este procedimento, que é a falsa indução, *Bacon opõe a* verdadeira indução, *que avança para os princípios mediante os axiomas médios e procede com cautela e paciência, continuamente controlada pelos casos da experiência.*

Nessa perspectiva deve-se entender a célebre distinção baconiana entre antecipações da natureza *e* interpretações da natureza.

1. A natureza pode ser vencida apenas obedecendo a ela

1. O homem, ministro e intérprete da natureza, opera e entende apenas pelo que, com a prática ou com a teoria, tiver aprendido da ordem da natureza: além disso nada sabe nem pode.

2. Nem a mão nua, nem o intelecto abandonado a si mesmo têm poder. Os resultados são alcançados com instrumentos e com auxílios e destes tem necessidade não menos o intelecto do que a mão. Como os instrumentos ampliam e regem o movimento da mão, também os instrumentos da mente guiam ou mantêm o intelecto.

3. A ciência e o poder humano coincidem, porque a ignorância da causa faz com que falte o efeito. A natureza, com efeito, não se vence a não ser obedecendo a ela, e o que na teoria tem valor de causa, na operação tem valor de regra.

4. Em relação às obras o homem não tem outro poder que o de aproximar ou afastar os corpos naturais: o resto é obra da natureza, que opera a partir de dentro.

2. Insuficiência das ciências atuais e da lógica tradicional

1. Costumam ocupar-se da natureza, no que se refere às obras, o mecânico, o matemático, o médico, o alquimista e o mago; todos, porém, no atual estado das coisas, com leve empenho e escasso resultado.

2. Seria loucura e contraditório em si crer que aquilo que até agora jamais foi feito, possa ser feito sem recorrer a métodos ainda jamais tentados.

3. Nos livros e nas oficinas parecem demasiadamente numerosos os produtos da mente e da mão. Mas toda essa variedade está fundamentada sobre uma extraordinária sutileza e sobre uma série de conseqüências extraídas de poucos conhecimentos já adquiridos, e não está fundamentada sobre o número dos axiomas.

4. Também as invenções já realizadas se devem ao acaso e à empiria mais do que às ciências. Com efeito, as ciências que hoje temos, não são mais que combinações de coisas já encontradas, não métodos para a invenção ou indicações de novas obras.

5. A causa e a raiz de quase todos os males nas ciências é apenas esta: enquanto erroneamente admiramos e exaltamos as forças da mente humana, não procuramos verdadeiros auxílios para ela.

6. A sutileza da natureza supera em muito a sutileza do sentido e do intelecto, tanto que todas as boas meditações, especulações e controvérsias humanas são coisas sem sentido; apenas não existe alguém que perceba isso.

7. Como as ciências, que agora temos, são totalmente inúteis para a invenção de obras, também a lógica, como é atualmente, é inútil para a invenção das ciências.

8. A lógica hoje em uso vale mais para confirmar e para fixar erros que se apóiam sobre noções vulgares do que para a busca da verdade; por isso, ela é mais danosa do que útil.

9. O silogismo, sendo totalmente inadequado para a sutileza da natureza, não se aplica aos princípios das ciências e é aplicado em vão aos axiomas médios. Obriga ao assentimento, não obriga as coisas.

10. O silogismo consta de proposições, as proposições de palavras, as palavras são as etiquetas das noções. Portanto, se as próprias noções, que estão na base de tudo, são confusas e arbitrariamente abstraídas das coisas, será totalmente privado de solidez aquilo

que se constrói sobre sua base. Assim, a única esperança reside na verdadeira *indução*.

11. Não há nada de incorrupto nas noções, nem nas lógicas nem nas físicas. As noções de *substância, qualidade, ação, paixão*, e as próprias noções de *ser* não são válidas e muito menos o são as de *pesado, leve, denso, tênue, úmido, seco, geração, corrupção, atração, repulsão, elemento, matéria, forma* e semelhantes. Todas essas noções são fantásticas e mal definidas.

12. As noções das espécies ínfimas, como *homem, cão, pomba*, e das percepções sensíveis imediatas, como *quente, frio, branco, preto*, não são muito falazes. Elas, porém, por vezes são confusas pelo fluir da matéria e pela mistura das coisas. Todas as outras noções, que os homens usaram até agora, são aberrações abstraídas ou extraídas das coisas com modos não apropriados.

13. O arbítrio e a aberração na construção dos axiomas não são menores do que na abstração das noções, e isso também nos próprios princípios que dependem da indução comum. Muito maior é o arbítrio nos axiomas e nas proposições conseguidas por meio do silogismo.

14. Aquilo que até agora foi produzido nas ciências é de tal monta que depende quase sempre das noções vulgares. Para penetrar nos recessos escondidos da natureza é necessário que tanto os conceitos quanto os axiomas sejam abstraídos das coisas por uma via mais certa e segura e que nos habituemos a usar o intelecto de modo melhor e mais seguro.

3. Antecipações da natureza e interpretações da natureza

1. São e podem ser dois os caminhos para a pesquisa e a descoberta da verdade. O primeiro, do sentido e dos fatos particulares voa para os axiomas mais gerais e, sobre a base destes princípios e de sua imutável verdade, julga e descobre os axiomas médios: este é o caminho agora em uso. O segundo, do sentido e dos fatos particulares extrai os axiomas, subindo com medida e gradativamente de modo a alcançar apenas no fim os axiomas mais gerais: este é o caminho verdadeiro, mas ainda não tentado.

2. O intelecto abandonado a si mesmo se põe no primeiro caminho e o percorre segundo as regras da dialética. A mente tende, com efeito, a subir aos princípios mais gerais e aí parar; enfastia-se logo com a experiência. A dialética, por causa de sua complacência com as disputas, torna estes defeitos ainda mais pesados.

3. O intelecto abandonado a si mesmo, em uma mente sóbria, paciente, severa (sobretudo se não for impedido pelas doutrinas tradicionais), tenta por vezes também o segundo caminho, que é o justo, mas com escasso proveito. O intelecto, com efeito, se não for guiado e sustentado, procede irregularmente e é completamente incapaz de vencer a obscuridade das coisas.

4. Ambos os caminhos se movem do sentido e dos particulares e terminam nos princípios mais gerais, mas diferem enormemente entre si: um toca apenas de passagem a experiência e os fatos particulares, o outro aí se demora com método e com ordem; um estabelece desde o início princípios gerais abstratos e inúteis; o outro sobe gradativamente às coisas mais conhecidas por natureza.

5. Não é pequena a diferença entre os ídolos da mente humana e as idéias da mente divina, isto é, entre opiniões falazes e os verdadeiros selos e marcas impressos por Deus sobre as criaturas assim como se encontram.

6. De nenhum modo pode ocorrer que os axiomas estabelecidos mediante a argumentação sirvam para a invenção de novas obras, porque a sutileza da natureza supera grandemente a da argumentação. Mas os axiomas extraídos com método e com ordem dos particulares facilmente por sua vez indicam e designam particulares novos, e desse modo tornam ativas as ciências.

7. Os axiomas agora em uso são extraídos de uma limitada e superficial experiência e dos poucos particulares que mais freqüentemente se apresentam; são de tal modo feitos à medida e segundo a extensão destes; não há, portanto, nada de estranho se não conduzem a novos particulares. E se por acaso se apresenta uma instância qualquer antes não percebida ou conhecida, cuida-se de salvar o axioma com alguma frívola distinção, quando seria mais justo emendá-lo.

8. Para fazermo-nos entender melhor, estabelecemos chamar de *antecipações da natureza* os temerários e prematuros procedimentos da razão dos quais fazemos uso comumente nas relações com a natureza. Chamaremos ao contrário de *interpretação da natureza* a razão que se desenvolve a partir das coisas conforme os modos devidos.

9. As antecipações são bastante firmes relativamente ao consenso; com efeito, se também os homens enlouquecessem de modo único e conforme, poderiam muito bem encontrar-se todos de acordo.

10. Ou melhor, as antecipações servem muito mais que as interpretações para provo-

car o consenso porque, extraídas de poucos exemplos e justamente dos que parecem mais familiares, logo prendem o intelecto e preenchem a fantasia; ao contrário, as interpretações, extraídas esparsamente de exemplos bastante variados e muito distantes entre si, não podem atingir imediatamente o intelecto e parecem necessariamente, para a opinião comum, difíceis e estranhas, quase como os mistérios da fé.

11. Nas ciências fundamentadas sobre opiniões e sobre princípios prováveis é oportuno o uso das antecipações e da dialética: nestes casos trata-se de forçar o assentimento, e não de obrigar as coisas.

12. Também se todos os engenhos de todas as eras colaborassem juntos e reunissem e transmitissem suas fadigas, nenhum grande progresso poderia ser obtido nas ciências mediante as antecipações, porque os erros enraizados na mente e que remontam a suas primeiras elaborações não podem ser corrigidos pela excelência das funções e dos remédios sucessivos.

13. Em vão se espera um grande progresso nas ciências pela superposição e pelo enxerto do novo sobre o velho. A instauração deve investir os primeiros fundamentos, se não quisermos girar perpetuamente em um círculo com progresso escasso e quase insignificante.

14. Os autores antigos e todos os outros conservam sua honra, porque aqui não se institui um confronto entre os engenhos e as capacidades, mas entre diversos caminhos e métodos. Não pretendemos ser juízes, mas indicadores.

15. É preciso dizer com clareza que sobre a base das antecipações (isto é, do método agora em uso) não se pode formular nenhum reto juízo a respeito de nosso método ou em torno das descobertas a que ele conduz. Não se pode, com efeito, pretender que nos submetamos ao julgamento de quem deve ser ele próprio chamado em julgamento.

16. E não é fácil expor ou explicar aquilo que aqui se propõe, porque coisas novas em si serão entendidas apenas por analogia com as antigas.

17. Da expedição dos franceses na Itália, Bórgia disse que eles vieram trazendo na mão o giz para marcar os alojamentos, e não as armas para combater. Do mesmo modo, nosso método deve penetrar em espíritos capazes e adequados a recebê-lo. Não podem ser utilizadas as refutações, dado que não estamos de acordo sobre princípios, nem sobre conceitos, e nem sequer sobre a forma das demonstrações.

18. Resta-nos apenas um único e simples modo de exposição: conduzir os homens para diante de fatos particulares, para suas séries e suas ordens, de modo que eles, por algum tempo, se imponham renunciar às noções e comecem a familiarizar-se com as próprias coisas.

F. Bacon,
Novum organum (Novo órgão)

2 As linhas gerais do novo método

O caminho eminente para a descoberta da verdade é, portanto, o que do sentido e dos particulares extrai os axiomas, remontando por graus a escala da generalização, até chegar aos axiomas generalíssimos. Tal caminho é a indução por eliminação, *na qual "repõe-se a esperança maior".*

1. Não se trata apenas de procurar e providenciar maior quantidade de experimentos de gênero diverso dos até agora em uso; deve-se também introduzir um método completamente diverso e um procedimento diferente para conduzir e fazer avançar a experiência. Como já foi dito, uma experiência vaga e que segue apenas a si mesma é algo semelhante a um andar às apalpadelas, que confunde os homens em vez de informá-los. Mas onde a experiência procede segundo uma lei certa, regularmente e sem interrupções, então se pode esperar algo de melhor das ciências.

2. Depois que todo o abundante material da história natural e da experiência tiver sido aprontado e preparado assim como requer a obra do intelecto, ou seja, da filosofia, nem por isso o intelecto está em grau de agir espontaneamente e confiante na memória sobre aquele material: seria como se alguém esperasse poder ter de memória e dominar os cálculos de um livro de efemérides.[1] Até agora, nas invenções, preferiu-se meditar a escrever e, portanto, ainda não existe a experiência letrada. Não pode ser aprovada nenhuma invenção que não se sirva do escrito. Quando isso tiver entrado no uso e a experiência tiver se tornado letrada, poder-se-ão nutrir maiores esperanças.

3. O número dos particulares, que são quase um exército, é grandíssimo, e estes particulares estão tão esparsos e difundidos que confundem e desorientam o intelecto. Não se

[1] Tábuas numéricas que registram as coordenadas dos astros.

deve, portanto, esperar algo de bom das escaramuças, dos movimentos levianos e dos suspiros do intelecto, até que todo o material que se refere ao argumento que é objeto da pesquisa não tiver sido preparado e coordenado mediante tábuas de pesquisa idôneas, ordenadamente dispostas e quase vivas, e até que a mente não se aplique a trabalhar sobre os auxílios devidamente dispostos e preparados que estas tábuas fornecem.

4. Na verdade, depois que tivermos sob os olhos a grande quantidade dos particulares bem ordenados, não é preciso colocar-se imediatamente a pesquisar e a inventar novos particulares e novas obras: e, em todo caso, se isso acontecer, não será preciso parar nestes. De fato, quando todos os experimentos de todas as artes tivessem sido recolhidos e reunidos, e submetidos ao conhecimento e ao julgamento de um só homem, este – limitando-se a transferir estes experimentos de uma arte para outra e mediante a experiência que chamamos letrada – estaria em grau de descobrir muitas coisas novas, úteis à vida e à condição humana. Não negamos isso, mesmo que as maiores esperanças não devam ser postas na experiência letrada, mas na nova luz dos axiomas, que são extraídos dos particulares segundo regras certas e que, por sua vez, indicam e designam particulares novos. O caminho a percorrer, com efeito, não é plano, mas em subida e em descida: primeiro se sobe até os axiomas, depois se desce às obras.

5. Todavia, não devemos permitir que o intelecto salte e voe dos particulares para axiomas mais distantes e gerais (tais são os assim chamados princípios das artes e das coisas), para depois provar e verificar os axiomas médios à luz de sua verdade imóvel. Até agora se procedeu assim, em parte porque o intelecto seguia este caminho por impulso natural, em parte porque a isso o tinham habituado as demonstrações de tipo silogístico. Poderemos esperar bem das ciências apenas quando, por meio de uma escala verdadeira, em graus contínuos, sem saltos ou interrupções, se poderá subir dos particulares até os axiomas menores, destes aos médios, depois aos outros superiores e, finalmente, aos axiomas mais gerais. Os axiomas mais baixos, com efeito, não diferem muito da pura experiência. Os mais altos ou mais gerais (falo daqueles de que dispomos atualmente) são conceituais e abstratos, privados de qualquer solidez. Os axiomas médios, ao contrário, são verdadeiros, sólidos e vivos: a eles estão confiadas as esperanças e as sortes dos homens. Sobre eles, enfim, se fundamentam os axiomas mais gerais, porém tais que não sejam abstratos, mas sejam verdadeiramente limitados pelos axiomas médios.

Ao intelecto dos homens, portanto, não devemos acrescentar asas, mas chumbo e pesos a fim de impedi-lo de saltar e voar. Isso até agora não foi feito; quando isso for feito se poderão nutrir mais altas esperanças sobre o destino das ciências.

6. Para estabelecer os axiomas, devemos além disso excogitar uma forma de *indução* diferente da que até agora está em uso, que não deve apenas encontrar e provar os assim chamados princípios; mas também os axiomas menores e médios e todos os outros. A indução que procede por enumeração simples é, com efeito, uma coisa pueril: suas conclusões são precárias; ela é exposta ao perigo de uma instância contraditória; julga com base em um número de fatos inferior ao necessário, e apenas em base aos que tem ao alcance da mão. A indução que será útil para a invenção e a demonstração das ciências e das artes deve ao contrário analisar a natureza mediante as devidas eliminações e exclusões; e finalmente, depois de um número suficiente de negativas, pode concluir em base às afirmativas. Isso até agora jamais foi feito e nem tentado, a não ser talvez por Platão, que em algum caso faz uso desta forma de indução para extrair definições e idéias. Todavia, para fazer que esta forma de indução ou de demonstração possa operar de modo bom e legítimo, é preciso fazer uso de muitas coisas às quais, até agora, nenhum mortal jamais pensou. Deveremos, portanto, trabalhar sobre ela mais do que até agora não se trabalhou em torno do silogismo. Com o auxílio dessa indução se deverá proceder não só para descobrir os axiomas, mas também para definir as noções. Nessa indução sem dúvida põe-se a esperança maior.

7. Ao constituir os axiomas mediante esta indução, é preciso também considerar e examinar se o axioma que se constitui é adequado e quase construído sobre medida em relação aos particulares dos quais se extrai, ou se ao contrário é mais amplo e mais vasto. Se for mais amplo ou mais vasto, é preciso ver se esta sua amplitude e vastidão são justificadas pela designação de novos particulares, como por uma fidejussória: a fim de que não aconteça ou de fixar-se apenas sobre particulares já conhecidos, ou então de prender, em um abraço confuso, apenas sombras ou formas abstratas, e não coisas sólidas e determinadas na matéria. Quando tudo isso tiver entrado no uso, então veremos nascer com razão esperanças bem fundadas.

F. Bacon,
Novum organum.

Capítulo décimo quinto

Descartes: "o fundador da filosofia moderna"

I. A vida e as obras

• René Descartes (latinizado *Cartesius*) nasceu em La Haye em 1596. Enviado ao colégio jesuíta de La Flèche, em Anjou, teve depois a licenciatura em direito pela Universidade de Poitiers. De 1618 a 1620 se arrolou em vários exércitos que participavam da Guerra dos Trinta Anos; em novembro de 1619 teve uma "revelação intelectual" a respeito dos fundamentos de nova ciência: a intuição foi desenvolvida mais à frente sobretudo nas incompletas *Regras para a guia do intelecto* (1627-1628). De 1629 a 1649 viveu na Holanda, onde publicou suas obras mais importantes: o *Discurso sobre o método* (1637), as *Meditações metafísicas* (junto com as *Respostas às objeções*, 1641), os *Princípios de filosofia* (1644) e *As paixões da alma* (1649). Em 1649 aceitou o convite da rainha Cristina da Suécia e deixou definitivamente a Holanda, mas em fevereiro de 1650 foi acometido de uma pneumonia que em uma semana o levou à morte. Seus despojos, transladados para a França em 1667, repousam na igreja de Saint-Germain-des-Prés, em Paris.

As epatas principais da vida
→ § 1

1 Um novo tipo de saber centrado sobre o homem e sobre a racionalidade humana

Leibniz afirma: "Costumo chamar os escritos de Descartes de vestíbulo da verdadeira filosofia, já que, embora ele não tenha alcançado seu núcleo íntimo, foi quem dele se aproximou mais do que qualquer outro antes dele, com a única exceção de Galileu, do qual oxalá tivéssemos todas as meditações sobre os diversos temas, que o destino adverso reduziu ao silêncio. Quem ler Galileu e Descartes se encontrará em melhores condições de descobrir a verdade do que se houvesse explorado todo o gênero dos autores comuns". Um juízo ponderado de um grande filósofo sobre outro grande filósofo, que dá a medida exata da personalidade de Descartes, com toda razão chamado precisamente de *pai da filosofia moderna*. Com efeito, ele assinalou uma reviravolta radical no campo do pensamento pela crítica a que submeteu a herança cultural, filosófica e científica da tradição e pelos novos princípios sobre os quais edificou um tipo de saber, não mais centrado no ser ou em Deus, mas no homem e na racionalidade humana.

René Descartes (Cartesius) nasceu em La Haye, na Touraine, em 31 de março de 1596, ano da publicação do *Mysterium cosmographicum* de Kepler. De família nobre — seu pai Joaquim era conselheiro no Parlamento da Bretanha —, foi logo enviado para o colégio jesuíta de La Flèche, no Anjou, uma das mais célebres escolas da época, onde recebeu sólida formação filosófica e científica, segundo a *ratio studiorum* daquele tempo, *ratio* que abarcava seis anos

de estudos humanísticos e três anos de matemática e teologia. Inspirado nos princípios da filosofia Escolástica, considerada a mais válida defesa da religião católica contra os sempre renascentes germes da heresia, aquele tipo de ensino, embora sensível às novidades científicas e aberto para o estudo da matemática, deixou Descartes insatisfeito e confuso. Ele logo se deu conta do abismo enorme entre aquela orientação cultural e os novos fermentos científicos e filosóficos que brotavam por toda parte. Em especial, percebeu logo a ausência de uma séria *metodologia,* capaz de instituir, controlar e ordenar as idéias existentes e *guiar à busca da verdade.*

O ensino de filosofia, ministrado segundo a codificação de Suarez, levava os espíritos para o passado, para as intermináveis controvérsias dos tratadistas escolásticos, reservando pouco espaço para os problemas do presente.

Embora criticando a filosofia aprendida naqueles anos, Descartes certamente não esquece o espaço reservado aos problemas científicos e ao estudo da matemática. Mas até no que se refere a essas disciplinas, ao término de seus estudos ele sentiu-se profundamente insatisfeito.

Descartes, portanto, deixou o colégio de La Flèche desorientado e desprovido de um saber ao qual se agarrar. Por isso, depois de ter prosseguido seus estudos na Universidade de Poitiers, onde conseguiu o bacharelado e a licenciatura em Direito, mas encontrando-se ainda na maior confusão espiritual e cultural, decidiu dedicar-se à carreira das armas. Assim, em 1618, quando teve início a Guerra dos Trinta Anos, alistou-se nas tropas de Maurício de Nassau, que combatia contra os espanhóis pela liberdade da Holanda. Em Breda, estreitou amizade com um jovem cultor de física e matemática, Isaac Beeckman, que o estimulou a estudar física. Inclinado a um projeto de "matemática universal", em Ulma, onde se encontrava com o exército do duque Maximiliano da Baviera, em cujas fileiras ingressara, Descartes relata ter recebido, entre 10 e 11 de novembro de 1619, uma espécie de revelação intelectual sobre os fundamentos de "uma ciência admirável". Por causa dessa "revelação", Descartes fez a promessa de ir em peregrinação à Santa Casa de Loreto. Em um pequeno diário, em que anotava suas reflexões, Descartes fala de um" inventum mirabile", que desenvolveria depois no *Studium bonae mentis,* de 1623, e nas *Regulae ad directionem ingenii* (*Regras para a guia do intelecto*), que escreveu entre 1627 e 1628.

Tendo-se estabelecido na Holanda, terra de tolerância e liberdade, Descartes, por sugestão do padre Marino Mersenne, considerado o "secretário da Europa douta", e do cardeal Pierre de Bérulle, começou a elaborar um tratado de metafísica, que, porém, logo interrompeu para dedicar-se a uma grande obra física, o *Traité de physique* (*Tratado de física*), dividido em duas partes: a primeira sobre temática cosmológica, *Le monde ou traité de la lumière* (*O mundo ou tratado da luz*), e a segunda de caráter antropológico, *L'homme* (*O homem*). Em 22 de julho de 1633, de Deventer, na Holanda, anunciou a Mersenne que o *Tratado sobre o mundo e sobre o homem* estava quase pronto ("só me resta corrigi-lo e copiá-lo"), e que esperava enviá-lo no fim do ano. Entretanto, tomando conhecimento da condenação de Galileu por causa da tese copernicana, que ele compartilhava e cujas razões expusera no *Tratado* em questão, Descartes



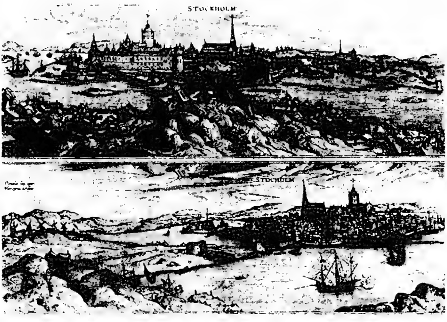
Descartes (1596-1650) foi o fundador da filosofia moderna, tanto do ponto de vista das temáticas como do ponto de vista da exposição metodológica. Reproduzimos um quadro de F. Hals, conservado em Paris no Museu do Louvre.

apressou-se a escrever novamente para o mesmo Mersenne: "Estou quase decidido a queimar todas as minhas apostilas ou, pelo menos, não mostrá-las a ninguém." A lembrança da morte de Giordano Bruno na fogueira e da prisão de Campanella, que a condenação de Galileu avivava em sua mente, agiram com força sobre seu espírito esquivo, inimigo das vicissitudes que prejudicam a paz de espírito, tão necessária para o estudo.

Superada a grave perturbação, Descartes sentiu a necessidade urgente de enfrentar o problema da objetividade da razão e da autonomia da ciência em relação ao Deus onipotente. E motivou-se nesse sentido também pelo fato de que Urbano VIII havia condenado a tese galileana como contrária à Escritura. Assim, de 1633 a 1637, fundindo os estudos de metafísica que iniciara e depois interrompera com suas pesquisas científicas, escreveu o famoso *Discurso sobre o método*, que introduzia três ensaios científicos nos quais compendiava os resultados alcançados: a *Dioptrique*, o *Météores* e a *Géométrie*. Diferentemente de Galileu, que não havia elaborado nenhum tratado explícito sobre o método, Descartes considerou importante demonstrar o caráter objetivo da razão e indicar as regras em que devemos nos inspirar para alcançar tal objetividade. Nascido em contexto polêmico e em defesa da nova ciência, o *Discurso sobre o método* tornou-se a *"magna carta" da nova filosofia.*

É desse período o seu amor por Helène Jans, da qual teve Francine, a filhinha que amou ternamente e que perdeu com apenas cinco anos. A dor pela perda da menina incidiu profundamente sobre o seu espírito e talvez, pelo menos em parte, sobre seu pensamento, apesar de seus escritos continuarem sempre severos e rigorosos. Retomou a elaboração do *Tratado de metafísica*, mas agora sob a forma de *Meditações*, escritas em latim porque reservadas aos doutos, obra na qual os acenos "à enfermidade e à fraqueza da natureza humana" testemunham um espírito cheio de angústia. Enviadas a Mersenne para que as levasse ao conhecimento dos doutos e recolhesse as suas objeções — ficaram famosas as objeções de Hobbes, de Gassendi, de Arnauld e do próprio Mersenne —, as *Meditationes de prima philosophia* serão finalmente publicadas, juntamente com as *Respostas* de Descartes em 1641, sob o título *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur* (*Meditações metafísicas onde se demonstra a existência de Deus e a imortalidade da alma*). Atacado pelo teólogo protestante Gisbert Voët, replicou com a *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum Gisbertum Voëtium*, na qual procurou demonstrar a pobreza e a inconsistência das concepções filosóficas e teológicas do adversário.

Apesar das muitas polêmicas que seus escritos de metafísica e ciência suscitavam,



Duas vistas de Estocolmo em uma incisão do século XVI; em 1649 Descartes aceitou o convite da rainha Cristina da Suécia para aí se transferir, e deixou definitivamente a Holanda.

Descartes dedicou-se com empenho à elaboração dos *Principia philosophiae* (*Princípios de filosofia*), obra em quatro livros compostos de artigos breves, conforme o modelo dos manuais escolásticos da época. Trata-se de uma exposição compilada e sistemática de sua filosofia e de sua física, com particular destaque para os vínculos entre filosofia e ciência. A obra foi publicada em Amsterdam, sendo dedicada à princesa Isabel, filha de Frederico V do Palatinato.

Amargurado com as polêmicas com os professores da Universidade de Leida, que chegaram a proibir o estudo de suas obras, mas sem qualquer desejo de voltar para a França, em virtude da situação caótica em que havia caído seu país, em 1649 Descartes aceitou o convite da rainha Cristina da Suécia e, depois de entregar para impressão os manuscritos de seu último trabalho, *Les passions de l'âme* (*As paixões da alma*), deixou definitivamente a Holanda, não mais hospitaleira e agora cheia de contrastes. Apesar de suas graves preocupações, Descartes continuou mantendo relação epistolar com a princesa Isabel, de grande importância para o esclarecimento de muitos pontos obscuros de sua doutrina, particularmente das relações entre alma e corpo, do problema moral e do livre-arbítrio.

Na corte sueca, para festejar o fim da Guerra dos Trinta Anos e a paz de Vestfália, Descartes escreveu *La naissance de la paix* (*O nascimento da paz*). Mas foi bem curto o tempo transcorrido na corte sueca, porque a rainha Cristina, devido ao hábito de ter suas conversações às cinco horas da manhã, obrigava Descartes a levantar-se muito cedo, apesar do clima rigoroso e da não muito robusta constituição física do filósofo. Assim, ao deixar a corte, em 2 de fevereiro de 1650, o filósofo pegou uma pneumonia que, depois de uma semana de sofrimentos, o levou à morte. Transportados para a França em 1667, seus despojos repousam na Igreja de Saint-Germain des Prés, em Paris.

Postumamente, foram publicados os seguintes escritos de Descartes: o *Compendium musicae* (1650), o *Traité de l'homme* (1664), *Le Monde ou Traité de la lumière* (1664), as *Lettres* (1657-1667), as *Regulae ad directionem ingenii* (1701) e a *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (1701).

II. A experiência da derrocada da cultura da época

Necessidade de novo método como início de novo saber → § 1-3

• Em um tempo em que haviam se afirmado e se desenvolviam com vigor novas perspectivas científicas e se abriam novos horizontes filosóficos, Descartes percebe a falta de um método ordenador e seja também instrumento fundacional verdadeiramente eficaz. O *novo método* deve se apresentar como o início de novo saber, e do *fundamento* deste saber depende a amplitude e a solidez do edifício que é preciso construir em contraposição ao edifício aristotélico, sobre o qual toda a tradição se apóia.

1 Críticas à filosofia e à lógica tradicionais

Em um trecho autobiográfico, depois de reconhecer ter sido "aluno de uma das mais célebres escolas da Europa", Descartes acena para o estado de profunda incerteza em que se encontrou ao término de seus estudos: "Encontrei-me tão perdido entre tantas dúvidas e erros que me parecia que, ao procurar me instruir, não alcançara outro proveito que o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância."

Vejamos, em pormenor, algumas razões da sua insatisfação e perplexidade. No que se refere à filosofia, repetindo uma frase de Cícero, escreve ele: "Seria difícil imaginar algo tão estranho e incrível que não tenha sido dito por algum filósofo". E embora a filosofia "tenha sido cultivada pelos espíritos mais excelentes que já viveram", continua Descartes no *Discurso sobre o método,* não conta ainda "com coisa alguma da qual não se discuta e que não seja duvidosa". No que se refere à lógica, que ele reduz à silogística tradicional, pelo menos mostra-se disposto a conceder-lhe valor didático-pedagógico; mas à lógica dos dialéticos, para a qual era conduzida a silogística, nega qualquer força de fundamentação e qualquer capacidade heurística.

Portanto, até no melhor do seu desempenho, a lógica tradicional nada mais faz do que ajudar a expor a verdade, mas *não a conquistá-la.*

Assim, se é severo o seu juízo sobre a filosofia tradicional, ainda mais drástico é o juízo sobre a lógica. E é por causa dessas profundas insatisfações e de tais pontos de vista que a filosofia aprendida no colégio de La Flèche parece-lhe extremamente cheia de lacunas. Em uma época em que se haviam afirmado e se desenvolviam com vigor novas perspectivas científicas e se abriam novos horizontes filosóficos, Descartes percebia a falta de *um método* que ordenasse o pensamento e, ao mesmo tempo, fosse instrumento heurístico e de fundamentação verdadeiramente eficaz.

2 Críticas ao saber matemático

Além disso, mesmo admirando o rigor do saber matemático, ele critica tanto a aritmética como a geometria tradicionais, porque elaboradas com procedimentos que, embora lineares, não se sustentavam em uma clara orientação metodológica. O fato de suas passagens serem rigorosas e coerentes não significa que a aritmética e a geometria foram elaboradas no contexto de um bom método, nunca teorizado. Se permanecemos quase como que desarmados e induzidos a recomeçar do início quando nos defrontamos com novos problemas, a razão disso deriva da falta de um guia capaz de nos acompanhar na solução dos novos problemas. Com efeito, falando da geometria e da álgebra, ele recorda que estas "se referem a matérias muito abstratas e aparentemente de nenhuma utilidade": a primeira, a geometria, "porque ligada à consideração das figuras"; a segunda, a aritmética, porque "confusa e obscura" a ponto de "embaraçar o espírito".

Daí seu propósito de dar vida a uma espécie de *matemática universal,* isto é, livre dos números ou das figuras, para poder servir de modelo para todo saber.

Descartes não pode adotar a matemática tradicional como modelo do saber, porque ela não possui método unitário. Para teorizar esse modelo, ele crê necessário demonstrar que as diferenças entre aritmética e geometria não são relevantes, porque ambas se inspiram, ainda que implicitamente, *no mesmo método.*

E, com tal objetivo, traduz os problemas geométricos em problemas algébricos, mostrando sua substancial homogeneidade.

Como é que isso lhe foi possível? Através daquilo que se chama *geometria analítica,* e com a qual Descartes tornou a matemática mais límpida em seus princípios e em seus procedimentos, aplicando a álgebra à geometria, isto é, estudando determinadas figuras com determinadas equações.

E este, no fundo, era o objetivo que ele se propunha, e é nesse contexto de crítica e de recuperação das ciências matemáticas que devemos ler o trecho no qual Descartes, ainda no *Discurso sobre o método,* afirma querer inspirar o método do novo saber na clareza e no rigor típicos dos procedimentos geométricos: "Aquela longa cadeia de raciocínios, todos simples e fáceis, de que os geômetras têm o hábito de se servir para chegar às suas difíceis demonstrações, me havia possibilitado imaginar que todas as coisas de que o homem pode ter conhecimento derivam do mesmo modo e que, desde que se abstenha de aceitar como verdadeira uma coisa que não o é e respeite sempre a ordem necessária para deduzir uma coisa da outra, *não haverá nada de tão distante que não se possa alcançar, nem de tão oculto que se não possa descobrir.*"

3 O problema geral do fundamento do saber

Se toda a casa está desmoronando, isto é, se caem por terra a velha metafísica e a velha ciência, então o *novo método* deve se apresentar como o início de novo saber, em condições de impedir que nos dispersemos em uma série desarticulada de observações ou caiamos em formas novas e mais refinadas de ceticismo.

Esses, com efeito, são dois resultados conseqüentes ao ruir de antigas concepções sob a pressão de novas aquisições científicas e de novas instâncias filosóficas. Se estava difundida a confiança no homem e no seu poder racional, também estava bastante difundida a incerteza sobre o caminho a tomar para garantir uma coisa e superar a outra. Não podia mais se sustentar a filosofia tradicional, muito estranha àquele conjunto de novas teorizações e descobertas, tornadas possíveis também por instrumentos técnicos que, potencializando ou corrigindo nossos sentidos, nos introduziam em reinos até então inexplorados. Era urgente uma filosofia que justificasse a confiança comum na razão. Só era possível opor ao ceticismo desagregador uma razão metafisicamente fundada, capaz de se sustentar na busca da verdade, e um método universal e fecundo.

Não se trata, portanto, de lançar à discussão este ou aquele ramo do saber, e sim o *fundamento do próprio saber*. Por isso, mesmo admirando Galileu, Descartes o critica, precisamente por não ter apresentado um método em condições de ir às raízes da filosofia e da ciência. (É de 1619 sua descoberta da fórmula que hoje leva o nome de Euler, $v + f = s + 2$, onde v, f, s estão, respectivamente, para o número dos *vértices*, das *faces* e dos *ângulos* de um poliedro convexo.)

É para o *fundamento* que Descartes chama a atenção, já que é do alicerce que dependem a amplitude e a solidez do edifício que é preciso construir para se contrapor ao edifício aristotélico, no qual se apóia toda a tradição. Descartes não separa a filosofia da ciência.

O que urge evidenciar é *o fundamento que permita um novo tipo de conhecimento da totalidade do real*, pelo menos em suas linhas essenciais. Necessita-se de novos princípios, não importando que eles sejam depois explorados mais em uma do que em outra direção. Princípios que, deslocando os princípios aristotélicos, aos quais a cultura acadêmica ainda é ciumentamente fiel, contribuam para a edificação da nova casa.

III. As regras do método

• Descartes quer primeiramente oferecer regras certas e fáceis que, corretamente observadas, levarão ao conhecimento verdadeiro de tudo aquilo que se pode conhecer. No *Discurso sobre o método*, estas regras são quatro:

As quatro normas que constituem o método cartesiano → § 1-6

1) a *evidência* racional, que se alcança mediante um *ato intuitivo* que se autofundamenta;

2) a *análise*, uma vez que para a intuição é necessária a simplicidade, que se alcança mediante a decomposição do complexo em partes elementares;

3) a *síntese*, que deve partir de elementos absolutos ou não dependentes de outros, e proceder em direção aos elementos relativos ou dependentes, dando lugar a uma cadeia de nexos coerentes;

4) o *controle*, efetuado mediante a enumeração completa dos elementos analisados e a revisão das operações sintéticas. Em suma, para proceder com retidão em qualquer pesquisa, é preciso repetir o movimento de simplificação e rigorosa concatenação, típico do procedimento geométrico.

1 Conceitos e número das regras do método

Como escreve nas *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes queria apresentar "regras certas e fáceis que, sendo observadas exatamente por quem quer que seja, *tornem impossível tomar o falso por verdadeiro* e, sem qualquer esforço mental inútil, mas aumentando sempre gradualmente a ciência, levem ao conhecimento verdadeiro de tudo o que se é capaz de conhecer".

Entretanto, se, na obra citada, ele havia chegado a enumerar vinte e uma regras e interrompera a elaboração da obra para evitar sua prolixidade, já no *Discurso sobre o método* reduz essas regras a quatro.

A razão dessa simplificação é dada pelo próprio Descartes: "Como grande número de leis amiúde só serve para fornecer pretexto à ignorância e ao vício, razão pela qual uma nação regula-se tanto melhor quanto menos leis tem, desde que as observe de modo rigoroso, então eu pensei que, ao invés da multidão de leis da lógica, me bastariam as quatro seguintes, com a condição de que se decidisse firme e constantemente observá-las, sem qualquer exceção."

2 A primeira regra do método

A *primeira regra,* mas que também é a última, enquanto é o ponto de chegada, além de ser o ponto de partida, é *a regra da evidência,* que ele assim enuncia: "Não se deve acatar nunca como verdadeiro aquilo que não se reconhece ser tal pela evidência, ou seja, evitar acuradamente a precipitação e a prevenção, assim como nunca se deve abranger entre nossos juízos aquilo que não se apresente tão clara e distintamente à nossa inteligência a ponto de excluir qualquer possibilidade de dúvida."

Mais que uma regra, trata-se de um princípio normativo fundamental, exatamente porque tudo deve convergir para a *clareza* e a *distinção,* nas quais, precisamente, se dá a *evidência.* Falar de idéias claras e distintas e falar de idéias evidentes é a mesma coisa.

Mas qual é o ato intelectual com o qual se alcança a evidência? É o *ato intuitivo* ou captação de "um conceito não dúbio da mente pura e atenta que nasce apenas da luz da razão e é mais certo que a própria dedução".

Trata-se, portanto, de ato que se autofundamenta e se autojustifica, porque sua garantia não repousa sobre uma base qualquer de argumentação, mas somente sobre a transparência mútua entre razão e conteúdo do ato intuitivo. Trata-se daquela idéia clara e distinta que reflete "unicamente a luz da razão", não ainda conjugada com outras idéias, mas considerada em si mesma, intuída e não argumentada. Trata-se da idéia presente na mente e da mente aberta para a idéia sem qualquer mediação.

O objetivo das outras três regras é chegar a essa transparência mútua.

> **■ Evidência.** É o princípio metódico fundamental, a primeira regra do método cartesiano.
> A evidência consiste na *clareza* e na *distinção*, as quais são os sinais da verdade das coisas, e deriva do *lumen naturale* que existe em todo homem; mais precisamente, a evidência é alcançada mediante um *ato intuitivo*, que é "um conceito não dúbio da mente pura e atenta que nasce apenas da luz da razão e é mais certo que a própria dedução".
> Em tal sentido, a evidência se autofundamenta e se autojustifica, porque sua garantia deposita-se não em uma base argumentativa qualquer, e sim unicamente na mútua transparência entre razão e conteúdo do ato intuitivo.

3 A segunda regra do método

A *segunda regra* é a de "dividir cada problema que se estuda em tantas partes menores, quantas for possível e necessário para melhor resolvê-lo".

É a defesa do *método analítico*, único que pode levar à evidência, porque, desarticulando o complexo no simples, permite à luz do intelecto dissipar as ambigüidades.

Este é um momento preparatório essencial, já que, se a evidência é necessária para a certeza e a intuição é necessária para a evidência, já para a intuição é necessária a *simplicidade*, que se alcança através da decomposição do conjunto "em partes elementares até o limite do possível".

Chega-se às grandes conquistas etapa após etapa, parte após parte. Esse é o caminho que permite escapar às presunçosas generalizações. E como toda dificuldade o é porque o verdadeiro está misturado com o falso, o procedimento analítico deveria permitir libertar o primeiro das escórias do segundo.

4 A terceira regra do método

A decomposição do conjunto em seus elementos simples não basta, porque apresenta um conjunto desarticulado de elementos, mas não o nexo de coesão que deles faz um todo complexo e real. Por isso, à *análise* deve-se seguir a *síntese*, o objetivo da terceira regra, que Descartes, ainda no *Discurso sobre o método*, enuncia com as seguintes palavras: "A terceira regra é a de conduzir com ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-se, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos, supondo uma ordem também entre aqueles nos quais uns não precedem naturalmente aos outros."

Assim, é necessário recompor os elementos em que foi decomposta uma realidade complexa. Trata-se de uma síntese que deve partir de elementos absolutos *(ab-solutus)* ou não dependentes de outros, e direcionar-se para os elementos relativos ou dependentes, dando lugar assim a um encadeamento que ilumina os nexos do conjunto.

Trata-se de recompor a ordem ou criar uma cadeia de raciocínios que se desenvolvam do simples ao composto, o que não pode deixar de ter uma correspondência na realidade. Quando essa ordem não existe, é preciso supô-la como a hipótese mais conveniente para interpretar e expressar a realidade efetiva. Se a evidência é necessária para se ter a intuição, o processo do simples ao complexo é necessário para o ato dedutivo.

5 A quarta regra do método

Por fim, para impedir qualquer precipitação, que é a mãe de todos os erros, é preciso verificar cada uma das passagens.

Por isso, Descartes conclui dizendo: "A última regra é a de fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais a ponto de se ficar seguro de não ter omitido nada."

Portanto, enumeração e revisão: a primeira verifica se a análise é completa; a segunda verifica se a síntese é correta.

6 As quatro regras como modelo do saber

São regras simples, que destacam a necessidade de se ter plena consciência dos momentos em que se articula qualquer pesquisa rigorosa. Elas constituem o modelo do saber, precisamente porque a *clareza* e a *distinção* garantem contra possíveis equívocos ou generalizações apressadas. Com tal objetivo, diante de problemas complexos como de fenômenos confusos, é preciso chegar aos elementos simples, que não sejam mais decomponíveis, para que possam ser totalmente invadidos pela luz da razão.

Em suma, para proceder com correção é preciso repetir, a propósito de qualquer pesquisa, aquele movimento de simplificação e rigorosa concatenação constituído pelas operações típicas do procedimento geométrico.

Entretanto, o que comporta a adoção de tal modelo?

Pois bem, antes de mais nada e de forma geral, comporta a rejeição de todas aquelas noções aproximativas, imperfeitas, fantásticas ou apenas verossímeis, que escapam à operação simplificadora considerada indispensável. O "simples" de Descartes não é o *universal* da filosofia tradicional, assim como a "intuição" não é a *abstração*. O universal e a abstração, dois momentos fundamentais da filosofia aristotélico-escolástica, são suplantados pelas naturezas simples e pela intuição. 1

IV. A dúvida metódica e a certeza fundamental: "cogito, ergo sum"

• Estabelecidas as regras metódicas, Descartes passa a aplicá-las aos princípios sobre os quais o saber tradicional se fundamentou, e como condição da aplicação exige *não aceitar como verdadeira nenhuma asserção que esteja poluída pela dúvida*. Ora, neste sentido não há setor do saber que se sustente, porque nada resiste à força corrosiva da dúvida, exceto a proposição "penso, logo existo", que é uma verdade imediata, intuição pura, graças à qual percebo minha existência como ser pensante, e esta existência é uma *res cogitans*, uma substância pensante.

A dúvida deve levar à certeza que é dada pela verdade "cogito ergo sum" → § 1-6

A aplicação das regras do método leva assim à descoberta de uma verdade que, retroagindo, confirma a validez das mesmas regras para qualquer saber. O banco de prova do novo saber, filosófico e científico é, portanto, o sujeito humano, a consciência racional, e em todos os ramos do conhecimento o homem deve proceder na cadeia das deduções a partir de verdades claras e distintas ou de princípios auto-evidentes. A filosofia não é mais, portanto, a ciência do ser, e sim a doutrina do conhecimento, gnosiologia. Esta é a reviravolta que Descartes imprime na filosofia.

1 A dúvida como passagem obrigatória, mas provisória, para chegar à verdade

Estabelecidas as regras do método, é preciso justificá-las, ou melhor, explicar sua universalidade e fecundidade.

É verdade que a matemática sempre se ateve a essas regras. Mas quem nos autoriza a estendê-las para fora desse âmbito, delas fazendo um modelo de saber universal? Qual é seu fundamento? Existe uma verdade não matemática que reflita em si as características da evidência e da distinção e que, não sujeita à dúvida de modo algum, possa justificar tais regras e ser adotada como fonte de todas as outras possíveis verdades?

Para responder a essa série de perguntas, Descartes aplica as suas regras ao saber tradicional, para ver se ele contém alguma verdade de tal forma clara e distinta que se subtraia a qualquer razão de dúvida. Se o resultado for negativo, no sentido de que, com essas regras, não é possível chegar a nenhuma certeza e a nenhuma verdade que tenham as características da clareza e da distinção, então será preciso rejeitar semelhante saber e admitir a sua esterilidade. Se, ao contrário, a aplicação de tal regra nos leva a uma verdade indubitável, então deve-se assumi-la como o início da longa cadeia de raciocínios ou como fundamento do saber.

A condição que se precisa respeitar nessa operação é que não é lícito aceitar como verdadeira a afirmação que esteja maculada pela dúvida ou por qualquer possível perplexidade. E, para chegar a isso, basta examinar os princípios sobre os quais se fundamentou o saber tradicional. Caindo os princípios, as conseqüências não poderão mais se manter.

a) Em primeiro lugar, observamos que boa parte do saber tradicional pretende ter base na *experiência sensível*. Entretanto, como é possível considerar certo e indubitável um saber que tem sua origem nos sentidos, se é verdade que estes por vezes se revelam enganadores?

b) Ademais, se boa parte do saber tradicional se baseia nos sentidos, parte não irrelevante do saber se funda *sobre a razão*

e sobre seu poder discursivo. Ora, também esse princípio não parece imune à obscuridade e incerteza.

c) Por fim, há o saber matemático, que parece indubitável, porque válido em todas as circunstâncias. O fato de 2 + 2 = 4 é verdadeiro em qualquer circunstância e em qualquer condição. E, no entanto, quem me impede de pensar que exista "um gênio maligno, astuto e enganador", que, brincando comigo, me faz considerar evidentes coisas que não o são? E aqui a dúvida torna-se hiperbólica, no sentido de que se estende até a setores que se presumiam fora de qualquer suspeita. O saber matemático não poderia ser uma construção grandiosa, baseada em equívoco ou em colossal mistificação?

Portanto, não há setor do saber que se mantenha. A casa desmorona porque seus alicerces estão minados. Nada resiste à força corrosiva da dúvida.

É evidente que não nos encontramos aqui diante da dúvida dos céticos. Neste caso, a dúvida quer levar à verdade. Por isso é chamada *dúvida metódica*, enquanto é *passagem obrigatória*, ainda que *provisória*, para chegar à verdade.

Descartes quer pôr em crise o dogmatismo dos filósofos tradicionais, ao mesmo tempo que também quer combater a atitude cética, que se comprazia em pôr tudo em dúvida sem nada oferecer em troca. E, em Descartes, é evidente o anseio pela verdade.

A negação aqui remete à afirmação, a dúvida leva à certeza.

"Cogito, ergo sum". É o princípio teórico primeiro da filosofia cartesiana, originado da dúvida radical: "Do próprio fato de duvidar das outras coisas", diz Descartes, "segue-se do modo mais evidente e certo que eu existo", porque "se vê claramente que para pensar é preciso existir".
A proposição "*Eu sou, eu existo*" é uma verdade sem nenhuma mediação; embora seja formulada como um silogismo qualquer, a proposição "*penso, logo existo*" não é um raciocínio, mas intuição pura, ato intuitivo graças ao qual percebo minha existência como ser pensante. Esta existência é uma *res cogitans*, sem nenhuma ruptura entre pensamento e ser: a substância pensante é o pensamento em ato, e o pensamento em ato é uma realidade pensante.

2 Absolutez veritativa da proposição "eu penso, logo existo"

Como relata Descartes no *Discurso sobre o método*, depois de ter posto tudo em dúvida, "somente depois tive de constatar que, embora eu quisesse pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que assim pensava, fosse alguma coisa. E observando que essa verdade — "penso, logo sou" — era tão firme e sólida que nenhuma das mais extravagantes hipóteses dos céticos seria capaz de abalá-la, julguei que podia aceitá-la sem reservas como o princípio primeiro da filosofia que procurava".

Esta certeza não pode ser minada de nenhum modo pelo gênio maligno, porque, ainda que exista um gênio maligno que me engana, eu, em todo caso, devo existir para ser enganado.

Portanto, a proposição "eu penso, logo existo" é absolutamente verdadeira, porque até a dúvida, mesmo a mais extremada e radicalizada, a confirma.

Mas o que entende Descartes por "pensamento"? Afirma ele nas *Respostas:* "Com o termo 'pensamento' eu abranjo tudo aquilo que existe em nós de tão factual que somos imediatamente conscientes dele, como, por exemplo, todas as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos são 'pensamentos'. E acrescentei 'imediatamente' para excluir tudo aquilo que delas deriva; assim, por exemplo, um movimento voluntário tem como seu ponto inicial o pensamento, mas ele próprio não é pensamento."

3 A proposição "eu penso, logo existo" não é um raciocínio dedutivo, mas uma intuição

Estamos, portanto, diante de uma verdade sem qualquer mediação. A transparência do eu a si mesmo e, portanto, o pensa-

mento em ato, escapa a qualquer dúvida, indicando por que a clareza é a regra fundamental do conhecimento e por que a intuição é seu ato fundamental. Com efeito, nesse caso a existência ou o meu ser só é admitido enquanto se torna presente ao meu eu, sem qualquer passagem argumentativa.

Efetivamente, apesar de ser formulada como qualquer silogismo, "penso, logo existo", tal proposição *não é um raciocínio, mas uma intuição pura*.

Não se trata da abreviação de uma argumentação como a seguinte: "Tudo aquilo que pensa existe; eu penso, logo, existo." Trata-se simplesmente de um ato intuitivo graças ao qual percebo minha existência enquanto é pensante.

Com efeito, procurando definir a natureza de sua própria existência, Descartes afirma que ela é uma *res cogitans*, uma realidade pensante, sem qualquer corte entre pensamento e ser. A substância pensante é o pensamento em ato, e o pensamento em ato é uma realidade pensante.

Assim, Descartes chegou a um ponto firme, que nada pode pôr em discussão. Ele sabe que o homem é uma realidade pensante e está bem consciente do fato fundamental representado pela lógica da clareza e da distinção. Desse modo, ele conquistou uma *certeza inabalável*, primeira e irrenunciável, porque relativa à própria existência, que, enquanto pensante, revela-se clara e distinta. Assim, a aplicação das regras do método levou à descoberta de uma verdade que, retroagindo, confirma a validade daquelas regras que se encontram fundamentadas e, portanto, assumidas como norma de qualquer saber.

■ **"Res cogitans" e "res extensa".** Para Descartes existem apenas dois tipos de substâncias, claramente distintas e irredutíveis uma à outra: a *substância pensante* (*res cogitans*) e a *substância extensa* (*res extensa*).
A *res cogitans* é a existência espiritual do homem sem nenhuma ruptura entre pensar e ser, é a alma humana como realidade pensante que é pensamento em ato, e como pensamento em ato que é realidade pensante.
A *res extensa* é o mundo material (compreendendo obviamente o corpo humano), do qual, justamente, se pode predicar como essencial apenas a propriedade da extensão.

4 O eixo da filosofia não é mais a ciência do ser, mas a doutrina do conhecimento

Aquilo que deve ser destacado é que, como regras do método de pesquisa, a *clareza* e a *distinção* já estão bem fundamentadas.

Mas fundamentadas em quê?

Talvez no ser, finito ou infinito? Ou nos princípios lógicos gerais, que são também princípios ontológicos, como o princípio de não-contradição ou o princípio de identidade, como no caso da filosofia tradicional? Não. Tais regras se fundamentam na certeza adquirida de que o nosso "eu" ou a consciência de si mesmo como realidade pensante se apresenta com as características da *clareza* e da *distinção*.

A partir daí, a atividade cognoscitiva, mais do que se preocupar em fundamentar suas conquistas em sentido metafísico, deve procurar a clareza e a distinção, que são os traços típicos da primeira verdade que se impôs à nossa razão e que devem ser a marca de qualquer outra verdade. Como a nossa existência enquanto *res cogitans* foi aceita como indubitável com base na clareza e na distinção e não com base em outros fundamentos, então toda outra verdade só poderá ser acatada se exibir os traços da clareza e da distinção. E, para alcançá-los, é preciso seguir o itinerário da análise, da síntese e da verificação, sabendo-se que uma afirmação com tais características não estará mais sujeita à dúvida.

Desse modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento. Assim, antes de mais nada, a filosofia se torna gnosiologia.

É essa a reviravolta que Descartes imprime à filosofia, que passa a se orientar no sentido de encontrar ou fazer emergir, a propósito de qualquer proposição, os dados da clareza e da distinção, que, alcançados, tornam desnecessários outros suportes ou outras garantias. Assim como a certeza de minha existência enquanto *res cogitans* só

necessita da clareza e da distinção, da mesma forma qualquer outra verdade não terá necessidade de outras garantias fora da clareza e da distinção, imediata (intuição) ou derivada (dedução).

5 O centro do novo saber é o sujeito humano

O banco de provas do novo saber, filosófico e científico, portanto, é o sujeito humano, a consciência racional.

Qualquer tipo de pesquisa deverá se preocupar somente em *perseguir o grau máximo de clareza e distinção*, não se preocupando com outras justificações quando alcançá-lo. O homem é feito assim, só devendo admitir verdades que reflitam tais exigências.

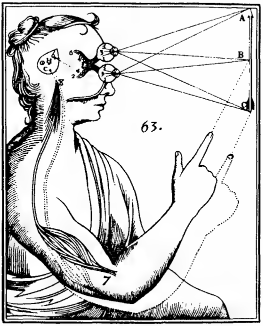
Estamos diante da humanização radical do conhecimento, reconduzido à sua fonte primigênia. Em todos os ramos do conhecimento, na cadeia das deduções, o homem deve proceder de verdades claras e distintas ou de princípios auto-evidentes.

Quando esses princípios não são facilmente identificáveis, é preciso hipotetizá-los, seja para ordenar a mente humana, seja para fazer emergir a ordem da realidade — confiança na racionalidade do real —, às vezes coberta por elementos secundários ou pela sobreposição de elementos subjetivos, acriticamente projetados fora de nós.

6 A reta razão humana

Descartes, portanto, aplicando as regras do método, defronta-se com a primeira certeza fundamental, a do *cogito*. Esta, porém, não é apenas uma das muitas verdades que se alcança através daquelas regras, mas sim a verdade que, uma vez alcançada, fundamenta tais regras, porque revela a natureza da consciência humana que, como *res cogitans*, é transparência de si para si mesma. Qualquer outra verdade só será acolhida à medida que se adequar ou aproximar de tal evidência.

Tendo-se inspirado inicialmente na clareza e na evidência da matemática, agora Descartes destaca que as ciências matemáticas



Na quinta parte da obra O homem, da qual foi tirada a gravura aqui reproduzida, Descartes examina a estrutura do cérebro e como aí se distribuem os espíritos para causar os movimentos e os sentimentos da máquina do corpo".

apresentam somente um setor do saber, que sempre se inspirou em *um método que, ao contrário, tem dimensão universal.* De agora em diante, qualquer saber deverá se inspirar nesse método, porque não se trata de método fundado pela matemática, mas que funda a matemática, como toda outra ciência.

Aquilo a que esse método conduz e no qual se fundamenta é a "razão humana" ou aquela reta razão (*bona mens*) que pertence a todos os homens e que, como diz Descartes no *Discurso sobre o método*, "é a coisa mais bem distribuída no mundo".

O que é tal reta razão? "A faculdade de julgar bem e distinguir o verdadeiro do falso é propriamente aquilo que se chama bom senso ou razão, [e que] é naturalmente igual em todos os homens."

E a unidade dos homens é representada pela razão bem guiada e desenvolvida.

Descartes já explicita isso no ensaio juvenil *Regulae ad directionem ingenii*, onde escreve: "Todas as diversas ciências nada mais são do que a sabedoria humana, que permanece sempre una e idêntica, por mais que se aplique a diferentes objetos, não recebendo destes maior distinção do que possa re-

ceber a luz do sol da diversidade das coisas que ilumina." Mais do que sobre as coisas iluminadas — cada uma das ciências — é preciso pôr o acento sobre o sol, a razão, que deve emergir e impor sua lógica e fazer respeitar suas exigências. A unidade das ciências remete à unidade da razão. E a unidade da razão remete à unidade do método.

Se a razão é uma *res cogitans*, que emerge através da dúvida universal, a ponto de nenhum gênio maligno poder sitiá-la e nenhum engano dos sentidos obscurecê-la, então o saber deve basear-se nela e repetir sua clareza e distinção, que são os únicos postulados irrenunciáveis do novo saber. 2

V. A existência e o papel de Deus

• O Eu, como ser pensante, revela-se o lugar de uma multiplicidade de *idéias* (atos mentais dos quais se tem percepção imediata), que a filosofia deve rigorosamente examinar. Para Descartes há particularmente três classes de idéias:

A existência de três classes de idéias e a idéia inata de Deus *→ § 1-5*

1) as *idéias inatas*, que encontro em mim, nascidas junto com minha consciência;

2) as *idéias adventícias*, que provêm a mim de fora e me remetem a coisas totalmente diferentes de mim;

3) as *idéias factícias*, construídas por mim mesmo.

Ora, entre as muitas idéias de que a consciência é depositária, há a idéia inata de Deus, isto é, a idéia de uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, e da qual eu mesmo e todas as outras coisas existentes fomos criados e produzidos. A idéia de Deus é subjetiva e objetiva ao mesmo tempo, e atesta ser inata em nós porque produzida pelo próprio Deus.

Desse modo, o problema da fundamentação do método de pesquisa se encontra definitivamente resolvido, porque a evidência proposta de modo hipotético é confirmada pelo *cogito*, e este se torna por sua vez reforçado pela presença de Deus que garante sua objetividade. Deus é garante também de todas as verdades claras e distintas, "eternas", que devem constituir a ossatura do novo saber; mas estas verdades, criadas livremente por Deus, são contingentes, e são chamadas "eternas" apenas porque Deus é imutável; elas não participam da essência de Deus, e por isso ninguém, mesmo conhecendo-as, pode afirmar conhecer os desígnios imperscrutáveis de Deus.

1 O problema da relação entre nossas idéias, que são formas mentais, e a realidade objetiva

A primeira certeza fundamental alcançada pela aplicação das regras do método, portanto, é a consciência de si mesmos como seres pensantes.

A reflexão de Descartes concentra-se agora no *cogito* e no seu conteúdo, acossada por algumas perguntas fundamentais: será que as regras do método abrem-se verdadeiramente para o mundo e são adequadas para fazer-me conhecer o mundo? E o mundo estará aberto a essas regras? Minhas faculdades cognoscitivas são adequadas para fazer-me conhecer efetivamente o que não é identificável com a minha consciência?

Trata-se de perguntas que postulam maior fundamentação da atividade cognoscitiva do homem.

Como ser pensante, o "eu" revela-se o lugar de multiplicidade de *idéias*, que a filosofia deve considerar com rigor.

Se o *cogito* é a primeira verdade auto-evidente, que outras idéias se apresentam com o caráter da auto-evidência do *cogito*?

Partindo dele e com idéias que, como o *cogito*, são claras e distintas, é possível reconstruir o edifíco do saber?

E mais: dado que o fundamento do saber está na consciência, como será possível sair dela e reafirmar o mundo externo?

Em suma, as idéias que Descartes não considera no sentido tradicional de essências ou arquétipos do real, mas como *presenças reais na consciência*, têm caráter objetivo, no sentido de representarem um objeto, uma realidade?

E, por fim, se elas são indubitáveis como *formas mentais*, porque tenho a imediata percepção delas, já como formas representativas de realidades diversas de mim serão elas verdadeiras, ou seja, representarão uma realidade objetiva ou seriam puras *funções* mentais?

2 "Idéias inatas", "idéias adventícias" e "idéias factícias"

Antes de responder a essas questões, deve-se recordar que Descartes divide as idéias em:

1) *idéias inatas*, isto é, as que encontro em mim mesmo, nascidas junto com a minha consciência;

2) *idéias adventícias*, isto é, as que vêm de fora de mim e me remetem a coisas inteiramente diferentes de mim;

3) *idéias factícias* ou construídas por mim mesmo.

Descartando estas últimas como ilusórias, porque quiméricas ou construídas arbitrariamente por mim mesmo, o problema se restringe então à objetividade das idéias *inatas* e das *adventícias*. Embora as três classes de idéias não sejam diferentes do ponto de vista de sua realidade subjetiva — todas as três são *atos mentais* dos quais tenho percepção imediata —, do ponto de vista de seu conteúdo elas são profundamente diversas.

Com efeito, se as idéias factícias ou arbitrárias não constituem nenhum problema, serão verdadeiramente objetivas as idéias adventícias, que me remetem a um mundo externo? Quem garante tal objetividade?

Poderíamos responder: a clareza e a distinção. E se as faculdades sensíveis fossem enganadoras? Estamos verdadeiramente certos da objetividade das faculdades sensíveis e imaginativas através das quais as idéias factícias chegam até nós, abrindo-nos para o mundo? Aquilo de que estou certo, até na dúvida universal, é de minha existência em sua atividade cogitativa. Mas quem me garante que ela permanece válida mesmo quando seus resultados passam da percepção em ato para o reino da memória? Estará a memória em grau de conservá-los intactos, com a clareza e a distinção originais?

Para enfrentar essa série de dificuldades e para fundamentar definitivamente o caráter objetivo de nossas faculdades cognoscitivas, Descartes propõe e resolve o problema da existência e do papel de Deus.

3 A idéia inata de Deus e sua objetividade

Com tal objetivo, entre as muitas idéias de que a consciência é depositária, Descartes depara com a idéia inata de Deus que, como lemos nas *Meditações metafísicas*, é a idéia de "uma substância infinita, eterna, imutável, independente e onisciente, da qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas existentes) fomos criados e produzidos". E, a propósito de tal idéia, ele se pergunta se é puramente subjetiva ou se não deve ser considerada ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Trata-se do problema da existência de Deus, não mais proposto a partir do mundo externo ao homem, mas a partir do próprio homem, ou melhor, de sua consciência.

Pois bem, falando dessa idéia com tais características, diz Descartes: "É uma coisa manifesta, por luz natural, que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: porque, de onde o efeito poderia extrair a sua realidade senão de sua própria causa, e como essa causa poderia transmiti-la ao efeito se não a tivesse em si mesma?" Ora, proposto tal princípio, fica evidente que o autor dessa idéia que está em mim não sou eu, imperfeito e finito, nem qualquer outro ser, da mesma forma limitado. Tal idéia, que está em mim, mas não é de mim, só pode ter por causa adequada um ser infinito, isto é, Deus.

A própria idéia inata de Deus pode propiciar uma segunda reflexão, que comprova o resultado da primeira argumentação.

Se a idéia de um ser infinito que está em mim fosse minha, não me teria eu feito perfeito e ilimitado e não, ao contrário, um ser imperfeito, como resulta da dúvida e da aspiração nunca satisfeita à felicidade e à perfeição? Com efeito, quem nega o Deus criador por esse próprio fato está se considerando um autoproduto. Ora, nesse caso, tendo a idéia do ser perfeito, então nos teríamos dado todas as perfeições que encontramos na idéia de Deus. E isso é desmentido pela realidade.

Por fim, detendo-se nas implicações dessa idéia, Descartes formula um terceiro argumento, conhecido como prova ontológica. A existência é parte integrante da essência, de modo que não é possível ter a idéia (a essência) de Deus sem simultaneamente admitir sua existência, da mesma forma que não é possível conceber um triângulo sem pensá-lo com a soma dos ângulos internos igual a dois retos, ou como não é concebível uma montanha sem vale. Só que, enquanto do fato de não poder "conceber uma montanha sem vale não deriva que existam no mundo montanhas e vales, mas somente que a montanha e o vale, existindo ou não existindo, não podem de modo algum ser separados um do outro, (...) já do simples fato de que não posso conceber Deus sem existência deriva que a existência é inseparável dele e, portanto, que ele existe verdadeiramente". Esta é a prova ontológica de Anselmo, que Descartes retoma e a torna sua.

Idéia. Descartes dá o nome de "idéias" propriamente às imagens das coisas, e as distingue das "afeições" (que se fundamentam sobre necessidades, desejos, temores, esperanças etc.) e dos "juízos" (que põem discursivamente em confronto duas ou mais idéias entre si e a partir daqui movem para afirmar ou negar).
Além disso, ele distingue as idéias em três categorias:
1) *idéias adventícias*, isto é, estranhas e vindas de fora, "como a idéia que vulgarmente se tem do sol";
2) *idéias factícias*, isto é, idéias feitas e inventadas pelo homem, "entre as quais se pode pôr a que os astrônomos fazem do sol com seus raciocínios";
3) *idéias inatas*, que nascem com o homem, inerentes à sua consciência, "como a idéia de Deus, da mente, do corpo, do triângulo e, em geral, as idéias que representam as essências verdadeiras, imutáveis e eternas". A idéia inata de Deus, em particular, é a mais evidente e contém em si mais realidade objetiva que qualquer outra: ela garante a objetividade de todas as outras idéias inatas e das adventícias.

4 Deus como garantia da função veritativa de nossas faculdades cognoscitivas

Mas por que Descartes se detém com tanta insistência no problema da existência de Deus, a não ser para evidenciar a riqueza de nossa consciência? Com efeito, nas *Meditações metafísicas*, ele escreve que a idéia de Deus é "como a marca do artesão impressa sobre sua obra, não sendo sequer necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra". Assim, analisando a consciência, Descartes se defronta com uma idéia que está em nós, mas não é nossa, a qual, todavia, nos permeia profundamente, como o selo do artífice sobre seu manufaturado.

Ora, se isso é verdadeiro e se é verdade que Deus, porque sumamente perfeito, é também sumamente veraz e imutável, não devemos então ter imensa confiança em nós e em nossas faculdades, que são todas obras suas?

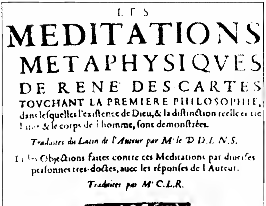
Assim, a dependência do homem em relação a Deus não leva Descartes às conclusões a que haviam chegado a metafísica e a teologia tradicional, isto é, ao primado de Deus e ao valor normativo de seus preceitos e de tudo o que é revelado na Escritura. A idéia de Deus em nós, como a marca do artesão na sua obra, é utilizada para *defender a positividade da realização humana* e, do ponto de vista do poder cognoscitivo, sua natural capacidade de conhecer o verdadeiro; e, no que se refere ao mundo, a imutabilidade de suas leis.

É aí que encontra derrota radical a idéia do gênio maligno ou de uma força corrosi-

va que pode enganar ou burlar o homem. E isso porque, sob a força protetora de Deus, as faculdades cognoscitivas não podem nos enganar, já que, nesse caso, o próprio Deus, que é o seu criador, seria responsável por tal engano. E Deus, sendo sumamente perfeito, não pode ser mentiroso.

Desse modo, aquele Deus em cujo nome se tentava bloquear a expansão do novo pensamento científico aparece aqui como aquele que, garantindo a capacidade cognoscitiva de nossas faculdades, estimula tal empresa.

Assim, a dúvida é derrotada e o critério da evidência é conclusivamente justificado. O Deus criador impede que se considere que a criatura seja portadora de um princípio dissolutivo dentro de si, ou que suas faculdades não estejam em condições de cumprir suas funções. Somente para o ateu a dúvida não é debelada conclusivamente, porque pode continuar alimentando dúvidas sobre o que lhe é sugerido por suas faculdades cognoscitivas, já que não reconhece que tais faculdades sejam criadas por Deus, suma bondade e verdade.


LES
MEDITATIONS
METAPHYSIQVES
DE RENE DES-CARTES
TOVCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE,
dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction reelle entre l'ame & le corps de l'homme, sont demonstrées.
Traduites du Latin de l'Auteur par M^r le D. D. L. N. S.
Et les Objections faites contre ces Meditations par diuerses personnes tres-doctes, auec les réponses de l'Auteur.
Traduites par Mr C.L.R.
A PARIS,
Chez la Veuue IEAN CAMVSAT,
ET
PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy, rue S. Iacques, à la Toyson d'Or.
M. DC. XLVII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

Frontispício das Meditações metafísicas; *nelas está presente o conceito da idéia inata de Deus como de uma "substância infinita, eterna, imutável": o problema da existência de Deus parte do próprio homem, de sua consciência.*

5 As verdades eternas

Desse modo, o problema da fundamentação do método de pesquisa encontra-se conclusivamente resolvido, porque aquela evidência proposta por via hipotética é comprovada pela primeira certeza relativa ao nosso *cogito,* e este, com as faculdades cognoscitivas, é ainda mais reforçado pela presença de Deus, que garante o seu caráter objetivo.

Além do poder cognoscitivo das faculdades, Deus garante também todas aquelas verdades, claras e distintas, que o homem estiver em condições de alcançar.

Expressando a essência dos vários setores do real, são as verdades eternas que compõem a ossatura do novo saber.

Tais verdades são eternas não porque sejam vinculadas ao próprio Deus ou independentes dele. Claro, Deus é criador absoluto e, portanto, responsável também pelas verdades ou idéias sob cuja luz criou o mundo.

Mas então por que são chamadas "eternas", essas verdades criadas livremente por Deus? Porque Deus é imutável. Assim, aquele voluntarismo de ascendência escotista, que levava os metafísicos a falarem de um contingentismo radical do mundo e, portanto, a considerar impossível um saber universal, é usado por Descartes para garantir a imutabilidade de certas verdades e, portanto, defender o desenvolvimento da ciência e garantir sua objetividade.

Ademais, como essas verdades contingentes e, ao mesmo tempo, eternas não constituem participação na essência de Deus, ninguém pode considerar que, com o conhecimento dessas verdades, conhece os imperscrutáveis desígnios de Deus. O homem conhece e isso já basta, sem qualquer pretensão de emulação com Deus.

E, com isso, defende-se ao mesmo tempo o sentido da finitude da razão e o sentido de sua objetividade. A razão do homem é especificamente humana, não divina, mas é garantida em sua atividade por aquele Deus que a criou.

6 O erro não depende de Deus, mas do homem

Mas, se é verdade que Deus é verdadeiro e não enganoso, também é verdade que o homem erra.

Qual é, então, a origem do erro?

Naturalmente, o erro não é imputável a Deus, mas sim ao homem, porque nem sempre ele se demonstra fiel à *clareza* e à *distinção*.

As faculdades do homem funcionam. Mas cabe ao homem fazer bom uso delas, não confundindo com claras e distintas as idéias que são aproximativas e confusas. O erro se dá no juízo. E, para Descartes, diferentemente do que pensaria Kant, pensar não é julgar, porque no juízo intervêm tanto o *intelecto* como a *vontade*. O intelecto, que elabora as idéias claras e distintas, não erra. O erro brota da pressão indevida da vontade sobre o intelecto: "Se me abstenho de dar meu juízo sobre alguma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que estou fazendo ótimo uso do juízo e não estou sendo enganado; mas, se me determino a negá-la ou afirmá-la, então não estou mais me servindo como devo do meu livre-arbítrio; e se afirmo aquilo que não é verdadeiro, é evidente que estou me enganando; [...] porque a luz natural nos ensina que o conhecimento do intelecto deve preceder sempre a determinação da vontade. E precisamente nesse mau uso do livre-arbítrio é que se encontra a privação que constitui a forma do erro".

Com essa imensa confiança no homem e em suas faculdades cognoscitivas, e depois de indicar as causas e implicações do erro, Descartes pode agora tratar do conhecimento do mundo e de si enquanto existe no mundo. O método está justificado, a clareza e a distinção fundamentadas, e a unidade do saber reconduzida à sua fonte, a razão humana, sustentada e iluminada pela garantia da suma veracidade do seu Criador. 3

VI. O mundo é uma máquina

• **Deus é garante do fato de que a faculdade imaginativa e a sensível atestam a existência objetiva do mundo corpóreo, e entre todas as coisas que do mundo externo chegam à consciência é possível conceber como clara e distinta apenas a *extensão*. Não há, portanto, mais que uma mesma matéria em todo o universo, e nós a conhecemos apenas porque ela é extensa em comprimento, largura e profundidade. Este é um ponto de imensa importância revolucionária, já proposto em pauta por Galileu, que Descartes retoma porque dele depende a possibilidade de aviar um discurso científico rigoroso e novo. O universo é uma grande "máquina", cujos elementos essenciais são matéria e movimento. Também o corpo humano e os organismos animais são máquinas e, portanto, funcionam em base a princípios mecânicos que regulam seus movimentos e relações; isso que chamamos "vida" é redutível a uma entidade material, isto é, a elementos sutilíssimos que, veiculados pelo sangue, se difundem por todo o corpo e presidem às principais funções do organismo.**

O universo é uma grande "máquina", cujos elementos essenciais são matéria e movimento → § 1-5

1 A idéia de extensão e sua importância essencial

Descartes chega à existência do mundo corpóreo aprofundando as *idéias adventícias*, isto é, as idéias que vão de uma realidade externa para a consciência, que não é artífice delas, mas só depositária.

Antes de mais nada, a existência do mundo corpóreo é possível por causa do fato de que ele é objeto das demonstrações geométricas, que se baseiam na *idéia de extensão*. Ademais, há em nós uma faculdade dis-

tinta do intelecto e não redutível a ele, isto é, *a capacidade de imaginar e sentir.* Com efeito, o intelecto é "uma coisa pensante ou uma substância, cuja essência ou natureza toda é apenas a de pensar", essencialmente ativa. Já a faculdade de imaginar é essencialmente representativa de entidades materiais ou corpóreas, razão pela qual "estou inclinado a considerar que é intimamente ligada ou dependente do corpo". Desse modo, o intelecto pode considerar o mundo corpóreo valendo-se da imaginação e das faculdades sensórias, que se revelam passivas ou receptivas de estímulos e sensações.

Ora, se esse poder de ligação com o mundo material, operado pela faculdade de imaginação e pelas faculdades sensórias, fosse enganoso, dever-se-ia concluir então que Deus, que me criou assim, não é veraz. Mas isso é falso, como já dissemos. Desse modo, se as faculdades imaginativas e sensíveis atestam a existência do mundo corpóreo, não há razão para pô-lo em discussão.

Isso, porém, não deve me induzir a "admitir temerariamente todas as coisas que os sentidos parecem me ensinar". Como também não deve me induzir a "revogar pela dúvida todas elas em geral".

Mas como operar tal seleção? Isso pode ser feito aplicando o método das idéias claras e distintas, isto é, só admitindo como reais aquelas propriedades que consigo conceber de modo distinto.

Pois bem, dentre todas as coisas que me chegam do mundo externo através das faculdades sensíveis, só consigo conceber como clara e distinta a *extensão*, que, conseqüentemente, podemos considerar como constitutiva ou essencial. "Com efeito, toda outra coisa que se pode atribuir ao corpo pressupõe a extensão, sendo apenas algum modo da própria coisa extensa, como também todas as coisas que encontramos na mente são somente modos diversos de pensar".

2 Apenas a extensão é propriedade essencial

Assim, aplicando as regras da clareza e da distinção, Descartes chega à conclusão de que só se pode atribuir como essencial ao mundo material a propriedade da extensão, porque só ela é concebível de modo claro e completamente distinto das outras. O mundo espiritual é *res cogitans,* o mundo material é *res extensa.*

Descartes considera "secundárias" todas as outras propriedades, como a cor, o sabor, o peso ou o som, porque não é possível ter delas uma idéia clara e distinta. Atribuí-las ao mundo material como componentes constitutivas significaria abandonar as regras do método.

A tendência a considerá-las objetivas é muito mais fruto de experiências infantis, não avaliadas criticamente, porque não nos demos conta de que se trata mais de uma série de respostas do sistema nervoso aos estímulos do mundo físico.

Esse é um ponto de imenso alcance revolucionário, já enfocado por Galileu e que Descartes retoma porque sabe que dele depende a possibilidade de encaminhar um discurso científico rigoroso e novo. A ajuda dos sentidos pode significar fonte de estímulos, mas não é a sede da ciência. Esta pertence ao mundo das idéias claras e distintas.

Chegando a esse ponto, reduzida a matéria à extensão, Descartes encontra-se diante de uma realidade global dividida em duas vertentes claramente distintas e irredutíveis uma à outra: a *res cogitans* no que se refere ao mundo espiritual e a *res extensa* no que concerne ao mundo material. Não existem realidades intermediárias.

A força dessa colocação é devastadora, sobretudo em relação às concepções renascentistas de matriz animista, segundo as quais tudo era permeado de espírito e vida, e com as quais eram explicadas as conexões entre os fenômenos e sua natureza mais recôndita. Não há graus intermediários entre a *res cogitans* e a *res extensa.* A exemplo do mundo físico em geral, tanto o corpo humano como o reino animal devem encontrar explicação suficiente no mundo da mecânica, fora e contra qualquer doutrina mágico-ocultista.

3 A matéria (extensão) e o movimento como princípios constitutivos do mundo

A doutrina que atribui um caráter puramente subjetivo ao reino das qualidades é o primeiro resultado dessa nova filosofia. E

sua importância reside na capacidade de eliminar todos os obstáculos que haviam impedido a afirmação da nova ciência.

Mas quais são então os elementos essenciais para se explicar o mundo físico?

O universo cartesiano é constituído por poucos elementos e princípios: matéria (entendida no sentido geométrico de extensão) e movimento.

A matéria como pura extensão, privada de qualquer profundidade, leva à rejeição do vácuo. O mundo é como um ovo pleno. O vácuo dos atomistas é inconcebível com a continuidade da matéria extensa. Como explicar então a multiplicidade dos fenômenos e seu caráter dinâmico? Através do movimento ou daquela "quantidade de movimento" que Deus injetou no mundo quando o criou e que permanece constante, porque não cresce nem diminui.

4 Os princípios fundamentais que regem o universo

Quais as leis fundamentais?

Antes de mais nada, o *princípio de conservação*, segundo o qual a quantidade de movimento permanece constante, contra qualquer possível degradação de energia ou entropia. O segundo é o *princípio de inércia*.

Tendo excluído todas as qualidades da matéria, só pode haver alguma mudança de direção mediante a impulsão de outros corpos. O corpo não se detém nem diminui seu próprio movimento, a menos que o ceda a outro. Em si, uma vez iniciado, o movimento tende a prosseguir na mesma direção.

Portanto, o princípio de conservação e, conseqüentemente, o princípio de inércia são princípios basilares que regem o universo.

A eles deve-se acrescentar outro princípio, segundo o qual toda coisa tende a mover-se em linha reta. O movimento originário é o movimento retilíneo, do qual os outros derivam. Essa extrema simplificação da natureza está em função de uma razão que, através de modelos teóricos, quer conhecer e dominar o mundo.

Trata-se de uma tentativa relevante de unificar a realidade, à primeira vista múltipla e variável, através de uma espécie de modelo mecânico facilmente dominável pelo homem.

Mais do que na variabilidade dos fenômenos, Descartes estava interessado em sua unificação, mediante modelos mecânicos de inspiração geométrica.

5 Redução de todos os organismos e do mundo inteiro a máquinas

Trata-se de um processo de unificação ao qual não se subtraem sequer aquelas realidades tradicionalmente reservadas a outras ciências, como a vida e os organismos animais.

Tanto o corpo como os organismos animais são máquinas e, portanto, funcionam com base em princípios mecânicos que regulam seus movimentos e suas relações. Em contraste com a teoria aristotélica das almas, exclui-se todo princípio vital (vegetativo e sensório) do mundo vegetal e animal. Também nesse caso o que importa é a mudança do quadro sistemático, porque daí em diante também o corpo e qualquer outro organismo serão objeto de análise científica no quadro dos princípios do mecanicismo.

Os animais e o corpo humano nada mais são do que máquinas, "autômatos", como os define Descartes, ou "máquinas semoventes" mais ou menos complicadas, semelhantes a "relógios, compostos simplesmente de rodas e molas, que podem contar as horas e medir o tempo".

E as numerosíssimas operações dos animais? Aquilo que chamamos de "vida" é redutível a uma espécie de entidade material, isto é, a elementos sutilíssimos e puríssimos, que, levados do coração ao cérebro por meio do sangue, se difundem por todo o corpo e presidem às principais funções do organismo. Daí a exaltação da teoria da circulação do sangue proposta por Harvey, seu contemporâneo, que publicou seu famoso ensaio sobre o *Movimento do coração* em 1627.

Descartes, portanto, nega aos organismos qualquer princípio vital autônomo, tanto vegetativo como sensório, convencido de que, se eles possuíssem alma, a teriam revelado pela palavra, que "é o único sinal e a única prova segura do pensamento oculto e encerrado no corpo".

VII. Alma ("res cogitans") e corpo ("res extensa")

No homem as duas substâncias, alma e corpo, estão juntas → § 1

• Entre o mundo espiritual, a *res cogitans*, e o mundo material, a *res extensa*, não há grandes intermediários: trata-se de duas vertentes claramente distintas e irredutíveis uma à outra. Ora, no homem, diferentemente de todos os seres, as duas substâncias estão juntas. Com efeito, a alma é pensamento, não vida, e sua separação do corpo não provoca a morte; a alma tem propriamente sede em uma pequena glândula, chamada *pineal*, situada no centro do cérebro, onde se reúnem ramificados todos os tecidos das artérias que veiculam o sangue para o cérebro.

1 O contato entre "res cogitans" e "res extensa" ocorre no homem

Ao contrário de todos os outros seres, no homem encontram-se juntas duas substâncias claramente distintas entre si: a *res cogitans* e a *res extensa*. Ele é uma espécie de ponto de encontro entre dois mundos ou, em termos tradicionais, entre alma e corpo. A heterogeneidade da *res cogitans* em relação à *res extensa* significa antes de mais nada que a alma não deve ser concebida em relação com a vida, como se houvesse vários tipos de vida, da vegetativa à sensitiva e daí à racional. A alma é pensamento e não vida. E sua separação do corpo não provoca a morte, que é determinada por causas fisiológicas. A alma é uma realidade inextensa, ao passo que o corpo é extenso. Trata-se de duas realidades que nada têm em comum.

E, no entanto, a experiência nos atesta uma interferência constante entre essas duas vertentes, como o comprova o fato de que nossos atos voluntários movem o corpo e as sensações, provenientes do mundo externo, se refletem sobre a alma, modificando-a. Escreve Descartes: "Não basta que ela [a alma] seja inserida no corpo como um piloto em seu navio, senão, talvez, para mover seus membros, mas é necessário que ela seja conjugada e unida mais estreitamente com ele, para, ademais, experimentar sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, compondo assim um verdadeiro homem." Mas, por qual razão e de que modo a alma move o corpo e age sobre ele?

Foi para enfrentar essas dificuldades que Descartes escreveu o *Tratado do homem*, no qual tenta uma explicação dos processos físicos e orgânicos, em uma espécie de ousada antecipação da fisiologia moderna.

Ele imagina que Deus tenha formado uma estátua de terra semelhante a nosso corpo, com os mesmos órgãos e as mesmas funções. É uma espécie de modelo ou de hipótese, com que tenta a explicação de nossa realidade biológica, com especial atenção para a circulação do sangue, para a respiração e para o movimento dos espíritos animais.

Sem abandonar a hipótese, ele explica o calor do sangue por uma espécie de fogo sem luz que, penetrando nas cavidades do coração, contribui para conservá-lo inflado e elástico. Do coração, o sangue passa para os pulmões, onde a respiração, introduzindo o ar, o refresca. Os vapores do sangue da cavidade direita do coração alcançam os pulmões através da veia arterial, e caem lentamente na cavidade esquerda, provocando o movimento do coração, do qual dependem todos os outros movimentos do organismo. Afluindo ao cérebro, o sangue não apenas nutre a substância cerebral, mas também produz "certo vento, muito sutil, ou antes uma chama muito viva e muito pura, ao que se dá o nome de 'espíritos ani-

mais' ". As artérias que veiculam o sangue no cérebro ramificam-se em inúmeros tecidos, que se reúnem depois em torno de pequena glândula, chamada *pineal*, situada no centro do cérebro, que constitui a sede da alma.

Com tal objetivo, escreve Descartes, "é preciso saber que, por mais que a alma esteja conjugada com todo o corpo, entretanto há no corpo algumas partes em que ela exerce suas funções de modo mais específico que em todas as outras. [...] A parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é em absoluto o coração e nem mesmo todo o cérebro, mas somente a parte interna dele, que é certa *glândula muito pequena*, situada em meio à sua substância e suspensa sobre o conduto pelo qual os espíritos das cavidades anteriores se comunicam com os espíritos das cavidades posteriores, de modo que os seus mais leves movimentos podem mudar muito o curso dos espíritos, ao passo que, inversamente, as mínimas mudanças no curso dos espíritos podem levar a grandes mudanças nos movimentos dessa glândula".

O tema do dualismo cartesiano e do possível contato entre a *res cogitans* e a *res extensa* foi aprofundado ainda mais no tratado *Les passions de l'âme*, mas com preocupações e contornos claramente éticos.

Nele Descartes oferece um quadro bastante complexo e subtil de análise das ações, movidas pela vontade, e das alterações, que são percepções, sentimentos ou emoções provocadas pelo corpo e captadas pela alma.

O objetivo moral desse estudo é o de demonstrar que a alma pode vencer as emoções ou, pelo menos, frear as solicitações sensíveis que a distraem da atividade intelectual, projetando-a para as amarras das paixões. Para tanto, dois sentimentos são importantes, a *tristeza* e a *alegria*: a primeira está em condições de mostrar as coisas das quais devemos escapar; a segunda, as coisas que devemos cultivar.

O guia do homem, porém, não são as emoções ou os sentimentos em geral, mas sim a razão, a única que pode avaliar e, portanto, induzir a acolher ou rejeitar certas emoções.

A sabedoria consiste precisamente na adoção do pensamento claro e distinto como norma, tanto do pensar como do viver.

VIII. As regras da moral provisória

• Para favorecer o domínio da razão sobre a tirania das paixões, no *Discurso sobre o método* Descartes propõe como "moral provisória" quatro normas que depois se revelaram válidas e, para ele, definitivas:

1) obedecer às leis, aos costumes e à religião do próprio país, acolhendo as opiniões comuns mais moderadas;

2) perseverar nas ações com a maior firmeza e resolução possível;

A ética cartesiana e a submissão da vontade à razão, as normas a seguir → § 1-5

3) vencer de preferência a si mesmos do que o destino, e mudar preferentemente os próprios desejos do que a ordem do mundo;

4) cultivar a razão e o conhecimento da verdade.

Do conjunto torna-se evidente a direção da ética cartesiana, isto é, a *submissão lenta e fatigante da vontade à razão*, como força-guia de todo o homem: a liberdade da vontade se realiza apenas pela submissão à lógica da ordem que o intelecto é chamado a descobrir, fora e dentro de si.

1 A primeira regra

Foi exatamente para favorecer o domínio da razão sobre a tirania das paixões que, desde o *Discurso sobre o método,* Descartes enunciou e propôs como "moral provisória" algumas normas que depois, tanto no intercâmbio epistolar como no *Tratado sobre as paixões,* revelaram-se para ele válidas e definitivas.

Trata-se de normas simples, que é oportuno recordar sempre: "A primeira [regra] era a de obedecer às leis e aos costumes do meu país, observando constantemente a religião em que Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância, e norteando-me em todas as outras coisas segundo as opiniões mais moderadas e mais distantes de todo excesso, que fossem comumente acolhidas e praticadas pelas mais sensatas dentre as pessoas com quem me coubesse viver."

Distinguindo entre a contemplação e a busca da verdade, por um lado, e as exigências cotidianas da vida, por outro, Descartes, para a verdade, exige a evidência e a distinção, que, se alcançadas, nos dão o juízo; já para as segundas considera suficiente o bom senso, expresso pelos costumes do povo junto ao qual se vive. No primeiro caso, é necessária a evidência da verdade; no segundo, é suficiente a probabilidade.

O respeito às leis do país é ditado pela necessidade de tranqüilidade, sem a qual não é possível a busca da verdade.

2 A segunda regra

"A segunda máxima era a de perseverar o mais firme e resolutamente possível em minhas ações, não deixando de seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, quando alguma vez a elas me determinasse, como se elas fossem as mais seguras".

Trata-se de norma muito pragmática, que conclama a romper as protelações e superar a incerteza e a indecisão, porque a vida não pode esperar, sendo premente, mas sem esquecer que permanece a obrigação de examinar a veracidade e a bondade dessas opiniões, já que a veracidade e a bondade permanecem como os ideais que regulam a vida humana.

Descartes é inimigo da falta de decisão. Para superar isso, ele propõe o remédio "de habituar-se a formular juízos certos e determinados sobre as coisas que se apresentam, convencendo-se de que se cumpriu o próprio dever quando se fez aquilo que se julgava o melhor, ainda que seja julgado muito mal". A vontade se retifica refinando o intelecto.

3 A terceira regra

Nesse contexto, ele propõe a "terceira máxima", que é a de "esforçar-me sempre para vencer muito mais a mim mesmo do que ao destino e para mudar muito mais meus desejos do que a ordem do mundo. E, em geral, acostumar-me a crer que não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, exceto nossos pensamentos".

O tema de Descartes, portanto, é a reforma de si mesmo, reforma que é possível fazer, refinando a razão mediante o habituar-se às regras da clareza e da distinção.

4 A quarta regra

Nós retificamos a vontade reformando a vida do pensamento. E é com esse objetivo que ele destaca na quarta máxima que sua função mais importante foi a de "dedicar toda a minha vida a cultivar minha razão e progredir o mais possível no conhecimento do verdadeiro, seguindo o método que me havia prescrito".

O fato de ser esse o sentido das primeiras três máximas, bastante conformistas, é indicado com exatidão pelo próprio Descartes, que acrescenta: "As três máximas anteriores fundamentavam-se precisamente no meu propósito de continuar a me instruir."

5 A razão e o verdadeiro como fundamento da moral

O conjunto torna evidente a orientação da ética cartesiana, isto é, a *lenta e trabalhosa submissão da vontade à razão,*

como força-guia de todo o homem. Identificando a virtude com a razão nessa perspectiva, Descartes se propõe a "seguir tudo aquilo que a razão me aconselhar, sem que as paixões e os apetites me afastem disso".

Com tal objetivo, o estudo das paixões e do seu entrelaçamento na alma visa a tornar mais fácil a consecução do primado da razão sobre a vontade e sobre as paixões.

A liberdade da vontade só se realiza pela submissão à lógica da ordem que o intelecto é chamado a descobrir, dentro e fora de si.

Em Descartes predomina o amor do verdadeiro, cuja lógica, uma vez alcançada, se impõe com a força da razão. Apenas sob o peso da verdade é que o homem pode se considerar livre, no sentido de que obedece a si mesmo e não a forças exteriores.

Se o "eu" define-se como *res cogitans*, seguir a verdade significa seguir no fundo a si mesmo, na máxima unidade interior e no pleno respeito à realidade objetiva. O primado da razão deve impor-se tanto no campo do pensamento como no da ação.

A virtude, à qual, em última análise, a "moral provisória" conduz, identifica-se com a vontade do bem e esta com a vontade de pensar *o verdadeiro* que, enquanto tal, também é bem.



Vista de Paris da Pont Neuf, em 1680. Esta ilustração reproduz uma pintura de escola francesa, conservada em Paris no Museu Carnavalet.

DESCARTES
O "COGITO"

O MÉTODO PARA A DESCOBERTA DA VERDADE

REGRAS FUNDAMENTAIS
- 1. *Evidência* — Acolher como verdadeiro apenas aquilo que é tal de modo evidente para a razão
- 2. *Análise* — Decompor cada problema em seus elementos últimos
- 3. *Síntese* — Remontar dos objetos mais simples e mais fáceis até os objetos mais complexos
- 4. *Controle* — Enumerar todos os elementos analisados e rever todas as operações sintéticas

REGRA APLICATIVA — No exame dos princípios do saber tradicional é preciso rejeitar como falso tudo aquilo de que se possa duvidar, para chegar a algo absolutamente indubitável

PRINCÍPIO PRIMEIRO DA NOVA FILOSOFIA — "COGITO, ERGO SUM" (existência da *alma*): do próprio fato de duvidar (= pensar), segue-se do modo mais evidente e certo que *eu sou*, isto é, *existo*

Faculdades da alma
- *Cognoscitivas*: sensibilidade, imaginação, intelecto (ou razão)
  - Idéias
    - *inatas* (inerentes desde sempre na alma)
    - *adventícias* (vindas do exterior)
    - *factícias* (inventadas pela alma)
- *Eletiva*: vontade (ou livre-arbítrio)
  - Afeições

FUNDAMENTO ÚLTIMO — Deus (*Ser perfeito, Substância infinita e eterna*): a idéia inata de substância infinita pode ter sido posta na alma (que é substância finita) apenas por uma substância verdadeiramente infinita. *A certeza e a verdade de toda ciência dependem apenas do conhecimento do verdadeiro Deus*

DESCARTES

1 As regras metódicas

O Discurso sobre o método, publicado em 1637, é a obra com que se inaugura a estação da filosofia moderna.

Trata-se de breve exposição, de porte autobiográfico, dos fundamentos metodológicos da original metafísica cartesiana.

1. A insuficiência da lógica e da matemática

Quando eu era mais jovem,[1] havia estudado um pouco, entre as partes da filosofia, a lógica, e entre as matemáticas, a análise dos geômetras e a álgebra, três artes ou ciências que pareciam dever contribuir em alguma coisa para meu projeto. Contudo, examinando, percebi que, quanto à lógica, seus silogismos e a maior parte de suas outras instruções servem mais para explicar a outros as coisas que já são sabidas ou então, como a arte de Lúlio,[2] a falar, sem discernimento, das que se ignoram, e não para aprendê-las. E embora ela contenha, com efeito, muitos preceitos veríssimos e ótimos, há todavia tantos outros, misturados com aqueles, que são nocivos ou supérfluos, que é quase tão difícil separá-los quanto extrair uma Diana ou uma Minerva para fora de um bloco de mármore que ainda não foi esboçado. Depois, quanto à análise dos antigos e a álgebra dos modernos, além do fato que elas se referem apenas a matérias abstratíssimas, e que parecem de nenhum uso, a primeira está sempre tão ligada à consideração das figuras, que não pode exercitar o intelecto sem cansar muito a imaginação; e o indivíduo fica de tal forma submetido, na última, a certas regras e a certas cifras, que dela se fez uma arte confusa e obscura que embaraça a mente, em vez de uma ciência que a cultive.

2. As regras do novo método

Este foi o motivo pelo qual pensei que era preciso buscar algum outro método que, reunindo as vantagens daqueles três, estivesse isento de seus defeitos. E como o excessivo número das leis fornece freqüentemente desculpas para os vícios, de modo que um Estado é muito melhor regulado quando, tendo pouquíssimas, elas aí são mui rigorosamente observadas; assim, em vez do grande número de preceitos de que lógica é composta, acreditei ter o suficiente deles com os quatro seguintes, com a condição que tomasse firme e constante resolução de não descurar uma só vez de observá-los.

O primeiro era não aceitar jamais nada como verdadeiro, que não conhecesse evidentemente ser tal; ou seja, evitar acuradamente a precipitação e a prevenção; e não compreender em meus juízos nada mais além do que se apresentasse tão clara e distintamente a minha mente, que eu não tivesse alguma possibilidade de pô-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse, em tantas partes quantas fosse possível, e quantas fossem requeridas para melhor resolver as próprias dificuldades.

O terceiro, conduzir com ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por graus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo também uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente um ao outro.

E, em último lugar, fazer em tudo enumerações tão completas, e resenhas tão gerais, que estivesse seguro de nada omitir.

3. A nova matemática, modelo do saber

As longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, das quais os geômetras costumam se servir para chegar a suas mais difíceis demonstrações, deram-me ocasião de imaginar que todas as coisas, que podem cair sob o conhecimento dos homens, se sucedam entre si no mesmo modo, e que, embora apenas nos abstenhamos de acolher alguma delas como verdadeira e não o seja, e que se observe sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não podem existir coisas tão distantes às quais não se possa chegar, nem tão escondidas que não se possam descobrir.

E não pensei muito para buscar de onde precisava começar: com efeito, eu já sabia que

[1] Ou seja, quando estava no colégio de La Flèche.

[2] Raimundo Lúlio (Ramon Lhull) (1232-1316) monge franciscano, autor de uma célebre *Ars magna* que "devia permitir provar a verdade do cristianismo para os infiéis e convertê-los".

devia partir dos mais simples e dos mais fáceis de conhecer; e considerando que entre todos aqueles que já buscaram a verdade nas ciências, não houve outros além dos matemáticos que puderam encontrar demonstrações, isto é, razões certas e evidentes, eu não duvidava absolutamente que devesse começar por aquelas mesmas verdades que eles examinaram, embora não esperasse nenhuma outra utilidade, a não ser que elas habituariam minha mente a apascentar-se de verdade, e a não contentar-se com razões falsas.

Todavia, nem por isso decidi procurar aprender todas as ciências particulares, que se chamam comumente matemáticas; e vendo que, embora seus objetos fossem diferentes, elas não deixam de concordar todas num ponto, o de não considerar outra coisa além das diversas relações ou das proporções que se encontram, pensei que fosse melhor examinar apenas estas proporções em geral, e sem supô-las em outro lugar fora dos sujeitos que serviriam para tornar seu conhecimento mais fácil; ou melhor, sem forçá-las de nenhum modo, para depois podê-las aplicar melhor a todos os outros aos quais conviessem.

Depois, tendo percebido que, para conhecê-las, teria necessidade alguma vez de considerá-las cada uma em particular, e alguma vez apenas recordá-las ou compreender diversas delas ao mesmo tempo, pensei que, para considerá-las melhor em particular, deveria supô-las na forma de linhas, porque eu não encontrava nada mais simples, nem que pudesse mais distintamente representar à minha imaginação e a meus sentidos: mas que, para retê-las, e para compreender diversas delas ao mesmo tempo, era preciso que as expressasse mediante cifras, as mais breves possíveis; e que, com este meio, teria tomado todo o melhor da análise geométrica e da álgebra, e teria corrigido os defeitos de uma por meio da outra.

4. A aplicação do método à filosofia

E, com efeito, ouso afirmar que a observância exata daqueles poucos preceitos que eu escolhera deu-me tal facilidade de resolver todos os problemas aos quais se estendem aquelas duas ciências, que nos dois ou três meses que empreguei para examiná-los, tendo começado pelos mais simples e gerais, e cada verdade que encontrava sendo uma regra que me servia depois para encontrar outras, não somente cheguei ao fim de muitos deles que outra vez julgara dificílimos, mas pareceu-me também, no fim, que podia determinar, naqueles mesmos que eu ignorava, com quais meios, e até onde, fosse possível resolvê-los. Motivo pelo qual não vos parecerei talvez muito vaidoso se considerardes que, não havendo mais que uma verdade de toda coisa, quem a encontra sabe tanto dela quanto é possível dela saber; e que, por exemplo, um rapaz instruído na aritmética, tendo feito uma soma conforme as regras dela, pode estar seguro de ter encontrado, em relação à soma que procurava, tudo aquilo que o espírito humano poderia encontrar. Por fim, porque o método que ensina a seguir a verdadeira ordem, e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura, contém tudo aquilo que dá certeza às regras da aritmética. Mas aquilo que me satisfazia mais em tal método era que, por meio dele, eu estava seguro de servir-me em tudo da minha razão, se não perfeitamente, ao menos o melhor que estivesse em meu poder; além de que sentia, ao empregá-lo, que minha mente se habituava pouco a pouco a conceber mais clara e distintamente seus objetos, e que, não tendo-o absolutamente submetido a nenhuma matéria particular, eu me comprometia a aplicá-lo também utilmente às dificuldades das outras ciências, como tinha feito com as da álgebra.

Não que, por isso, ousasse empreender sem mais o exame de todas as que se apresentassem; isto de fato teria sido contrário à ordem que tal método prescreve. Mas, tendo notado que seus princípios deviam ser todos atinentes à filosofia, na qual ainda não se encontram princípios certos, pensei que fosse necessário, antes de tudo, que eu procurasse estabelecê-los; e que, sendo esta a coisa mais importante do mundo, e onde a precipitação e a prevenção eram o que mais se devia temer, eu de fato não devia empreender até o fim, antes de ter chegado a uma idade bastante mais madura do que a de vinte e três anos, que era então minha idade; e antes de ter empregado muito tempo para preparar-me a isso, tanto desenraizando de meu espírito todas as más opiniões que acolhera antes daquele tempo, como reunindo muitas experiências que constituíssem depois a matéria de meus raciocínios, e também me exercitando sempre no método que eu me havia prescrito, para nele sempre mais me reforçar.

R. Descartes,
Discurso sobre o método.

2 O "cogito ergo sum"

Depois de estabelecidas as regras "provisórias" do novo método, Descartes as põe imediatamente à prova, aplicando-as a todas as convicções e opiniões, tanto comuns como científicas. E o primeiro resultado indubitável dessa aplicação será o cogito, ergo sum, *o princípio fundamental do cartesianismo.*

1. O engano dos sentidos e o "eu penso, logo existo"

Não sei se devo ocupar-vos com as primeiras meditações que vos[1] fiz; porque são tão metafísicas[2] e tão pouco comuns, que talvez não sejam do gosto de todos.[3] Todavia, para que se possa julgar se os fundamentos que tomei são bastante firmes, acho-me, de algum modo, constrangido a falar disso.

Há longo tempo notara que, pelos costumes, é alguma vez necessário seguir opiniões, que sabemos ser muito incertas, como se fossem indubitáveis, segundo já falei acima;[4] mas, uma vez que então eu desejava dedicar-me unicamente à pesquisa da verdade, pensei que era preciso fazer tudo o contrário e que rejeitasse como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a mínima dúvida, com o escopo de ver se depois disso me restaria alguma coisa que fosse inteiramente indubitável.

Assim, como nossos sentidos alguma vez nos enganam, quis supor que não houvesse nenhuma coisa que fosse tal como no-la fazem imaginar. E uma vez que há homens que se enganam raciocinando, também a respeito das mais simples matérias de geometria, e fazem paralogismos,[5] julgando que eu estava sujeito a falir como qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que, antes, havia tomado como demonstrações. E, finalmente, considerando que todos os mesmos pensamentos, que temos quando despertos, podem vir a nós também quando dormimos, sem que haja então nenhum que seja verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que jamais haviam entrado em minha mente não fossem mais verdadeiras do que as ilusões de meus sonhos.

Todavia, logo depois, percebi que, enquanto desse modo eu queria pensar que tudo fosse falso, era preciso necessariamente que eu, que pensava isso, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão segura que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não eram capazes de abalá-la, julguei que podia aceitá-la sem escrúpulo como o princípio da filosofia que eu procurava.

2. A alma e o corpo

Depois, examinando com atenção aquilo que eu era, e vendo que podia fingir que não possuía nenhum corpo, e que não existia nenhum mundo nem nenhum lugar em que eu existisse; mas que nem por isso podia fingir não existir; e que, ao contrário, do próprio fato de que eu pensava em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se, evidentissimamente e certissimamente, que eu existia; quando, se tivesse apenas deixado de pensar, ainda que todo o resto daquilo que tinha imaginado tivesse sido verdadeiro, eu não teria tido nenhuma razão de crer que eu existia: a partir disso percebi que eu era uma substância da qual toda a essência ou natureza não é mais que pensar e que, para ser, não tem necessidade de nenhum lugar e não depende de nenhuma coisa material. De modo que este *eu*, ou seja, a *alma*, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mais ainda, é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo aquilo que é.

3. O critério da verdade e da certeza

Depois disso considerei em geral o que é necessário para que uma proposição seja verdadeira e certa; porque, do momento que havia encontrado uma que sabia ser tal, pensei que deveria igualmente saber em que consiste tal certeza.

E tendo notado que nada existe neste *eu penso, logo existo*, que me assegure que digo a verdade, a não ser que vejo claríssimamente que, para pensar, é preciso ser, julguei poder tomar como regra geral que as coisas que concebemos bem claramente e bem distintamente são todas verdadeiras, mas que apenas há alguma dificuldade em bem discernir quais sejam as que concebemos distintamente.

---

[1] Entre outubro de 1628 e julho de 1629, quando estava na Holanda.
[2] Ou seja, abstratas.
[3] *Isto é, tão diferentes daquilo que comumente se pensa.*
[4] Quando se deteve a expor a moral provisória.
[5] *Paralogismo*: (do grego: *para* e *logos*: contra a razão) raciocínio errado que à primeira vista parece certo.

4. A primeira demonstração da existência de Deus

Em seguida, refletindo sobre o fato de que eu duvidava e que, por conseguinte, meu ser não era todo perfeito, porque via claramente que era perfeição maior conhecer do que duvidar, propus-me a buscar onde tivesse aprendido a pensar em alguma coisa de mais perfeito que não fosse eu, e percebi com evidência que devia ser de alguma natureza que na realidade fosse mais perfeita.

No que se refere aos pensamentos que eu tinha de muitas outras coisas fora de mim, como do céu, da terra, da luz, do calor e de mil outras, não era muito difícil saber de onde viessem, pelo fato de que, não vendo nelas nada que me parecesse torná-las superiores a mim, eu podia crer que, se eram verdadeiras, eram dependências de minha natureza, enquanto ela possuía alguma perfeição; e que se não o eram, eu as repetia a partir do nada, ou seja, elas estavam em mim por aquele tanto que eu era imperfeito.

Todavia, não podia ser o mesmo a respeito da idéia de um ser mais perfeito do que o meu; porque, que viesse do nada, era coisa manifestamente impossível. E uma vez que não há menos repugnância entre que o mais perfeito seja uma conseqüência e uma dependência do menos perfeito, e que do nada proceda alguma coisa, eu não podia sequer tê-la recebido de mim mesmo: de modo que restava que ela tivesse sido posta em mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita daquilo que eu não fosse e que aliás tivesse em si todas as perfeições das quais eu podia ter alguma idéia, ou seja, para explicar-me em uma palavra, que fosse Deus.

R. Descartes,
Discurso sobre o método.

3 A "terceira meditação" em torno de Deus e de sua existência

Pouco depois da publicação do Discurso sobre o método, *Descartes começou a escrever sua metafísica de forma mais ampla: em 1640 as* Meditationes de prima philosophia *em latim foram completadas, e em 1641 foram publicadas com seis grupos de objeções e respostas.*

Aqui Descartes se move em um plano bem diferente do "autobiográfico" do Discurso, *ao passo que a dialética entre dúvida radical e certeza absoluta é posta sobre um nível verdadeiramente universal.*

Nas páginas seguintes propomos quase integralmente a terceira meditação, em que Descartes, a partir da absoluta certeza da idéia do eu, demonstra a existência de Deus como Ser perfeito e infinito.

1. A regra geral: é verdadeiro apenas aquilo que é concebido muito claramente e distintamente

Agora fecharei os olhos, taparei os ouvidos, distrairei todos os meus sentidos, cancelarei também de meu pensamento todas as imagens das coisas corpóreas, ou ao menos, uma vez que isso pode dificilmente ser feito, as considerarei vãs e falsas; e assim, entretendo apenas a mim mesmo e considerando meu interior, procurarei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas delas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente. Uma vez que, como notei antes, embora as coisas que sinto e imagino não sejam talvez nada além de mim e em si mesmas, eu todavia estou seguro de que os modos de pensar, que chamo de sensações e imaginações, pelo único fato de que são modos de pensar residem e se encontram certamente em mim. E naquele pouco que eu disse, creio ter reportado tudo aquilo que verdadeiramente sei ou, ao menos, tudo aquilo que até aqui notei saber.

Agora considerarei mais exatamente se, talvez, não se encontrem em mim outros conhecimentos, que eu não tenha ainda percebido. Estou certo de ser uma coisa que pensa; mas sei eu talvez também aquilo que se requer para tornar-me certo de alguma coisa? Neste primeiro conhecimento não se encontra nada mais que uma clara e distinta percepção do fato de que eu conheço; percepção que, para dizer a verdade, não seria suficiente para assegurar-me de que ela é verdadeira caso pudesse ocorrer que se achasse que uma coisa é falsa, que eu concebesse tão claramente e distintamente. Portanto, parece-me que já possa estabelecer como regra geral, que todas as coisas que concebemos muito claramente e muito distintamente são verdadeiras.

Contudo, aceitei e admiti anteriormente como realmente certas e manifestas diversas coisas que, todavia, reconheci depois que eram dúbias e incertas. Quais eram, portanto, essas coisas? Eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que eu percebia por meio de meus sentidos. Ora, o que eu concebia claramente e distintamente nelas? Nada mais que isto: que as idéias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam ao meu espírito. E também agora não nego que tais idéias se encontrem em mim. Mas outra coisa ainda eu afirmava, que, por causa do hábito que tinha de nela crer, eu pensava perceber muito claramente, embora, na verdade, de fato não a percebesse, isto é, que existiam coisas fora de mim, de onde procediam tais idéias, e às quais elas eram em tudo semelhantes. E era nisso que eu me enganava; ou, se também julgava segundo a verdade, nenhum conhecimento era causa da verdade de meu julgamento.

Todavia, quando eu considerava alguma coisa como bastante simples e fácil a respeito da aritmética e da geometria, por exemplo, que dois e três, somados, produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu ao menos bastante claramente para afirmar que eram verdadeiras? De fato, se depois julguei que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão, senão porque me vinha em mente que, talvez, algum Deus tinha podido darme uma natureza tal que me enganasse também sobre as coisas que me parecem as mais manifestas. Mas, todas as vezes que esta opinião, acima concebida, da soberana potência de um Deus, se apresenta ao meu pensamento, sou forçado a confessar que lhe é fácil, se o desejar, fazer a seu capricho com que eu me engane também sobre coisas que creio conhecer com grandíssima evidência. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber muito claramente, estou de tal forma persuadido delas que por mim mesmo me deixo arrastar a estas palavras: "Engane-me quem puder: jamais poderá fazer que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa; ou que um dia seja verdadeiro que eu jamais tenha existido, sendo verdadeiro agora de que existo; ou então que dois e três, somados, dêem mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poder ser de outro modo de como as concebo".

De fato, uma vez que não tenho nenhuma razão de crer que exista um Deus enganador, ou melhor, uma vez que ainda não considerei as razões que provam existir um Deus, a razão de duvidar que depende apenas desta opinião é muito inconsistente e, por assim dizer, metafísica. Mas, para poder eliminá-la inteiramente, devo examinar se existe um Deus, logo que se apresentar a ocasião; e se acho que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador, uma vez que, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como eu possa jamais estar certo de alguma coisa. E, a fim de que possa ter ocasião de examinar isso, sem interromper a ordem de meditar que me propus, que é a de passar por graus das noções que encontrei em primeiro lugar em meu espírito, para aquelas que poderei encontrar em seguida, é preciso aqui que eu divida todos os meus pensamentos em certos gêneros, e que considere em quais desses gêneros se encontre propriamente verdade ou erro.

2. As três espécies de idéias: inatas, adventícias, factícias

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e a eles apenas convém propriamente o nome de idéia: como quando me represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou o próprio Deus. Outros têm também outras formas: assim, quando quero, temo, afirmo ou nego, concebo algo como objeto do ato de meu pensamento, mas acrescento também outro, por meio desta ação, à idéia daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontade ou afeições, e os outros, julgamentos.

Ora, quanto ao que concerne às idéias, se nós as consideramos apenas em si mesmas, sem reportá-las a outra coisa, elas não podem, falando propriamente, ser falsas; uma vez que, mesmo que imaginando uma cabra ou uma quimera, imagino uma não menos que a outra.

Igualmente, não é preciso temer falsidade nas afeições ou vontade; porque embora eu possa desejar coisas más, ou também coisas que jamais existiram, todavia nem por isso é menos verdade que eu as desejo.

Restam assim apenas os julgamentos, nos quais devo atentar acuradamente para não me enganar. Ora, o erro principal e mais ordinário que se possa encontrar consiste nisso, que eu julgo que as idéias, que estão em mim, sejam semelhantes ou conformes a coisas que estão fora de mim; uma vez que certamente, se considerasse as idéias somente como modos ou maneiras de meu pensamento, sem querê-las reportar a outra coisa, bem dificilmente poderiam dar-me ocasião de errar.

Ora, destas idéias, algumas me parecem nascidas comigo [*innatae*], outras estranhas e vindas de fora [*adventitiae*], outras ainda feitas e inventadas por mim mesmo [*factitiae*]. Com

efeito, a faculdade de conceber uma coisa, uma verdade, ou um pensamento, parece não provir de outra coisa do que de minha natureza; mas se ouço agora algum rumor, se vejo o sol, se sinto calor, até agora julguei que estas sensações proviessem de coisas existentes fora de mim; e, por fim, parece-me que as sereias, os hipogrifos e todas as outras quimeras semelhantes sejam ficções e invenções de meu espírito. Mas igualmente, talvez, poderia persuadir-me de que todas estas idéias sejam do gênero das que chamo de estranhas, e que vêm de fora, ou então que tenham todas nascido comigo, ou ainda que tenham sido todas feitas por mim, uma vez que ainda não descobri claramente sua verdadeira origem. E o que tenho principalmente a fazer neste lugar é considerar, em relação às idéias que me parecem vir de objetos postos fora de mim, quais são as razões que me obrigam a crê-las semelhantes a estes objetos.

3. Exame das idéias que parecem adventícias

A primeira dessas razões é que parece-me que isso me seja ensinado pela natureza; e a segunda, que experimento em mim mesmo, que estas idéias não dependem de minha vontade; porque freqüentemente elas se apresentam a mim malgrado eu mesmo, como agora, quer eu queira ou não, sinto calor, e por esta razão me convenço de que esta sensação, ou então esta idéia do calor, é produzida em mim por uma coisa deferente de mim, isto é, pelo calor do fogo junto ao qual me encontro. E não vejo nada que me pareça mais razoável que o julgar que esta coisa estranha envia e imprime em mim, mais que outra coisa, uma imagem semelhante a si.

Ora, é necessário que eu veja se estas razões são bastante fortes e convincentes. Quando digo que me parece que isso me seja ensinado pela natureza, entendo apenas, com esta palavra natureza, certa inclinação que me leva a crer esta coisa, e não uma luz natural que me faça conhecer que ela é verdadeira. Ora, estas duas coisas diferem muito entre si, porque eu não saberia pôr em dúvida nada daquilo que a luz natural me faz ver que é verdadeiro, assim como ela me fez ver que, pelo fato de eu duvidar, podia concluir que existia. E eu não tenho em mim nenhuma outra faculdade ou potência, para distinguir o verdadeiro do falso, que me possa ensinar que aquilo que esta luz me mostra como verdadeiro não é tal, e da qual possa me fiar tanto como desta. Mas, por aquilo que se refere às inclinações, que me parecem ser naturais também elas, freqüentemente notei, quando se tratou de escolher entre as virtudes e os vícios, que elas me levaram não menos ao mal do que ao bem; e eis por que não tenho razão de segui-las nem mesmo naquilo que se refere ao verdadeiro e ao falso.

E quanto à outra razão, isto é, que estas idéias devem vir de outro lugar, uma vez que não dependem de minha vontade, nem mesmo esta julgo convincente. Porque, como as inclinações, de que falava justamente agora, se encontram em mim, embora não concordem sempre com minha vontade, assim pode ser que em mim haja alguma faculdade ou potência, adequada a produzir estas idéias sem o auxílio de coisas exteriores, mesmo que ela ainda não me seja conhecida; como, com efeito, sempre me pareceu até agora que, quando eu durmo, elas se formem em mim, sem o auxílio dos objetos que representam. E, finalmente, mesmo que concordasse que elas são produzidas por estes objetos, não é uma conseqüência necessária que elas devam ser semelhantes a eles. Ao contrário, freqüentemente notei, em muitos exemplos, que havia grande diferença entre o objeto e sua idéia. Como, por exemplo, encontro em meu espírito duas idéias do sol de fato diversas: uma tem sua origem a partir dos sentidos, e deve ser posta no gênero daquelas que acima eu disse virem de fora (e em tal idéia o sol me parece extremamente pequeno); a outra é tomada das razões da astronomia, ou seja, de certas noções que nasceram comigo, ou, por fim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que isso possa ser: e por esta idéia ele me parece diversas vezes maior do que toda a terra. De fato, estas duas idéias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me mostra que a que parece derivar imediatamente dele é a que lhe é mais dessemelhante.

Tudo isso me faz conhecer com suficiência que até agora, não por um juízo certo e premeditado, mas apenas por cego e temerário impulso, acreditei haver coisas fora de mim e diferentes de meu ser, que, para os órgãos de meus sentidos, ou por qualquer outro meio, enviavam em mim suas idéias ou imagens, e aí imprimiam suas semelhanças.

4. Aquilo que é mais perfeito não pode ser conseqüência do menos perfeito

Contudo, apresenta-se ainda outro caminho para pesquisar se, entre as coisas cujas idéias tenho em mim, haja algumas que existam fora de mim. Isto é, se estas idéias são consideradas apenas enquanto são certas maneiras de pensar, eu não reconheço entre elas

nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem proceder de mim de um mesmo modo; mas, considerando-as como imagens, das quais umas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são diferentíssimas umas das outras. Porque, com efeito, as que me representam substâncias são sem dúvida alguma coisa a mais, e contêm em si (por assim dizer) maior realidade objetiva, isto é, participam por representação de um número maior de graus de ser ou de perfeição, do que aquelas que me representam apenas modos ou acidentes. Além disso, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora de si, tal idéia, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas de que me são representadas as substâncias finitas.

Ora, é coisa manifesta por luz natural que deve haver pelo menos tanto de realidade na causa eficiente e total, quanto em seu efeito: porque, de onde o efeito pode tirar sua realidade, senão da própria causa? E como esta causa poderia comunicá-la, se não a tivesse em si mesma?

E disso segue não somente que o nada não poderia produzir nenhuma coisa, mas também que aquilo que é mais perfeito, isto é, que contém em si maior realidade, não pode ser conseqüência e dependência do menos perfeito. E esta verdade não é somente clara e evidente nos efeitos, que têm aquela realidade que os filósofos chamam atual ou formal, mas também nas idéias, onde se considera somente a realidade que eles chamam de objetiva [...]. E, embora possa ocorrer que uma idéia dê nascimento a outra idéia, isso não pode, todavia, ir até o infinito, mas é preciso no fim chegar a uma primeira idéia, da qual a causa seja como um modelo ou um original, no qual esteja contida formalmente e de fato toda a realidade ou perfeição, que se encontra apenas objetivamente ou por representação nestas idéias. De modo que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem, na verdade, facilmente decair da perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que não podem conter jamais nada de maior ou de mais perfeito.

5. A realidade objetiva de algumas idéias pode ser garantida apenas por uma causa diferente do sujeito pensante

E quanto mais longa e acuradamente examino todas essas coisas, tanto mais clara e distintamente conheço que elas são verdadeiras. Mas, enfim, o que concluirei de tudo isso? O seguinte: que, se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias é tal que eu conheça claramente que ela não está em mim, nem formalmente, nem eminentemente, e que, por conseqüência, eu mesmo não posso ser sua causa, disso segue necessariamente que eu não estou sozinho no mundo, mas que há ainda alguma outra coisa que existe, e que é a causa desta idéia; enquanto que, se em mim tal idéia não se encontra, não terei argumentos que possam me convencer e tornar certo da existência de alguma outra coisa além de mim mesmo; porque procurei acuradamente todos eles, e até agora não pude encontrar nenhum outro deles.

Ora, entre estas idéias, além da que me representa a mim mesmo, da qual não pode existir nenhuma dúvida, há outra, que me representa um Deus; outras, coisas corpóreas e inanimadas; outras, anjos; outras, animais; e outras, enfim, que me representam homens semelhantes a mim. Mas para aquilo que se refere às idéias que me representam outros homens, ou animais, ou anjos, eu concebo facilmente que elas podem ser formadas pela mistura e composição das outras idéias, que tenho das coisas corpóreas e de Deus, embora fora de mim não existam outros homens no mundo, nem animais, nem anjos. E por aquilo que se refere às idéias das coisas corpóreas, não reconheço nelas nada de tão grande, nem de tão excelente, que não me pareça poder vir de mim mesmo; porque, se as considero mais de perto, e as examino do mesmo modo com que examinei ontem a idéia da cera, descubro que aí não se encontram senão pouquíssimas coisas, que eu conceba claramente e distintamente; isto é, a grandeza, ou seja, a extensão em comprimento, largura e profundidade; a figura, que é formada pelos termos e pelos limites dessa extensão; a situação, que os corpos diversamente figurados conservam entre si; e o movimento ou a mudança dessa situação; às quais se podem acrescentar a substância, a duração e o número. [...]

Quanto às idéias claras e distintas que tenho das coisas corpóreas, há algumas que parece que eu tenha podido tirar da idéia de mim mesmo, como a idéia da substância, da duração, do número, e de outras coisas semelhantes. [...]

Por aquilo que se refere às outras qualidades, das quais são compostas as idéias das coisas corpóreas, isto é, a extensão, a figura, a situação e o movimento local, é verdade que elas não estão formalmente em mim, uma vez que eu sou apenas uma coisa que pensa; mas,

uma vez que são somente modos da substância, e como que as vestes sob as quais a substância corpórea nos aparece, e eu mesmo sou uma substância, parece que possam estar contidas em mim de modo eminente.

6. Deus, enquanto substância infinita, existe, e a idéia de Deus como Ser perfeito é inteiramente verdadeira

Resta, portanto, apenas a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se haja algo que não tenha podido vir de mim mesmo. Com o nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e da qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que haja de existentes), fomos criados e produzidos. Ora, estas prerrogativas são tão grandes e tão eminentes, que quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a idéia que disso tenho possa tirar sua origem apenas de mim. E, por conseqüência, é preciso necessariamente concluir, de tudo aquilo que eu disse antes, que Deus existe; uma vez que, embora a idéia da substância esteja em mim pelo próprio fato de que sou uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância verdadeiramente infinita.

Nem devo supor conceber o infinito, não por meio de uma verdadeira idéia, mas apenas por meio da negação daquilo que é finito, assim como compreendo o repouso e as trevas por meio da negação do movimento e da luz: uma vez que, ao contrário, vejo manifestamente que se encontra mais realidade na substância infinita do que na substância finita, e portanto que, de certo modo, tenho em mim primeiro a noção do infinito do que do finito, isto é, primeiro a noção de Deus do que a noção de mim mesmo. Porque, como poderia conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta alguma coisa, e que não sou totalmente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito do que o meu, de cuja comparação iria reconhecer os defeitos de minha natureza?

Nem se pode dizer que, talvez, esta idéia de Deus é materialmente falsa, e que, por conseguinte, eu a posso tirar do nada, isto é, que ela pode se encontrar em mim porque me falta alguma coisa, como disse acima a respeito das idéias do quente e do frio, e de outras coisas semelhantes: porque, ao contrário, sendo esta idéia suficientemente clara e distinta, e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que por si seja mais verdadeira, nem que possa ser menos suspeita de erro e de falsidade.

A idéia, digo, deste ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; uma vez que, embora, talvez, se possa fingir que tal ser não exista, não se pode fingir, todavia, que sua idéia não me represente nada de real, como já disse a respeito da idéia do frio.

Esta mesma idéia é também sumamente clara e distinta, uma vez que tudo aquilo que meu espírito concebe claramente e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado inteiramente nesta idéia.

E isto não deixa de ser verdadeiro, embora eu não compreenda o infinito, e ainda que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que não posso compreender, e talvez nem mesmo atingir de algum modo com o pensamento: porque é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não o possa compreender; e basta que eu compreenda isto, e que julgue que todas as coisas que concebo claramente, e nas quais sei que há alguma perfeição, e talvez também uma infinidade de outras que ignoro, existem em Deus formalmente ou eminentemente, para que a idéia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta de todas aquelas que existem em meu espírito.

Mas é possível também que eu seja alguma coisa a mais que não imagino, e que todas as perfeições que atribuo à natureza de um Deus estejam de algum modo em mim em potência, embora não se produzam ainda, e não se tornem manifestas por meio de suas ações. [...]

7. As conseqüências absurdas que derivam da hipótese de que Deus não exista

Eis por que quero aqui [...] considerar se eu mesmo, que tenho esta idéia de Deus, poderia existir, caso Deus não existisse. E pergunto: de onde tiraria minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus genitores, ou então de outras causas menos perfeitas do que Deus, porque nada se pode imaginar de mais perfeito, e nem mesmo igual a ele.

Ora, se eu fosse independente de qualquer outro, e fosse eu mesmo o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa nenhuma, não conceberia mais desejos, e por fim não me faltaria nenhuma perfeição; porque ter-me-ia dado eu mesmo todas aquelas de que tenho em mim alguma idéia, e assim eu seria Deus.

E eu não devo imaginar que as coisas que me faltam sejam mais difíceis de adquirir do que aquelas de que já estou em posse; porque, ao contrário, é certíssimo que foi muito mais difícil que eu, isto é, uma coisa ou substância pensante, tenha saído do nada, daquilo que não me seria o adquirir os lumes e os conhecimentos de diversas coisas que ignoro, e que são apenas acidentes desta substância. E assim, sem dificuldade, se me tivesse dado eu mesmo aquele mais do qual falei, isto é, se fosse o autor de meu nascimento e de minha existência, não me teria privado ao menos das coisas que são de mais fácil aquisição, isto é, de muitos conhecimentos de que minha natureza está privada; não me teria privado sequer de nenhuma das coisas que estão contidas na idéia de Deus, porque não há nenhuma que me pareça de mais difícil aquisição; e se houvesse alguma, certamente ela me pareceria tal (suposto que eu tivesse por mim todas as outras coisas que possuo), porque experimentaria que minha potência nela teria seu termo, e não seria capaz de aí chegar.

E embora eu possa supor que talvez tenha sempre existido como existo agora, nem por isso saberia evitar a força deste raciocínio, deixar de crer necessário que Deus seja o autor de minha existência. Uma vez que todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de modo nenhum das outras; mas do fato de que um pouco antes eu tenha existido não se segue que eu deva existir agora, a menos que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, desde o início, isto é, me conserve. [...]

Ora, não poderia ocorrer que aquele ser, do qual eu dependo, não seja aquilo que chamo Deus, e que eu seja produzido, ou pelos meus genitores, ou por outras causas menos perfeitas do que Deus? Bem longe disso, a coisa não pode ser assim. Porque, como já disse antes, é evidentíssimo que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto no seu efeito. Portanto, uma vez que sou uma coisa que pensa, e tenho em mim alguma idéia de Deus, seja qual for enfim a causa que se atribua à minha natureza, é preciso necessariamente confessar que ela deve igualmente ser uma coisa que pensa, e deve possuir em si a idéia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina. Depois, pode-se desde o início procurar se esta causa deriva sua origem e sua existência de si mesma ou de alguma outra coisa. Uma vez que, se ela deriva de si mesma, disto segue-se, pelas razões que acima aleguei, que ela própria deve ser Deus; com efeito, tendo a virtude de ser e de existir por si, deve também ter, sem dúvida, a potência de possuir atualmente todas as perfeições das quais concebe as idéias, isto é, todas as que eu concebo haver em Deus. Pois, se ela tira sua existência de alguma coisa diferente de si, perguntar-se-á de início, pela mesma razão, desta segunda causa, se existe por si ou por obra de outros, até que, de grau em grau, se chegue a uma última causa, que se descobrirá ser Deus. E é muitíssimo claro que nisso não pode haver progresso até o infinito, visto que não se trata tanto, aqui, da causa que me produziu outra vez, quanto da que me conserva presentemente. [...]

No que se refere a meus genitores, dos quais parece que eu tire meu nascimento, mesmo se tudo aquilo que jamais pude crer seja verdadeiro, isso, todavia, não faz com que sejam eles que me conservem, e que me tenham feito e produzido enquanto coisa que pensa, pois eles apenas colocaram algumas disposições naquela matéria, na qual julgo que eu, isto é, meu espírito, que só tomo agora por mim mesmo, se encontre encerrado; e, portanto, não pode haver aqui a respeito deles alguma dificuldade; mas é preciso necessariamente concluir que, pelo único fato de que eu existo, e que a idéia de um ser soberanamente perfeito (isto é, de Deus) está em mim, a existência de Deus fica, de modo muito evidente, demonstrada.

8. A idéia de Deus é inata no homem

Resta-me apenas examinar de que modo eu tenha adquirido esta idéia, pois não a recebi por meio dos sentidos, e jamais ela se ofereceu a mim contra minha expectativa, como ocorre com as idéias das coisas sensíveis, quando estas se apresentam, ou parecem apresentar-se, aos órgãos exteriores de meus sentidos. Ela não é sequer pura produção ou ficção de meu espírito, porque não está em meu poder tirar ou acrescentar alguma coisa a ela. E, por conseguinte, não resta outra coisa a dizer, a não ser que, como a idéia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo, desde quando fui criado.

E, sem dúvida, não se deve achar estranho que Deus, criando-me, tenha posto em mim esta idéia, para que fosse como a marca do operário impressa em sua obra; e não é sequer necessário que esta marca seja algo de diferente dessa mesma obra. Mas do fato apenas que Deus me criou, é bastante crível que ele me tenha de algum modo produzido à sua imagem e semelhança, e que eu conceba esta semelhança (na qual a idéia de Deus se acha contida) por meio da mesma faculdade com a

qual concebo a mim mesmo: isto é, que quando eu reflito sobre mim, não somente conheça ser uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outros, que tende e que aspira sem parar a qualquer coisa melhor e maior do que eu seja, mas conheça também, ao mesmo tempo, que aquele, do qual dependo, possui em si todas as grandes coisas às quais aspiro, e das quais encontro em mim as idéias; e que as possui, não indefinidamente e apenas em potência, mas as goza em efeitos, atualmente e infinitamente e, portanto, que é Deus. E toda a força do argumento, do qual aqui usei para provar a existência de Deus, consiste nisso, que eu reconheço que não seria possível que minha natureza fosse tal qual é, isto é, que tivesse em mim a idéia de um Deus, se Deus verdadeiramente não existisse; aquele mesmo Deus, digo, a idéia do qual está em mim: isto é, que possui todas as altas perfeições, das quais nosso espírito pode bem ter alguma idéia, sem todavia compreendê-las todas; que não está sujeito e não tem nenhum defeito; que não tem nenhuma das coisas que indicam alguma imperfeição.

De onde resulta com evidência suficiente que ele não pode ser enganador, pois a luz natural nos ensina que o engano depende necessariamente de algum defeito.

Mas, antes que eu examine isto mais acuradamente, e que passe à consideração das outras verdades que se possam reunir, parece-me muito a propósito parar algum tempo na contemplação deste Deus perfeitíssimo, ponderar à vontade seus maravilhosos atributos, considerar, admirar e adorar a incomparável beleza desta imensa luz, ao menos tanto quanto puder permiti-lo a força de meu espírito, que com isso permanece de certo modo deslumbrado.

Uma vez que, como nos ensina a fé, a soberana felicidade da outra vida consiste tão-somente nesta contemplação da divina Majestade, assim experimentamos desde agora que tal meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, nos faz gozar a maior alegria de que somos capazes nesta vida.

R. Descartes,
Meditações metafísicas, III.

Bibliografia do volume III*

Obras de caráter geral

E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols., Einaudi, Turim 1966; F. Copleston, *Storia della filosofia*, 9 vols., Paideia, Brescia 1966-1984; G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, 13 vols., Laterza, Bari 1967-1968; L. Geymonat (e colaboradores), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 6 vols., Garzanti, Milão 1970-1972 (citada a seguir como Geymonat, *Storia*); E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 vols., Einaudi, Turim 1971; M. Dal Pra (diretor), *Storia della filosofia*, vols. VII-VIII, Vallardi, Milão 1975-1976; S. Vanni Rovighi (e colaboradores), *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia 1976; N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 4 vols., Utet, Turim 1991 (o IV vol. é de G. Fornero e colaboradores).

De particular interesse são também:

a) Grande Antologia Filosofica, dirigida por U. Padovani e M. F. Sciacca, vols. VI-XVI, Marzorati, Milão 1988: as introduções às seções antológicas particulares são cuidadas por especialistas no assunto; as bibliografias são muito amplas, e a elas remetemos aqui de uma vez por todas;

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti, La Scuola, Brescia 1974-1976, em 6 vols. (aqui interessa-nos o segundo, sob a organização de V. Mathieu, *Dall'umanesimo a Rousseau*, citado de agora em diante simplesmente como *Questioni*).

Instrumentos úteis para consulta são, por fim: *Enciclopedia filosofica*, sob a direção do Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni, Florença 1967-1969; e a ágil *Enciclopedia Garzanti di filosofia (e logica, linguistica, epistemologia, pedagogia, psicologia, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, religioni, teologia)*, sob a direção das Redazioni Garzanti, com a consultoria geral de G. Vattimo em colaboração com M. Ferraris e D. Marconi, Garzanti, Milão 1994.

* Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Cap. 1. O pensamento humanista renascentista

Elencamos aqui uma série de obras de caráter geral sobre o Humanismo e a Renascença que contêm, freqüentemente, também estudos específicos sobre autores particulares, e que por este motivo será bom ter presentes também para os capítulos seguintes, onde não serão, obviamente, repetidas:

K. Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, Sansoni, Florença 1935; J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, introd. de E. Garin, Sansoni, Florença 1962; J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Florença 1966; F. Chabod, *Studi sul rinascimento*, Einaudi, Turim 1967; G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Florença 1968; C. Vasoli, *La dialettica e la retorica nell'Umanesimo*, Feltrinelli, Milão 1968; E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Florença 1974; W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, La Nuova Italia, Florença 1974 (2 vols.); C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1977; A. G. Debus, *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, Jaca Book, Milão 1982; G. B. Schmitt, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Bibliopolis, Nápoles 1985; C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Nápoles 1988; L. M. Batkin, *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1990; P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Il Saggiatore, Milão 1991. Para a história das interpretações: W. K. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*, Il Mulino, Bolonha 1969, e F. Adorno, *Umanesimo e Rinascimento*, in *Questioni*, cit., pp. 9-57.

Dá-se particular atenção, neste volume, às teses de Kristeller e de Garin. Do primeiro vejam-se: P. O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Antenore, Pádua 1962; *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Florença 1965; *Otto pensatori del Rinascimento*, Ricciardi, Milão-Nápoles 1970; *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia, Florença 1978. Do segundo: E. Garin, *La cultura filosofia del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florença 1961; *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Florença 1967, e, todos editados por Laterza, Bari: *L'educazione in Europa (1400-1600)*, 1976; *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, 1976; *Medioevo e Rinascimento*, 1980;

L'Umanesimo italiano, 1981; *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, 1980; *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, 1981; *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, 1982; *L'uomo del Rinascimento*, 1988 (deste último volume Garin não é autor, mas organizador).

Cap. 2. Os debates sobre problemas morais e o Neo-epicurismo

Para os autores que são também, ou sobretudo, literatos, remetemos a uma boa história da literatura italiana. Aqui nos ocuparemos dos pensadores de interesse mais especificamente filosófico.

Textos

Valla: *Scritti filosofici e religiosi*, sob a direção de G. Radetti, Sansoni, Florença 1953; *Opera omnia*, sob a direção de E. Garin, Turim 1962.

Literatura

S. I. Camporeale, *L. Valla. Umanesimo e filologia*, Le Monnier, Florença 1972.

Cap. 3. O Neoplatonismo renascentista

Textos

Nicolau de Cusa: *Scritti filosofici* (com texto latino em paralelo), sob a direção de G. Santinello, Zanichelli, Bolonha (vol. I, 1965; vol. II, 1980); *Opere religiose*, sob a direção de P. Gaia, Utet, Turim 1971; *Opere filosofiche*, sob a direção de G. Federici Vescovini, Utet, Turim 1972; *La dotta ignoranza. Le congetture*, sob a direção de G. Santinello, Rusconi, Milão 1988; *La pace della fede e altri testi*, sob a direção de G. Federici Vescovini, Cultura della pace, Florença 1992.

Ficino: *Teologia platonica* (com texto latino em paralelo), sob a direção de M. Schiavone, 2 vols., Zanichelli, Bolonha 1965.

G. Pico della Mirandola: *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, texto e tradução sob a direção de E. Garin, Vallecchi, Florença 1942 (nova ed. La Scuola, Brescia 1987); *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, texto e tradução sob a direção de E. Garin, 2 vols., Vallecchi, Florença 1946-1952; *Discorso sulla dignità dell'uomo*, sob a direção de A. Tognon, La Scuola, Brescia 1987; *Opere scelte*, sob a direção de V. Del Nero, Theorema, Milão 1993.

Literatura

Para **Nicolau de Cusa**: VV. AA., *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, sob a direção de G. Santinello, Sansoni, Florença 1970; G. Santinello, *Introduzione a Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1987; Id., *N. Cusano*, em *Questioni*, cit., pp. 59-96.

Para Ficino: P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Florença 1953; M. Schiavone, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Marzorati, Milão 1957; G. C. Genfragnini (sob a direção de), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Florença 1986.

Para **Pico**: E. Garin, *G. Pico della Mirandola*, Le Monnier, Florença 1937; G. Di Napoli, *G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée, Roma 1965; P. Zambelli, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Veneza 1995.

Cap. 4. O Aristotelismo renascentista e a revivescência do Ceticismo

Textos

Pomponazzi: *Tractatus de immortalitate animae*, texto latino em paralelo, sob a direção de Morra, Manni e Fiammenghi, Bolonha 1954; *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, sob a direção de R. Lemay, Antenore, Pádua 1957. Não facilmente localizável é P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima. Il libro degli incantesimi*, prefácio de R. Ardigò, introdução, tradução e notas de I. Toscani, Editoriale G. Galilei, Roma 1914.

Montaigne: *Saggi*, 3 vols., sob a direção de V. Enrico, Mondadori, Milão 1986; *Saggi*, 2 vols., sob a direção de F. Garavini, Adelphi, Milão 1992.

Literatura

Para **Pomponazzi**: B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Florença 1965; A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di P. Pomponazzi*, Antenore, Pádua 1970; L. Olivieri, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI*, Antenore, Pádua 1983.

Para **Montaigne**: A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milão 1966; J. Starobinski, *Montaigne e il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bolonha 1984.

Cap. 5. A Renascença e a Religião

Textos

Erasmo de Rotterdam: *Elogio della pazzia*, sob a direção de C. Annarratone, Rizzoli, Milão 1963; *Elogio della pazzia*, trad. de T. Fiore, Einaudi, Turim 1964; *I colloqui*, sob a direção de G. P. Brega, Feltrinelli, Milão 1967; *Il lamento della pace*, sob a direção de L. Firpo, Utet, Turim 1967; *La formazione cristiana dell'uomo*, sob a direção de F. Orlandini Traverso, Rusconi, Milão 1989; *Elogio della follia*, sob a direção de E. Garin, Mondadori, Milão 1992.

Lutero: *Scritti politici*, tr. de G. Panzeri Saija, intr. e bibl. di L. Firpo, Utet, Turim 1959; *Scritti religiosi*, sob a direção de V. Vinay, Utet, Turim 1967; *Dalla parola alla vita. Scritti spirituali*, sob a direção de U. Brelime e M. Deveno, Città Nuova, Roma 1984.

Calvino: *Istituzione della religione cristiana*, 2 vols., sob a direção de G. Tourn, Utet, Turim 1971.

Literatura

Sobre a Reforma em geral são muito boas as sínteses de R. H. Bainton, *La Riforma protestante*, Einaudi, Turim 1958, e de J. Lortz-E. Iserloh, *Storia*

della Riforma (ambas, a primeira protestante e a segunda católica, com bibliografia). De valor científico bastante notável é o vol. VI da *Storia della chiesa*, dirigida por H. Jedin, a cujas amplas e detalhadas bibliografias sem dúvida remetemos: E. Iserloh-J. Glazik-H. Jedin, *Riforma e Controriforma (XVI-XVII secolo)*, Jaca Book, Milão 1975. Outras boas sínteses são as de M. Bendiscioli: *La Riforma protestante*, Studium, Roma 1967, e *La Riforma cattolica*, Studium, Roma 1973; e as de H. Strohl, *Il pensiero della Riforma*, Il Mulino, Bolonha 1971; G. Martina: *La Chiesa nell'età della riforma*, Morcelliana, Brescia 1978; M. G. Reardon, *Il pensiero religioso della Riforma*, Laterza, Roma-Bari 1984; J. Delumeau, *La riforma. Origini e affermazione*, Mursia, Milão 1988.

Sobre a Contra-reforma e a Reforma católica: H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, Morcelliana, Brescia 1974. Fundamental é a já clássica obra, em cinco volumes: H. Jedin, *Il Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1973-1982; mas do mesmo autor se pode ver também a mais sintética *Breve storia dei Concili*, Morcelliana, Brescia 1979. Para a documentação se pode ver: *Decisioni dei Concili Ecumenici*, sob a direção de G. Alberigo, Utet, Turim 1978.

Cap. 6. A Renascença e a Política

Textos

Maquiavel: *Opere*, 8 vols., sob a direção de S. Bertelli e F. Gaeta, Feltrinelli, Mião 1960-1962.

Guicciardini: *Ricordi*, sob a direção de R. Spongano, Sansoni, Florença 1951.

(Tanto do *Príncipe* de Maquiavel como dos *Ricordi* de Guicciardini existem diversas edições escolásticas, freqüentemente com bons comentários).

T. Morus: *Utopia*, sob a direção de L. Firpo, Guida, Nápoles 1979; *Utopia*, sob a direção de T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 1982; *Thomas More*, antologia de textos, sob a direção de C. Quarta, Cultura della pace, Florença 1988.

Bodin: *I sei libri dello Stato*, sob a direção de M. Isnardi Parente, Utet, Turim 1964 (com ampla bibliografia).

Grotius: *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, sob a direção de G. Fassò, Zanichelli, Bolonha 1949; *Della vera religione cristiana*, sob a direção de F. Pintacuda De Michelis, Laterza, Roma-Bari 1973.

Literatura

Para **Maquiavel:** L. Russo, *N. Machiavelli*, Laterza, Bari 1957; G. Sasso, *N. Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Nápoles 1958 (nova ed. Il Mulino, Bolonha 1980); F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Turim 1964; G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Morano, Nápoles 1967; U. Spirito, *Machiavelli e Guicciardini*, Sansoni, Florença 1968; F. Gilbert, *Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Il Mulino, Bolonha 1974; J. Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, La Nuova Italia, Florença 1980; E. Garin, *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Turim 1993.

Para **Guicciardini:** além do volume cit. de U. Spirito, pode-se ver F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Turim 1970.

Para **T. Morus:** F. Battaglia, *Saggi sull'utopia di T. Moro*, Zuffi, Bolonha 1949; J. H. Hexter, *L'utopia di T. Moro*, Guida, Nápoles 1975.

Para **Bodin:** V. I. Comparato, *Bodin*, Il Mulino, Bolonha 1981 (com antologia de textos e bibliografia); VV. AA., *La "République" di J. Bodin*, Olschki, Florença 1981.

Para todos esses autores vejam-se, por fim: P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 vols., Laterza, Bari 1963-1964; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, 3 vols., Il Mulino, Bolonha 1968 (vol. II); G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, 2 vols., Etas Libri, Milão 1978 (vol. I). Estas duas últimas obras devem ser mantidas presentes também para o pensamento jurídico e político dos autores tratados nos capítulos sucessivos.

Cap. 7. Leonardo, Telésio, Bruno e Campanella

Textos

Leonardo da Vinci: *Scritti letterari*, sob a direção de A. Marinoni, Rizzoli, Milão 1974; *L'uomo e la natura*, sob a direção de M. De Micheli, Milão 1982; *Trattato della pittura*, sob a direção de M. Tabarrini e G. Milanesi, Melita, Roma 1984 (restauração anastática da edição de 1890).

Telésio: *De rerum natura iuxta propria principia*, livros I-IV, com texto latino em paralelo, sob a direção de L. De Franco, 2 vols., Casa del libro Editrice, Cosenza 1965-1974; *De rerum natura*, livros VII-IX, sob a direção de L. De Franco, La Nuova Italia, Florença 1976.

Bruno: *Dialoghi italiani*, com notas de G. Gentile, sob a direção de G. Aquilecchia, Sansoni, Florença 1985; *Opere latine*, sob a direção de C. Monti, Utet, Turim 1980; *De causa, principio et uno*, sob a direção de A. Guzzo, Mursia, Milão 1985; *Spaccio de la bestia trionfante*, sob a direção de M. Ciliberto, Rizzoli, Milão 1985.

Bruno e Campanella: *Opere*, sob a direção de A. Guzzo e R. Amerio, Ricciardi, Milão-Nápoles 1956.

Campanella: *Del senso delle cose e della magia*, sob a direção de A. Bruers, Laterza, Bari 1925; *La città del Sole*, sob a direção de N. Bobbio, Einaudi, Turim 1941; *Metafisica*, com texto latino em paralelo, sob a direção de G. Di Napoli, 3 vols., Zanichelli, Bolonha 1967; *Apologia per Galileo*, com texto latino em paralelo, sob a direção de S. Femiano, Marzorati, Milão 1971.

Literatura

Sobre **Leonardo:** C. Luporini, *La mente di Leonardo*, Sansoni, Florença 1953; B. Gille, *Leonardo e*

gli ingegneri del Rinascimento, Feltrinelli, Milão 1972; VV. AA., *Leonardo da Vinci*, Giunti-Barbera, Florença 1974; E. Solmi, *Scritti vinciani*, La Nuova Italia, Florença 1976; VV. AA., *Leonardo e l'età della ragione*, sob a direção de E. Bellone e P. Rossi, Edizioni di "Scientia", Milão 1982.

Sobre **Telésio:** N. Abbagnano, *B. Telesio*, Bocca, Milão 1941; Id., *B. Telesio e la filosofia del Rinascimento*, Garzanti, Milão 1941; VV. AA., *Bernardino Telesio nel IV centenario della morte (1588)*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale, Nápoles 1989.

Sobre **Bruno:** G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Florença 1968; G. Aquilecchia, *Giordano Bruno*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1971; I. Vecchiotti, *Che cosa ha veramente detto G. Bruno*, Ubaldini, Roma 1971; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di G. Bruno*, La Nuova Italia, Florença 1978; F. A. Yates, *L'arte della memoria*, Einaudi, Turim 1972; Id., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 1981; M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986; Id., *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1990; N. Badaloni, *Giordano Bruno tra cosmologia ed etica*, De Donato, Roma-Bari 1988; L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Bibliopolis, Nápoles 1988. História antológica das interpretações: G. Radetti, Bruno, in *Questioni*, cit., pp. 97-182.

Sobre **Campanella:** L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Florença 1947; R. Amerio, *Campanella*, La Scuola, Brescia 1947; Id., *Introduzione alla teologia di Tommaso Campanella*, Sei, Turim 1948; A. Corsano, *T. Campanella*, Laterza, Bari 1961; N. Badaloni, *T. Campanella*, Feltrinelli, Milão 1965; S. Femiano, *Lo spiritualismo di T. Campanella*, 2 vols., Iem, Nápoles 1965; Id., *La metafisica di T. Campanella*, Marzorati, Milão 1968; VV. AA., *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*, Academia Nazionale dei Lincei, Roma 1969; L. Firpo, *Il supplizio di Tommaso Campanella. Narrazioni, documenti, verbali delle torture*, Salerno, Roma 1985; G. Scalici (sob a direção de), *La "Città del sole" di Campanella e il pensiero utopistico fra Cinquecento e Seicento*, Paravia, Turim 1992.

Cap. 8. Origens e traços gerais da revolução científica

Elencamos aqui uma série de obras de caráter geral sobre a revolução científica.

A. C. Crombie, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVIII secolo*, Feltrinelli, Milão 1982[2]; H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bolonha 1962; A. Einstein, *Pensieri degli anni difficili*, Boringhieri, Turim 1965; A. Koyré, *La rivoluzione astronomica: Copernico, Keplero, Borelli*, Feltrinelli, Milão 1966; Id., *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, Einaudi, Turim 1967; Id., *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milão 1970; T. S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, Einaudi, Turim 1972; Id., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Turim 1972; VV. AA., *La scuola galileiana e l'origine della vita*, sob a direção de P. Cristofolini, Loescher, Turim 1974; P. Rossi, *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*, Loescher, Turim 1974; E. J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo: dai Presocratici a Newton*, Feltrinelli, Milão 1980.

Cap. 10. De Copérnico a Kepler

Textos

Copérnico: *De revolutionibus orbium coelestium* (dedica a Paulo III o livro I), sob a direção de A. Koyré e C. Vivanti, Einaudi, Turim 1975.

Cap. 11. Galileu Galilei

Textos

Galilei: *Opere*, Edizione Nazionale, 20 vols, sob a direção de A. Favaro, Florença 1890-1909.

Literatura

G. de Santillana, *Processo a Galileo*, Mondadori, Milão 1960; V. Ronchi, *Galileo e il suo cannocchiale*, Boringhieri, Turim 1964; L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Turim 1969[2]; W. R. Shea, *La rivoluzione intellettuale di Galileo*, Sansoni, Florença 1974; A. Koyré, *Studi galileiani*, Einaudi, Turim 1976; VV. AA., *Galileo*, sob a direção de A. Caruso, Isedi, Milão 1978; S. Drake, *Galileo*, Dall'Oglio, Milão 1981; L. Geymonat, *Per Galileo: attualità del razionalismo*, sob a direção de M. Quaranta, Bertani Editore, Verona 1981; P. Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi Turim 1983, VV. AA., *Galileo Galilei: 350 anni di storia*, sob a direção de Mons. P. Poupard, com uma declaração de João Paulo II, Piemme, Casale Monferrato 1984; A. Battistini, *Introduzione a Galilei*, Laterza, Roma-Bari 1989.

Cap. 12. Newton

Textos

Newton: *Sistema del mondo*, Boringhieri, Turim 1959; *Princìpi matematici della filosofia naturale*, sob a direção de A. Pala, Utet, Turim 1965.

Literatura

S. I. Vavilov, *Isaac Newton*, Einaudi, Turim 1954; A. Pala, *Isaac Newton: scienza e filosofia*, Einaudi, Turim 1969; I. B. Cohen, *La rivoluzione newtoniana*, Feltrinelli, Milão 1982.

Cap. 13. As ciências da vida, as Academias e as Sociedades científicas

Textos

Harvey: *Opere*, sob a direção de F. Alessio, Boringhieri, Turim 1963.

Cap. 14. Bacon

Textos

Bacon: *Opere filosofiche*, sob a direção de E. De Mas, 2 vols., Laterza, Bari 1965; *Scritti politici, giuridici e storici*, sob a direção de E. De Mas, 2 vols., Utet, Turim 1971; *Scritti filosofici*, sob a direção de P. Rossi, Utet, Turim 1975.

Literatura

E. De Mas, *Francesco Bacone da Verulamio. La filosofia dell'uomo*, Edizioni di "Filosofia", Turim 1964; Id., *Francis Bacon*, La Nuova Italia, Florença 1978; B. Farrington, *F. Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Turim 1967; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Einaudi, Turim 1974; Id., *Bacone*, em *Questioni*, cit., pp. 183-206.

Cap. 15. Descartes

Textos

Descartes: *Opere*, sob a direção de E. Garin, 2 vols., Laterza, Bari 1967; *Opere filosofiche*, sob a direção de B. Widmar, Utet, Turim 1969; *Il mondo. L'uomo*, sob a direção de M. e E. Garin, Laterza, Bari 1969; *I princìpi della filosofia*, sob a direção de P. Cristofolini, Boringhieri, Turim 1967; *Opere filosofiche*, sob a direção de E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986. São numerosas as edições comentadas do *Discurso sobre o método*.

Literatura

A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*, Il Mulino, Bolonha 1965; K. Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Nápoles 1966; G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1966 (a ter presente até Kant); E. Garin, *Introduzione a Cartesio, Opere*, cit.; L. Verga, *L'etica di Cartesio*, Celuc, Milão 1974; S. Blasucci, *La sapienza di Socrate e la saggezza di Cartesio*, Adriatica Editrice, Bari 1974; A. Pavan, *All'origine del progetto borghese. Il giovane Descartes*, Morcelliana, Brescia 1979; Antonio Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milão 1980; G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia, Florença 1980; E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Laterza, Roma-Bari 1984; C. Crapulli, *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1988; G. Brianese (sob a direção de), *Il "Discorso sul metodo" di Cartesio e il problema del metodo nel XVII secolo*, Paravia, Turim 1988; VV. AA., *Descartes: il metodo e i Saggi*, 2 vols., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1990; J. Cottingham, *Cartesio*, Il Mulino, Bolonha 1991. Antologia da crítica: A. Deregibus, *Cartesio*, em *Questioni*, cit., pp. 207-271.

G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

4 De Spinoza a Kant

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni
História da filosofia: de Spinoza a Kant, v. 4 / Giovanni Reale, Dario Antiseri. — São Paulo: Paulus, 2005.

Bibliografia.
ISBN 85-349-2255-1

1. Filosofia – História I. Título. II. Título: De Spinoza a Kant.

04-5031 CDD-109

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia: História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume II: Dall'Umanesimo a Kant

ISBN 88-350-9271-X

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-2255-1

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica* as teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo ou um caos? *A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?*

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos,* das teorias *filosóficas* e das argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e* dos erros *dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que informaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psico pedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

Giovanni Reale – Dario Antiseri

Índice geral

Segunda parte

HOBBES, LOCKE, BERKELEY E HUME

Terceira parte

PASCAL E VICO

Quarta parte

O ILUMINISMO E SEU DESENVOLVIMENTO

Quinta parte
IMMANUEL KANT

Índice de nomes*

A

B

C

D

* Neste índice:
- reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

Índice de conceitos fundamentais

DE SPINOZA A KANT

QUARTO VOLUME

O OCASIONALISMO, SPINOZA E LEIBNIZ

As grandes construções metafísicas do racionalismo

"Deus está no mundo apenas porque o mundo está nele, pois Deus está apenas em si mesmo, está somente em sua imensidade."

Nicolas de Malebranche

"Tudo aquilo que existe, existe em Deus, e nada pode existir ou ser concebido sem Deus."

Baruch Spinoza

"Toda substância é como um mundo inteiro e como que um espelho de Deus ou então de todo o universo, que ela expressa em seu modo particular. (...) Desse modo, podemos dizer que o universo se multiplica tantas vezes quantas são as substâncias, e a glória de Deus se multiplica por igual, graças a tantas representações diversas de sua obra."

Gottfried Wilhelm Leibniz

"O mundo de Spinoza é uma transparência incolor da divindade, ao passo que o mundo de Leibniz é um cristal que reflete a luz dela em uma riqueza de cores infinitas."

Ludwig Feuerbach

PRIMEIRA PARTE

A metafísica do Ocasionalismo e Malebranche

I. Os primeiros Ocasionalistas

• O cartesianismo teve sucesso notável sobretudo na Holanda e na França. Excetuando as reações e oposições, houve um grupo de pensadores que aprofundou seus aspectos metafísicos e gnosiológicos, radicalizando em particular o dualismo existente entre pensamento e extensão, e propondo o *recurso a Deus* como única solução do problema da recíproca relação das duas substâncias: a vontade e o pensamento humano não agem diretamente sobre os corpos, mas são *ocasiões* a fim de que Deus intervenha para produzir as respectivas idéias.

Os precursores do Ocasionalismo → § 1-3

Essa teoria, denominada "Ocasionalismo", foi preparada por L. de la Forge, G. de Cordemoy (ca*. 1620-1684), J. Clauberg (1622-1665), mas foi formulada por A. Geulincx (1624-1669) e teve a mais acurada elaboração sobretudo graças a Malebranche (1638-1715), que soube impô-la à atenção de todos.

1 O problema cartesiano não resolvido do qual nasceu o Ocasionalismo

O cartesianismo teve notável trajetória sobretudo na Holanda, onde Descartes residiu algum tempo, e na França, onde se tornou moda intelectual, provocando reações e oposições intensas. Sobre as oposições, falaremos mais adiante. Trataremos aqui do desenvolvimento experimentado pelo cartesianismo por obra de um grupo de pensadores que aprofundaram seus aspectos metafísicos e gnosiológicos, chegando a resultados totalmente imprevisíveis.

Um dos maiores problemas deixados sem solução por Descartes foi o da possibilidade de explicar a ação recíproca da *res cogitans* e da *res extensa*, da alma e do corpo. A pseudo-solução da "glândula pineal", na realidade, constituíra uma flagrante "retirada" para um cômodo *asylum ignorantiae* (refúgio da ignorância).

Levando as premissas cartesianas a suas extremas conseqüências, alguns pensadores radicalizaram o dualismo existente entre "pensamento" e "extensão", negando a possibilidade de que o primeiro agisse sobre a segunda e vice-versa, e propuseram o *recurso a Deus* como única solução para o problema da relação recíproca entre as duas substâncias.

A vontade e o pensamento humano não agem diretamente sobre os corpos, mas constituem "ocasiões" para que Deus intervenha na produção dos respectivos efeitos nos corpos, assim como os movimentos dos corpos são "causas ocasionais" para que Deus intervenha na produção das respectivas idéias.

* *ca* – lê-se *cerca* ("aproximadamente", "em torno de")

Essa teoria, conseqüentemente, foi denominada "Ocasionalismo". Preparada por L. de la Forge, G. de Cordemoy e J. Clauberg, ela foi formulada por A. Geulincx e teve a sua mais acurada elaboração sobretudo graças à obra de N. de Malebranche, que soube impô-la à atenção de todos.

2 Autores que prepararam o Ocasionalismo

O médico Louis de la Forge, em seu *Tratado sobre o espírito do homem, sobre suas faculdades e funções, e sobre sua união com o corpo* (escrito em torno de 1661 e publicado em 1666), destaca a problematicidade das relações entre alma e corpo, ressaltando a distinção entre "causae principales" e "causae occasionales", e atribui a Deus a verdadeira causa dos movimentos, bem como da união entre alma e corpo.

Géraud de Cordemoy (1620-1684), de posições inicialmente cartesianas, aderiu a seguir ao atomismo de Demócrito com a obra *Sobre a distinção entre alma e corpo em vista de um esclarecimento da física* (publicada em 1666), na qual, entre outras coisas, sustenta a tese de que não apenas a ação da alma sobre o corpo (e vice-versa), mas também qualquer forma de causalidade ativa é incompreensível sem a intervenção divina.

Johann Clauberg (1622-1665), em seu escrito *Sobre a comunicação entre alma e corpo*, sustenta que tal comunicação não depende de sua natureza, mas "tão-somente da liberdade de Deus".

3 Arnold Geulincx

3.1 Formulação sistemática do Ocasionalismo

Arnold Geulincx (1624-1669), como já observamos, foi o primeiro a dar forma precisa ao Ocasionalismo. Inicialmente, ensinou em Lovaina e, depois, em Leida, onde se converteu ao calvinismo. Somente uma parte de seus escritos foi publicada quando ainda em vida, ao passo que o restante de sua produção só veio à luz depois de sua morte, por obra de seus alunos.

A verdade primeira e fundamental que se impõe, segundo Geulincx, é a da *existência do sujeito pensante consciente.* Ora, o sujeito tem plena consciência de tudo aquilo que faz; ao contrário, se não tem consciência de fazer certas ações, isso prova que ele efetivamente não as faz. Nós, porém, não temos em absoluto consciência de *produzir efeitos* sobre o corpo, *pois ignoramos completamente o modo em que eles se produzem;* logo, isso significa que não somos nós que os produzimos.

Somos simples "expectadores" e não "atores" de tudo aquilo que acontece em paralelo na alma e no corpo.

Quando a alma tem determinadas *posições,* que são seguidas por determinados movimentos do corpo, e, vice-versa, quando ocorrem movimentos corpóreos aos quais se seguem percepções da alma, as volições e os movimentos não são "causas reais", mas funcionam como "causas ocasionais", em concomitância com as quais Deus intervém.

3.2 Antecipações significativas de Spinoza e de Leibniz

A alma e o corpo são como dois relógios sincronizados, não por interação recíproca, mas porque são continuamente regulados por Deus. Entretanto, como alguns estudiosos notaram, em alguns textos Geulincx não está distante da solução que Leibniz adotaria e tornaria célebre com sua doutrina da "harmonia preestabelecida", da qual falaremos amplamente mais adiante.

Geulincx não limita o seu Ocasionalismo à explicação das relações alma-corpo, mas o estende à explicação de todas as "aparentes" interações das substâncias finitas.

Aliás, ele chega a antecipar até mesmo Spinoza, formulando afirmações que, de certa forma, levam a concluir que Deus produz todas as nossas idéias com sua mente, e isso faz com que sejamos *modos* da própria mente divina, assim como também produz os corpos mediante a extensão, fazendo com que os corpos sejam *modos* da extensão.

Embora de forma rapsódica, também na ética Geulincx antecipa alguns pensamentos que Spinoza tornaria famosos, sobretudo reduzindo a virtude à razão e proclamando a aceitação serena da vontade de Deus e da necessidade. O lema seguinte resume todo um programa: *"ita est, ergo ita sit!"* (assim é, portanto, assim seja).

II. Malebranche e os desenvolvimentos do Ocasionalismo

A vida e os textos mais importantes → § 1

• Tendo nascido em Paris em 1638, Nicolas Malebranche entrou em 1660 na Congregação dos Padres do Oratório, onde estudou sobretudo a Escritura e o agostinismo, e em 1664 tornou-se sacerdote. No mesmo ano iniciou a leitura sistemática de Descartes, que marcou de modo decisivo seu pensamento e sua produção filosófica: *A busca da verdade* (1674-1675), o *Tratado da natureza e da graça* (1680), o *Tratado de moral* (1684), *As conversações sobre metafísica* (1688). Morreu em 1715.

A visão das coisas em Deus e o princípio "tudo está em Deus" → § 2-6

• Segundo Malebranche, as funções da alma se reduzem ao *pensar* e ao *querer*, e no corpo não há mais que extensão. Ora, os corpos *não agem* sobre as almas (e vice-versa), assim como os corpos *não interagem* um sobre o outro, e isso acontece porque *a alma*, separada de todas as outras coisas, *tem uma união direta e imediata com Deus e, portanto, conhece todas as coisas graças à visão de Deus*, ao passo que conhece a si própria mediante um *sentimento interior*. Estamos, portanto, seguros da existência dos corpos *pela "revelação" que deles temos por parte de Deus*: é o próprio Deus que produz na alma humana os diversos sentimentos que a tocam por ocasião das mudanças corpóreas, e todas as atividades da alma que parecem causar efeitos sobre o corpo na realidade são causas *ocasionais*, que agem unicamente *pela eficácia da vontade de Deus*.

Deus é conhecido *por si mesmo*: a proposição "existe um Deus" é tão certa quanto a proposição "penso, logo existo". Além disso, sendo infinito, Deus *contém tudo em si*, compreende e transcende a própria obra. Justamente porque é tudo em sua imensidão, ele pode ser *tudo em tudo*, no sentido de que cada coisa está presente na imensidade divina. Deus é: sua extensão e duração estão *inteiras em todos os momentos que passam na eternidade dele*.

Construção de um sistema teocêntrico → § 7

• Malebranche operou um deslocamento de baricentro na especulação em relação a Descartes: este orientava-se aos problemas do conhecimento e à metodologia da ciência, enquanto Malebranche constrói um sistema acentuadamente teocêntrico e sustentado por fortes motivações de caráter metafísico e religioso. Nessa construção ele antecipa em muitos casos algumas idéias que se encontrarão nas grandes construções metafísicas de Spinoza e de Leibniz; mas apresenta também impressionantes analogias em relação ao empirismo de Berkeley e ao de Hume (por exemplo, sobre a *não experienciabilidade do princípio de causa-efeito*).

1 Vida e obras de Malebranche

Nicolas de Malebranche nasceu em Paris, em 1638, de família muito numerosa (teve onze irmãos). Depois de ter estudado no Collège de la Marche e na Sorbonne, entrou para a congregação religiosa dos Padres do Oratório, em 1660. Estudou a Escritura e o agostinismo e, em 1664, ordenou-se sacerdote.

No mesmo ano de sua ordenação, leu o *Tratado do homem*, obra póstuma de Descartes (publicada por L. de la Forge), dela recebendo tal impacto que decidiu dedicar-se durante alguns anos ao estudo sistemático do cartesianismo.

No *Tratado,* Malebranche considerou extremamente reveladora a clara distinção feita por Descartes entre alma e corpo: à primeira eram atribuídos o intelecto puro e a vontade pura, ao passo que todas as outras funções físicas e psicofísicas eram atribuídas ao corpo e explicadas de forma mecanicista.

Em 1674/1675, Malebranche publicou *A busca da verdade,* obra dedicada ao correto método de pesquisa. Em 1680, publicou o *Tratado da natureza e da graça.* E, em 1684, o *Tratado de moral.* Suas *Conversações sobre a metafísica,* de 1688, constituem a mais clara exposição resumida do pensamento malebranchiano.

O filósofo morreu em 1715.

Os escritos de Malebranche suscitaram muito interesse e também polêmicas vivazes. Um adversário particularmente duro de suas idéias foi sobretudo A. Arnauld, que denunciou sua doutrina sobre a graça como não estando em conformidade com os ensinamentos da Igreja, e conseguiu fazer com que o *Tratado da natureza e da graça* fosse condenado oficialmente.

2 A contraposição entre "res cogitans" e "rex extensa"

Quando Malebranche leu o *Tratado do homem,* de Descartes, suas convicções religiosas já estavam consolidadas, bem como já estavam plenamente arraigados em seu espírito o platonismo agostiniano e a doutrina agostiniana da verdade. Sua aversão pelo aristotelismo e pela Escolástica aristotelizante já datavam do tempo de sua formação no colégio de La Marche e dos estudos teológicos que realizara na Sorbonne.

Como sabemos, Plotino e Agostinho já concebiam as relações entre alma e corpo de modo totalmente diferente de Aristóteles e da tradição nele inspirada, chegando a algumas conclusões de sabor dualista. Assim, era natural que o encontro com o espiritualismo cartesiano entusiasmasse tanto Malebranche. A doutrina aristotélica da alma como "forma" e "enteléquia" do corpo devia parecer-lhe como nada mais que um resíduo do



Nicolas Malebranche (1638-1715) tentou uma fusão entre as temáticas cartesianas e o neoplatonismo agostiniano, e expressou uma das formulações mais completas do "ocasionalismo". A ilustração foi tirada de uma estampa da época.

paganismo, inoportunamente mantido pelos escolásticos. Já a contraposição dualista cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* devia parecer-lhe muito oportuna e em perfeita concordância com o espiritualismo cristão. Não existe uma alma "vegetativa", assim como não existe uma alma "sensorial", porque as funções da alma se reduzem ao *pensar* e ao *querer,* não havendo mais nada no corpo além da extensão (com suas determinações). Aliás, nesse ponto Malebranche vai até além de Descartes: ele não nega aos corpos somente as "qualidades ocultas" (que lhes haviam sido atribuídas no passado e que a nova ciência já excluíra definitivamente), mas também lhes nega a *ação mecânica* do choque.

Os corpos *não agem* sobre as almas (ou vice-versa), da mesma forma *não interagem* uns sobre os outros.

3 O conhecimento da verdade

Mas, então, como se explica o conhecimento e como é possível alcançar a verdade? Cada alma permanece isolada tanto *a)* das outras almas como *b)* do mundo físico. Como se pode sair desse isolamento, que parece verdadeiramente absoluto?

A solução de Malebranche se inspira em Agostinho (que, por seu turno, se inspirava no neoplatonismo, embora com uma série de mudanças e reformas): a alma, que está separada de todas as outras coisas, *tem união direta e imediata com Deus e, portanto, conhece todas as coisas através da visão em Deus.*

De Descartes, Malebranche extrai a convicção de que aquilo que nós conhecemos é só a "idéia" (conteúdo mental). Mas, ao mesmo tempo, dá a tal idéia uma densidade ontológica inteiramente ausente em Descartes e que extrai precisamente do exemplarismo metafísico platônico-agostiniano.

Nós só conhecemos "idéias" porque só elas são visíveis à nossa mente em si mesmas, ao passo que os "objetos" que elas representam permanecem *invisíveis ao espírito,* "porque não podem agir sobre ele nem se apresentar a ele". Todas as coisas que vemos são idéias e apenas idéias.

Carece de validade a objeção de que nós sentimos os corpos *resistirem, golpearem, fazerem pressão* e coisas semelhantes, pois, com efeito, *resistência, golpe, pressão* etc., nada mais são que "impressões" e "idéias".

Mas de onde derivam as idéias em nós? De que modo Malebranche chega à solução extrema da visão das idéias em Deus?

Nosso filósofo procede por exclusão sistemática de todas as soluções que logicamente são dadas como possíveis, de modo a deixar espaço unicamente para a sua. Em particular, ele enfatiza o que segue.

a) As idéias não podem derivar do modo como os peripatéticos e os escolásticos entendiam, ou seja, através do complexo jogo das "espécies impressas" e das "espécies expressas", do "intelecto paciente" e do "intelecto agente" (Malebranche se refere a uma interpretação já totalmente desgastada dessas doutrinas, que se apresentavam quase totalmente desfiguradas em relação às doutrinas originais, sendo-lhe assim muito fácil excluí-las).

b) As idéias não podem também derivar da potência da alma, porque, se a alma possuísse tal poder, seria *criadora* de realidades espirituais (como são precisamente as idéias), o que é inadmissível, porque é contra toda a evidência.

c) Também a solução inatista deve ser rejeitada, porque faz da alma o receptáculo de uma *quantidade infinita* de idéias, contra toda plausibilidade.

d) Do mesmo modo, não se pode dizer (com Arnauld) que a alma pode extrair as idéias do mundo corpóreo, enquanto contém suas perfeições por excelência, porque nesse caso, por analogia, teríamos de defender o mesmo para todo o resto, dado que a alma pode conhecer *todo o real*; assim, por conseqüência, teríamos de concluir que a alma contém as perfeições de *todo o real* (o que, obviamente, é insustentável).

4 A visão das coisas em Deus

Só nos resta então concluir que *nós conhecemos todas as coisas em Deus.* Todas as idéias estão na mente de Deus (o mundo das idéias) e nossas almas (que são espíritos) estão unidas a Deus, que é como que "o lugar dos espíritos".

O que, bem entendido, não significa que nós conheçamos a Deus em sua essência absoluta, mas implica somente que aquilo que nós conhecemos é em Deus que o co-

nhecemos, até sem conhecer a Deus em sua totalidade e perfeição.

E a ciência? Não estaria ela, desse modo, perdendo todo o seu fundamento objetivo?

Pelo contrário, responde Malebranche. Em última análise, a ciência é até beneficiada pela nova metafísica. Com efeito, ela estuda as relações e os nexos matemáticos que ligam os fenômenos. E tais nexos entre os fenômenos são os nexos entre as idéias, nada mais refletindo senão a regularidade perfeita com que as idéias se vinculam entre si. Assim, ao invés de captar nexos entre impossíveis ações e interações existentes entre as coisas, a ciência captará os nexos entre as idéias na visão de Deus.

5 As relações entre alma e corpo e o conhecimento que a alma tem de si mesma

Como já dissemos, Malebranche não apenas rejeita a concepção tradicional da alma como *forma do corpo*, mas leva o dualismo cartesiano até as extremas conseqüências. Não há união metafísica entre alma e corpo e, portanto, não há ação recíproca. A alma *pensa* seu corpo, mas está intimamente unida a Deus. Todas as atividades da alma que nos parecem causar efeitos sobre o corpo são, na realidade, causas *ocasionais*, que agem tão-somente *pela eficácia da vontade de Deus*.

E o mesmo pode-se dizer sobre as supostas "ações" do corpo sobre a alma.

Malebranche escreve: "Não há nenhuma relação entre um espírito e um corpo. E digo mais: não há nenhuma relação entre um corpo e outro corpo, nem entre um espírito e outro espírito. Nenhuma criatura, portanto, pode agir sobre outra em virtude de uma eficácia que lhe seja própria [...]. Não me pergunteis por que Deus quer unir espíritos a corpos. Este é um fato constante, mas as principais razões dele nunca foram até agora conhecidas pela filosofia".

Resta ainda a destacar um ponto muito interessante.

Segundo Malebranche, nós estamos de posse *de um conhecimento dos corpos que é mais perfeito do que o conhecimento que temos da natureza de nossa alma*. Com efeito, é em Deus que conhecemos as verdades eternas e a extensão inteligível (que é o arquétipo do mundo físico) e, portanto, estamos em condições de daí deduzir a priori uma série de conhecimentos físicos. Da alma, ao contrário, *não temos um conhecimento através de sua idéia em Deus*, mas somente através de um "sentimento interior".

Ora, o *sentimento interior* nos diz: *a)* que existimos, *b)* que pensamos, *c)* que queremos, *d)* que experimentamos uma série de sensações. Mas não nos revela a natureza metafísica de nosso espírito. Para nos conhecermos em nossa essência, nós deveríamos ver o arquétipo do ser espiritual e descobrir todas as relações que dele derivam, assim como conhecemos o arquétipo da extensão inteligível, do qual deduzimos todas as relações que dele derivam. Mas não é assim que acontece.

São claras as razões pelas quais Malebranche assume essas posições. Se tivéssemos a idéia ou o arquétipo da natureza dos seres espirituais, nós estaríamos em condições de deduzir todos os seus acontecimentos e de construir uma espécie de geometria espiritual capaz de nos fazer conhecer tudo, inclusive o futuro e até a totalidade das experiências psicológicas, a priori, em todos os sentidos.

Entretanto, a consciência que temos de nós mesmos nos mostra somente uma parte mínima do nosso ser. [1]

6 Tudo está em Deus

Nós conhecemos, portanto, os corpos *através das idéias* (em Deus) e as almas *através do sentimento*.

E como conhecemos Deus?

Nós conhecemos Deus *por si mesmo*. A proposição "existe um Deus" é tão certa quanto esta outra proposição: "penso, logo existo". Malebranche retoma o argumento ontológico, baseando-se particularmente no atributo da infinitude.

Mas não é o caso de insistir nesse ponto, tratando-se de variações sobre temas que já conhecemos bem. É assim que Malebranche resume o seu argumento: "Se pensamos Deus, então ele *deve* existir."

Entretanto, gostaríamos de recordar alguns pensamentos malebranchianos sobre a relação entre Deus infinito e o mundo finito.

Se Deus é infinito, Deus *contém tudo em si.* Os neoplatônicos já diziam que não existe alma no mundo, mas o mundo na alma; e, por seu turno, a alma existe nas hipóstases superiores, e tudo está em Deus.

Malebranche repete algo de análogo, mas ampliando ainda o pensamento neoplatônico. A realidade de Deus não está apenas em todo o universo, mas *também além dele,* porque Deus não está abrangido na própria obra, e sim a abrange e a transcende. Exatamente porque é tudo em sua imensidade, ele pode ser *tudo em tudo.* E seu ser *tudo em tudo* não significa mais que a presença de todas as coisas em sua imensidade.

7 Importância do pensamento de Malebranche

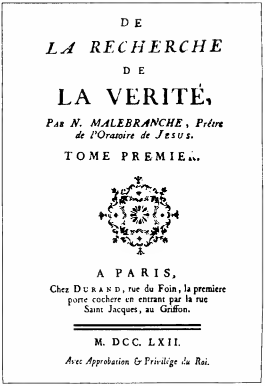
Os estudiosos destacaram bem o deslocamento do epicentro da especulação que Malebranche realizou em relação a Descartes: este se orientava na direção dos problemas do conhecimento e da metodologia da ciência, ao passo que Malebranche constrói um sistema acentuadamente teocêntrico, sustentado por fortes motivações de caráter metafísico e religioso.

Nessa construção, em muitos casos, ele antecipa algumas idéias que, embora com base em pressupostos diferentes e com finalidades diferentes, encontraremos nas grandes construções metafísicas racionalistas de Spinoza e Leibniz.

Mas ele também apresenta algumas analogias importantes em relação ao empirismo de Berkeley, embora em uma ótica diversa e ao lado de grandes diferenças.

Entretanto, certas analogias impensáveis, que só recentemente a historiografia filosófica percebeu, levam diretamente a Hume. Este destacou que Malebranche tem importância na história do pensamento francês, mas não fora da França. Na realidade, isso é uma espécie de desculpa não pedida. Com efeito, certas análises sobre a *não experimentabilidade do princípio de causa-efeito* e certos exemplos que ilustram tal idéia retornam igualmente nas obras de Hume, repropostos com bases inteiramente diversas (ou seja, em bases empírico-ceticizantes). Mas nem por isso tais tangentes revelam-se menos significativas. Essas analogias só poderão ser compreendidas quando falarmos de Hume.

Tudo isso basta para garantir a Malebranche um lugar bem determinado na história do pensamento ocidental.


DE

LA RECHERCHE

DE

LA VERITÉ,

PAR N. MALEBRANCHE, Prêtre de l'Oratoire de JESUS.

TOME PREMIER.

A PARIS,

Chez DURAND, rue du Foin, la premiere porte cochere en entrant par la rue Saint Jacques, au Griffon.

M. DCC. LXII.

Avec Approbation & Privilége du Roi.

Frontispício de uma edição setecentista da obra A busca da verdade, *de Nicolas Malebranche. Tal texto é dedicado ao problema de qual seja o método correto da pesquisa, apto a permitir a descoberta da verdade.*

MALEBRANCHE

1 Deus estabeleceu as leis que regulam as relações entre alma e corpo

A mais clara exposição geral do pensamento de Nicolas Malebranche encontra-se nas Conversações sobre a metafísica e sobre a religião *(1688), obra em forma de diálogo filosófico entre dois personagens:* Teodoro, *que expõe as teses de Malebranche, e* Aristo, *que aos poucos formula as objeções.*

Na passagem a seguir Teodoro sustenta a teoria das causas ocasionais, segundo a qual todas as atividades da alma que parecem causar efeitos sobre o corpo e todas as "ações" do corpo sobre a alma são, na realidade, causas ocasionais, *agentes unicamente pela* eficácia da vontade de Deus.

Deus é, portanto, a única verdadeira causa eficiente do acordo entre os movimentos do corpo e as idéias da alma.

TEODORO – Portanto, Aristo, não podeis por vós mesmo mover o braço, mudar de lugar, de posição, de hábito, fazer aos homens bem ou mal, pôr no universo a menor mudança. Estais no mundo sem nenhum poder, imóvel como um rochedo, estúpido, por assim dizer, como um pedaço de pau. Que vossa alma esteja unida a vosso corpo tão estreitamente como vos agradar, que para isso estejais em contato com todos os que vos circundam, que vantagem tirareis desta união imaginária? Como fareis para mover ainda que apenas a ponta do dedo ou para pronunciar um monossílabo? Ai de mim, se Deus não vier em auxílio fareis apenas esforços vãos, concebereis apenas desejos impotentes: com efeito, refleti um pouco, sabeis o que é preciso fazer para pronunciar o nome de vosso melhor amigo, para dobrar ou estender o dedo de que mais fazeis uso? [...] Portanto, apesar da união da alma e do corpo, como vos agradar imaginá-la, eis que estais morto e sem movimento, se Deus não quiser pôr de acordo seu querer com o vosso, seu querer sempre eficaz com o vosso sempre impotente. Eis, caro Aristo, a solução do mistério. Isso porque as criaturas estão imediatamente unidas apenas a Deus, e dependem essencial e diretamente apenas dele; como todas elas são igualmente impotentes, não dependem de modo algum mutuamente umas das outras. Pode-se dizer, sim, que elas estão unidas entre si e que dependem umas das outras; concordo, mas com a condição de que se entenda que isso acontece apenas como conseqüência das vontades imutáveis e sempre eficazes do criador, apenas como conseqüência das leis gerais que Deus estabeleceu e pelas quais ele rege o curso ordinário de sua providência. Deus quis que meu braço se mova no instante que eu próprio quero. (Suponho as condições necessárias). Sua vontade é eficaz e imutável; eis de onde me vem todo poder e toda faculdade. Ele quis que eu tivesse certas sensações, certas emoções quando em meu cérebro existissem certas pegadas, certas sacudidelas. Ele quis, em uma palavra, e quer incessantemente, que as modalidades da alma e do corpo fossem recíprocas: eis a união e a dependência natural das duas partes das quais somos compostos: não é mais que a mútua reciprocidade de nossas modalidades apoiada sobre o fundamento inabalável dos decretos divinos; decretos que, por sua eficácia, me comunicam o poder que tenho sobre meu corpo e por ele sobre algum outro; decretos que por sua imutabilidade me unem ao meu corpo e por meio dele a meus amigos, a meus bens, a tudo aquilo que me circunda. Deus interligou todas as suas obras, não por ter produzido entidades de ligação; ele as subordinou umas às outras sem revesti-las de qualidades eficazes. Vãs pretensões do orgulho humano, produções quiméricas da ignorância dos filósofos! Ocorre que, atingidos sensivelmente pela presença dos corpos, tocados interiormente pelo sentimento de seus próprios esforços, não reconheceram a ação invisível do criador, a uniformidade de sua conduta, a fecundidade de suas leis, a eficácia sempre atual de suas vontades, a sabedoria infinita de sua providência ordinária. Portanto, não continueis dizendo, meu caro Aristo, eu vos peço, que vossa alma está unida ao vosso corpo mais estreitamente do que a qualquer outra coisa; com efeito, ela está imediatamente unida apenas a Deus, pois os decretos divinos são os vínculos indissolúveis de todas as partes do universo e a conexão maravilhosa da subordinação de todas as causas.

N. Malebranche,
Pensamentos metafísicos.

Spinoza: a metafísica do monismo e do imanentismo panteísta

I. Spinoza: a vida, os escritos e as finalidades da filosofia

• Benedito Spinoza (Baruch d'Espiñoza) nasceu em Amsterdam em 1632, de uma família de hebreus espanhóis que se refugiaram na Holanda para escapar das perseguições da Inquisição. Aprendeu o hebraico, leu a fundo a Bíblia e o Talmude, estudou latim e ciências, e em 1656 tornou evidente a inconciliabilidade de seu pensamento com o credo da religião hebraica: Spinoza foi excomungado e expulso da Sinagoga, e foi abandonado por amigos hebreus e parentes. Transferiu-se para diversas aldeias, onde compôs suas obras mais importantes: *O tratado sobre a emenda do intelecto* (1661, deixado incompleto), a *Ética* (a obra de toda a sua vida, publicada postumamente em 1677), *Os princípios da filosofia de R. Descartes* (publicados em 1663 com um apêndice de *Pensamentos metafísicos*), o *Tratado teológico-político* (publicado anonimamente em 1670). A partir de 1670 estabeleceu-se em Haia, onde entrou em relação com o pintor van der Spyck, com o matemático Huygens e com o político Jan de Witt. Em 1673 recusou uma cátedra universitária em Heidelberg, que lhe fora oferecida pelo Eleitor do Palatinado. Morreu de tuberculose em 1677.

Vida e escritos → § 1

• Como meta suprema do itinerário filosófico, Spinoza pregou a visão das coisas *sub specie aeternitatis*, que é uma visão capaz de libertar das paixões e de dar um estado superior de paz e de tranqüilidade. Eis por que o interesse de Spinoza é sobretudo de caráter ético, enquanto o de Descartes era essencialmente *gnosiológico*.

A finalidade da filosofia spinoziana → § 2

1 As etapas fundamentais da vida

Benedito Spinoza (Baruch d'Espiñoza) nasceu em Amsterdam no ano de 1632 (o mesmo ano em que nasceu Locke), de família abastada de judeus espanhóis (forçados a se converter, mas que secretamente se mantiveram fiéis à sua antiga religião), que se haviam refugiado na Holanda para escapar às perseguições da Inquisição em Portugal. (Recordemos que os judeus e os mouros obrigados a se converter, na Espanha, eram chamados com o termo depreciativo de "marranos".). Na escola da comunidade judaica de Amsterdam, Spinoza aprendeu o hebraico e estudou a fundo a Bíblia e o Talmude.

Entre 1652 e 1656, freqüentou a escola de Francisco van den Enden (que era um douto de formação católica, mas que se havia tornado livre-pensador), onde estudou latim e ciências. O conhecimento do latim abriu para Spinoza o mundo dos clássicos

(entre os quais Cícero e Sêneca) e deu-lhe acesso aos autores renascentistas e aos filósofos modernos, especialmente Descartes, Bacon e Hobbes.

À medida que o pensamento de Spinoza ia se delineando, revelava-se sempre mais clara a sua irreconciliabilidade com o credo da religião judaica. Conseqüentemente, começaram também os confrontos com os teólogos e os doutores da Sinagoga. Os atritos tornaram-se bastante fortes, porque Spinoza logo havia atraído a atenção sobre si em virtude de seus destacados dotes intelectuais, e os dirigentes da comunidade judaica teriam desejado que ele se tornasse rabino. Mas Spinoza mostrou-se irremovível em suas posições, sobretudo depois da morte do pai (ocorrida em 1654), tanto que um fanático tentou até matá-lo. Spinoza salvou-se apenas por sua presteza de reflexos e sua agilidade (mas guardou, como lembrança, o manto cortado pela punhalada).

O ano de 1656 assinalou dramática e decisiva reviravolta: Spinoza foi excomungado e banido da Sinagoga. Os amigos judeus e os parentes o abandonaram. A irmã contestou-lhe até mesmo o direito à herança paterna. (Ele entrou com um processo para resolver a questão e venceu; depois, porém, recusou tudo, porque pretendera lutar só pela defesa de um direito enquanto tal e não pelos benefícios que dele derivariam.)

Depois da excomunhão, Spinoza refugiou-se em uma aldeia nas proximidades de Amsterdam, onde escreveu uma *Apologia*, ou seja, uma defesa de suas posições, escrito que não chegou até nós. Em seguida, foi para Rijnsburg (nas proximidades de Leiden) e daí para Voorburg (perto de Haia), sempre em quartos de aluguel. Em 1670, em Haia,



Benedito Spinoza (1632-1677) é o autor da mais radical formulação moderna do monismo imanentista e panteísta. Retrato de autor anônimo.

o pintor Van der Spyck hospedou-o em sua casa.

Como e de que vivia Spinoza? Ele aprendera a cortar vidros óticos. E os proventos que ganhava com esse trabalho cobriam grande parte de suas necessidades. Devido ao nível de vida modesto que mantinha (os únicos luxos que se concedia eram os livros), tinha necessidade de pouco. Amigos e admiradores ricos e poderosos chegaram a oferecer-lhe grandes doações, mas ele as recusou ou então, como no caso de uma renda que lhe foi oferecida por S. de Vries, aceitou-a, mas reduziu drasticamente seu valor, com base no pouco de que necessitava para sua vida frugal.

A excomunhão da Sinagoga, que comportava conseqüências sociais e jurídicas notáveis, isolou-o totalmente dos judeus, mas não o isolou dos cristãos (à cuja fé, no entanto, ele não aderiu). Com efeito, foi acolhido em círculos de cristãos abertos e favoráveis à tolerância religiosa. Conheceu homens poderosos, como os irmãos de Witt (que lideravam o partido democrático), de cuja proteção desfrutou, e cientistas como Huygens, além de manter correspondência com homens doutos e renomados.

Em 1673, o Eleitor do Palatinado ofereceu-lhe uma cátedra universitária em Heidelberg, mas ele recusou, cortês mas firmemente, temendo que a aceitação de uma posição oficial como a de professor universitário pudesse limitar sua liberdade de pensamento.

Contudo, se não chegou a ensinar oficialmente de uma cátedra, mantinha, porém, amigos e admiradores com os quais podia falar de filosofia e discutir seus escritos.

Morreu em 1677, de tuberculose, com apenas 44 anos.

2 O sentido da filosofia spinoziana em suas obras maiores

O primeiro trabalho escrito por Spinoza foi o *Breve tratado sobre Deus, sobre o homem e sua felicidade,* elaborado talvez em torno de 1660. Esse escrito, porém, permaneceu inédito, sendo descoberto e publicado somente no século passado. O *Tratado sobre a emenda do intelecto* é de 1661. Sua obra-prima é a *Ethica,* iniciada em torno de 1661 (que constituiu o trabalho de toda a vida do filósofo) e publicada postumamente em 1677, juntamente com o *Tratado sobre a emenda do intelecto,* um *Tratado político* e as *Cartas.*

A única obra publicada com o próprio nome por Spinoza foi uma exposição em forma geométrica dos *Princípios de filosofia de Descartes*, à qual foram agregados *Pensamentos metafísicos.*

Já o *Tratado teológico-político,* que suscitou grande celeuma e acesas polêmicas, foi publicado anonimamente (em 1670) e com falsa indicação do local de impressão.

A cultura de Spinoza era notável e as fontes de sua inspiração muito variadas: a filosofia tardio-antiga, a Escolástica (especialmente a judaica medieval de Maimônides e de Avicebron, (a Escolástica dos séculos XVI-XVII, o pensamento renascentista (Giordano Bruno e Leão Hebreu) e, entre os modernos, sobretudo Descartes e Hobbes. Mas essas fontes foram fundidas em uma poderosa e nova síntese, que assinala uma das etapas mais significativas do pensamento ocidental moderno.

Os antigos gregos consideravam a coerência entre a doutrina e a vida de um filósofo como a mais significativa prova de credibilidade de uma mensagem espiritual. E os filósofos gregos deram os mais admiráveis exemplos dessa coerência. Ora, Spinoza alcançou plenamente o paradigma dos antigos: sua metafísica está em perfeita consonância com sua vida (em muitos aspectos, como teremos oportunidade de ver mais adiante, ele pode ser considerado como estóico moderno).

Como veremos, *ele pregou como meta suprema do itinerário filosófico a visão das coisas sub specie aeternitatis,* que é uma visão capaz de libertar o homem das paixões e dar-lhe um estado superior de paz e tranqüilidade. E, como nos dizem unanimemente os contemporâneos de Spinoza, a paz, a tranqüilidade e a serenidade foram a marca de toda a sua existência.

O próprio selo que escolheu para lacrar os papéis de sua correspondência é significativo: uma rosa, tendo acima a palavra *caute,* da mesma forma como o sentido de sua filosofia, como veremos, está na compreensão pura e distanciada do entender, despojado de toda perturbação e de toda paixão.

II. A concepção de Deus como eixo fundamental do pensamento spinoziano

A ordem geométrica na exposição da "Ética" spinoziana
→ § 1

• A obra-prima de Spinoza, a *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tem um andamento expositivo decalcado sobre o dos *Elementos* de Euclides, escandido segundo definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios (ou elucidações). As relações que explicam a realidade, com efeito, são *a expressão de uma necessidade racional absoluta*: posto Deus (ou a substância), tudo "procede" e só pode proceder rigorosamente como em geometria.

A "substância", ou seja, Deus, está no fundamento do sistema spinoziano
→ § 2

• O fundamento de todo o sistema spinoziano é constituído pela nova concepção da "substância". Tudo aquilo que é, dizia Aristóteles, ou é substância ou é afecção da substância; e Spinoza repete o mesmo quando diz: "Na natureza nada se dá além da substância e de suas afecções". Todavia, enquanto para a metafísica antiga as substâncias são múltiplas e hierarquicamente ordenadas, e para o próprio Descartes existe uma multiplicidade de substâncias, Spinoza prossegue sobre esta linha, dela tirando conseqüências extremas: existe *uma só* substância, originária e autofundada, causa de si mesma (*causa sui*), que é justamente Deus. As substâncias derivadas de Descartes, a *res cogitans* e a *res extensa* em geral, em Spinoza tornam-se *dois* dos *atributos infinitos* da substância, enquanto os pensamentos singulares e as coisas singulares extensas e todas as manifestações empíricas tornam-se afecções da substância, tornam-se *modos*.

Deus é, portanto, um ser absolutamente infinito, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Essa substância-Deus é *livre* unicamente no sentido de que existe e age *por necessidade de sua natureza*, e é eterna, porque sua essência implica necessariamente sua existência. *Deus é justamente a única substância existente,* é *causa imanente* e, portanto, é inseparável das coisas que dele procedem, é a *necessidade absoluta de ser*, totalmente impessoal.

Os atributos e os modos
→ § 3-4

• A substância (Deus) manifesta a própria essência em infinitas formas: os *atributos*, que, eternos e imutáveis e de igual dignidade, exprimem cada um a infinitude da substância divina, e devem ser concebidos "por si", mas não como entidades separadas. Os *modos* são, ao contrário, as afecções da substância, estão na substância e apenas mediante a substância podem ser concebidos; os modos seguem-se aos atributos, são suas determinações, e entre os atributos (por sua natureza infinitos) e *os modos finitos* existem *os modos infinitos* (por exemplo, o intelecto infinito e a vontade infinita são modos infinitos do atributo do pensamento). Ora, o infinito gera apenas o infinito, enquanto o finito, por sua vez, pode ser determinado unicamente por um atributo "afecto" por uma modificação *finita* e tem uma existência determinada; mas Spinoza deixa inexplicado como no âmbito da substância divina infinita tenha nascido algo finito, e esta é a aporia máxima do sistema spinoziano.

• Deus é, portanto, a substância com seus (infinitos) atributos. O *mundo*, ao contrário, é *dado por todos os modos*, infinitos e finitos. E uma vez que os modos não existem sem os atributos, então tudo é necessariamente determinado pela

natureza de Deus, e *não existe nada de contingente*: o mundo é a "conseqüência" necessária de Deus. Deus enquanto causa livre é para Spinoza *natura naturans*, ao passo que o mundo é *natura naturata*, é o efeito daquela causa e é tal de modo a manter dentro de si a causa. Disso provém o "panteísmo" de Spinoza, para o qual tudo é Deus, isto é, manifestação *necessária* de Deus.

Deus é natura naturans; *o mundo* é natura naturata → § 5

1 A ordem geométrica

A obra-prima spinoziana, a *Ethica*, como diz o próprio subtítulo "*ordine geometrico demonstrata*", tem um esquema de exposição calcado no dos *Elementos* de Euclides, ou seja, segue um procedimento que se desenvolve segundo definições, axiomas, proposições, demonstrações e escólios (ou explicações). Trata-se do método indutivo-geométrico, em parte já utilizado por Descartes e bastante apreciado por Hobbes, como veremos, mas que Spinoza leva às últimas conseqüências.


RENATI DES CARTES
PRINCIPIORUM
PHILOSOPHIÆ
Pars I, & II,
More Geometrico demonstratæ
PER
BENEDICTUM de SPINOZA Amstelodamensem.
Accesserunt Ejusdem
COGITATA METAPHYSICA,
In quibus difficiliores, quæ tam in parte Metaphysices generali, quàm speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.
AMSTELODAMI,
Apud JOHANNEM RIEWERTS, in vico vulgò dicto, de Dirk van Assen-steeg, sub signo Martyrologii. 1663.

Frontispício dos Princípios da filosofia *de R. Descartes. A obra é constituída por uma exposição em forma geométrica da filosofia cartesiana, seguida pelos* Pensamentos metafísicos.

Por que nosso filósofo escolheu esse método, precisamente ao tratar da realidade suprema de Deus e do homem, que são objetos para os quais os procedimentos matematizantes pareceriam demasiadamente restritos e inadequados? É a pergunta que se colocam todos os intérpretes, dado que esse método, em sua translúcida clareza formal, muitas vezes não revela, mas até oculta as motivações do pensamento spinoziano, a ponto de alguns terem acreditado resolver o problema pela raiz, tentando dissolver a ordem geométrica de sua rigidez formal e estendê-la em um discurso continuado. Uma solução absurda, porque a escolha de Spinoza não teve uma motivação única, mas razões múltiplas. Procuremos identificar as principais.

Está claro, entretanto, contra o que Spinoza pretendeu reagir ao adotar o método geométrico. Ele queria rejeitar:

a) o procedimento silogístico abstrato e extenuante, próprio de muitos escolásticos;

b) os procedimentos inspirados nas regras retóricas próprias do Renascimento;

c) o método rabínico da exposição excessivamente prolixa.

O estilo de Descartes e, em geral, o gosto pelo procedimento científico próprio do século 17 influenciaram grandemente Spinoza em sentido positivo.

Todavia, o método e o procedimento adotados por Spinoza na *Ethica* não constituem um simples revestimento extrínseco (ou seja, formal), como pareceu a alguns, não sendo também explicáveis como simples concessão a um modismo intelectual. Com efeito, os nexos que explicam a realidade, como a entende Spinoza (como logo veremos), são *expressão de uma necessidade racional absoluta.* Posto Deus (ou a Substância), tudo daí "procede" com o mesmo rigor com que, posta a natureza do triângulo tal como se expressa em sua definição, todos os teoremas relativos ao triângulo daí "procedem" rigorosamente, não podendo deixar de proceder. Assim, se, suposto Deus, tudo é "dedutível" com esse mesmo rigor absoluto,

então, segundo Spinoza, o método euclidiano mostra-se o mais adequado.

Além disso, esse método oferece a vantagem de possibilitar o distanciamento emocional do objeto tratado e, portanto, uma objetividade desapaixonada, isenta de perturbações alógicas e arracionais. E isso favorecia grandemente a realização daquele ideal que nosso filósofo se propusera: ver e fazer ver todas as coisas acima do riso, do pranto e das paixões, à luz do puro intelecto. Um ideal que se encontra perfeitamente condensado na seguinte máxima: *"nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere"*.

2 A "substância" ou o Deus spinoziano

2.1 A centralidade do problema da substância

As definições com as quais a *Ethica* inicia, ocupando no todo cerca de uma página, contêm quase que inteiramente os fundamentos do spinozismo, centrados na nova concepção da "substância", que determina o sentido de todo o sistema.

A questão relacionada com a *substância* é, fundamentalmente, uma questão relacionada com o *ser* (que é a questão metafísica por excelência).

Aristóteles já escrevia que a eterna pergunta "o que é o ser?" equivale à questão "o que é a substância?", e que, portanto, a resposta para a questão da substância é a resposta ao máximo dos problemas metafísicos. Com efeito, dizia Aristóteles, tudo aquilo que existe é substância ou afecção da substância.

Também Spinoza repete: "Nada é dado na natureza além da substância e de suas afecções". Todavia, para a metafísica antiga, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas. Mesmo apresentando teorias sobre a substância completamente diferentes das clássicas e escolásticas, o próprio Descartes pronunciou-se a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias.

2.2 As ambigüidades do conceito cartesiano de substância

Descartes entrara flagrantemente em contradição. Com efeito, de um lado, insistiu em considerar a *res cogitans* e a *res extensa* como substâncias (e, portanto, tanto as almas como os corpos), mas a definição geral de substância por ele apresentada não podia concordar com essa admissão. Com efeito, nos *Princípios de filosofia,* havia definido a substância como *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*, ou seja, como aquilo que, para existir, não necessita de mais nada senão de si mesma. Entretanto, assim entendida, só a realidade suprema pode ser substância, ou seja, Deus, porque, como diz o próprio Descartes, todas as coisas criadas só podem existir à medida que são *sustentadas pela potência de Deus.*

Descartes, porém, procurou sair dessa aporia, introduzindo um *segundo* conceito de substância (e, portanto, defendendo uma concepção polívoca e analógica de substância), segundo a qual *também* as realidades criadas (tanto as pensantes como as corpóreas) podem ser consideradas substâncias "enquanto são realidades que, para existir, *necessitam somente do concurso de Deus*".

É evidente a ambigüidade da solução cartesiana, porque não se pode dizer coerentemente *a)* que substância é aquilo que, para existir, não necessita de mais nada a não ser de si mesmo e *b)* que também são substâncias as criaturas que, para existir, necessitam apenas do concurso de Deus. Com efeito, as duas definições formalmente se chocam.

■ **Substância.** A concepção spinoziana da substância é a mais radical que já se propôs em campo filosófico. Aristóteles dizia: "A substância é aquilo que não existe em outro e não se predica de outro". Para a metafísica antiga, além disso, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas, e o próprio Descartes havia-se pronunciado a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias. Spinoza prossegue nessa linha, mas dela tira as conseqüências extremas. A substância é "aquilo que existe em si e existe concebido por si mesmo" e, uma vez que "todas as coisas ou existem em si ou existem em outro", então além de Deus não pode haver nem se conceber nenhuma substância. Tudo aquilo que existe, com efeito, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus.

2.3 Unicidade da substância compreendida como "causa sui"

Portanto, retomando essa linha, Spinoza extrai as conseqüências extremas: só existe *uma única* substância, que é precisamente Deus.

É evidente que o originário (o absoluto, como diriam os românticos), o fundamento primeiro e supremo, precisamente por ser tal, é aquilo que não remete a nada mais além de si, sendo portanto autofundamento, causa de si, "*causa sui*". E tal realidade não pode ser concebida senão como necessariamente existente.

E se a substância é "aquilo que é em si e é concebida por si mesma", ou seja, aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma para existir e ser concebida, então a substância coincide com a *causa sui* (a substância é aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma, precisamente porque *é causa ou razão de si mesma*).

Aquilo que para Descartes eram substâncias em sentido secundário e derivado, ou seja, *res cogitans* e *res extensa* em geral, tornam-se para Spinoza *dois* dos *infinitos "atributos"* da substância, ao passo que os simples pensamentos, as simples coisas extensas e todas as manifestações empíricas tornam-se afecções da substância, "modos", ou seja, coisas que *estão na substância* e que *só podem ser concebidas por meio da substância.*

Mais adiante falaremos disso. Aqui, continuando o discurso sobre a substância, devemos destacar ainda em que sentido ela coincide com Deus: "Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de uma infinidade de atributos, cada qual deles expressando uma essência eterna e infinita".

Essa substância-Deus é *livre,* no sentido de que existe e age *por necessidade de sua natureza;* e é *eterna,* porque sua essência envolve necessariamente sua existência.

Tudo isso está contido nas oito definições supremas da *Ethica* de Spinoza (a que acenamos antes). E a visão da realidade em que se baseia é a de que *Deus é precisamente a única substância existente,* e de que "tudo o que existe, existe em Deus, pois sem Deus nada pode existir nem ser concebido" e de que "tudo aquilo que acontece, acontece unicamente pelas leis da natureza infinita de Deus e decorre da necessidade de sua essência".

É evidente que, com essa impostação, as demonstrações da existência de Deus não podem ser outra coisa senão variações da prova ontológica. Com efeito, não é possível pensar Deus (ou a substância) como *causa sui*, sem pensá-lo como *necessariamente existente.* Aliás, nessa perspectiva, Deus é aquilo de cuja existência estamos mais certos do que da existência de qualquer outra coisa.

2.4 O Deus spinoziano e a "necessidade"

O Deus de que fala Spinoza é o Deus bíblico sobre o qual ele havia concentrado seu interesse desde a juventude, mas profundamente contraído nos esquemas da metafísica racionalista e de certas perspectivas cartesianas. Não é um Deus dotado de "personalidade", ou seja, de vontade e de intelecto. Conceber Deus como pessoa, diz Spinoza, significaria reduzi-lo a esquemas antropomórficos.

Analogamente, o Deus spinoziano não "cria" por livre escolha algo que é diferente de si e que, precisamente como tal, poderia também não criar. Não é "causa transitiva", mas sim "causa imanente", sendo portanto inseparável das coisas que dele procedem. Deus não somente não é Providência, no sentido tradicional, mas é *a necessidade absoluta*, totalmente impessoal.

Dada a sua natureza (que coincide com a liberdade no sentido spinoziano que explicamos, ou seja, no sentido de que só é dependente de si mesmo), Deus é *necessidade absoluta de ser.* E é necessidade absoluta no sentido de que, colocando-se esse Deus-substância como *causa sui,* dele procedem necessária e intemporalmente, ou seja, eternamente (analogamente ao que acontece na processão neoplatônica), os infinitos atributos e os infinitos modos que constituem o mundo. As coisas derivam necessariamente da essência de Deus (como já dissemos), assim como os teoremas procedem necessariamente da essência das figuras geométricas. A diferença entre Deus e as figuras geométricas está no fato de que estas últimas não são *causa sui* e, portanto, a derivação geométrico-matemática permanece uma "analogia" que ilustra algo que, em si mesmo, é mais complexo.

Foi nessa *necessidade de Deus* que Spinoza *encontrou aquilo que procurava:* a raiz de toda certeza, a razão de tudo, a fonte de uma tranqüilidade suprema e de uma paz total.

Naturalmente, tratar-se-ia de ver se o Deus que lhe deu verdadeiramente aquela imensa paz é precisamente aquele que se expressa nos esquemas geométricos da *Ethica*, ou então se é um Deus que os esquemas geométricos — como observam certos intérpretes —, mais do que revelar, ocultam, ou seja, exatamente aquele Deus bíblico que tinha nele profundas raízes ancestrais. Mas isso nos levaria a um terreno de pura investigação teorética.

Contudo, esse é um ponto fundamental a considerar para se compreender Spinoza: a "necessidade" é apresentada como a solução de todos os problemas.

Efetivamente, depois dos estóicos, Spinoza foi o pensador que mais acentuadamente apontou a compreensão da necessidade como o segredo que dá sentido à vida.

E Nietzsche, com sua doutrina do *amor fati*, levará esse pensamento às extremas conseqüências.

3 Os "atributos"

Já acenamos acima para os "atributos" e os "modos" da substância. Agora, devemos explicar do que se trata.

A substância (Deus), que é infinita, manifesta e exprime sua própria essência em infinitas formas e maneiras, que constituem os "atributos".

À medida que, todos e cada um, expressam a infinitude da substância divina, os "atributos" devem ser concebidos "em si mesmos", ou seja, cada um separadamente, sem a ajuda do outro, mas não como entidades estanques (são diferentes, mas não separados), pois só a substância é entidade em si e para si.

Portanto, é evidente que todos e cada um desses atributos são eternos e imutáveis, tanto em sua essência como em sua existência, enquanto expressões da realidade eterna da substância.

Nós, homens, conhecemos *apenas dois* desses atributos infinitos: o "pensamento" e a "extensão".

Spinoza não apresentou uma explicação adequada dessa limitação. Mas a razão é evidente, e é de caráter histórico-cultural: são essas as *duas substâncias* criadas (*res cogitans* e *res extensa*) reconhecidas por Descartes e que, pelas razões que explicamos, Spinoza reduz a atributos.

■ **Atributo**. O atributo é "aquilo que o intelecto percebe na substância como constitutivo de sua essência" e que deve ser concebido por si. A substância divina tem infinitos atributos, e todo atributo é por si infinito, mas a mente humana conhece apenas dois: o pensamento e a extensão.

Além disso, Spinoza proclamou teoricamente a igual dignidade dos atributos. Mas, enquanto *capaz de pensar a si mesmo e o diferente de si,* o atributo "pensamento" deveria ser distinto de todos os outros atributos, precisamente pelo fato de que tal caráter constitui privilégio. Mas ele não se propôs esse problema, que teria levantado numerosas dificuldades internas e o teria obrigado a introduzir uma hierarquia e, portanto, uma ordem vertical, ao passo que ele visava a uma ordem horizontal, ou seja, total igualdade dos atributos, pelo motivo que logo veremos.

Ao invés de privilegiar o pensamento, Spinoza estava preocupado em elevar a extensão e "divinizá-la". Com efeito, se a extensão é atributo de Deus e expressa (como cada um dos outros atributos) a natureza divina, *Deus é e pode ser considerado uma realidade extensa:* dizer "*extensio attributum Dei est*" equivale a dizer "*Deus est res extensa*".

O que não significa em absoluto que Deus seja "corpo" (como dizia Hobbes, por exemplo), mas apenas que é "espacialidade": com efeito, o corpo não é um *atributo*, mas um *modo* finito do atributo da espacialidade.

Isso implica a elevação do mundo e sua colocação em posição teórica nova, pois, longe de ser algo contraposto a Deus, é algo que se prende (como veremos melhor mais adiante) de modo estrutural a um atributo divino.

4 Os "modos"

Além da *substância* e dos *atributos*, há também os "modos", como já assinalamos. Deles Spinoza apresenta a seguinte definição: "Entendo por *modo* impressões

da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido". Sem a substância e seus atributos, o "modo" não existiria e nós não poderíamos concebê-lo: com efeito, ele só existe e só é conhecido em função *daquilo de que é modo*.

Mais propriamente, dever-se-ia dizer que os "modos" procedem dos "atributos", e que são determinações dos atributos.

Mas Spinoza não passa imediatamente dos "atributos" *infinitos* aos "modos" *finitos*, mas admite *"modos" também infinitos*, que estão entre os atributos (por sua natureza infinitos) e os *modos finitos*.

O "intelecto infinito" e a "vontade infinita", por exemplo, são "modos infinitos" do atributo infinito do pensamento, ao passo que o "movimento" e a "quietude" são "modos infinitos" do atributo infinito da extensão. Outro modo infinito é também *o mundo como totalidade* ou, como diz Spinoza, "a face de todo o universo, que permanece sempre a mesma, apesar de variar em infinitos modos".

Chegando a esse ponto, poderíamos esperar de Spinoza uma explicação sobre a origem dos "modos finitos", ou seja, a explicação de como ocorre a *passagem do infinito ao finito*.

Isso, porém, não ocorre; Spinoza introduz de repente a série dos finitos, dos modos e das modificações particulares, dizendo simplesmente que eles derivam uns dos outros.

Spinoza sustenta que aquilo que segue à natureza de um atributo de Deus, que é infinito, só pode ser um modo também infinito e que, portanto, aquilo que é finito só pode ser determinado por "um atributo, enquanto é modificado por uma modificação que é *finita* e tem existência determinada". O infinito só gera o infinito e o finito é gerado pelo finito.

Mas uma coisa fica inexplicada: o modo como nasceu *um finito*, no âmbito da infinitude da substância divina, que se explicita em atributos infinitos, modificados por modificações infinitas.

Com efeito, para Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, e a substância absoluta, que é ser absoluto, ou seja, o absolutamente positivo e afirmativo, é tal que não se deixa "determinar", ou seja, "negar", de modo nenhum.

Essa é a máxima aporia do sistema spinoziano, da qual deriva toda uma série de dificuldades, como os intérpretes destacaram várias vezes, mas que é necessário enfocar bem, precisamente para compreender de maneira adequada o resto do sistema.

O modo é "aquilo que existe em outro e que apenas mediante este outro é concebido". Os modos são as especificações particulares dos atributos da substância divina, e podem ser:
- *infinitos* (como, por exemplo, o movimento, que é modificação do atributo divino "extensão", ou o intelecto divino, que é modificação do atributo divino "pensamento");
- ou *finitos* (por exemplo, os movimentos singulares e os pensamentos singulares).

Deus e mundo, ou "natura naturans" e "natura naturata"

Com base no que explicamos, o que Spinoza entende por *Deus* é a "substância" com seus atributos (infinitos); já o *mundo* é dado pelos "modos", *por todos os modos*, infinitos e finitos. Mas estes não existem sem aqueles; portanto, tudo é necessariamente determinado pela natureza de Deus e *não existe nada contingente* (como já vimos). O mundo é a "conseqüência" necessária de Deus.

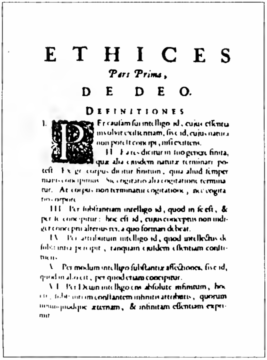
Spinoza também chama Deus de *natura naturans*, o mundo de *natura naturata. Natura naturans* é a causa, ao passo que *natura naturata* é o efeito daquela causa, que, porém, não está fora da causa, mas é tal que mantém a causa dentro de si. Pode-se dizer que a causa é imanente ao objeto e também, vice-versa, que o objeto é imanente à sua causa, com base no princípio de que "tudo está em Deus".

Agora, estamos em condições de entender por que Spinoza não atribui a Deus o intelecto, a vontade e o amor. Com efeito, Deus é a substância, ao passo que *intelecto, vontade e amor são "modos" do pensamento absoluto* (que é um "atributo"). Tanto entendidos como "modos infinitos" quanto

como "modos finitos", eles pertencem à *natura naturata,* isto é, ao mundo.

Portanto, não se pode dizer que Deus *projete* o mundo com o intelecto, que o *queira* com um ato de livre escolha ou que o *crie por amor,* porque essas coisas são "posteriores" a Deus, dele procedendo: não são o originário, mas o conseqüente. Atribuir essas coisas a Deus significa trocar o plano da natureza naturante pelo da natureza naturada.

Quando se diz que Spinoza fala de *Deus sive natura* deve-se indubitavelmente entender que ele pensa nesta equação: *Deus sive Natura naturans.* Entretanto, como Deus (e, portanto, a *Natura naturans*) é causa imanente e não transcendente, e como nada mais existe além de Deus, pois tudo está nele, então está fora de dúvida que a concepção spinoziana pode ser chamada "panteísta" (= tudo é Deus ou manifestação *necessária* de Deus nos modos explicados). 1



ETHICES

Pars Prima,

DE DEO.

DEFINITIONES

I. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

II. Ea res dicitur in suo genere finita, quæ alia ejusdem naturæ terminari potest. [illegible]

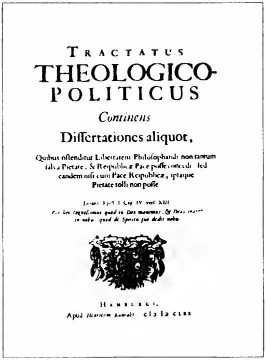
III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

V. Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, & infinitam essentiam exprimit.

Página de uma edição da Ética de Spinoza, publicada em 1677. Spinoza utiliza o método dedutivo-geométrico, composto por definições, axiomas, proposições, para tratar a realidade suprema de Deus.



TRACTATUS

THEOLOGICO-POLITICUS

Continens

Dissertationes aliquot,

Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque Pietate tolli non posse.

[illegible]

HAMBURGI,

Apud *Henricum Künraht* [illegible]

Frontispício de uma edição antiga do Tratado teológico-político, *publicado anonimamente em 1670. A obra, na qual se sustenta o princípio da laicidade do Estado, suscitou fortes polêmicas.*

III. A doutrina spinoziana do paralelismo entre "ordo idearum" e "ordo rerum"

• Dos infinitos atributos de Deus *nós* conhecemos apenas dois: a extensão e o pensamento, e por isso *nosso mundo* é constituído pelos "modos" destes dois atributos: os *corpos* e os *pensamentos* singulares. Ora, uma vez que cada atributo exprime a essência divina de igual maneira, então a série dos modos de cada atributo deverá *necessária* e *perfeitamente* corresponder à série dos modos de cada outro atributo. E assim a ordem e a série das idéias deverá corresponder *necessária* e *perfeitamente* à ordem dos modos e das coisas corpóreas: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Nesta perspectiva, o homem é constituído por certas *modificações* dos atributos de Deus, isto é, por modos do pensar (com a proeminência do modo que é a *idéia*) e por modos da extensão (isto é, pelo corpo). A alma ou mente humana é a *idéia* ou conhecimento do corpo, e a relação entre mente e corpo é um paralelismo perfeito.

Correspondência entre "ordo idearum" e "ordo rerum" → § 1

1 A relação entre mente e corpo é um paralelismo perfeito

Como vimos, *nós* conhecemos apenas dois dos atributos infinitos de Deus: *a*) a extensão; *b*) o pensamento.

Assim, *nosso* mundo é um mundo constituído pelos "modos" desses dois atributos: *a*) pela série dos "modos" relativos à extensão; *b*) pela série dos "modos" relativos ao pensamento.

a) Os *corpos* são "modos" determinados do "atributo" divino da extensão (e, portanto, expressão determinada da essência de Deus como realidade extensa).

b) Os *pensamentos* singulares, por seu turno, são "modos" determinados do "atributo" do pensamento divino (expressão determinada da essência de Deus como realidade pensante).

Recordemos que, para Spinoza, "pensar" e "pensamento" têm significado *muito amplo,* não indicam uma simples atividade intelectual, e incluem o *desejar* e o *amar,* bem como todos os vários movimentos da alma e do espírito.

O intelecto e a mente constituem o "modo" mais importante, ou seja, o "modo" que condiciona os outros "modos" de pensar. Assim, também a idéia (que, para Spinoza, é conceito ou atividade da mente) tem lugar privilegiado no contexto da atividade geral do pensamento.

Mas, devido à estrutura da ontologia spinoziana, longe de ser uma prerrogativa apenas de mente humana, a idéia tem (como o "atributo" de que é "modo") as raízes na essência de Deus, que, aliás, deve ter não só a idéia de si mesmo mas também a idéia *de todas as coisas que dele procedem necessariamente:* "Em Deus, dá-se necessariamente a idéia tanto de sua essência quanto de todas as coisas que procedem necessariamente de sua essência."

A antiga concepção do "mundo das idéias" (que, criada por Platão, foi retomada e reapresentada de vários modos na Antiguidade, na Idade Média e no Renascimento) adquire aqui significado inteiramente novo e insólito, destinado a permanecer único. Com efeito, as "idéias" e os "ideados", ou seja, as "idéias" e as "coisas correspondentes", não têm entre si relações de paradigma-cópia ou de causa-efeito. Deus não cria as coisas *segundo* o paradigma de suas próprias idéias, *porque não cria de modo algum o mundo no significado tradicional,* dado que este "procede" necessariamente dele. Por outro lado, *nossas* idéias não são produzidas em nós pelos corpos.

A ordem das idéias corre paralela à ordem dos corpos: todas as idéias derivam de Deus, enquanto Deus é realidade pensante; analogamente, os corpos derivam de Deus, enquanto Deus é realidade extensa. O que significa que Deus gera os pensamentos só como pensamento e gera os modos relativos à extensão só como realidade extensa. Em suma, um atributo de Deus (e tudo aquilo que se encontra na dimensão desse atributo) não atua sobre outro atributo de Deus (sobre aquilo que se encontra na dimensão deste outro atributo).

Spinoza tem agora a possibilidade de resolver o grande problema do dualismo cartesiano de modo brilhantíssimo. Visto que cada atributo, como sabemos, expressa a essência divina de igual modo, então a série dos modos de cada atributo deverá *necessária* e *perfeitamente* corresponder à série dos modos de cada um dos outros atributos. Em particular, a ordem e a série das idéias deverão corresponder *necessária* e *perfeitamente* à ordem dos modos e das coisas corpóreas, porque tanto em um como em outro caso se expressa inteiramente a essência de Deus vista sob diversos aspectos.

Existe, portanto, *perfeito paralelismo*, que consiste em perfeita coincidência, enquanto trata da *mesma realidade* vista sob dois diferentes aspectos: "ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" ("ordem e conexão das idéias é o mesmo que ordem e conexão das coisas").

Em função desse paralelismo, Spinoza interpreta o homem como união de alma e corpo. O homem não é uma substância e muito menos um atributo, mas é constituído "por certas *modificações* dos atributos de Deus", ou seja, "por modos do pensar", com a proeminência do modo que é a *idéia*, e "por modos da extensão", ou seja, pelo corpo, que constitui o *objeto da mente*. A alma ou mente humana é a *idéia* ou conhecimento do corpo. A relação entre mente e corpo é constituída por um paralelismo perfeito.

IV. O conhecimento

• Toda idéia é *objetiva* no sentido de que tem uma correspondência na ordem das coisas (dos corpos). Não existem, portanto, idéias falsas e idéias verdadeiras em absoluto, mas apenas idéias e conhecimentos mais ou menos adequados. Ora, Spinoza individua três graus de conhecimento:

Os três gêneros de conhecimento *→ § 1*

1) *a opinião e a imaginação*, ligadas às percepções sensoriais e às imagens, sempre confusas e vagas, mas utilíssimas no plano prático;

2) o *conhecimento racional*, próprio da ciência, que encontra sua expressão típica na matemática, na geometria e na física;

3) o *conhecimento intuitivo*, que consiste na *visão das coisas em seu proceder de Deus* e, mais exatamente, *procede da idéia adequada dos atributos de Deus para a idéia adequada da essência das coisas*.

Os três gêneros de conhecimento são *conhecimentos das mesmas coisas*, e o que os diferencia é apenas *o nível de clareza e distinção* (*mínimo* no primeiro grau, *notável* no segundo, *máximo* no terceiro).

• A consideração das coisas como "contingentes" é uma espécie de ilusão da imaginação, enquanto é próprio da razão considerar as coisas como "necessárias" sob *certa espécie de eternidade*; o terceiro grau de conhecimento, por fim, capta a necessidade das coisas em Deus sob a mais perfeita espécie de eternidade. Nesse contexto, não há lugar para uma vontade livre: a mente não é causa livre das próprias ações, mas é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que por sua vez é determinada por outra, e assim ao infinito. Experiência e razão mostram que os homens crêem que são livres *apenas porque são conscientes* das próprias ações, *e ignaros das causas pelas quais são determinadas*.

Tudo existe necessariamente *→ § 2-4*

1 As várias formas de conhecimento

1.1 Os três gêneros de conhecimento

A doutrina do paralelismo elimina pela base todas as dificuldades que Descartes havia levantado. Na verdade enquanto existe e no modo pelo qual existe, toda idéia (e por "idéia" se entende todo conteúdo mental e toda forma de representação, simples ou complexa) é *objetiva,* ou seja, tem uma correspondência na ordem das coisas (dos corpos), precisamente porque *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Idéias e coisas nada mais são do que *duas faces diversas de um mesmo acontecimento.* Qualquer idéia tem necessariamente uma correspondência corpórea, assim como qualquer acontecimento tem necessariamente uma idéia correspondente. Qualquer modificação corpórea tem uma consciência correspondente e vice-versa.

Spinoza, portanto, não distingue idéias falsas e idéias verdadeiras em sentido absoluto, mas somente idéias e conhecimentos mais ou menos adequados. E, quando fala de idéias falsas e verdadeiras, entende idéias menos ou mais adequadas. É nesse sentido que deve ser entendida a célebre doutrina spinoziana dos três "gêneros de conhecimento", que são três "graus de conhecimento":

1) a *opinião* e a *imaginação,* ou seja o conhecimento *empírico*;
2) o conhecimento *racional*;
3) o conhecimento *intuitivo.*

1.2 Conhecimento empírico

A primeira forma de conhecimento é a forma *empírica*, ligada às percepções sensoriais e às imagens, que, segundo Spinoza, são sempre "confusas e vagas". Curiosamente, Spinoza relaciona com esta primeira forma de conhecimento também as idéias universais (árvore, homem, animal) e até as noções como *ens, res, aliquid.* Evidentemente, a seu modo, ele compartilha a interpretação nominalista dos universais, reduzindo-os precisamente a uma espécie de imagem desbotada, ou seja, a representações vagas e imprecisas.

Essa forma de conhecimento, teoricamente inadequada em relação às formas sucessivas, é, no entanto, praticamente insubstituível em virtude de sua *utilidade.* Sua "falsidade" consiste em sua falta de clareza, ou seja, no fato de que as idéias desse gênero de conhecimento são *inúteis.* Com efeito, elas se revelam restritas a acontecimentos particulares, não mostrando os nexos e concatenações das causas, ou seja, a ordem universal da natureza.

1.3 Conhecimento racional

O conhecimento do segundo gênero, que Spinoza chama de *ratio,* ou seja, *razão,* é o conhecimento que encontra sua expressão típica na matemática, na geometria e na física (a física do tempo de Spinoza).

Isso não significa que a *ratio* seja somente o conhecimento próprio da matemática e da física. Em geral, ela é a forma de conhecimento que se baseia em idéias adequadas, que são comuns a todos os homens (ou que todos os homens podem ter) e que representam as características gerais das coisas: "Há algumas idéias ou noções comuns a todos os homens, já que todos os corpos convergem em algumas coisas que devem ser percebidas adequadamente, isto é, *clara e distintamente,* por todos". Basta pensar, por exemplo, nas idéias de *quantidade, forma, movimento* e *similares.*

Contudo, diferentemente do primeiro gênero de conhecimento, o conhecimento racional capta clara e distintamente não só as idéias, mas também seus nexos necessários (aliás, pode-se dizer que só se têm idéias claras quando se captam os nexos que ligam as idéias entre si). O conhecimento racional, portanto, capta as causas das coisas e o encadeamento das causas, compreendendo sua *necessidade.* Trata-se, portanto, de uma forma de *conhecimento adequado,* ainda que não seja em absoluto a forma mais adequada.

1.4 Conhecimento intuitivo

O terceiro gênero de conhecimento é o que nosso filósofo chama de *ciência intuitiva,* que consiste na *visão das coisas em seu proceder de Deus.*

Mais exatamente, já que (como vimos) a essência de Deus pode ser conhecida através dos atributos que a constituem, o conhecimento intuitivo *procede da idéia adequada dos atributos de Deus para a idéia adequada da essência das coisas.* Em suma, trata-se de uma visão de todas as coisas na visão própria de Deus.

1.5 A relação entre os três gêneros de conhecimento

Nesta passagem Spinoza esclarece essa tríplice distinção dos gêneros de conhecimento: "Explicarei tudo isso mediante o exemplo de uma só coisa. São dados, por exemplo, três números. E se quer obter um quarto número, que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os mercadores não hesitam em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro, porque ainda não deixaram cair no esquecimento aquilo que, sem qualquer demonstração, ouviram do professor, porque experimentaram freqüentemente esse procedimento com números muito simples ou por força da demonstração da Proposição 19 do livro VII de Euclides, isto é, da propriedade comum dos números proporcionais. Mas, para os números mais simples, não é necessário nenhum desses meios. Dados os números 1, 2 e 3, por exemplo, não há quem não veja que o quarto número proporcional é 6 [isto é: 1 está para 2 como 3 está para 6] e isto muito mais claramente porque a partir da própria relação do primeiro para o segundo, que vemos com um rápido olhar, concluímos o quarto número."

O exemplo do mercador é exemplo do primeiro gênero de conhecimento; o baseado nos *Elementos* de Euclides é exemplo do segundo gênero e o ilustrado por último é do terceiro gênero.

Essa passagem é preciosa não apenas pela clareza dos exemplos que apresenta, mas também porque mostra perfeitamente que os três gêneros de conhecimento são *conhecimentos das mesmas coisas* e que aquilo que os diferencia é apenas o *nível de clareza e distinção,* que é *mínimo* no conhecimento do mercante, é *notável* naquele que se baseia na demonstração euclidiana, e é *máximo* na visão e captação intuitiva, que é um "ver" tão luminoso que não tem mais necessidade de qualquer mediação.

2 O conhecimento adequado de toda realidade implica o conhecimento de Deus

Tudo o que já dissemos ficará claro em todo o seu alcance se levarmos em conta que o "racionalismo" spinoziano, na realidade, é um racionalismo formal, que expressa (e, em grande parte, aprisiona) *uma visão alcançada no nível da intuição,* com elementos quase místicos.

O coração do spinozismo é constituído realmente pelo sentir-se em Deus e pelo ver as coisas em Deus. Eis um texto exemplar: "A mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Portanto, quando dizemos que a mente humana percebe esta ou aquela coisa, outra coisa não estamos dizendo senão que Deus, não mais enquanto infinito, mas enquanto manifestado através da natureza da mente humana, isto é, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela idéia."

É evidente que, se o conhecimento de Deus é pressuposto indispensável para o conhecimento de todas as coisas, Spinoza deve admitir que o homem conhece Deus de modo preciso. E, com efeito, ele afirma categoricamente: "*A mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.*" Só duvidam de Deus aqueles que entendem por Deus coisas que não são Deus, ou seja, aqueles que dão o nome de Deus a falsas representações de Deus. Se, ao contrário, se entendesse por Deus o que Spinoza explicou, toda dificuldade, em sua opinião, desapareceria.

3 No conhecimento adequado não há contingência e tudo se mostra necessário

A distinção entre o verdadeiro e o falso não se dá no primeiro gênero de conhecimento, que é o da imaginação e da opinião, mas no segundo gênero de conhecimento e, de modo perfeito, no terceiro.

As coisas, portanto, não são como no-las apresenta a *imaginação,* mas como as representam a *razão* e o *intelecto.*

Em particular, a consideração das coisas como "contingentes" (ou seja, como coisas que podem *tanto* ser *como* não ser) é uma espécie de "ilusão da imaginação" ou, se assim se preferir, uma espécie de concepção inadequada da realidade, limitada ao primeiro nível.

Ao contrário, é próprio da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como "necessárias". E considerar as coisas como necessárias significa considerá-las "*sob certa espécie de eternidade*".

O terceiro gênero de conhecimento capta a necessidade das coisas em Deus de modo ainda mais perfeito, ou seja, sob a mais perfeita espécie de eternidade.

Compreendemos então que não existe nesse contexto lugar para uma vontade livre: "*Não há na mente nenhuma vontade absoluta ou livre; a mente é determinada para querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, esta a seu turno por outra e assim por diante, ao infinito.*" Isso significa que a mente não é causa livre de suas próprias ações. A volição mais não é que a *afirmação* ou *negação* que acompanha as idéias, e "a vontade e o intelecto são uma única e mesma coisa".

Desse modo, em outro plano e com valências diversas, Spinoza retoma a posição do intelectualismo que, de Sócrates em diante, havia caracterizado todo o pensamento grego, mas que, depois do cristianismo (que fundamentou toda a sua ética precisamente na vontade), assumiu novo sentido, de cujo alcance falaremos adiante.

4 Conseqüências morais do conhecimento adequado

As conseqüências dessas doutrinas metafísicas e gnosiológicas revestem-se de notável relevância ética. E Spinoza as elaborou justamente para poder resolver o problema da vida.

Eis como o nosso filósofo resume as conseqüências morais de sua teoria, no fim da segunda parte da *Ethica:* "Finalmente, falta apontar como o conhecimento desta doutrina é útil para a vida, o que veremos facilmente com o que segue.

Com efeito, esta doutrina é útil:

1) Enquanto ensina que nós agimos unicamente pelo querer de Deus e somos partícipes da natureza divina, tanto mais quanto mais perfeitas são as ações que realizamos e quanto sempre mais conhecemos a Deus. Assim, além de tornar o espírito tranqüilo, essa doutrina tem também a vantagem de nos ensinar em que consiste nossa suprema felicidade ou nossa bem-aventurança, isto é, unicamente no conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a realizar somente as ações que nos são aconselhadas pelo amor e pela piedade. A partir daí, podemos compreender claramente quanto se afastam da verdadeira estima da virtude aqueles que, em troca da mais dura servidão, esperam ser agraciados por Deus com os prêmios mais altos, em recompensa por sua virtude e por suas boas ações, como se a virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suprema liberdade.

2) Ela é útil enquanto nos ensina de que modo devemos nos comportar em relação às coisas do destino ou que não estão em nosso poder, ou seja, em relação às coisas que não procedem de nossa natureza: esperando, isto é, suportando com ânimo igual cada reviravolta da sorte, já que tudo procede do eterno decreto de Deus com a mesma necessidade com a qual, da essência do triângulo, deriva que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos.

3) Essa doutrina facilita a vida social enquanto ensina a não irritar-se contra ninguém, a não desprezar, a não ironizar, a não conflitar e a não invejar ninguém. Além disso, também enquanto ensina que cada qual deve se contentar com o que tem e ajudar o próximo, não por piedade feminina, por parcialidade ou por superstição, mas somente sob a guia da razão, isto é, segundo aquilo que o tempo e a circunstância exigem [...].

4) Por fim, essa doutrina também facilita bastante a sociedade comum, porquanto ensina de que modo os cidadãos devem ser governados e dirigidos, isto é, não para que sirvam como escravos, mas sim para que realizem livremente aquilo que é melhor."

V. O ideal ético de Spinoza e o "amor Dei intellectualis"

• *Dado que tudo acontece sob o signo da necessidade mais rigorosa*, não existem na natureza "bem" e "mal", assim como não existem fins: o que se pode corretamente chamar de bem é apenas o útil, e mal é seu contrário. Por conseguinte, agir absolutamente por virtude significa para nós agir, viver, conservar nosso ser *sob a guia da razão, e isso sobre o fundamento da busca do que nos é útil*. E o primeiro e único fundamento da virtude é o conhecimento adequado, em que reside a verdadeira salvação do homem.

O ideal ético de Spinoza: agir sob a guia da razão → § 1-3

• A intuição intelectiva, que é um saber *as coisas em Deus* e, portanto, um saber *a si mesmos em Deus*, propicia, além disso, o amor intelectual a Deus, porque está acompanhado da idéia de Deus como causa. O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo enquanto pode ser explicado mediante a essência da mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. O amor intelectual de Deus é a visão de todas as coisas sob o signo da necessidade (divina) e a aceitação alegre de tudo aquilo que acontece, justamente porque tudo aquilo que acontece depende da necessidade divina.

O amor intelectual a Deus → § 4

1 A análise geométrica das paixões

As paixões, os vícios e as loucuras humanas são interpretadas por Spinoza segundo um procedimento geométrico, ou seja, do mesmo modo pelo qual dos pontos, das linhas e dos planos se formam os sólidos, e destes derivam necessariamente os teoremas relativos. No seu modo de viver, o homem não é uma exceção na ordem da natureza, mas apenas a confirma. As paixões não se devem a "fraquezas" e "fragilidades" do homem, a "inconstância" ou "impotência" de seu espírito. Ao contrário, devem-se à potência da natureza e, como tais, *não* devem ser detestadas e censuradas, mas sim explicadas e compreendidas, como todas as outras realidades da natureza. Com efeito, por toda parte a natureza é una e idêntica em sua ação e, portanto, também único deve ser o modo de estudá-la em todas as suas manifestações.

Spinoza entende as paixões como resultantes da tendência *(conatus)* a perseverar no próprio ser por duração indefinida, tendência que é acompanhada pela consciência, ou seja, pela respectiva *idéia*. Quando a tendência refere-se apenas à mente, chama-se *vontade*; quando se refere também ao corpo, chama-se *apetite*. Aquilo que favorece positivamente a tendência a perseverar no próprio ser e a incrementa chama-se *alegria;* o contrário chama-se *dor*. E dessas duas paixões basilares brotam todas as outras. Em particular, chamamos de "amor" a sensação de alegria acompanhada da idéia de uma causa externa suposta como razão para essa alegria, e chamamos de "ódio" a sensação de dor acompanhada da idéia de uma causa externa considerada como causa dela.

É de modo análogo que Spinoza deduz *todas* as paixões do espírito humano.

Todavia, nosso filósofo também fala de "paixão" como de uma *idéia confusa e inadequada*. A passividade da mente deve-se precisamente à *inadequação* da idéia. E, considerando-se o fato de que, para Spinoza, mente e corpo são a mesma coisa vista sob duas faces diversas, as duas definições de paixão acima examinadas concordam entre si. Por isso, é explicável a definição conclusiva: "[...] o afeto, chamado aflição do espírito, é uma idéia confusa através da

qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo, ou de parte dele, maior ou menor do que aquela que afirmava antes e, dada a qual, a própria mente é determinada a pensar mais isto do que aquilo". Como força da natureza (se permanecermos em seu plano), as paixões são irrefreáveis e uma gera a outra com lógica matemática.

Dessa análise, que poderia parecer impiedosa, Spinoza extrai uma conclusão eticamente positiva. Se imaginarmos que são livres as ações dos outros homens que consideramos nocivas, então somos levados a odiá-los; mas, se sabemos que elas não são livres, então não os odiaremos ou os odiaremos muito menos (pois consideraremos as ações deles no mesmo nível da pedra que cai ou de qualquer outro acontecimento natural necessário).

Além disso, Spinoza chega inclusive a ponto de dizer que "o ódio se acresce pelo ódio recíproco", mas, ao contrário, pode "ser destruído pelo amor". É perfeitamente compreensível que o ódio gere o ódio e o amor o extinga. Mas, se é verdadeira a inexorável concatenação das causas, de que fala Spinoza, como pode um homem responder ao ódio com o amor? Ele só poderia admiti-lo (e isso foi bem destacado pelos estudiosos) se admitisse um componente de liberdade que, embora seja firmemente negado, na verdade, contra as intenções do autor, está presente em várias partes da *Ethica*.

2 A tentativa de pôr-se "além do bem e do mal"

O jogo das paixões e dos comportamentos humanos aparece sob luz totalmente diversa, segundo Spinoza, se percebermos que não existem na natureza "perfeição" e "imperfeição", "bem" ou "mal" (ou seja, valor e desvalor), assim como não existem fins, *dado que tudo acontece sob o signo da necessidade mais rigorosa.* "Perfeito" e "imperfeito" são visões, ou seja, modos (finitos) do pensamento humano que nascem da comparação que o homem institui entre os objetos que ele produz e as realidades que são próprias da natureza. Com efeito, "perfeição" e "realidade" *são a mesma coisa.* Assim, não devemos dizer de nenhuma realidade natural que ela seja "imperfeita". Nada daquilo que existe carece de algo: é aquilo que deve ser, segundo a série de causas necessárias.

O "bem" e o "mal" também não indicam nada que existe ontologicamente nas coisas consideradas em si, objetivamente, mas também são "modos de pensar" e noções que o homem forma, comparando as coisas entre si e referindo-as a ele mesmo. Em suma: toda consideração de caráter finalístico e axiológico é banida da ontologia de Spinoza, que, aliás, considera que alcança a "libertação" e a consecução do objetivo a que se propunha precisamente por meio de tal eliminação.

Com base na concepção das "paixões" acima expostas e na visão do homem essencialmente radicada na conservação e no incremento do seu próprio ser, só resta a Spinoza concluir que aquilo que se pode chamar corretamente de *bem* é somente o *útil,* e mal é o seu contrário: "Entendo por *bom* aquilo que sabemos com certeza que é *útil* para nós. Já por *mau* entendemos *aquilo que sabemos com certeza que nos impede de possuir o bem* (ou seja, o útil)". Conseqüentemente, a "virtude" torna-se tão-somente a consecução do útil, e "vício" é o contrário.

Portanto, quando os homens *seguem a razão,* não só alcançam seu próprio útil, mas também o útil de todos: o homem que se comporta segundo a razão é o que há de mais útil para os outros homens. Spinoza chega até a dizer que o homem que vive segundo a razão "é um Deus para o homem".

3 O conhecer como libertação das paixões e fundamento das virtudes

Sócrates já havia dito que vício é *ignorância* e virtude é *conhecimento.* Essa tese, nos modos mais variados, havia sido reafirmada ao longo de toda a filosofia greco-pagã. Spinoza a repropõe em termos racionalistas. Eis um dos textos mais eloqüentes dentre os muitos que podemos ler na *Ethica,* no qual revelam-se particularmente evidentes os ecos socráticos e estóicos: "*Não sabemos com certeza que alguma coisa é boa ou má senão enquanto leva realmente ao conhecimento ou pode impedir o nosso conhecimento.*"

Mas a retomada dessas antigas teses clássicas assume novo sentido no contexto spinoziano. Com efeito, para nosso filósofo a paixão é uma idéia confusa. Portanto, a paixão deixa de ser paixão "tão logo formemos dela uma idéia clara e distinta".

Diz Spinoza: clarifica tuas idéias e deixarás de ser escravo das paixões. O verdadeiro poder que liberta e eleva o homem é a mente, e portanto o conhecimento. Esta é a verdadeira salvação.

4 A visão das coisas "sub specie aeternitatis" e o "amor Dei intellectualis"

A *terceira forma* de conhecimento, a da intuição intelectiva, que consiste em entender todas as coisas como procedentes de Deus (ou seja, como modos de seus atributos). Essa forma de conhecimento é saber *as coisas em Deus* e, portanto, um saber *a si mesmo em Deus.*

E quando nós compreendemos que Deus é causa de tudo, tudo nos dá alegria e tudo produz amor a Deus.

Eis a célebre proposição em que Spinoza define o *amor Dei intellectualis*: "*O amor intelectual da mente por Deus é o próprio amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo, não enquanto infinito, mas enquanto pode ser explicado mediante a essência da mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. Ou seja, o amor intelectual da mente por Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo.*"

Mais uma vez, encontramos Sócrates e a Estoá no pensamento de Spinoza, quando ele nos diz que a bem-aventurança que experimentamos nesse supremo conhecimento intelectivo é não só *a virtude*, mas também é o *único e supremo prêmio da virtude.* Em outros termos: para Spinoza, *a virtude tem seu prêmio em si mesma.*

O amor intelectual por Deus é a visão de todas as coisas sob o signo da necessidade (divina) e a aceitação alegre de tudo aquilo que acontece, precisamente porque tudo o que acontece depende da necessidade divina.

VI. Religião e Estado em Spinoza

• A religião permanece no nível do primeiro gênero de conhecimento, no qual predomina a *imaginação*. A religião, além disso, visa a obter a *obediência*, enquanto a filosofia (e apenas ela) visa à *verdade*. A fé não requer "dogmas verdadeiros", mas "dogmas pios", capazes de induzir à obediência; portanto, cada um deve ser deixado inteiramente livre nesse âmbito.

A idéia de religião e de Estado em Spinoza → *§ 1-5*

Quanto à esfera política, Spinoza fala de "direito" e de "leis" *naturais* no sentido de que todo indivíduo é por natureza determinado a existir e a operar de certo modo, e que esse comportamento é necessário. Os homens, que são "inimigos por natureza", pelo desejo de sobreviver estipulam o *pacto social* sobre bases utilitaristas. Todavia, uma vez que alguns direitos do homem são *inalienáveis* – enquanto, renunciando a eles, o homem renuncia a ser homem –, o fim do Estado não é a tirania, e sim a liberdade.

1 Avaliação da religião

As idéias filosóficas de Spinoza eram tais que não deixavam espaço para a religião a não ser em plano claramente diferente do da filosofia (ou seja, da verdade), que se desdobra exclusivamente aos níveis do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento (ou seja, ao nível de *razão* e de *intelecto*).

Ao contrário, segundo Spinoza, a religião permanece no nível do primeiro gê-

nero de conhecimento, em que predomina a *imaginação*. Os profetas, autores dos textos bíblicos, não se destacam pelo vigor do intelecto, mas pelo poder da *fantasia* e da *imaginação*, ao passo que o conteúdo de seus escritos não é feito de conceitos racionais, mas de imagens vívidas.

Além disso, a religião visa a obter a *obediência*, ao passo que a filosofia (e somente ela) visa à *verdade*. Tanto isso é verdade que os regimes tirânicos valem-se abundantemente da religião para atingir seus objetivos.

Do modo como é professada na maioria dos casos, a religião é alimentada pelo temor e pela superstição. E a maioria dos homens resumem seu credo religioso nas práticas de culto, tanto é verdade que, se formos atentar para a vida que a maioria leva, não saberemos identificar de que credo religioso são seguidores.

Na realidade, diz Spinoza, os seguidores das várias religiões vivem aproximadamente do mesmo modo.

O objetivo da religião, portanto, é o de levar o povo a obedecer a Deus, honrá-lo e servi-lo.

2 Os pontos doutrinais fundamentais da Bíblia, segundo Spinoza

O conteúdo da fé (tanto do Antigo como do Novo Testamento) se reduz a poucos pontos fundamentais, que Spinoza sintetiza nos sete seguintes:

"1) Existe Deus, isto é, o ente supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo de vida autêntica. Quem o ignora ou não crê em sua existência não pode obedecer-lhe nem reconhecê-lo como juiz.

2) Deus é único. Ninguém pode duvidar que a admissão deste dogma seja absolutamente necessária em função da suprema devoção, admiração e amor por Deus, posto que devoção, admiração e amor nascem exclusivamente da excelência de um só sobre todos os outros.

3) Deus é onipresente, ou seja, tudo lhe é conhecido. Considerar que as coisas lhe estejam ocultas ou ignorar que ele vê tudo significaria duvidar da eqüidade de sua justiça, segundo a qual ele tudo rege, ou até ignorá-la.

4) Deus detém o direito e o domínio supremo sobre tudo e não faz nada por obrigação de uma lei, mas segundo seu absoluto beneplácito e por efeito de sua graça singular. Com efeito, todos são obrigados a obedecer-lhe em termos absolutos, ao passo que ele não é obrigado a obedecer a ninguém.

5) O culto a Deus e a obediência a ele consistem apenas na justiça e na caridade, isto é, no amor ao próximo.

6) Todos aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa norma de vida, são salvos (mas apenas eles), ao passo que todos os outros, que vivem ao sabor dos prazeres, estão perdidos. Na falta dessa firme convicção, os homens não veriam por que deveriam preferir obedecer a Deus ao invés de seguir seus prazeres.

7) Deus perdoa os pecados de quem se arrepende. Com efeito, todos os homens caem no pecado. E, se não houvesse a certeza do perdão, todos perderiam a esperança da salvação, nem haveria motivo nenhum para considerar Deus como misericordioso. Já quem está profundamente convencido de que, em virtude de sua misericórdia e de sua graça, segundo as quais governa tudo, Deus pode perdoar os pecados dos homens e, por causa dessa crença, se inflama sempre mais de amor por Deus, este verdadeiramente conhece Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele."

Ora, observa Spinoza, não se pode deixar de cumprir nenhum desses pontos sem estar deixando de cumprir os fins próprios da religião. Mas nenhum desses pontos vincula a "dogmas" de seita nem a verdades teóricas bem precisas.

3 A religião não tem "dogmas verdadeiros", mas "dogmas pios"

Isso significa que a fé não requer "dogmas verdadeiros", e sim "dogmas piedosos", capazes de induzir à *obediência*, e, portanto, significa que há lugar para diferentes "seitas" religiosas. Assim, cada qual deve ser deixado inteiramente livre nesse campo: "A Escritura não exige expressamente dogmas verdadeiros, mas dogmas tais que sejam necessários à prática da obediência, capazes de confirmar nos

corações o amor ao próximo [...]. O credo de cada um só deve ser considerado santo ou ímpio em virtude da obediência ou da conflitividade e não em razão da verdade ou da falsidade."

No entanto, devemos notar que, sob aparente liberalidade, oculta-se a atitude oposta. O "verdadeiro" e o "falso" não são da competência da religião, e sim da filosofia.

Nesse caso, então, à medida que se coloca como visão absoluta do verdadeiro absoluto, a filosofia de Spinoza não se torna depositária de uma verdade indiscutível? Só na *Ethica* poderemos ler as verdades teóricas que a Bíblia não contém?

Essa é a conclusão inevitável.

4 Juízos de Spinoza sobre Cristo

Entretanto, devemos destacar também que, em relação a Cristo, Spinoza assume uma atitude inteiramente peculiar.

Ele não põe Cristo no mesmo plano dos profetas que ditaram leis em nome de Deus para obter a obediência. Com efeito, diz Spinoza, "devemos [...] pensar que Cristo entendeu as coisas *de modo verdadeiro e adequado,* porque Cristo *não foi tanto um profeta, mas muito mais a própria boca de Deus*". "E certamente – acrescenta nosso filósofo, a partir do fato de que Deus se revelou diretamente a Cristo e à sua mente e não, como aos profetas, através de palavras ou imagens, nada mais devemos entender senão que Cristo *entendeu a revelação segundo a verdade, ou seja, teve entendimento dela*". Trata-se de afirmações verdadeiramente surpreendentes na boca do autor da *Ethica.*

De resto, em uma de suas cartas, Spinoza admite que Deus poderia imprimir em alguns "uma idéia tão clara de si" "a ponto de fazer esquecer o mundo pelo seu amor" e de fazer amar os outros como a si mesmos. Mas também essa admissão não é menos surpreendente no contexto de seu sistema.

5 O conceito spinoziano do Estado como garantia de liberdade

Spinoza foi um incansável defensor do Estado de direito.

O Estado de direito que Spinoza reconstruiu teoricamente parte de pressupostos muito próximos aos de Hobbes. Com efeito, ele fala de "direito" e de "leis" *naturais,* no sentido de que, por sua natureza, todo indivíduo é determinado a existir e operar de certo modo, e que esse comportamento é necessário.

Analogamente, devido à sua constituição, os homens, sujeitos a paixões e iras, são "inimigos por natureza".

Mas, em virtude do seu desejo de viver e de ficar o mais possível ao abrigo de contínuos conflitos, os homens estipulam um pacto social. Ainda mais que, sem a ajuda mútua, eles não poderiam viver confortavelmente nem cultivar seu espírito.

O pacto social, portanto, origina-se da *utilidade* que dele deriva, e nela se fundamenta.

Entretanto, o Estado para o qual são transferidos os direitos na constituição do pacto social *não* pode ser o Estado absolutista de que fala Hobbes. Alguns direitos do homem são *inalienáveis,* porque, renunciando a eles, o homem renuncia a ser homem.

O fim do Estado não é a tirania, e sim a liberdade.

O fato de o filósofo da "absoluta necessidade" metafísica se apresentar como o teórico da *liberdade política e religiosa* constitui uma aporia que muitos já observaram.

Mas a defesa da liberdade religiosa e do Estado liberal tem raízes existenciais em Spinoza: banido da comunidade dos judeus e privado de vínculos de todo tipo, nada mais restava a Spinoza senão o Estado que lhe deixou a liberdade de viver e de pensar.

E foi precisamente tal Estado que ele quis teorizar.

Pode-se dizer até que, paradoxalmente, só mesmo naquele Estado que garantia *plena liberdade* ele pôde pensar o sistema da *absoluta necessidade.*

SPINOZA
A DERIVAÇÃO NECESSÁRIA DO TODO A PARTIR DA SUBSTÂNCIA DIVINA

SUBSTÂNCIA: aquilo que existe em si e é concebido por si

Deus
é a única substância, eterna e infinita,
Causa sui e *Natura naturans*:
necessidade absoluta de ser
e causa imanente da qual tudo (atributos, modos, coisas)
procede necessariamente
e intemporalmente

ATRIBUTO: aquilo que existe na substância e é concebido por si

Dos infinitos atributos de Deus,
(dos quais o homem conhece
apenas o pensamento e a extensão)
deriva

pensamento (*res cogitans*) — extensão (*res extensa*)

MODO: aquilo que existe na substância e é concebido para a substância

A Natura naturata,
isto é, o universo que é o conjunto
dos *modos infinitos*

intelecto infinito, vontade infinita etc. — movimento, mundo como totalidade etc.

e dos *modos finitos*

as idéias (*ordo et connexio idearum*) *idênticas aos* corpos (*ordo et connexio rerum*)

CONHECIMENTO HUMANO
1. *empírico* (sensação e imaginação): idéias confusas e vagas
2. *racional* (razão): idéias adequadas comuns a todos os homens
3. *intuitivo* (intelecto = vontade): idéias adequadas das coisas em seu proceder de Deus do qual deriva o *amor Dei intellectualis*

SPINOZA

1 A Ethica ordine geometrico demonstrata

A Ethica de Spinoza é uma obra única em seu gênero que, reportando-se ao procedimento expositivo-demonstrativo dos Elementos de Euclides, leva o método dedutivo-geométrico às conseqüências extremas. A obra se divide, com efeito, segundo definições, axiomas, lemas, postulados, proposições, demonstrações, corolários, escólios (ou elucidações), e divide-se em cinco partes: 1. Deus; II. Natureza e origem da mente; III. Origem e natureza dos afetos; IV. A escravidão humana, ou seja, as forças dos afetos; V. O poder do intelecto, ou seja, a liberdade humana.

Aqui apresentamos as definições e os axiomas da parte I, mais algumas proposições acompanhadas por demonstração; além disso, para dar uma idéia do entrelaçamento e da rigorosa concatenação da exposição de Spinoza, propomos todas as outras proposições de relação da supracitada parte, limitando-nos porém à sua enunciação.

Das freqüentíssimas remitências internas da obra deriva a necessidade de manter a originária numeração spinoziana de definições, axiomas e proposições.

Parte I. Deus

Definições

1. Por causa de si entendo aquilo cuja essência implica a existência; ou seja, aquilo cuja natureza não se pode conceber a não ser como existente.

O. Diz-se em seu gênero fnita a coisa que pode ser delimitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, um corpo se diz finito, porque dele concebemos outro sempre maior. Da mesma forma, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Mas um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pen samento por um corpo.

3. Por substância entendo aquilo que existe em si, e é concebido por si: ou seja, aquilo cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, da qual deva ser formado.

4. Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância, como constituindo sua essência.

5. Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que está em outro, motivo pelo qual também é concebido.

6. Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consta de atributos infinitos, da qual cada um exprime eterna e infinita essência.

Explicação. Digo absolutamente infinito, e não em seu gênero; podemos com efeito negar atributos infinitos a tudo aquilo, que apenas em seu gênero é infinito; pertence, ao contrário, à essência daquilo que é absolutamente infinito, tudo aquilo que exprime essência e não implica nenhuma negação.

7. Diz-se livre a coisa que existe pela única necessidade de sua natureza, e se determina a agir por si só: enquanto necessária ou, ainda, coagida, a que é determinada por outro a existir e operar segundo certa e determinada razão.

8. Por eternidade entendo a própria existência, enquanto concebida como derivada necessariamente apenas da definição da coisa eterna.

Explicação. Com efeito, tal existência é concebida, enquanto verdade eterna, como essência da coisa, e por isso não se pode explicar com a duração ou com o tempo, mesmo que a duração seja concebida como carente de princípio e de fim.

Axiomas

1. Todas as coisas que existem, existem ou em si mesmas ou em outro.

2. Aquilo que não se pode conceber por outro, deve conceber-se por si mesmo.

3. De uma causa determinada segue-se necessariamente um efeito, e, ao contrário, se não se dá nenhuma causa determinada, é impossível que derive um efeito.

4. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, e a implica.

5. Coisas que não têm nada em comum entre si, não podem sequer entender-se uma por meio da outra, ou seja, o conceito de uma não implica o conceito da outra.

6. A idéia verdadeira deve convir com seu ideado.

7. A essência de tudo aquilo que se pode conceber como não existente, não implica a existência.

a. A substância em geral

Proposições

1. A substância precede por natureza suas afecções.

2. Duas substâncias que têm atributos diversos não têm nada em comum entre si.

3. De duas coisas que não têm nada em comum entre si, uma não pode ser causa da outra.

4. Duas ou mais coisas distintas se distinguem entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias, ou pela diversidade de suas afecções.

5. Na natureza das coisas não se podem dar duas ou mais substâncias da mesma natureza ou atributo.

6. Uma substância não pode ser produzida por outra substância.

7. À natureza da substância pertence existir.

8. Toda substância é necessariamente infinita.

9. Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.

10. Todo atributo de uma mesma substância deve ser concebido por si mesmo.

b. Deus existe necessariamente e é a única substância

11. Deus, ou seja, a substância que consta de atributos infinitos, do qual cada um exprime essência eterna e infinita, necessariamente existe.

Demonstração. Se o negas, concebes, pode-se deduzir que Deus não exista. Então (pelo axioma 7) sua essência não implica a existência. Mas isso (pela proposição 7) é absurdo. Portanto, Deus existe necessariamente. *C.d.d.*

De outro modo: De qualquer coisa devemos estabelecer a causa, ou razão, tanto do por que existe, como do por que não existe. Por exemplo, se o triângulo existe, devemos dar a razão ou causa do por que existe; se, ao contrário, não existe, devemos ainda dar a razão ou causa que impede que exista, ou seja, que tolhe sua existência. E esta razão ou causa, ou deve estar contida na natureza da coisa, ou deve estar fora dela. Por exemplo, a razão por que não existe um círculo quadrado é indicada pela sua própria natureza; sem dúvida porque implica contradição. Por que, vice-versa, a substância exista, segue ainda de sua natureza unicamente, isto é, uma vez que implica a existência (veja a proposição 7). Mas a razão porque o círculo ou o triângulo existem, ou não existem, não segue de sua natureza, mas da ordem da natureza corpórea universal; com efeito, desta deve seguir ou que necessariamente o triângulo já existe, ou que é impossível que o triângulo já exista. Mas isso é manifesto por si mesmo. Daí deriva que existe, necessariamente, aquilo de que não se dá nenhuma razão nem causa, que lhe impeçam existir. Se, portanto, nenhuma razão nem causa se possa dar que impeça que Deus exista, isto é, que lhe tolha a existência, é preciso então concluir em cheio que necessariamente existe. Mas se houvesse tal razão ou causa, ela deveria se dar ou na própria natureza de Deus, ou fora dela, isto é, em outra substância de outra natureza. Porque se fosse da mesma natureza, por isso mesmo se concederia que Deus existe. Mas a substância que fosse de natureza diversa não teria nada em comum com Deus (pela proposição 2), e por isso não poderia nem pôr nem tolher sua existência. Visto então que a razão ou causa, que tolha a existência de Deus, não se pode dar fora da natureza divina, deverá necessariamente se dar, no caso de que não exista, em sua própria natureza, o que porém implicaria contradição. Mas é absurdo afirmar isso do ente absolutamente infinito e sumamente perfeito; portanto, não se dá, nem em Deus nem fora de Deus, alguma causa ou razão que tolha sua existência, e por isso Deus existe necessariamente. *C.d.d.*

De outro modo: Poder não existir é impotência, e vice-versa poder existir é potência (como é evidente por si mesmo). Portanto, se aquilo que já por necessidade existe, consiste apenas de entes definidos, os entes finitos são ainda mais potentes do que o ente absolutamente infinito: mas isso (como é claro por si mesmo) é absurdo. Portanto, ou nada existe, ou necessariamente existe também o ente absolutamente infinito. Mas nós existimos, ou em nós ou em outro que necessariamente existe (ver o axioma 1 e a proposição 7). Portanto, o ente absolutamente infinito, ou seja (para a definição 6), Deus, existe necessariamente. *C.d.d.*

Escólio. Nesta última demonstração eu quis demonstrar a existência de Deus a posteriori, a fim de que mais facilmente se compreendesse a demonstração; não certamente pelo fato de que a este mesmo fundamento não siga a priori a existência de Deus. Com efeito, dado que poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade tiver a natureza de uma coisa, tanto mais forças ela tem por si mesma para existir; e, por isso, o ente absolutamente infinito, ou seja, Deus, tem por si mesmo uma potência de existir absolutamente infinita, e por isso absolutamente existe. Todavia, talvez muitos não poderão constatar facilmente a evidência

desta demonstração, por estarem acostumados a contemplar apenas as coisas que procedem de causas externas; e das coisas que são produzidas rapidamente, isto é, que facilmente existem, vêem também que rapidamente perecem, e julgam ao contrário como coisas mais difíceis de serem feitas, isto é, não tão fáceis de existir, aquelas às quais concebem pertencer mais coisas. Todavia, para que se libertem destes preconceitos, não tenho necessidade aqui de demonstrar por qual razão este enunciado, segundo o qual isso que rapidamente é produzido rapidamente perece, seja verdadeiro, e nem mesmo se, considerando todas as formas de natureza, todas as coisas sejam igualmente fáceis ou não. Mas basta apenas notar isto, que eu aqui não falo das coisas que são produzidas a partir de causas externas, e sim das substâncias apenas que (pela proposição 6) não podem ser produzidas por nenhuma causa externa. Com efeito, as coisas que são produzidas por causas externas, seja que constem de muitas, seja de poucas partes, seja qual for a perfeição ou realidade que tenham, tudo isso deve-se à virtude da causa externa, e portanto sua existência surge da única perfeição da causa externa e não de sua própria. Qualquer perfeição, ao contrário, tenha a substância, ela não é devida a nenhuma causa externa; por isso, também sua existência deve seguir de sua natureza única, que portanto não é mais que sua essência. Portanto, a perfeição de uma coisa não tolhe a existência, mas, ao contrário, a põe; é a imperfeição que vice-versa a tolhe. Por isso, de nenhuma coisa podemos estar mais certos do que da existência do ente absolutamente infinito, ou seja, perfeito, vale dizer, Deus. Com efeito, dado que sua essência exclui toda imperfeição, e implica absoluta perfeição, por isso mesmo tolhe toda causa de duvidar de sua existência, e dá suma certeza dela, o que, creio, tornar-se-á claro também para quem prestou apenas um pouco de atenção.

12. *Não se pode conceber segundo a verdade nenhum atributo da substância, do qual resulte que a substância possa ser dividida.*

13. *A substância absolutamente infinita é indivisível.*

14. *Além de Deus não pode haver nem se conceber nenhuma substância.*

Demonstração. Dado que Deus é o ente absolutamente infinito, do qual nenhum atributo, que exprime a essência da substância, se pode negar (pela definição 6), e que ele necessariamente existe (pela proposição 11), se houvesse alguma substância além de Deus, ela dever-se-ia explicar mediante algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo, o que (pela proposição 5) é absurdo; e por isso nenhuma substância além de Deus pode existir e, por conseguinte, nem ser concebida. Se, com efeito, se pudesse conceber, deveria necessariamente ser concebida como existente; mas isso (pela primeira parte desta demonstração) é absurdo. Além de Deus, portanto, não pode haver nem ser concebida nenhuma substância. *C.d.d.*

Corolário 1. Daí deriva clarissimamente, em primeiro lugar, que Deus é único, isto é (pela definição 6), que na natureza das coisas não há apenas uma só substância, e que ela é absolutamente infinita, como já acenamos no escólio à proposição 10.

Corolário 2. Segue-se, em segundo lugar, que a coisa extensa e a coisa pensante, ou são atributos de Deus, ou então (pelo axioma 1) afecções de atributos de Deus.

15. Tudo aquilo que existe, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus.

Demonstração. Além de Deus, não pode haver nem se pode conceber alguma substância (pela proposição 14), isto é (pela definição 3), alguma coisa que exista em si e que por si mesma seja concebida. Na verdade, os modos (pela definição 5) não podem existir nem ser concebidos sem a substância; por esta razão, podem existir apenas na natureza divina, e somente mediante ela ser concebidos. Mas, além das substâncias e dos modos, nada é dado (pelo axioma 1). Portanto, nada sem Deus pode existir nem ser concebido. *C.d.d.*

c. Deus é causa imanente e é eterno

16. Da necessidade da natureza divina devem seguir-se infinitas coisas em infinitos modos (isto é, todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito).

17. Deus age unicamente pelas leis de sua natureza, e não obrigado por alguém.

18. Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas.

19. Deus é eterno, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos.

20. A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa.

Demonstração. Deus (pela proposição precedente) e todos os seus atributos são eternos, isto é (pela definição 8), cada um de seus atributos exprime a existência. Portanto, os mesmos atributos de Deus, que (pela definição 4) manifestam a eterna existência de Deus, manifestam juntos também sua existência eterna, isto é, a mesma coisa que constitui a essência de Deus constitui ao mesmo tempo a

sua existência, e por isso esta e sua essência são uma única e mesma coisa. *C.d.d.*

Corolário 1. Disso decorre, em primeiro lugar, que a existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna.

Corolário 2. Segue-se, em segundo lugar, que Deus, ou seja, todos os atributos de Deus, são imutáveis. Se, com efeito, sofressem mudança por razão de existência, deveriam também (pela proposição precedente) mudar-se por razão de essência, isto é (segundo já notamos), de verdadeiros se tornariam falsos, o que é absurdo.

21. Todas as coisas que decorrem da absoluta natureza de qualquer atributo de Deus, tiveram de existir sempre e como infinitas, isto é, são eternas e infinitas mediante o próprio atributo.

22. Qualquer coisa que resulte de um atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação, que existe mediante o mesmo infinita e necessariamente, deve também ela existir infinita e necessariamente.

23. Todo modo que existe infinito e por necessidade, deve por necessidade decorrer ou da absoluta natureza de algum atributo de Deus, ou de qualquer atributo modificado por uma modificação que existe infinita e necessariamente.

24. A essência das coisas produzidas por Deus não implica a existência.

Demonstração. É evidente pela definição 1. Apenas aquilo cuja natureza (em si considerada) implica a existência é causa de si, e existe pela única necessidade de sua natureza.

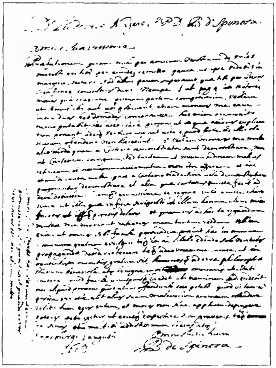
Corolário. Daí provém que não apenas Deus é causa de que as coisas comecem a existir, mas também que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo escolástico), que Deus é a *causa essendi* das coisas. Com efeito, tanto se as coisas existem como se não existem, todas as vezes que consideramos sua essência, vemos que esta não implica nem a existência nem a duração; por isso, sua essência não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração; mas causa é apenas Deus, a cuja única natureza pertence existir (pelo corolário 1 da proposição 14).

25. Deus é não apenas causa eficiente da existência das coisas, mas também de sua essência.

26. Uma coisa, que foi determinada para realizar algo, foi assim determinada necessariamente por Deus; e a que não foi determinada por Deus, não pode determinar a si própria para realizar.

27. Uma coisa, que por Deus foi determinada a realizar algo, não pode tornar a si própria indeterminada.

28. Tudo aquilo que é singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determi-



Carta de Spinoza a Ludwig Meyer sobre o esboço de um prefácio deste à obra Principia philosophiae cartesianae *de Spinoza.*
Paris, Bibliothèque Universitaire.

nada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa, que é também finita e tem uma existência determinada: por sua vez, esta causa não pode existir nem ser determinada para operar, se não for determinada a existir e a operar por outra, que também é finita e tem uma existência determinada, e assim ao infinito.

29. Na natureza das coisas não há nada de contingente; mas todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de algum modo.

30. O intelecto, finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais.

31. O intelecto em ato, seja ele finito ou infinito, como também a vontade, a cupidez, o amor etc., devem se referir à natureza naturada e não à naturante.

32. A vontade não pode dizer-se causa livre, mas apenas necessária.

33. As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira, nem em uma ordem diversa de como foram produzidas.

34. O poder de Deus é sua própria essência.

35. Tudo aquilo que concebemos existir em poder de Deus, necessariamente existe.

36. Não existe nada de cuja natureza não resulte algum efeito.

B. Spinoza,
Ética demonstrada segundo a ordem geométrica.

Leibniz e a metafísica do pluralismo monadológico e da harmonia preestabelecida

I. A vida e as obras de Leibniz

• Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em Leipzig em 1646, de uma família de ascendência eslava. Depois dos cursos de filosofia em Leipzig e de matemática em Jena, em 1666 laureou-se em jurisprudência em Altdorf, perto de Nuremberg. A partir de 1668 foi introduzido à corte do Eleitor de Mogúncia, e de 1672 a 1676 morou em Paris, onde conheceu os filósofos Arnauld e Malebranche e o matemático Huygens, e aprendeu perfeitamente a língua francesa, que adotou em seus escritos. A partir de 1676 entrou para o serviço da corte do duque de Hannover, a quem permaneceu ligado até a morte, tornando-se também historiógrafo oficial da dinastia. Freqüentemente em viagem, hospedou-se nas mais prestigiosas cortes européias e foi grande animador cultural (promovendo também a fundação da Academia das Ciências de Berlim), mas os últimos anos de sua vida foram amargados pela polêmica suscitada em 1713 pela *Royal Society* de Londres sobre a prioridade da descoberta do cálculo infinitesimal (em que havia intensamente trabalhado), atribuída a Newton. Morreu em 1716.

Leibniz: a vida e os escritos mais importantes → § 1

Suas obras mais importantes, escritas em latim ou francês, são: *Discurso de metafísica* (1686), *Novo sistema da natureza* (1695), *Novos ensaios sobre o intelecto humano* (1703), *Ensaios de teodicéia* (1710), *Princípios racionais da natureza e da graça* (1714), *Monadologia* (composta em 1714).

1 Aspiração à criação de uma ciência universal que compreendesse em si várias disciplinas

Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em 1646, em Leipzig, de família de antigo tronco eslavo (o nome originário era Lubenicz). Dotado de gênio extraordinário e de notável capacidade de aprendizagem e assimilação, soube logo desenvolver uma cultura bastante acima dos níveis das escolas que ia freqüentando. A biblioteca da família (o avô e o pai eram professores universitários) era rica e bem sortida: Leibniz aprendeu muita coisa como autodidata.

Cursou filosofia em Leipzig, matemática e álgebra em Jena e (em 1666) laureou-se em jurisprudência em Altdorf (nas proximidades de Nuremberg), onde também conseguiu seu doutorado. Mas o ambiente acadêmico era muito estreito para satisfazer as exigências de Leibniz, que sonhava com papel cultural em nível europeu, chegando a aspirar pela criação de uma ciência universal que abarcasse em si as várias disciplinas e, inclusive, visava a uma organização cultural e política universal. É nessa ótica que se deve ver a irrequieta vida do filósofo, que o levou de uma corte a outra e de uma capital a outra, impelindo-o a criar associações de

doutos e academias, e a formular projetos culturais e políticos de vários gêneros, em grande parte utópicos.

Tendo ingressado na associação de Rosa-cruz (uma espécie de sociedade secreta com doutrinas de fundo misticizante, filantrópico e utópico, do tipo do que viria depois a ser a Maçonaria), conseguiu (através do barão Boineburg) ser introduzido na corte do Eleitor de Mogúncia, a partir de 1668.

De 1672 a 1676, Leibniz viveu em Paris, onde chegou para participar de uma missão diplomática, na comitiva de Boineburg (que apresentaria ao rei da França um projeto de expedição ao Egito, com o objetivo de evitar a guerra da França contra a Holanda). A missão diplomática não se concretizou, o barão Boineburg morreu em 1672, mas Leibniz obteve permissão para permanecer em Paris, com grande benefício para seus estudos. Conheceu os filósofos Arnauld e Malebranche, bem como o matemático Huygens, que exerceu notáveis influências sobre ele. (Nesse meio tempo, embora residindo em Paris, teve oportunidade de ir também a Londres, onde se tornou membro da prestigiosa *Royal Society*.) Esse longo período que passou em Paris foi fundamental em todos os aspectos, até porque permitiu a Leibniz o perfeito aprendizado da língua francesa, que adotou em seus escritos, com grande vantagem para sua difusão. Lembremo-nos de que, naquela época, o alemão ainda não era "língua douta".

Não tendo conseguido obter um cargo estável em Paris, Leibniz, em 1676, aceitou pôr-se a serviço de João Frederico de Braunschweig-Luneburg, duque de Hannover, na qualidade de bibliotecário da corte.

Na viagem de retorno à sua pátria, teve oportunidade de passar novamente por Londres (onde conheceu Newton) e depois fazer uma etapa em Amsterdam (onde conheceu Leeuwenhoeck, famoso por suas pesquisas em microbiologia, que muito interessavam a Leibniz), e, por fim, em Haia, onde pôde conhecer Spinoza (que, ao que consta, leu para ele algumas páginas dos manuscritos de sua *Ethica*).

Em fins de 1676, Leibniz assumiu suas funções na corte de Hannover, à qual, mesmo com algum sofrimento, permaneceria ligado até sua morte, tornando-se também conselheiro da corte inicialmente e, depois, historiógrafo oficial da dinastia, bem como elaborador vivaz e ativo da política hannoveriana.

Entre 1687 e 1690, realizou muitas viagens ligadas à sua atividade de historiador da corte (a fim de conseguir documentação sobre a genealogia exata da Casa de Braunschweig): além de na Alemanha, esteve na Áustria (onde recusou um cargo de historiador que lhe foi proposto por Leopoldo I) e na Itália (Roma, Nápoles, Florença, Módena e Veneza).

A partir de 1689, suas relações com os Hannover começaram a se deteriorar. Jorge Ludovico, que depois se tornaria Jorge I da Inglaterra, não se mostrou disposto a tolerar facilmente as contínuas ausências de Leibniz e suas nem sempre autorizadas iniciativas culturais e políticas de vários tipos, que o afastavam de suas funções de historiador. Mas nem por isso a atividade política e as iniciativas do filósofo se reduziram. Tentou promover a união das Igrejas, prosseguindo numa linha traçada muitos anos antes. Tornou-se sócio da Academia das Ciências de Paris. Promoveu a fundação da Academia de Ciências de Berlim, da qual se tornou presidente. Tornou-se também conselheiro secreto de Frederico I da Prússia. Mais tarde, em 1712, foi nomeado conselheiro secreto de Pedro, o Grande, da Rússia, que pretendia elevar o seu país aos níveis europeus. Em 1713, foi nomeado conselheiro da corte em Viena.

Em 1714, Jorge de Hannover tornou-se Jorge I da Inglaterra. As regalias de Leibniz acabaram. O novo rei não o quis mais em Londres e os vários poderosos que Leibniz havia servido e aconselhado de diversos modos, bem como as academias que havia fundado, e das quais era sócio, acabaram por esquecê-lo.

Leibniz morreu em 1716, aos setenta anos, na solidão. Seu funeral foi acompanhado somente por seu secretário. Entre as academias, somente a da França recordou seus méritos.

Os últimos anos da vida de Leibniz foram amargos: além da tensão que se criara nas relações com os Hannover, teve de enfrentar também a polêmica suscitada em 1713 pela *Royal Society* de Londres sobre a prioridade da descoberta do cálculo infinitesimal feita por Newton ou por ele. Leibniz fizera sua descoberta em 1675/1676 (e a tornara pública em 1684), independentemente de Newton, que fizera a descoberta antes, mas com procedimento diferente. Portanto, tratava-se de descobertas autônomas, mas a posição não imparcial da *Royal Society* e o

desejo de Jorge I de não fomentar polêmicas fizeram com que os efetivos méritos de Leibniz não fossem reconhecidos.

Em meio a tantos encargos, distribuídos entre cortes, academias, círculos culturais e viagens, surge espontaneamente a pergunta: quando é que Leibniz estudava, pensava e escrevia? Ele amava sobretudo a meditação noturna. Mas os pensamentos dele são testemunhas de seus interesses vitais e existenciais: pode-se dizer que Leibniz pensava *precisamente vivendo o tipo de vida que vivia*. Quase todos os seus escritos são de caráter ocasional e bastante breves, não exigindo particular empenho.

O perfil de conjunto do pensamento de Leibniz emerge sobretudo dos seguintes escritos: *Discurso de metafísica* (1686), *Novo sistema da natureza* (1695), *Princípios racionais da natureza e da graça* e *Monadologia* (1714). Mais volumosos são os *Ensaios de teodicéia* (1710) e os *Novos ensaios sobre o intelecto humano,* de publicação póstuma. Por fim, são muito importantes as numerosas *Epístolas* (na época, a epístola era um verdadeiro gênero literário).

Devemos recordar que, em geral, Leibniz escreveu em latim (que era a língua oficial por excelência dos doutos) e em francês, pelas razões acima explicadas.



Wilhelm Leibniz (1646-1716) foi cientista, lógico e filósofo de grande valor; teorizou com lucidez a diferença estrutural entre a pesquisa científica e a filosófico-metafísica. A imagem que reproduzimos é tirada de uma gravura da época.

II. A mediação entre "philosophia perennis" e "philosophi novi" e a recuperação do finalismo e das "formas substanciais"

• A revolução científica, Bacon e, sobretudo, Descartes, haviam produzido no pensamento ocidental uma reviravolta radical: extensão e movimento eram doravante considerados causas suficientes para a explicação adequada das coisas, e por isso os métodos das ciências matemáticas e físicas pareciam doravante ser os únicos possíveis também em âmbito filosófico. Em particular, pareciam irremediavelmente comprometidos o conceito de *fim* (ou de "causa final") e o conceito de *substância*, entendido no sentido de "forma substancial".

A mediação entre antigo e novo → § 1

• Leibniz retoma justamente estes dois conceitos, reivindicando sua perenidade e mostrando a possibilidade de conciliação com as mais significativas descobertas dos filósofos e cientistas "modernos"; a chave desta conciliação consiste precisamente na rigorosa distinção entre:

a) âmbito propriamente *filosófico*, em que se indaga sobre princípios mais universais por meio das *formas substanciais* e em perspectiva finalista global, sem porém oferecer nenhum conhecimento específico de fenômenos naturais;

b) âmbito propriamente *científico*, em que se capta a natureza em seu aspecto matematizável e se consegue fornecer conhecimentos fenomênicos específicos, mas renunciando a determinar os princípios últimos.

A recuperação do finalismo e das "formas substanciais" → § 2-3

1 A tentativa de mediação e de síntese entre antigo e novo

A revolução científica, Bacon e, sobretudo, Descartes, haviam produzido na história do pensamento ocidental uma reviravolta radical e decisiva, como já vimos amplamente. Parecia até que não só as soluções, mas também as problemáticas da filosofia escolástica e da filosofia antiga tivessem se tornado obsoletas, a ponto de não poderem mais ser repropostas. Os parâmetros, os módulos e os métodos das ciências matemáticas e físicas pareciam doravante os únicos possíveis, também no âmbito da filosofia.

De forma especial, dois conceitos pareciam irremediavelmente comprometidos:

a) o de "fim" ou de "causa final", juntamente com a visão teleológica geral (finalística) da realidade sobre ele fundada;

b) o conceito de "substância", entendida no sentido de "forma substancial", juntamente com a respectiva visão ontológica da realidade.

Pois bem, foram precisamente esses os conceitos que Leibniz retomou, reivindicando não apenas sua validade, mas também, em certo sentido, a "perenidade" (na sua expressão *philosophia perennis*, para indicar as aquisições fundamentais da filosofia veteromedieval). E, além disso, mostrou a possibilidade de sua conciliação com as mais significativas descobertas dos *philosophi novi*, ou seja, dos "modernos" filósofos e cientistas.

Leibniz descobriu que, na realidade, trata-se de perspectivas que se colocam em planos diferentes, que em si mesmas não apenas *não* se embatem, quando são enten-

didas em seu significado apropriado, mas também podem ser oportunamente integradas entre si com grande vantagem.

Toda a filosofia de Leibniz brota dessa grandiosa tentativa de "mediação" e "síntese" entre antigo e novo, tornada particularmente eficaz pelo duplo conhecimento que ele possuía: de um lado, os filósofos veteromedievais (Leibniz estudou não apenas os escolásticos, mas também Aristóteles e Platão); do outro, o cartesianismo e os métodos da nova ciência (também ele era cientista de grande valor).

Nessa tentativa de reconsiderar os antigos à luz dos modernos e fundir suas diferentes instâncias reside a grandeza histórica e teórica de Leibniz.

Examinemos mais minuciosamente a problemática do "finalismo" e a da "substância", que o nosso filósofo pretende repropor e que, como veremos, constituem o eixo central de todo o seu pensamento.

2 O novo significado do finalismo

A explicação dos fenômenos que a nova ciência e o cartesianismo propunham era de caráter "mecanicista", como vimos. Extensão e movimento eram considerados causas suficientes para fornecer explicação adequada das coisas. A essa posição, que exclui claramente a consideração do fim, Leibniz opõe nada menos que a concepção que Platão expõe no *Fédon*, precisamente nas célebres páginas em que ele relata sua "segunda navegação", ou seja, sua descoberta metafísica fundamental.

Leibniz considera que essas páginas platônicas se adaptam admiravelmente a seu propósito, parecendo terem sido formuladas propositalmente "contra nossos filósofos, muito materialistas".

Nestas páginas, por boca de Sócrates, Platão critica Anaxágoras por ter prometido explicar todas as coisas em função da inteligência e da causa final, que é a causa do bem; todavia, depois critica o fato de ele ter faltado à sua promessa, recorrendo às habituais causas físicas, mecânicas e materiais. O fato, por exemplo, de Sócrates ter as pernas feitas de ossos, músculos, tendões etc., explica ter ido ele para a prisão e lá ter permanecido sem fugir, mas o explica *somente* do ponto de vista do movimento mecânico. A verdadeira causa (a suprema e última) é de tipo bem diferente: é a escolha moral do bem e do melhor (Sócrates julgou bom obedecer às leis e melhor sofrer a condenação e, conseqüentemente, utilizou as causas "mecânicas" de suas pernas, seus músculos e seus tendões).

No *Discurso de metafísica*, Leibniz deixou no manuscrito um espaço, com a evidente intenção de traduzir e repor em circulação essas páginas de Platão, tendo-o feito efetivamente em outro lugar. E por várias vezes chamou a atenção sobre elas, tanto lhe eram prementes.

Todas as coisas se explicam não em função de suas componentes materiais, e sim em função da inteligência soberana ordenadora segundo um fim preciso.

Tudo o que já dissemos é suficiente para mostrar que, obviamente, não se trata de um simples "retorno" a Platão, mas de avanço ainda maior.

A explicação mecanicista dos fenômenos em Platão é de fato rejeitada, enquanto em Leibniz é amplamente valorizada, enquanto *resulta coincidir com o ponto de vista da ciência.*

Mas ele, ao mesmo tempo, faz ver como apenas a consideração finalista esteja em grau de dar uma visão global das coisas (e, portanto, verdadeiramente filosófica) e como *a conciliação dos dois métodos é de grande vantagem para o próprio conhecimento científico e particular das coisas.*

3 O novo significado das formas substanciais

Análogo é o raciocínio que Leibniz faz a propósito da questão das "formas substanciais" e das "substâncias".

Erram os filósofos modernos ao lançarem descrédito sobre elas, porque elas são capazes de fornecer uma explicação geral (filosófica) da realidade, que as causas mecânicas não fornecem. Por outro lado, os filósofos antigos, particularmente os escolásticos e certos aristotélicos, também erraram, como continuam errando aqueles que neles se inspiram, ao pretender explicar com essas formas substanciais *os fenômenos particulares da física.*

A distinção entre 1) o plano da explicação *filosófica geral* e 2) o plano da explicação *científica particular* permite a Leibniz a mediação entre o ponto de vista antigo e o moderno.

Portanto, enquanto as causas mecânicas explicam os fenômenos particulares, as formas substanciais fornecem uma explicação global segundo uma ótica diferente. E cada uma destas explicações tem em seu âmbito uma validade precisa.

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos concluir dessa forma:

A chave para conciliar a *philosophia perennis* com os *philosophi novi* consiste na rigorosa distinção entre o âmbito propriamente filosófico e o âmbito propriamente científico.

Portanto, obstinando-se em basear-se nas "formas substanciais" ao explicar os fenômenos científicos, os aristotélicos e os escolásticos caem em evidentes absurdos, mas, ao mesmo tempo, os novos filósofos caem em excessos de tipo oposto ao negarem *in toto* as formas substanciais, que continuam válidas em outros âmbitos de explicação.

III. A refutação do mecanicismo e a gênese do conceito de mônada

• Segundo Leibniz, portanto, *para além* da extensão e do movimento, e como seu fundamento, há algo que é de natureza não física, mas *metafísica*: é a substância, entendida como *força originária*, indicada por Leibniz com o termo *enteléquia* e, sobretudo, com o de *mônada*. Destas premissas emergem importantes conseqüências:

A substância entendida como força originária é de natureza metafísica → § 1-2

1) o "espaço" e o "tempo" são apenas *fenômenos, modos com os quais a realidade aparece a nós*, e não duas entidades ou duas propriedades ontológicas das coisas;

2) o mundo em seu conjunto é uma "grande máquina" que, mediante "leis convenientes", atua uma "finalidade" querida por Deus com a "escolha do melhor", razão pela qual o *mecanicismo é simplesmente o modo pelo qual se realiza o "finalismo" superior.*

1 O "erro memorável" de Descartes

Do que foi dito até agora, torna-se claro que a complexa operação de "mediação" de Leibniz não se limita a distinguir o plano do mecanicismo científico do plano do finalismo filosófico e a sobrepor este àquele, mas vai bem mais além, tocando na própria base em que se fundamentava o mecanicismo. Com efeito, segundo Leibniz, *extensão* e *movimento, figura* e *número* são apenas *determinações extrínsecas da realidade*, que não vão além do plano da aparência, ou seja, do fenômeno.

A extensão (a *res extensa* cartesiana) não pode ser a essência dos corpos, porque por si mesma não basta para explicar todas as propriedades corpóreas. Por exemplo, diz Leibniz, ela não explica a inércia, ou seja, a relativa *resistência* que o corpo opõe ao movimento, a ponto de ser necessária uma "força" para desencadear tal movimento. O que significa que existe algo que está *além* da extensão e do movimento, que não é de natureza puramente geométrico-mecânica e, portanto, física, e que, portanto, é de natureza *metafísica*, que é precisamente a "força". É dessa força que derivam tanto o movimento como a extensão.

A propósito disso, Leibniz acredita ter vencido Descartes pela descoberta de um "erro memorável" cometido por este em termos de física. Com efeito, Descartes sustentava que aquilo que permanece constante nos fenômenos mecânicos é a quantidade de movimento (*mv* = massa x velocidade). Leibniz, ao contrário, demons-

tra que isso é cientificamente insustentável, pois o que permanece constante é a *energia cinética*, isto é, a "força viva", como ele a chama, expressa pelo produto da massa pela aceleração (mv^2 = massa x velocidade ao quadrado).

A correção de um erro de física de Descartes, portanto, leva Leibniz a uma conclusão filosófica muito importante, ou seja, a de que os elementos constitutivos da realidade (os fundamentos dela) são algo que está acima do espaço, do tempo e do movimento, e que portanto se coloca no âmbito daquelas *substâncias* tão depreciadas pelos "modernos". Desse modo, Leibniz reintroduz as substâncias entendidas como princípios de força, como uma espécie de pontos metafísicos, forças originárias.

Leibniz não chegou a essa solução de repente, mas através de intensa meditação sobre Descartes, que, em um primeiro momento, levou-o a abandonar Aristóteles, depois a uma fugaz superação de Descartes pela aceitação do atomismo relançado por Gassendi e, por fim, a uma recuperação do conceito aristotélico de substância, oportunamente repensado e redimensionado.

Sucessivamente, Leibniz também adota novamente ele próprio o nome de "enteléquia", que indica a substância *enquanto tem em si mesma sua própria determinação e perfeição essencial, ou seja, sua própria finalidade interior.* Mas o termo mais típico para indicar as substâncias-forças primigênias seria o de "mônadas" (do grego *monás*, que significa "unidade"), de gênese neoplatônica (e que Giordano Bruno havia recolocado em circulação, embora com acepção diferente).

Mônada. "Mônada" é a expressão com que Leibniz traduz o termo grego *monás*, que significa "a unidade" ou "aquilo que é uno"; a palavra, de origem pitagórica, fora retomada pelos neoplatônicos e depois por Giordano Bruno.
A mônada é propriamente uma substância simples, isto é, uma entidade indivídua *capaz de ação*, e os princípios de suas ações são as *percepções* (representações) e as *apetições* (vontade).
Por via de sua unidade e simplicidade, diz Leibniz, as mônadas são representáveis como os átomos de Demócrito, porém com a diferença de que não se trata de átomos materiais ou físicos, e sim de átomos formais, não extensos.
Leibniz designa a mônada também com o termo aristotélico *enteléquia*, que indica a substância simples enquanto tem em si a própria determinação e perfeição essencial, ou seja, a própria autonomia e finalidade interior.
Deus é a mônada originária e suprema, da qual todas as outras são criadas segundo uma hierarquia que, espelhando o grau de clareza e distinção das representações, vai das mônadas espirituais às simples mônadas-almas, até as mônadas "nuas" ou inferiores.

2 As conseqüências da descoberta leibniziana

Antes, porém, de tratar da doutrina das "mônadas", devemos destacar algumas conseqüências muito importantes que derivam de tudo o que Leibniz estabeleceu.

2.1 A concepção leibniziana do espaço

O "espaço" não pode coincidir com a natureza dos corpos, como queria Descartes, e menos ainda pode ser *sensorium Dei*, como pretendia Newton, ou até propriedade absoluta de Deus, como advogava o newtoniano Clarke. Para Leibniz, o "espaço" torna-se um *fenômeno*, ou seja, *um modo em que a realidade aparece para nós*, embora não se trate de mera ilusão, e sim de *phaenomenon bene fundatum*.

O espaço é simplesmente a ordem das coisas que coexistem ao mesmo tempo, ou seja, algo que nasce da *relação* das coisas entre si. Portanto, não é uma entidade ou propriedade ontológica das coisas, mas resultado da relação que nós captamos entre as coisas.

Assim, é fenômeno *bene fundatum*, porque se baseia em efetivas *relações* das coisas entre si, mas não é um fenômeno porque *em si mesmo* não é ente real. Polemizando com Newton e Clarke, Leibniz

diz até que, entendido como o entendiam "certos ingleses modernos", o espaço é um "ídolo" no sentido baconiano e, portanto, como tal, deve ser eliminado. Em conclusão, o espaço é um modo de aparecer subjetivo das coisas, embora com fundamento objetivo (as relações entre as coisas).

2.2 A concepção leibniziana do tempo

Leibniz chega a conclusões análogas também sobre o "tempo", que se torna uma espécie de *ens rationis*, exatamente como o espaço. O tempo não é realidade existente, quase um como que transcorrer ontológico, um fluir real, regular e homogêneo, mas sim um *fenômeno*, também este *bene fundatum*. Como o espaço é uma resultante fenomênica que brota da relação da coexistência das coisas, da mesma forma o "tempo" é a resultante fenomênica que deriva da *sucessão das coisas*. O fundamento objetivo do tempo está no fato de que as coisas preexistem, coexistem e pós-existem, ou seja, se sucedem. E daí nós extraímos a idéia de tempo. Também a consideração do tempo como entidade absoluta é um "ídolo" em sentido baconiano que, como tal, deve ser descartado.

Em suma, espaço e tempo não são realidades em si mesmas, mas *fenômenos conseqüentes à existência de outras realidades*. Eis a definição mais concisa que Leibniz deles nos deixou: "O espaço é a ordem que torna os corpos situáveis e mediante a qual, existindo juntos, eles têm um posição relativa entre si, do mesmo modo que o tempo é uma ordem análoga em relação à sua posição sucessiva. Todavia, se não existissem criaturas, o espaço e o tempo só existiriam nas idéias de Deus."

Essa é uma etapa muito importante na discussão sobre a natureza fenomênica do espaço e do tempo. Aliás, é inclusive uma etapa indispensável para compreender a "revolução" posterior que Kant realizará a esse respeito.

2.3 As leis físicas como "leis da conveniência"

Se assim for, as leis elaboradas pela mecânica perdem seu caráter de verdades matemáticas, ou seja, dotadas de veracidade lógica incontestável, para assumir o caráter de "leis da conveniência", leis fundadas na regra da escolha do melhor, segundo a qual (como veremos mais adiante) Deus criou o mundo e as coisas do mundo.

2.4 Do mecanicismo ao finalismo

Cai por terra a visão cartesiana do mundo e dos corpos vivos como "máquinas" entendidas mecanicisticamente.

O mundo é, sim, uma como que "grande máquina" em seu conjunto, como também são máquinas todos os organismos em particular, desde suas partes menores. Mas a máquina do universo, assim como as máquinas-partes, são a realização do querer divino, a concretização de uma "finalidade" desejada por Deus com a "escolha do melhor" (de que falaremos adiante).

O mecanicismo é apenas o modo por meio do qual se realiza o "finalismo" superior.

E assim, mais uma vez, o mecanicismo se esfacela para dar lugar a um finalismo superior, como diz Leibniz nesta passagem: "É surpreendente que a única consideração das *causas eficientes* não esteja em grau de dar razão das leis do movimento. Com efeito, é necessário recorrer também às *causas finais*, e as leis do movimento dependem não do *princípio de necessidade*, mas do *princípio de conveniência*, isto é, da escolha operada pela Sabedoria divina. E esta é uma das provas mais eficazes e tangíveis da existência de Deus".

IV. Os pontos fundamentais da metafísica monadológica

• Tudo o que existe ou é uma simples mônada, ou é um complexo de mônadas. As atividades fundamentais de toda mônada são duas: a *percepção* ou *representação*, e a *apetição* ou tendência para percepções sucessivas.

A realidade é constituída por substâncias simples: as mônadas → § 1-2

Leibniz distingue além disso entre a simples percepção e a *apercepção*, que é percepção *acompanhada por consciência* e é própria *apenas* de certas mônadas particulares, isto é, dos espíritos ou inteligências.

Cada mônada representa *todas as outras*, ou seja, o *universo inteiro*, e é de fato um *microcosmo*; a conexão total do universo, porém, é representada em cada mônada apenas indistintamente.

É este o significado da fórmula leibniziana segundo a qual *o presente está grávido do futuro*: em cada instante está presente a totalidade do tempo e dos eventos temporais.

• Cada mônada representa todo o universo com *diferente* (maior ou menor) *distinção das percepções* e sob perspectiva diferente, e é justamente tal perspectiva que torna cada mônada diversa de todas as outras. Disso Leibniz tira seu *princípio de identidade dos indiscerníveis*, segundo o qual *não existem duas substâncias indiscerníveis* (absolutamente indiferenciadas), porque de outro modo *elas seriam uma única e idêntica substância*.

Identidade dos indiscerníveis: *não existem duas substâncias indiferenciadas. Criação e hierarquia das mônadas → § 3-6*

A diferente angulação segundo a qual as mônadas representam o universo, e o diferente nível de consciência de suas representações, delineiam uma *hierarquia das mônadas*, que das mônadas sem percepção chega até a mônada das mônadas, a Deus, em que todas as representações têm o nível de clareza e consciência absolutas.

Deus é, portanto, a mônada primitiva, a substância originária e simples, enquanto todas as outras mônadas são produzidas ou "criadas" por Deus mediante *fulgurações*; uma vez criadas, depois as mônadas não podem perecer a não ser por aniquilação por parte do próprio Deus que as criou.

Como já dissemos, segundo Leibniz, a realidade constitui-se de "centros de força", ou seja, de centros de atividade, pontos ou átomos físicos e imateriais. Esses centros de força são "substâncias simples", que Leibniz chamou de "mônadas", exatamente para indicar sua simplicidade e unidade, e também chamou de "enteléquias" para indicar a perfeição intrínseca que possuem.

Tudo o que existe é uma simples mônada ou é um conjunto de mônadas. Em suma, as mônadas são os "elementos de todas as coisas", de modo que, se conseguirmos conhecer a natureza da mônada, conseguiremos também conhecer a natureza de toda a realidade existente.

Mas eis os novos problemas que daí nascem e como Leibniz os resolve.

1 A natureza da mônada como "força representativa"

Qual é a natureza da mônada? Ou melhor, do momento que já se estabeleceu que ela não é matéria, mas "força", de que natureza é essa força?

Em geral, a mônada deve ser concebida analogamente à nossa atividade psíquica. Isso permite ao nosso filósofo, ao mesmo tempo, afirmar a absoluta unidade da mônada e,

juntamente, garantir-lhe um conteúdo rico e múltiplo. Com efeito, também nossa mente é una e, ao mesmo tempo, seu conteúdo é rico e múltiplo, sendo constituído pelas várias "representações". Além disso, nossa mente passa de uma representação para outra e de uma volição para outra, "apetecendo" (ou seja, tendendo a) conteúdos sempre novos.

Pois bem, são exatamente estas as duas atividades fundamentais de toda mônada:

a) a da *percepção* ou representação;

b) a da *apetição*, ou seja, a tendência a sucessivas percepções.

São exatamente essas atividades que identificam e distinguem as várias mônadas entre si.

Este é um dos pontos mais delicados da monadologia, que deve ser muito bem compreendido, caso contrário toda a construção leibniziana corre o risco de cair no *non sense* ou no jogo do paradoxo intelectual gratuito.

Quando Leibniz diz que a natureza da atividade de *todas as mônadas está em perceber (ou em representar), não pretende falar de percepção (ou representação) acompanhada de consciência ou entendimento.*

Existe grande diferença entre *a*) o simples perceber e *b*) o perceber *consciente*, que Leibniz destaca também do ponto de vista lexical, chamando este último com o termo "*apercepção*".

Ora, a "apercepção" é própria *somente* de certas mônadas particulares, ou seja, dos espíritos ou inteligências, de modo que se pode dizer que *todas* as mônadas percebem, mas *somente algumas* (além de perceberem) também *apercebem*. Todavia, até nas mônadas que têm apercepções o número de percepções inconscientes continua infinitamente superior ao número das percepções conscientes.

Além disso, Leibniz mostra oportunamente que nós mesmos — que, como entes inteligentes, também temos *apercepções* —, em muitos casos *percebemos sem aperceber,* ou seja, sem termos consciência daquilo que está nos acontecendo.

Ainda mais refinadas são as observações que ele, *faz,* sobretudo nos *Novos ensaios sobre o intelecto humano,* onde fala de *pequenas percepções (petites perceptions),* que são "percepções insensíveis", ou seja, percepções das quais não temos consciência, das quais é tecida nossa vida cotidiana e das quais podemos apresentar inumeráveis exemplos.

"Essas pequenas percepções – escreve Leibniz – por suas conseqüências são de eficácia maior do que se costuma pensar. São elas que formam aquele não-sei-quê, aqueles gostos, aquelas imagens das qualidades dos sentidos, claras em seu conjunto, mas confusas em suas partes, aquelas impressões que os corpos externos provocam em nós e que encerram o infinito, aquelas ligações que cada ser tem com todo o resto do universo".

Portanto, voltando ao problema do significado da afirmação leibniziana de que toda mônada tem como atividade essencial a percepção, poderíamos dizer que ela, como nosso filósofo diz expressamente, significa tão somente que toda mônada é *expressio multorum in uno,* expressão de uma multiplicidade na unidade, razão pela qual essa *expressio* tem diferentes níveis, só alcançando o nível do conhecimento no grau das mônadas mais elevadas.

2 Cada mônada representa o universo e é como um microcosmo

A solução dada a esse primeiro e fundamental problema relativo à *natureza da mônada* propõe imediatamente um segundo problema, também importante: o que cada mônada percebe e representa? A resposta de Leibniz é muito clara e extremamente reveladora.

Cada mônada representa *todas as outras,* ou seja, o *universo inteiro:* "cada substância expressa exatamente todas as outras, por efeito das relações que tem com elas", "cada mônada representa todo o universo", ou seja, a totalidade.

Portanto, em cada mônada há uma "conspiração de todas as coisas". Em suma, realiza-se aquilo que os gregos chamavam de "cooperação de todas as coisas entre si" e que os pensadores renascentistas chamavam *omnia ubique,* ou seja, uma presença e uma ressonância de todas as coisas em tudo.

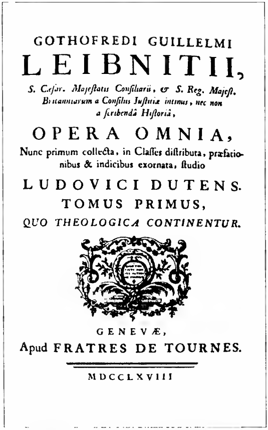
Podemos, portanto, dizer que a doutrina leibniziana segundo a qual cada mônada representa *todas as outras* nada mais é do que *a variante moderna* (isto é, expressa em termos de "representação") da *clássica doutrina do tudo-em-tudo,* enunciada primeiramente pelos naturalistas e médicos gregos e levada às suas extremas conseqüências metafísicas pelos neoplatônicos antigos e renascentistas.

Além disso, devemos destacar que a antiga doutrina do homem como microcosmo

estende-se agora a *todas* as substâncias: *cada mônada é um microcosmo.*

Leibniz chega até a dizer que, do momento que cada mônada é "espelho vivo perpétuo do universo", de *todos* os eventos do universo, se tivéssemos mente suficientemente penetrante poderíamos perceber na menor mônada tudo aquilo que aconteceu, tudo aquilo que acontece e tudo aquilo que acontecerá, tudo aquilo que está distante no tempo e no espaço, toda a história do universo. Na alma de cada um de nós (assim como em cada mônada), está representada toda a "conexão do universo", mas não de forma distinta: só em um tempo infinito poder-se-ia explicitar tudo aquilo que nela está implícito.

Leibniz também expressa esse conceito com a belíssima fórmula "o presente está grávido do futuro", o que significa que, em cada *instante,* está presente a totalidade do tempo e dos acontecimentos temporais. E esse também é um modo de expressar em dimensão cronológica o grande princípio segundo o qual "tudo está em tudo."



GOTHOFREDI GUILLELMI

LEIBNITII,

S. Cæsar. Majestatis Consiliarii, & S. Reg. Majest. Britanniarum a Consiliis Justitiæ intimus, nec non a scribendâ Historiâ,

OPERA OMNIA,

Nunc primum collecta, in Classes distributa, præfationibus & indicibus exornata, studio

LUDOVICI DUTENS.

TOMUS PRIMUS,

QUO THEOLOGICA CONTINENTUR.

GENEVÆ,

Apud FRATRES DE TOURNES.

MDCCLXVIII

Frontispício da Opera omnia de Leibniz. Importante na doutrina leibniziana é o conceito de mônada, contido em sua obra mais famosa, Monadologia, de 1714. Segundo Leibniz, a realidade é constituída por "centros de força"; estes centros de força são "substâncias simples", que o filósofo chamou de "mônadas" exatamente para indicar sua simplicidade e unidade.

3 O princípio da identidade dos indiscerníveis

De tudo o que foi dito brota ainda um terceiro problema: se todas as mônadas representam todo o universo, como podem elas se diferenciar entre si?

Cada mônada representa todo o universo, mas com *diferente* (maior ou menor) *distinção das percepções* e sob diversos ângulos. Cada mônada representa o mundo em perspectiva diferente, e é precisamente essa perspectiva que faz com que cada mônada seja diversa de todas as outras.

Aliás, segundo Leibniz, é tal a variedade de perspectivas nas representações, que não apenas diferem as coisas diversas entre si por espécie, mas também até no âmbito de uma mesma espécie não existem duas coisas absolutamente iguais entre si. Não existem em todo o universo duas folhas, dois ovos ou dois corpos da mesma espécie totalmente iguais entre si. Aliás, não existem sequer duas gotas de água iguais.

E aquilo que é dito nesses exemplos referidos a folhas, ovos, corpos, gotas d'água, que são conjuntos de mônadas, vale integralmente para *cada mônada em particular.*

É daí que Leibniz extrai seu princípio da "identidade dos indiscerníveis", segundo o qual, exatamente, *não existem duas substâncias indiscerníveis* (ou seja, absolutamente indiferenciadas e, portanto, idênticas) ou, para falar em outros termos, *dado que houvesse duas substâncias indiscerníveis, elas coincidiriam, sendo assim uma única e idêntica substância.*

4 Individualidade e infinita variedade das mônadas

O princípio da identidade dos indiscerníveis é, segundo Leibniz, importantíssimo, a ponto de mudar (juntamente com o prin-

cípio da razão suficiente, de que falaremos adiante) "o estado da metafísica". Com efeito, ele fundamenta duas doutrinas essenciais do sistema leibniziano:

a) fornece um novo modo de explicar a individualidade de cada substância;

b) explica a variedade infinita das substâncias e da harmonia do universo.

No que se refere ao primeiro ponto, Leibniz diz textualmente: "Nos indivíduos, o princípio de individuação se reduz ao princípio de distinção (...). Se dois indivíduos fossem inteiramente semelhantes e iguais, em suma, indistinguíveis por si mesmos, não teríamos o princípio de individuação e, ouso até dizer, dada tal condição, não haveria nenhuma distinção individual e diferenças entre indivíduos."

No que se refere ao segundo ponto, com base no princípio em questão, Leibniz pode pensar em *riqueza extraordinária da realidade*. Se nem mesmo duas mônadas, por mais pequenas e modestas que sejam, podem ser idênticas, então o universo, não apenas em seus compostos, mas também em seus elementos simples e mínimos, representa uma diferenciação infinita, o que significa uma variedade infinita e uma riqueza infinita, a maior das riquezas possíveis.

5 A hierarquia das mônadas

Por fim, devemos destacar que os diferentes ângulos segundo os quais as mônadas representam o universo, e os diferentes níveis de consciência das representações que elas têm, permitem a Leibniz estabelecer uma *hierarquia das mônadas*.

No grau mais baixo, encontram-se as mônadas nas quais *nenhuma percepção* alcança o nível de *apercepção;* pouco a pouco seguem-se as mônadas nas quais, progressivamente, os níveis de percepção tornam-se mais claros, a ponto de alcançar a *memória* e, mais acima, até a *razão*. Em Deus, todas as representações têm o nível da mais absoluta clareza e consciência. Portanto, Deus vê de modo perfeito tudo em tudo.

6 A criação das mônadas e sua indestrutibilidade

Somente Deus é a unidade ou mônada primitiva, a substância originária e simples.

Todas as outras mônadas são produzidas ou "criadas" por Deus: "por assim dizer, elas nascem de fulgurações contínuas da divindade". Nesse caso, "fulguração" é um termo neoplatônico aqui usado por Leibniz para expressar a criação a partir do nada.

Além disso, uma vez criadas, as mônadas não podem perecer: elas só poderiam perecer por meio de uma aniquilação por parte do próprio Deus que as criou.

Leibniz, portanto, tira as seguintes conclusões: "(...) que uma substância só pode começar por criação e só pode perecer por aniquilação; que não se pode dividir uma substância em duas e que de duas não se pode fazer uma, de modo que o número das substâncias não aumenta nem diminui por via natural [...]".

V. As mônadas e a constituição do universo

A mônada é o *princípio de força e de atividade*, mas é atividade pura apenas em Deus. Em todas as outras mônadas a atividade é imperfeita, e isso constitui justamente sua "materialidade". A "matéria-prima" da mônada consiste nas percepções confusas que tem, e este é o aspecto passivo próprio da mônada. A corporeidade e a extensão são a "matéria segunda", e aquilo que chamamos "corpos" são "agregações de mônadas".

Matéria-prima e matéria segunda na mônada. Conceito de enteléquia dominante → *§ 2-4*

Toda substância corpórea é em geral um agregado unificado por uma mônada superior, que constitui a *enteléquia dominante*; nos animais, esta enteléquia dominante é a *alma*, entendida como princípio de vida; no homem a mônada dominante é a alma entendida como *espírito*.

As mônadas inferiores representam mais o mundo do que Deus, enquanto as substâncias pensantes representam mais Deus do que o mundo e são destinadas a constituir a república geral dos espíritos sob o supremo Monarca, que é justamente Deus.

1 Os problemas ligados à concepção das mônadas como elemento

Dissemos que as mônadas são "os elementos de todas as coisas". Como deve ser entendida essa afirmação no contexto leibniziano?

Não haveria nada mais errado que imaginar as mônadas colocadas em um espaço (como, por exemplo, os átomos de Demócrito), agregando-se mecanicamente ou fisicamente (ou seja, espacialmente) entre si. Com efeito, elas são pontos não-físicos, ou seja, centros metafísicos, e o espaço é fenômeno (como vimos) derivado das mônadas, não tendo portanto nada de originário, e sim de derivado das próprias mônadas.

Leibniz, portanto, deduz todo o universo das substâncias metafísicas tais como ele as caracterizou.

Em particular, precisou esclarecer os seguintes pontos de máxima importância:

1) como nasce *a*) a matéria da mônada, que, em si mesma, é imaterial, e *b*) a corporeidade da mônada, que, em si mesma, não é corpo;

2) como é que, em sua complexidade orgânica, os animais se formam da mônada, que é simples;

3) considerando o princípio da continuidade (a lei segundo a qual a natureza não dá saltos), como e por que subsiste clara distinção entre os espíritos (os seres dotados de inteligência) e todas as outras coisas.

Vejamos como Leibniz procura resolver cada um desses problemas, dos quais depende a inteligibilidade de todo o seu sistema.

2 Explicação da materialidade e corporeidade das mônadas

a) Como vimos, a mônada é *princípio de força e de atividade*. Mas essa atividade só é atividade pura e absoluta em Deus. Em todas as outras mônadas, portanto, a atividade é limitada, ou seja, imperfeita. E nisso, precisamente, reside sua "materialidade". Assim, a "matéria primeira" das mônadas é tão-somente o halo de "potencialidade" que lhes impede de ser ato puro.

Até em sua potência absoluta, o próprio Deus não poderia retirar da mônada a "matéria primeira" entendida no sentido explicado, porque, nesse caso, "faria dela ato puro como somente ele é". Pode-se dizer também que a "matéria primeira" da mônada consiste nas percepções *confusas* que

ela tem e que esse, precisamente, é o aspecto *passivo* próprio da mônada.

É evidente que, entendida nesse novo sentido, ou seja, como o fundo obscuro de cada mônada, como limite da atividade perceptiva, a matéria primeira torna-se algo completamente novo: a grandeza, a impenetrabilidade e a extensão, que antes eram consideradas características que a definiam, tornam-se agora um "efeito", uma "manifestação". A obscuridade das percepções da mônada *se manifesta* como grandeza, impenetrabilidade e extensão.

b) A corporeidade e extensão (que Leibniz chama também de "matéria segunda") e, em geral, aquilo que chamamos "corpos" são "agregações de mônadas". Mas deve-se notar bem que a corporeidade não tem uma consistência ontológica, uma realidade em si: ela é *fenômeno* que tem seu fundamento nas mônadas que entram em relação entre si, é "fenômeno bem fundado", como vimos serem "fenômenos bem fundados" o tempo e o espaço.

3 Explicação da constituição dos órgãos animais

Para Leibniz, em geral, toda substância corpórea não é um agregado puro e simples de mônadas, mas sim um agregado unificado por uma mônada superior, que constitui como que a *enteléquia dominante*. Nos animais essa enteléquia dominante é a *alma*, entendida no sentido clássico de princípio de vida, ao passo que no homem, como veremos, a mônada dominante é a alma entendida como *espírito*.

Mas o que caracteriza a visão de corporeidade própria de Leibniz é a sua forte coloração vitalista e organicista. Para ele, tudo é vivo, porque cada mônada é viva. Ademais, como as mônadas que constituem cada agregado são inumeráveis (elas são superiores a qualquer número que possamos imaginar), em cada agregado é possível imaginar uma série de agregados sempre menores, que reproduzem as mesmas características em grau menor, como uma espécie de fuga ao infinito, que apequena cada vez mais a mesma perspectiva.

Essa concepção leibniziana implica três conseqüências.

a) Em primeiro lugar, não se pode falar de geração absoluta nem de morte absoluta. Aquilo que chamamos de "gerações" são *acréscimos* e *desenvolvimentos,* ao passo que aquilo que chamamos de "mortes" são *diminuições* e *involuções*.

Trata-se de uma idéia, já levantada pelos antigos pensadores gregos, que Leibniz não deixa de recordar.

b) Em segundo lugar, não se deve falar de epigênese, ou seja, de geração do animal, mas sim de *pré-formação*. No sêmen animal já existe, pré-formado, em pequena escala, o futuro animal, que se desenvolverá precisamente com o crescimento.

c) Em terceiro lugar, deve-se falar de certa *indestrutibilidade do animal* (que é diversa da imortalidade pessoal, própria do homem, da qual falaremos adiante).

4 A diferença das mônadas espirituais em relação às outras mônadas

Assim, chegamos ao último dos problemas suscitados: como é que os espíritos ou substâncias pensantes se diferenciam de todas as outras mônadas?

Na ilustração geral dos pontos principais da metafísica monadológica, já vimos uma primeira diferença: as mônadas inferiores *só percebem*, ao passo que as superiores, além de perceber, também *apercebem*.

Mas a apercepção é própria tanto dos animais inferiores como dos inteligentes; os primeiros sentem, os segundos pensam e conhecem as causas.

Leibniz, porém, não se contenta com essa diferença, apresentando ainda outra, muito importante: as mônadas inferiores representam mais o mundo do que Deus, ao passo que as substâncias pensantes representam mais a Deus do que o mundo.

Em uma carta a Arnauld, Leibniz escreve: "Com efeito, se todas as formas das substâncias expressam todo o universo, pode-se dizer que as substâncias brutas expressam mais o mundo do que a Deus, ao passo que os espíritos expressam mais a Deus do que o mundo. Por isso, Deus governa as substâncias brutas segundo as leis materiais da força ou da transmissão do movimento e governa os espíritos segundo as leis espirituais da justiça, de que as outras substâncias são incapazes. E por isso as substâncias brutas podem ser chamadas materiais, porque a

economia seguida por Deus em relação a elas é a de operário ou maquinista, ao passo que em relação aos espíritos Deus cumpre as funções de príncipe e legislador, que é infinitamente mais elevada. E enquanto, em relação a tais substâncias materiais, Deus não representa nada mais do que aquilo que representa em relação a tudo, isto é, a função de autor geral das coisas, já em relação aos espíritos ele assume outro papel, pelo qual o concebemos dotado de vontade e de qualidades morais, sendo ele próprio espírito e como que um entre nós, a ponto de entrar em uma ligação de sociedade conosco, da qual é o chefe. Essa sociedade ou república geral dos espíritos, sob aquele supremo Monarca, é a parte mais nobre do universo, composta de muitos pequenos deuses, sob a direção daquele grande Deus. Com efeito, pode-se dizer que os espíritos criados diferem de Deus somente como o menos do mais, como o finito do infinito".

VI. A harmonia preestabelecida

• As mônadas não têm janelas por meio das quais algo possa entrar ou sair, ou seja, nenhuma mônada age sobre outra ou sofre a ação de outra. As várias mônadas são, com efeito, estruturadas em geral de modo a extrair *tudo de seu interior*, razão pela qual aquilo que cada uma extrai do próprio interior coincide com aquilo que outra extrai do próprio interior, com uma correspondência e harmonia perfeitas, queridas por seu criador. O *sistema da harmonia preestabelecida* garante, portanto, a perfeita correspondência entre as representações das várias mônadas e a realidade externa: Deus é a verdadeira ligação de comunicação entre as substâncias, e é em virtude dele que os fenômenos de uma mônada concordam com os da outra e que nossas percepções são objetivas e verdadeiras.

Correspondência entre as representações das mônadas e a realidade externa. Leibniz responde a Bayle
→ § 1-4

1 A tese leibniziana segundo a qual as mônadas "não têm janelas" e os dois problemas que daí derivam

Uma característica fundamental das mônadas (e somente sob sua luz todo o sistema leibniziano se torna compreensível) se expressa na seguinte proposição da *Monadologia:* "As mônadas não têm janelas através das quais algo possa entrar ou sair."

Isso significa que cada mônada é como um mundo fechado em si mesmo, não sendo suscetível a qualquer solicitação ou influência que derive do exterior. Em outros termos: nenhuma mônada age sobre outra e nenhuma mônada sofre a ação de outra.

Sem dúvida, esse é o ponto mais delicado de toda a metafísica monadológica, que os intérpretes não deixaram de apontar como paradoxal e como fonte de toda uma série de aporias. Entretanto, deve-se notar que a teoria do isolamento das substâncias, a partir de Descartes, se tornara muito difundida, fortemente reforçada pelos ocasionalistas e, em última análise, pelo próprio Spinoza, como já vimos.

Em Leibniz, a questão assume o máximo de complexidade, por motivo muito simples. Eliminado o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa,* Leibniz, ao invés de eliminar o problema da influência de uma substância sobre outra, defronta-se com esse problema multiplicado à segunda potência.

a) Com efeito, tendo, por um lado, introduzido um número infinito de mônadas como centros *autônomos* de forças (infinitos centros isolados), ele devia explicar, considerando tal isolamento, como se poderiam pensar as relações entre as mônadas.

b) Por outro lado, tendo concebido os corpos como agregados de mônadas re-

gidos por uma mônada hegemônica, que é alma nos animais (como vimos), devia, para começar, dar conta das relações entre alma e corpo e, além disso, de modo enormemente ampliado (dado que a questão não diz respeito somente ao homem, mas a *todos* os corpos, já que, para Leibniz, em última análise, todos os corpos são vivos e, portanto, animados).

2 As possíveis soluções dos dois problemas e a posição assumida por Leibniz com a "harmonia preestabelecida"

A solução dos dois problemas (embora alcançada por Leibniz com muito esforço e em momentos sucessivos) é a mesma e é muito engenhosa.

Ela foi denominada pelo próprio autor (a partir de 1696) com a expressão "sistema da harmonia preestabelecida", tornando-se a marca peculiar e como que o símbolo de todo o sistema de Leibniz.

O que é essa "harmonia preestabelecida"?

Para explicar a relação e o acordo entre duas mônadas em geral (entre as representações de duas mônadas), particularmente entre a mônada-alma e as mônadas-corpo (as representações e acontecimentos da primeira e os acontecimentos da segunda), há três hipóteses possíveis:

1) a de supor uma ação recíproca, biunívoca;

2) a de postular uma intervenção de Deus em todas as ocasiões, como artífice do acordo:

3) a de conceber as substâncias (as várias mônadas em geral, assim como as mônadas-alma e as que constituem o corpo) estruturadas de tal modo que elas extraiam *tudo do seu interior*, e de tal modo que aquilo que cada uma extrai do seu interior coincida com aquilo que todas as outras extraem do seu próprio interior com correspondência e harmonia perfeitas, considerando que isso faz parte de sua própria natureza, desejada por seu Criador.

Leibniz valeu-se do exemplo eficaz de dois relógios de pêndulo, que fez muito efeito (recordemos que o pêndulo era descoberta recente). Dados dois relógios de pêndulo, sua *perfeita sincronia* poderia se dar de três modos:

1) construindo-os de modo que um influa sobre o outro;

2) encarregando o relojoeiro de sincronizá-los a todo momento;

3) pré-construindo-os de modo tão perfeito que possam, autonomamente, marcar sempre o mesmo tempo, em perfeita concordância.

Para Leibniz, a primeira solução é banal e vulgar. E, como tal, ele a rejeita (assim como a rejeitava a filosofia racionalista moderna). A segunda é a solução ocasionalista, que pressupõe um *milagre contínuo* e, em última análise, revela-se contrária à sabedoria divina e à ordem das coisas. E o terceiro caminho é o da "harmonia preestabelecida".

Sintetizando sua solução e generalizando-a de modo quase axiomático, Leibniz escreve em uma *Epístola:* "Não creio que seja possível um sistema em que as mônadas atuem uma sobre a outra, porque não há um modo de explicação possível, e acrescento que a influência é supérflua: com efeito, por que uma mônada deveria dar à outra aquilo que ela já tem? *Exatamente essa é a própria natureza da substância: estar o presente grávido do futuro, e de um elemento poder se entender o todo (...).*"

A presença do "tudo em tudo", que já apontamos como um dos pontos básicos da

■ **Harmonia preestabelecida.** É a hipótese metafísica com a qual Leibniz coroa seu sistema especulativo. Em geral, o princípio da harmonia preestabelecida se refere à conexão ou harmonia universal entre todas as mônadas, as quais, por força de sua simplicidade e impenetrabilidade, não agem fisicamente uma sobre a outra; portanto, "a influência entre as mônadas é apenas ideal", e "pode ter sua eficácia apenas mediante a intervenção de Deus".
Para explicar em particular o acordo da alma com o corpo, Leibniz serve-se do exemplo de dois relógios de pêndulo, cuja *perfeita sincronia* ocorre porque suas estruturas foram construídas desde o princípio com perfeita correspondência.

metafísica monadológica, revela-se, mais uma vez, uma chave decisiva para desvelar o sentido oculto sob o aparente paradoxo do pensamento leibniziano, como veremos agora.

3 A objeção de Bayle e a resposta de Leibniz

Perplexo com essa tese paradoxal, Pierre Bayle, em seu célebre *Dicionário*, apresentou um exemplo, intencionalmente provocador, para refutar o "sistema da harmonia preestabelecida". Suponhamos que um cão esteja comendo e, ao saborear a comida, experimente uma sensação de prazer; e suponhamos que, de repente, alguém lhe dá uma bastonada, de modo que do sentimento de prazer o cão passa para uma sensação de dor. Como explicar isso sem supor a influência causal direta da bastonada, ou então sem recorrer ao sistema das "causas ocasionais"?

Leibniz responde do seguinte modo: a concatenação dos acontecimentos em questão se explica pressupondo uma concordância harmonicamente preestabelecida por natureza. Se cada mônada representa o universo do seu próprio ponto de vista, e se cada alma o representa especialmente em relação ao próprio corpo, não há nenhuma dificuldade em supor que a alma do cão represente, desde o início e de modo veraz, todos os acontecimentos que constituirão sua vida, inclusive a bastonada (e a conseqüente dor, que receberá em dado momento), sob a forma de "pequenas percepções", ou seja, de percepções indistintas, e que, em dado momento, por desenvolvimento interno, essas percepções se tornem distintas e claramente percebidas. Ao momento de a percepção da bastonada e da respectiva dor do cão se tornarem distintos, *corresponde* exatamente a ação do homem que lhe dá a bastonada. Por isso, o homem que dá a bastonada no cão existe verdadeiramente, mas o homem e seu bastão não influem do exterior sobre a alma do cão, da mesma forma que, no caso dos relógios sincronizados, um não influi sobre o outro.

4 Deus como fundamento da harmonia preestabelecida

A *harmonia preestabelecida*, portanto, garante a perfeita correspondência entre as representações das várias mônadas e a realidade externa, ou seja, a veracidade e a realidade daquelas representações.

O mundo representativo das mônadas não é um mundo de sonhos privado, e sim um mundo *objetivo*.

As mônadas, portanto, "não têm portas nem janelas", mas têm representações exatamente correspondentes àquilo que está fora de sua porta e de sua janela, porque, ao criá-las, Deus harmonizou-as intrinsecamente de uma vez por todas, fundamentando a concordância de cada uma com todas *em sua própria natureza*.

Deus é o verdadeiro laço de comunicação entre as substâncias, e é por ele que os fenômenos de uma mônada concordam com os das outras e que nossas percepções são objetivas. Cada alma constitui todo o seu mundo próprio "e, com Deus, basta-se a si mesma".

VII. Deus, o melhor dos mundos possíveis e o otimismo leibniziano

• A mais conhecida prova leibniziana da existência de Deus está ligada com o *princípio de razão suficiente*, segundo o qual nada existe ou acontece sem que haja uma razão suficiente para determinar que a coisa aconteça e que aconteça assim e não de outro modo. Com efeito, a razão suficiente última deve encontrar-se fora da série das coisas contingentes, em uma substância que seja sua causa, isto é, em um ser necessário que leva consigo a razão de sua existência: e esta razão última das coisas é justamente Deus. Deus é, portanto, *o único Ser necessário que existe*, o único Ser em que essência e existência coincidem, e é fonte tanto das essências como das existências.

A demonstração da existência de Deus como Ser necessário → *§ 1-2*

• Todos os mundos possíveis urgem em direção à existência, mas apenas a escolha de Deus, que é perfeito, decide qual deva ser promovido *de fato* à existência, e ele escolheu *necessariamente* nosso mundo porque é o mais perfeito.

A necessidade com a qual Deus criou o melhor dos mundos possíveis não é uma *necessidade metafísica*, e sim *moral*, enquanto voltada a realizar o maior bem e a máxima perfeição possível; e, uma vez que o nosso é o melhor dos mundos possíveis, também o mal, que para Leibniz pode ser de três tipos (metafísico, moral, físico), entra na economia geral da criação e da escolha do melhor.

Esta concepção grandiosa constitui o "otimismo leibniziano".

O otimismo leibniziano → *§ 3*

1 Os dois grandes problemas metafísicos: por que há o ser e por que existe assim e não de outra forma

Como conseqüência de tudo o que se disse até aqui, Deus tem um papel absolutamente central no sistema leibniziano. É compreensível, portanto, que ele tenha tentado fornecer diversas provas de sua existência.

A mais conhecida é a que se lê no escrito *Princípios racionais da natureza e da graça*, ao qual nos referiremos.

"Por que existe algo ao invés do nada?"

Essa é a pergunta metafísica mais radical que o Ocidente já se pôs. Para os antigos, era suficiente propor a questão de modo mais atenuado: "O que é o ser?". Contudo, depois que a metafísica assumiu o criacionismo bíblico, a questão se radicalizou, transformando-se precisamente nesta outra: "Por que existe o ser?"

Em Leibniz, essa questão assume formulação particularmente cortante, até devido à vinculação que ele faz com o "princípio da razão suficiente", por ele tematizado pela primeira vez de modo completo e perfeito. O princípio (ao qual voltaremos adiante) estabelece que nada existe ou acontece sem que exista (e que, portanto, se possa estabelecer) uma razão suficiente para determinar o fato de que uma coisa ocorra, acontecendo assim e não de outra forma.

Assim, é evidente que, à luz desse princípio, a pergunta sobre o ser só pode se tornar a mais clara:

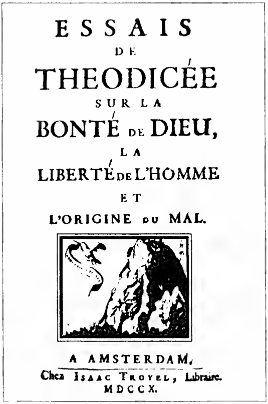
a) "Por que existe algo e não o nada?".

b) "Por que aquilo que existe é assim e não de outra forma?".

2 A solução de Leibniz dos dois problemas metafísicos

a) A resposta de Leibniz ao primeiro quesito é que a razão que explica o ser não pode ser encontrada na série das coisas contingentes, porque, por definição, toda coisa contingente sempre tem necessidade de uma razão ulterior, por mais que se vá adiante na série das causas: "É necessário, portanto, que a razão suficiente, que não necessita de nenhuma outra razão, esteja fora da série das coisas contingentes e se encontre em uma substância que lhes seja causa, ou então que seja um ser necessário, portando em si a razão de sua existência; caso contrário, não teríamos ainda uma razão suficiente na qual nos determos. Esta última razão das coisas denomina-se Deus."

b) A resposta ao segundo quesito é formulada por Leibniz como a *perfeição* de Deus. As coisas são como são e não são de outra forma porque seu modo de ser é o melhor modo possível de ser. Muitos mundos (muitos modos de ser) seriam em si mesmos possíveis (ou seja, não contraditórios); mas somente um, *este nosso,* foi criado. E, entre os muitos mundos possíveis, a razão suficiente que induziu Deus a escolher este é que ele, perfeito, escolheu, entre todos os possíveis, o mundo mais perfeito.


ESSAIS
DE
THEODICÉE
SUR LA
BONTÉ DE DIEU,
LA
LIBERTÉ DE L'HOMME
ET
L'ORIGINE DU MAL.

A AMSTERDAM,
Chez ISAAC TROYEL, Libraire.
MDCCX.

Frontispício dos Ensaios de Teodicéia *de 1710,*
obra de grande porte que contém,
entre outras coisas, a distinção leibniziana
entre os três tipos de mal:
o metafísico, o moral, o físico.

3 As dificuldades levantadas por estas soluções e as respostas de Leibniz

Muito se discutiu sobre esse ponto do sistema leibniziano.

Em primeiro lugar, perguntou-se, Deus é livre para escolher este mundo ou, ao contrário, é premido por necessidade, não podendo senão escolher o melhor?

A resposta de Leibniz é que não se trata de *necessidade metafísica,* segundo a qual seria impensável qualquer outra escolha, porque contraditória e, portanto, impossível. Trata-se, porém, de *necessidade moral,* voltada para realizar o maior bem e a máxima perfeição possível, ainda que sendo pensáveis e, portanto, possíveis (ou seja, logicamente não-contraditórias) outras alternativas (descartadas apenas por serem inferiores).

Em segundo lugar, se este é o melhor dos mundos possíveis, de onde derivam os males?

Nos *Ensaios de Teodicéia*, Leibniz distingue (e são evidentes as influências agostinianas nessa distinção) três tipos de mal: 1) o mal *metafísico;* 2) o mal *moral;* 3) o mal *físico.*

1) O *mal metafísico* coincide com a finitude e, portanto, com a imperfeição ligada à finitude. Essa, porém, é a condição da existência de qualquer outra coisa que não seja o próprio Deus.

2) O *mal moral* é o pecado que o homem comete, deixando de lado os fins aos quais está destinado. Portanto, a causa deste mal é o homem e não Deus. Todavia, na economia geral da criação, a escolha de um mundo em que está previsto um Adão e, conseqüentemente, o homem em geral, que peque, deve ser considerada a melhor escolha aquela que comporta a maior po-

sitividade, em comparação com as outras possíveis.

3) No que se refere ao *mal físico*, escreve Leibniz: "Pode-se dizer que Deus muitas vezes o quer como pena devida à culpa e outras vezes como meio adequado a um fim, isto é, para impedir males maiores ou para alcançar maiores bens. A pena serve para a correção e o exemplo. Freqüentemente, o mal serve para se apreciar melhor o bem e, algumas vezes, contribui para maior perfeição daquele que o sofre, como o grão que é semeado se sujeita a uma espécie de decomposição para germinar: esta é uma bela comparação, da qual o próprio Jesus Cristo se serviu."

Essa grandiosa concepção, que vê realizado nos seres (em cada um e em todos) o melhor daquilo que era possível, constitui o "otimismo leibniziano", que foi objeto de vivas discussões e polêmicas durante todo o século 18.

VIII. O ser necessário, os possíveis e as verdades de razão e de fato

A essência e a existência. As verdades de razão e as verdades de fato → § 1-4

• As "essências" são todas as coisas *pensáveis sem contradição*, ou seja, todos os "possíveis", que são infinitos mas *nem todos compossíveis*, no sentido de que a realização de um implica também a não realização de outro. Ora, o complexo das verdades que estão na mente de Deus é constituído pelas *verdades de razão* (verdades matemáticas e regras da bondade e da justiça), isto é, da verdade cujo oposto é justamente impossível, e são baseadas sobretudo sobre *princípios de identidade*, de *não-contradição* e do *terceiro excluído*.

A "existência", por sua vez, é a realização e a atuação das essências, isto é, dos possíveis. Às existências e aos acontecimentos contingentes são relativas as *verdades de fato*, cujo oposto não é impossível; *as verdades de fato poderiam também não existir*; todavia, a partir do momento que existem, *têm uma sua precisa razão de ser*, ligada ao livre decreto divino: estas verdades estão, portanto, baseadas sobre o princípio de *razão suficiente*.

1 Deus como ser necessário

Deus é o ser necessario, como já vimos. Aliás, para prová-lo, Leibniz, entre outras coisas, adota o argumento ontológico, já retomado modernamente por Descartes, segundo o qual o perfeito deve necessariamente existir, caso contrário não seria perfeito. Além disso, Deus é necessário porque, nele, essência e existência coincidem.

Diz Leibniz que só Deus possui essa prerrogativa, isto é, que só de Deus se pode dizer que lhe basta ser possível para que também exista atualmente (enquanto é perfeição ilimitada).

Escreve Leibniz: "Assim, somente Deus (ou o Ser necessário) tem esse privilégio de não poder não existir, desde que seja possível. E, como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não implica nenhum limite, nenhuma negação e, portanto, nenhuma contradição, só isso já basta para conhecer *a priori* a existência de Deus".

Deus, portanto, é *o único ser necessário que existe*, ou seja, o único ser em que essência e existência coincidem.

2 As essências e os possíveis

Entretanto, Deus é fonte tanto das essências como das existências. A essência expressa "aquilo que" uma coisa é (*o que é*), ao passo que a existência expressa a subsistência real, o existir de fato.

São "essências" todas as coisas que são *pensáveis sem contradição*, ou seja, todos os "possíveis" (possível, precisamente, é aquilo que não envolve contradição). E o intelecto divino é concebido por Leibniz como "a sede das verdades eternas e das idéias das quais tais verdades dependem". Portanto, é o intelecto divino que torna possíveis tais possíveis, *precisamente ao pensá-los*, dando-lhes o que há de real na "possibilidade".

Os possíveis são infinitos. Eles são organizáveis em sistemas e mundos diversos e inumeráveis que, no entanto, se tomados singularmente, são justamente possíveis, mas que *não são co-possíveis* junto a outros, no sentido de que a realização de um implica a não-realização do outro (enquanto se excluem um ao outro).

A existência é a realização e a concretização das essências, ou seja, dos possíveis. Assim, se Deus pensa infinitos mundos possíveis, só pode, porém, levar à existência *apenas um* deles. Todos os mundos possíves tendem à existência, mas somente a escolha de Deus decide qual deles deve *de fato* ser promovido à existência.

3 As verdades de razão e as verdades de fato

Nessa visão geral, podemos compreender adequadamente a distinção feita por Leibniz entre "verdade de razão" e "verdade de fato", bem como a diferente natureza dos princípios que estão na base dos dois tipos de verdade.

As "verdades de razão" são aquelas cujo oposto é impossível. Elas expressam o conjunto das verdades que estão na mente de Deus, as quais se baseiam sobretudo nos *princípios de identidade*, de *não-contradição* e do *terceiro excluído*. São verdades de razão todas as verdades da matemática e da geometria e, segundo Leibniz, também as regras da bondade e da justiça (porque não dependem da simples vontade divina, sendo também elas verdades cujo contrário é contraditório, como as verdades matemáticas).

Também o homem, quando conhece esses tipos de verdades necessárias, baseia-se nos princípios apontados acima.

As "verdades de fato" se referem, ao invés, aos acontecimentos contingentes, e são tais que seu oposto não é impossível.

Por exemplo, o dado de eu estar sentado é uma verdade *de fato*, mas ela não é uma verdade necessária, porque o contraditório não é impossível (não é uma coisa impossível que eu *não* esteja sentado).

Portanto, *as verdades de fato também poderiam não existir;* entretanto, a partir do momento que existem, *têm sua precisa razão de ser.*

4 O princípio de razão suficiente como fundamento das verdades de fato

Essas verdades, portanto, não se baseiam no princípio da não-contradição (porque seu oposto é possível), e sim no princípio de "razão suficiente", segundo o qual toda coisa que acontece de fato *tem uma razão que é suficiente para determinar por que aconteceu, e por que aconteceu assim e não de outra forma.*

Muitas vezes, porém, é impossível ao homem encontrar a razão suficiente de cada

■ **Princípio de razão suficiente.** O princípio de razão suficiente é o princípio especulativo por excelência do sistema leibniziano: ele tem valência lógica e metafísica, porque "em virtude dele consideramos que qualquer fato não poderia ser verdadeiro ou existente, e qualquer enunciado não poderia ser verídico, caso não existisse uma razão suficiente do por quê a coisa é assim e não de outro modo". A formulação leibniziana do princípio é exatamente a seguinte: "*Nada acontece sem razão suficiente* (*nihil est sine ratione*), isto é, nada acontece sem que seja possível, para quem conhece suficientemente as coisas, dar uma razão suficiente para explicar por que a coisa é assim e não de outro modo".
A razão suficiente última do universo é o próprio Deus.

fato particular, porque teria de reconstruir toda a série infinita de particulares que concorreram para determinar aquele acontecimento singular.

Como vimos, para criar o mundo, Deus se baseou no princípio de razão suficiente e não no princípio da não-contradição, pois, em Deus, a razão suficiente coincide com a *escolha do melhor*, com a *obrigação moral*. Portanto, como muitos estudiosos reconheceram, a distinção entre verdades de razão e verdades de fato tem bases metafísicas precisas, e é, portanto, estrutural e definitiva, malgrado certas oscilações que podem ser encontradas em Leibniz e, sobretudo, malgrado as muitas críticas dos intérpretes.

A própria presciência e o próprio conhecimento perfeito que Deus tem das verdades contingentes *não mudam a natureza contingente delas e não as transformam em verdades de razão*. As verdades de razão baseiam-se na necessidade lógico-metafísica, ao passo que as verdades de fato, em todos os casos, permanecem ligadas ao livre decreto divino.

IX. A doutrina do conhecimento: o inatismo virtual

O intelecto e sua atividade precedem a experiência; a alma conhece virtualmente tudo → § 1-2

• O antigo adágio escolástico derivado de Aristóteles, e bastante caro aos empiristas, dizia: "não há nada no intelecto que não tenha derivado dos sentidos". Leibniz propõe o seguinte acréscimo: "exceto o próprio intelecto". Isso significa que a alma é "inata em si mesma", que o intelecto e sua atividade existem *a priori*, precedem a experiência: e a alma conhece *virtualmente* tudo, não apenas o passado e o presente, mas também todos os pensamentos futuros, e pensa já confusamente tudo aquilo que jamais pensará de modo distinto.

Este é o novo sentido em que, segundo Leibniz, deve ser retomada a antiga doutrina platônica da reminiscência.

1 "Não há nada no intelecto que antes não tenha estado nos sentidos, exceto o próprio intelecto"

Juntamente com os *Ensaios de Teodicéia*, a obra mais vasta de Leibniz é constituída pelos *Novos ensaios sobre o intelecto humano*, em que o nosso filósofo critica minuciosamente o *Ensaio* de Locke, que havia negado toda forma de inatismo, reduzindo a alma a *tabula rasa* (a uma espécie de folha em branco sobre a qual só a experiência escreve os vários conteúdos). Entretanto, Leibniz não se alinha simplesmente ao lado dos inatistas, como os cartesianos, por exemplo, mas tenta seguir um caminho intermediário e realizar uma mediação. Disso decorre uma solução muito original (embora não delineada sistematicamente), coerente com as premissas da metafísica monadológica.

O antigo axioma escolástico, derivado de Aristóteles e muito caro aos empiristas, dizia: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, ou seja, não há nada no intelcto ou na alma que não tenha derivado dos sentidos. Leibniz propõe a seguinte correção: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*, ou seja, não há nada no intelecto que não tenha derivado dos sentidos, com exceção do próprio intelecto. O que significa que a alma é "inata a si mesma", que o intelecto e sua atividade existem *a priori*, precedendo a experiência. Trata-se de uma antecipação daquilo que viria a ser a concepção kantiana do transcendental, embora colocada sobre novas bases.

2 O novo conceito de "inatismo" e a nova forma de "reminiscência"

Mas a essa admissão (já, em si mesma, capaz de redimensionar o empirismo lockiano) seguem-se outras, ainda mais importantes. Diz Leibniz que a alma contém "o ser, o uno, o idêntico, a causa, a percepção, o raciocínio e uma quantidade de outras noções que os sentidos não podem fornecer".

Então Descartes teria razão? Leibniz, em sua tentativa de mediação entre as instâncias opostas, pensa que se trate não de inatismo concreto, mas muito mais de *inatismo virtual*: as idéias estão presentes em nós como inclinações e disposições, precisamente como virtualidades naturais.

Além disso, Leibniz reconhece como originário (inato) o princípio de identidade (e os princípios lógicos fundamentais a ele ligados) que está na base de todas as verdades de razão: "Se quisermos raciocinar, não poderemos deixar de supor esse princípio. Todas as outras verdades são demonstráveis [...]."

Depois, porém, com base em sua concepção da mônada como representação da totalidade das coisas, é obrigado a admitir também um *inatismo para as verdades de fato* e, em geral, para todas as idéias. Ele reconhece expressamente *que existe algum fundamento na "reminiscência" platônica*, e até que é preciso admitir bem mais do que Platão admitiu. A alma conhece *virtualmente* tudo: *este é o novo sentido da antiga doutrina de Platão.*

X. O homem e seu destino

• Em relação à questão sobre a liberdade do homem, Leibniz procura assumir uma via média entre Spinoza, defensor da necessidade, e a concepção clássica do livre-arbítrio. A liberdade da alma, cujas condições são a *inteligência*, a *espontaneidade* e a *contingência*, consiste em *depender apenas de si mesma e não de outro*; mas os atos humanos, além de serem predicados incluídos *necessariamente* no sujeito, são concebidos por Leibniz também como eventos *previstos* e *prefixados* por Deus *ab aeterno*, e ao homem não lhe é dado compreendê-los em sua razão última.

A liberdade humana e a previsão de Deus → § 1-2

• Ao espírito do homem é reconhecido por Leibniz o máximo valor: *o espírito vale todo o mundo*, porque o conhece de modo consciente e indaga suas causas, e é além disso imortal, no sentido de que *mantém sempre a própria personalidade*. O conjunto dos espíritos constitui depois a Cidade de Deus, a parte mais nobre do universo, em que Deus, enquanto "monarca", concede aos espíritos a máxima felicidade possível. O destino escatológico do homem deverá, portanto, consistir em uma felicidade que é "um progresso contínuo para novos prazeres e novas perfeições", ou seja, um conhecer Deus e um fruir Deus em grau sempre maior, ao infinito.

Ao espírito do homem reconhece-se o máximo valor → § 3

1 A liberdade como espontaneidade da mônada

Já vimos qual é o estatuto privilegiado do homem enquanto espírito. Vejamos então a questão da liberdade.

Leibniz procura adotar um *caminho intermediário* entre a posição de Spinoza, defensor da necessidade, e a concepção clássica do livre-arbítrio como faculdade de escolha. Suas conclusões, porém, revelam-se bastante ambíguas e a mediação não se reveste de êxito.

Nos *Ensaios de Teodicéia* ele afirma que as condições da liberdade são três: *a*) a

inteligência; *b*) a espontaneidade; *c*) a contingência. A primeira condição é óbvia, dado que um ato que não seja inteligente está, por definição, fora da esfera da liberdade. A segunda condição implica a exclusão de qualquer coação ou constrição exterior ao agente (e que, portanto, o ato dependa *das motivações interiores do agente*). A terceira condição implica a exclusão da necessidade metafísica, ou seja, a exclusão de que seja contraditório o oposto da ação que se realiza (ou seja, implica a possibilidade de realização da ação oposta).

A liberdade que Leibniz concede à alma é a de *depender só de si mesma e não de outro*, o que é bem diferente do poder de escolher. A liberdade leibniziana, portanto, simplesmente coincide com *a espontaneidade da mônada*.

Na verdade, Leibniz tem acenos sugestivos, como quando diz que os motivos que nos impelem à ação não são como pesos sobre a balança, no sentido de que é muito mais o espírito que determina os motivos (dá peso aos motivos). Mas esses pensamentos, inseridos na ótica da concepção da mônada como desenvolvimento rigorosamente concatenado de todos os seus acontecimentos, em grande parte acabam por se esvaziar.

2 A liberdade e a previsão de Deus

A questão se torna ainda mais complexa pelo fato de que a monadologia impõe que se concebam os atos humanos, além de predicados incluídos *necessariamente* no sujeito, também como acontecimentos *previstos* e *prefixados* por Deus *ab aeterno*. Desse modo, portanto, a liberdade pareceria inteiramente ilusória.

Se desde a eternidade está previsto que eu pecarei, que sentido tem então minha ação moral? Leibniz não conseguiu responder metafisicamente ao problema, limitando-se a dar uma resposta que, ao invés de solução teórica para o problema, contém uma regra prática, plena de sabedoria, mas doutrinariamente evasiva: "Mas será que é certo desde a eternidade que eu pecarei? Podeis vos dar por vós só uma resposta: talvez não. E, sem pensar naquilo que não podeis conhecer e que não pode vos dar qualquer luz, deveis então agir segundo vosso dever, que conheceis. Mas, dirá algum outro, a que se deve o fato de que este homem cometerá certamente aquele pecado? A resposta é fácil: caso contrário, não seria *aquele* homem. Desde o princípio dos tempos, Deus vê que haverá certo Judas, cuja noção ou idéia, que Deus possui, contém aquela ação livre futura. Resta, portanto, esta única questão: por que tal Judas, traidor, que na idéia divina é apenas possível, existe concretamente? A essa pergunta não é possível dar uma resposta aqui na terra, senão dizendo genericamente que, como Deus achou bom que ele existisse apesar do pecado por ele previsto, é necessário que esse mal seja compensado com juros no universo: Deus extrairá dele um bem maior e, no fim das contas, ver-se-á que essa série de coisas, na qual está abarcada a existência daquele pecador, é a mais perfeita entre todos os outros modos possíveis de existir. Mas como nem sempre é possível explicar a admirável economia daquela escolha, enquanto formos peregrinos nesta terra, basta-nos sabê-lo sem compreendê-lo."

3 O conjunto dos espíritos e a Cidade de Deus

Leibniz reconhece o valor máximo do espírito do homem: *o espírito vale todo o mundo*, porque não apenas expressa (como as outras mônadas) todo o mundo, mas também o conhece de modo consciente e indaga suas causas. Além disso, o espírito humano é imortal, no sentido de que não só permanece no ser, como as outras mônadas, mas também *mantém sua própria personalidade.*

O conjunto dos espíritos constitui a Cidade de Deus, a parte mais nobre do universo.

Como "criador" de todas as mônadas, Deus dá aos seres a máxima perfeição possível. E, como "monarca" de sua cidade, dá aos espíritos a máxima felicidade possível.

Segundo Leibniz, o paraíso, que é a suprema felicidade, não deve ser concebido como estado de quietude, porque a visão beatífica e a fruição de Deus nunca podem ser plena e perfeitamente concretizadas, visto que Deus é infinito. Portanto, o destino escatológico do homem deve consistir em uma felicidade que é "progresso contínuo em direção a novos prazeres e novas perfeições", ou seja, um conhecimento de Deus e uma fruição de Deus em grau sempre maior, até o infinito. 1

LEIBNIZ
A DOUTRINA DA MÔNADA

RAZÃO SUFICIENTE: o fundamento que determina aquilo que acontece

VERDADES RACIONAIS: aquelas cujo oposto é impossível (baseadas sobre os princípios de identidade, não-contradição, terceiro excluído)

VERDADES FACTUAIS: aquelas cujo oposto é possível (baseadas sobre o princípio de conveniência)

Mônada originária, Substância suprema,
Deus
é o único Ser necessário e perfeito,
no qual *essência* e *existência* coincidem:
Razão suficiente última do universo
e região das *verdades racionais eternas*

MÔNADA: substância simples, ativa e imaterial

ESSÊNCIA (ou *POSSÍVEL*): aquilo que não é contraditório

EXISTÊNCIA: atuação da essência

Segundo o *princípio da conveniência*
("escolha do melhor entre os possíveis"),
DEUS CRIA MEDIANTE FULGURAÇÕES
O SISTEMA DA HARMONIA PREESTABELECIDA,
isto é, as regiões das verdades *factuais*

O UNIVERSO METAFÍSICO (MORAL):
Reino da graça,
governado com as leis das *causas finais*
por Deus como monarca

O UNIVERSO FÍSICO (NATURAL):
Reino da natureza,
governado com as leis das *causas eficientes*
por Deus como arquiteto

HARMONIA

Existências monádicas (incorpóreas),
dotadas de *percepção* (representação)
e *apetição* (vontade)

Existências mecânicas (corpóreas),
espelhos do universo natural

1. MÔNADAS "NUAS" (percepção e apetição) + corpo = *viventes simples*

2. ALMAS (percepção + memória e apetição) + corpo = *animais*,
espelhos vivos do universo das criaturas

3. ESPÍRITOS (percepção + razão e apetição) + corpo = *homens*,
espelhos vivos do próprio Deus. O conjunto dos espíritos constitui a

Cidade de Deus,
o Estado mais perfeito dirigido pelo monarca mais perfeito,
universo moral no universo natural

LEIBNIZ

1 A Monadologia

A Monadologia, a obra de Leibniz indubitavelmente mais famosa, foi composta em 1714, mas só foi publicada depois da morte do filósofo.

Com os Princípios racionais da natureza e da graça, *escritos no mesmo ano, a* Monadologia *constitui o vértice especulativo da filosofia de Leibniz: as duas obras são decisivas porque fornecem a versão completa do sistema leibniziano na época de sua plena maturidade e constituem a coroação do ponto de vista de seu conteúdo, enquanto a maior parte dos outros escritos dão visões parciais de campos disciplinares específicos.*

Aqui apresentamos a Monadologia *em vestes quase integrais, de modo a oferecer o quadro completo de todas as doutrinas leibnizianas mais importantes, do pluralismo monadológico até o sistema da harmonia preestabelecida e ao admirável afresco da Cidade de Deus.*

1. As substâncias simples ou mônadas

1. A *mônada* em questão aqui é uma substância simples que entra nos compostos; "simples", isto é, sem partes.

2. E é necessário que existam substâncias simples, pois existem substâncias compostas: o composto, com efeito, é um amontoado ou *aggregatum* de simples.

3. Ora, onde não há partes, não é possível nem extensão nem figura nem divisibilidade.

As mônadas são, portanto, os verdadeiros átomos da natureza: em poucas palavras, são os elementos das coisas.

4. Por isso não é preciso temer que uma substância simples se dissolva, e é totalmente impensável que possa perecer por via natural.

5. Pela mesma razão é também impensável que uma substância simples tenha um início por via natural: ela, com efeito, não poderia formar-se mediante composição.

6. Podemos, portanto, dizer que as mônadas podem iniciar e terminar unicamente de forma repentina, ou seja: podem iniciar apenas por criação e terminar apenas por aniquilação.

Aquilo que é composto, ao contrário, inicia-se e termina por [composição e dissolução das] partes.

7. Além disso, não há modo de explicar como a mônada possa ser alterada ou mudada em seu interior por obra de alguma outra criatura. Na mônada, com efeito, não se poderia transpor nada, nem é pensável nela algum movimento interno que seja impresso, dirigido, acrescido ou diminuído; isso é, ao contrário, possível nos compostos, onde ocorrem mudanças entre as partes.

As mônadas não têm janelas, mediante as quais alguma coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não podem destacar-se das substâncias e passear fora delas como faziam uma vez as "espécies sensíveis" dos Escolásticos.[1]

Portanto, nem substância nem acidente podem entrar de fora em uma mônada.

2. O princípio de identidade dos indiscerníveis

8. Por outro lado, é necessário que as mônadas tenham qualidades, de outra forma não seriam sequer seres.

Com efeito, se as substâncias simples não diferissem por suas qualidades, não se poderia distinguir nenhuma mudança nas coisas, porque aquilo que está no composto pode derivar apenas de seus componentes simples. Portanto, se as mônadas fossem privadas de qualidades, seriam indistinguíveis uma da outra, dado que elas não diferem de modo nenhum entre si pela quantidade; por conseguinte, admitida a hipótese do pleno, todo lugar receberia no movimento sempre e apenas o equivalente daquilo que aí havia anteriormente, e um estado de coisas seria indiscernível em relação a outro.

9. Além disso, é necessário que cada mônada seja diferente de toda outra.

Na natureza, com efeito, não existem dois seres que sejam perfeitamente iguais, e nos quais não seja possível encontrar uma diferença

[1] Na doutrina escolástico-tomista todo ato de conhecimento, tanto sensível como inteligível, pressupõe que o sujeito cognoscente possa proceder apenas a partir das determinações que recebe do objeto. Tais determinações denominam-se "espécies impressas": *species* é a imagem da coisa – neste sentido é dita também "espécie vicária" porque faz as vezes do objeto – da qual a mente se serve para representar a si mesma a própria coisa, e é *intencional*, ou seja, de ordem ideal e não física. Alguns Escolásticos sucessores representaram as "espécies sensíveis" em termos físicos, como eflúvios dos corpos que, à maneira dos *eídola* de Demócrito, se destacaram da substância dos corpos e atingiriam assim o sujeito cognoscente: daqui a alusão irônica de Leibniz, que não se refere à doutrina tomista, mas à sua degeneração

interna, isto é, uma diferença fundada sobre uma denominação intrínseca.

3. Os princípios internos da mônada: percepção e apercepção

10. Considero também como comprovado que cada ser criado está sujeito a mudança – e portanto o mesmo se dá com a mônada criada –, e que esta mudança é contínua em cada uma das mônadas.

11. Do que dissemos até aqui resulta que as mudanças naturais das mônadas dependem de um *princípio interno*, dado que nenhuma causa externa poderia influenciar sobre seu interior.

12. Todavia, além do princípio da mudança, deve também haver um *detalhe daquilo que muda*, um aspecto particular que determine por assim dizer a especificação e a variedade das substâncias simples.

13. Este detalhe deve implicar uma multiplicidade na unidade, isto é, no simples.

Com efeito, uma vez que cada mudança natural ocorre por graus, algo muda e algo permanece; por conseguinte, é necessário que na substância simples, embora desprovida de partes, haja uma pluralidade de afecções e de relações.

14. O estado transitório que implica e representa uma multiplicidade na unidade, isto é, na substância simples, é propriamente aquilo que se chama percepção, a qual, como veremos a seguir, deve ser distinguida da apercepção ou consciência.

Sobre este ponto os cartesianos cometeram um grave erro, pois transcuraram completamente as percepções de que não se tem consciência. E é justamente este o motivo que os levou a crer que apenas os espíritos fossem mônadas, e que não existiriam almas de animais nem outras enteléquias. Assim, eles confundiram, como o vulgo, um longo aturdimento com a morte propriamente dita, o que os fez cair no preconceito escolástico das almas inteiramente separadas [dos corpos], e até consolidaram nas mentes maldispostas a opinião da mortalidade das almas.

15. A ação do princípio interno que determina a mudança, ou seja, a passagem de uma percepção para outra, pode ser chamada apetição.

O "apetite", é verdade, nem sempre consegue alcançar a plena percepção à qual tende; todavia, dela obtém sempre alguma coisa e chega assim a novas percepções.

16. Nós mesmos experimentamos uma multiplicidade na substância simples, quando constatamos que até mesmo o menor pensamento de que temos consciência implica uma variedade em seu objeto.

Assim, todos aqueles que admitem que a alma é uma substância simples devem reconhecer esta multiplicidade na mônada [...].

4. Auto-suficiência e finalismo das mônadas ou enteléquias

17. Por outro lado, deve-se reconhecer que a percepção, e aquilo que dela depende, é *inexplicável mediante razões mecânicas*, isto é, mediante as figuras e os movimentos.

Imaginemos uma máquina estruturada de modo tal que seja capaz de pensar, de sentir e de ter percepções; suponhamo-la agora aumentada, com as mesmas proporções, de modo que nela se possa entrar como em um moinho. Feito isso, visitando a máquina em seu interior, encontraremos sempre e apenas peças que se impulsionam mutuamente, mas nada que esteja em grau de explicar uma percepção.

Portanto, a [razão da] percepção deve ser procurada na substância simples, e não no composto ou na máquina.

Assim, é unicamente na substância simples que se podem encontrar as percepções e suas mudanças: apenas nisso, portanto, podem consistir todas as *ações internas* das substâncias simples.

18. A todas as substâncias simples (as mônadas) criadas, poder-se-ia dar o nome de *enteléquias*: elas com efeito têm em si determinada perfeição (*échousi to entelés*), gozam de auto-suficiência (*autárcheia*) graças à qual constituem as fontes de suas ações internas e se apresentam, por assim dizer, como autômatos incorpóreos.

5. A hierarquia das mônadas

19. Se quisermos designar com o nome de alma tudo aquilo que tem *percepções* e *apetições* no significado geral que acabamos de explicar, então todas as substâncias simples (as mônadas) criadas poderiam ser chamadas de almas. Todavia, como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, penso que o nome geral de mônadas e de enteléquias seja suficiente para as substâncias simples que têm apenas a percepção.

Portanto, penso que se devam chamar *almas* somente as mônadas em que a percepção é mais distinta e acompanhada pela memória.

20. Nós, com efeito, experimentamos em nós mesmos certo estado no qual não recordamos nada e não temos nenhuma percepção distinta; assim acontece quando desmaiamos ou quando estamos imersos em sono profundo sem sonhos.

Em tal estado a alma não difere sensivelmente de uma simples mônada; como se trata, porém, de um estado de modo nenhum duradouro, do qual a alma se livra [bem depressa], esta é algo mais que uma simples mônada.

21. Além disso, não se deve crer que em tal estado a substância simples esteja totalmente privada de percepções.

Isso é impossível já apenas pelas razões aduzidas, pois sem afecções – e isso significa propriamente: sem suas percepções – a substância simples não poderia perecer; ou melhor, não poderia sequer subsistir.

[Em segundo lugar,] também quando nos encontramos em um estado de aturdimento temos na realidade muitas pequenas percepções, nas quais porém não há nada distinto; assim como ocorre quando se gira sem parar sempre no mesmo sentido e se está preso em uma vertigem tal que pode fazer-nos desmaiar e não nos permite distinguir nada. A própria morte pode temporariamente determinar nos animais um estado semelhante a este.

22. Ora, cada estado presente de uma substância simples é uma conseqüência natural de seu estado precedente, motivo pelo qual nela o presente está grávido do futuro.

23. Portanto, dado que ao colocarmo-nos de pé de um aturdimento *nos apercebemos* das próprias percepções, é igualmente necessário que as tenhamos tido imediatamente antes, embora não as tenhamos advertido: com efeito, uma percepção pode ser unicamente a derivação natural de outra percepção, assim como um movimento pode derivar naturalmente apenas de outro movimento.

24. É, portanto, evidente que, se em nossas percepções não tivéssemos nada de distinto – e, por assim dizer, nada de aguçado e de tom mais elevado –, nós nos encontraríamos sempre em um estado de aturdimento. E este é justamente o estado das mônadas inferiores.

25. Por outro lado, a natureza deu percepções aguçadas também aos animais, e isso é evidente pelo cuidado que ela teve em fornecer-lhes órgãos que recolhem diversos raios de luz ou diversas vibrações do ar, aumentando sua eficácia com a união.

Algo de semelhante está presente no odor, no gosto, no tato e em quem sabe quantos outros sentidos a nós desconhecidos. E em breve explicarei de que modo isso que acontece na alma representa aquilo que se produz nos órgãos [de sentido].

26. A memória faz com que em cada alma haja uma espécie de *concatenação* que imita a razão, mas da qual deve ser bem distinta.

Com efeito, quando os animais percebem algo que os atinge e de que tiveram anteriormente uma percepção análoga, então eles, por força da representação de sua memória, esperam também aquilo que a ela estava unido na percepção precedente, e são induzidos a sentimentos análogos aos que haviam então sido provados. Por exemplo, se mostramos o bastão aos cães, estes se lembram da dor que ele lhes causou, põem-se a latir e fogem.

27. E a forte imaginação que atinge e comove os animais deriva ou da intensidade ou do número das percepções anteriores: freqüentemente, com efeito, uma forte impressão provoca em uma só vez o mesmo efeito de um longo *hábito*, ou de muitas percepções repetidas mas de intensidade mediana.

28. O comportamento dos homens, à medida que a concatenação de suas percepções se produz apenas em base ao princípio da memória, é análogo ao dos animais. Nisto se assemelham aos médicos empíricos, que têm certa prática não acompanhada porém de conhecimentos teóricos; e somos efetivamente empíricos nos três quartos de nossas ações.

Comportamo-nos de modo empírico, por exemplo, quando esperamos que amanhã será dia pelo fato de que até hoje sempre foi assim. Apenas o astrônomo, ao contrário, julga a este respeito de modo racional.

29. Mas é o conhecimento das verdades necessárias e eternas que nos diferencia dos outros animais, e que nos propicia a *razão* e as ciências, pois nos eleva ao conhecimento de nós mesmos e de Deus.

Nisto consiste aquilo que em nós se chama de alma racional ou *espírito*.

30. É, portanto, mediante o conhecimento das verdades necessárias e mediante suas abstrações que somos elevados aos *atos reflexivos*, os quais nos permitem justamente pensar aquilo que se chama *Eu*, e de considerar tudo aquilo que existe em nós. E é assim que, pensando a si mesmos, se pensa o ser, a substância, o simples e o composto, o imaterial e o próprio Deus: e isso que em nós é limitado concebe-se como ilimitado em Deus.

Tais atos reflexivos fornecem os objetos principais de nossos raciocínios.

6. Os princípios do conhecimento e os tipos de verdade

31. Nossos raciocínios se fundam sobre dois *grandes princípios*:

a) *O princípio de contradição*, em virtude do qual julgamos falso aquilo que implica con-

tradição, e verdadeiro aquilo que é oposto ou contraditório ao falso.

32. b) *O princípio de razão suficiente*, em virtude do qual consideramos que qualquer fato não poderia ser verdadeiro ou existente, e qualquer enunciado não poderia ser verídico, se não houvesse uma razão suficiente do por quê a coisa é assim e não de outra forma – por mais que as razões suficientes sejam para nós no mais das vezes ignoradas.

33. Há também duas espécies de verdade: as *racionais* e as *factuais*:

a) as verdades racionais são necessárias, e seu oposto é impossível;

b) as verdades factuais são contingentes, e seu oposto é possível.

Quando uma verdade é necessária podemos encontrar sua razão [suficiente] mediante a análise, resolvendo-a em idéias e verdades mais simples até chegar às verdades originárias.

34. E é justamente mediante a análise que os matemáticos reduzem os *teoremas* especulativos e os cânones práticos a definições, axiomas e postulados.

35. Há por fim idéias simples das quais não se pode dar nenhuma definição. Há também axiomas e postulados – ou, em poucas palavras, *princípios originários* – que não podem ser demonstrados, e que por outro lado não têm necessidade de demonstração: trata-se dos *enunciados idênticos*, cujo oposto contém uma contradição evidente.

36. Mas a *razão suficiente* deve ser encontrada também nas *verdades contingentes ou factuais*, ou seja, na série das coisas esparsas pelo universo das criaturas.

Aqui a decomposição em razões particulares poderia prosseguir indefinidamente de detalhe em detalhe, por via da imensa variedade das coisas naturais e da divisão dos corpos ao infinito. Há, com efeito, uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados que confluem na causa eficiente de meu escrever atual, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que confluem na causa final deste ato.

37. Ora, uma vez que todos estes detalhes implicam unicamente outras contingências anteriores ou então mais detalhadas – cada uma das quais tem por sua vez necessidade de ser analisada para que delas se possa dar razão –, por esta via não se obtém de fato um verdadeiro progresso.

É necessário, portanto, que a razão suficiente ou última esteja fora da concatenação ou *série* de tais detalhes das contingências, por mais infinita que possa ser tal série.

7. Deus e as provas de sua existência

38. E assim a razão última das coisas deve estar em uma Substância necessária, na qual o detalhe das mudanças se encontre de modo eminente, como na própria fonte: e é esta Substância aquilo que chamamos *Deus*.

39. E como tal Substância é razão suficiente de todos os detalhes – os quais, portanto, estão ligados entre si de modo universal –, deve-se dizer necessariamente: *existe um só Deus e este Deus é suficiente*.

40. Esta Substância suprema é conseqüência simples do Ser possível, e é única, universal e necessária; além disso, fora dela não há nenhuma realidade independente.

Pode-se, portanto, depreender que tal Substância seja também necessariamente não suscetível de limitações, e que deva conter totalmente a realidade possível.

41. Disso segue-se que Deus é absolutamente perfeito.

A *perfeição*, com efeito, é a grandeza exata da realidade positiva, captada prescindindo dos limites ou confins das coisas finitas.

Ora, onde não há limites, isto é, em Deus, a *perfeição é justamente absolutamente infinita*.

42. Além disso, segue-se que as criaturas têm suas perfeições graças ao influxo de Deus, enquanto suas imperfeições derivam de sua própria natureza, incapaz de ser sem limites. Justamente por esta incapacidade as criaturas se distinguem de Deus.

43. É verdadeiro também que Deus é a fonte não só das existências, mas também das essências enquanto reais, ou seja: é também a fonte do real que está contido no possível.

O intelecto de Deus é, com efeito, a região das verdades eternas, ou seja, das idéias das quais tais verdades dependem. Sem o intelecto divino, portanto, nenhum real estaria contido no possível, e não só nada existiria, mas nada *poderia* jamais existir.

44. Com efeito, se existe realidade nas essências – isto é, nos possíveis, ou ainda, nas verdades eternas –, é igualmente necessário que esta realidade se funda sobre algo existente e atual e, portanto, sobre a existência do Ser necessário, no qual a essência implica a existência.

Em outras palavras, ao Ser necessário é suficiente ser possível para existir em ato.

45. Assim, apenas Deus, ou seja, o Ser necessário, tem este privilégio: posto que seu Ser seja possível, Ele não pode não existir.

Ora, isto já é suficiente para conhecer *a priori* a existência de Deus; nada pode com efeito impedir a possibilidade daquilo que não

comporta nenhuma limitação, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição.

Demonstramos, portanto, *a priori* a existência de Deus mediante a realidade das verdades eternas.

Mas a demonstramos também a posteriori partindo da existência dos seres contingentes, os quais podem com efeito ter sua razão última ou suficiente apenas no Ser necessário, isto é, no Ser que tem em si próprio a razão de sua existência.

46. Embora as verdades eternas dependam de Deus, não é preciso, todavia, crer que elas sejam arbitrárias e que dependam de sua Vontade [...].

Isso vale apenas para as verdades contingentes, cujo princípio é a *conveniência*, ou seja, a escolha do *melhor*. Não vale, ao contrário, para as verdades necessárias, que dependem unicamente do intelecto de Deus e constituem seu objeto interno.

47. Somente Deus, portanto, é a Unidade primitiva, ou seja, a Substância simples originária.

Todas as mônadas criadas ou derivadas são produções de tal Substância, e nascem, por assim dizer, em virtude de fulgurações instantâneas e contínuas da Divindade – fulgurações que encontram um limite na receptividade da criatura, à qual é essencial o fato de ser limitada.

48. Em Deus existe:

a) a *Potência*, que é a fonte de tudo;

b) o *Conhecimento*, que contém as idéias cada uma com seu detalhe;

c) a *Vontade*, que determina as mudanças, ou produções, segundo o princípio do melhor.

Isso corresponde àquilo que nas mônadas criadas constitui, respectivamente, *a)* o sujeito ou base, *b)* a faculdade perceptiva e *c)* a faculdade apetitiva.

Todavia, em Deus estes atributos são absolutamente infinitos, isto é, perfeitos; ao invés, nas mônadas criadas ou enteléquias [...] encontram-se unicamente imitações [de tais atributos], em proporção ao grau de sua perfeição.

8. Ação e paixão: as relações entre as mônadas

49. Dizemos justamente que a criatura *age* em seu exterior à medida que é perfeita, e que *sofre* por parte de outra, à medida que é imperfeita.

Por isso, à mônada deve-se atribuir a *ação*, enquanto tem percepções distintas, e a *paixão*, enquanto tem percepções confusas.

50. E o maior grau de perfeição de uma criatura em relação a uma outra consiste nisto: na criatura mais perfeita encontra-se a razão suficiente, o fundamento *a priori* daquilo que acontece na mais imperfeita. E é este o sentido em que se diz que uma age sobre a outra.

51. Mas entre as substâncias simples a influência de uma mônada sobre outra é apenas ideal.

Esta influência pode, com efeito, ter sua eficácia apenas mediante a intervenção de Deus, enquanto nas idéias divinas cada mônada exige justamente que Deus, ao regular as outras desde o início das coisas, a leve em consideração.

Com efeito, dado que uma mônada criada não está em grau de influir fisicamente sobre o interior de outra, é apenas por esta via divina que pode verificar-se a dependência de uma em relação à outra.

52. Por este motivo, portanto, as ações e as paixões entre as criaturas são recíprocas. Deus, com efeito, pondo em confronto duas substâncias simples, encontra em cada uma motivos que o obrigam a adequá-la à outra.

E, por conseguinte, aquilo que é ativo sob certos aspectos, é passivo de outro ponto de vista:

a) é *ativo* à medida que aquilo que nele se conhece distintamente serve para dar razão daquilo que acontece em outro;

b) é *passivo* à medida que a razão daquilo que nele acontece se encontra naquilo que se conhece distintamente em outro.

9. A escolha divina do melhor dos mundos possíveis

53. Ora, uma vez que nas idéias de Deus há uma infinidade de universos possíveis, e todavia um só deles pode existir, deve haver uma razão suficiente que determine Deus a escolher um de preferência a outro.

54. E esta razão se pode encontrar apenas na *conveniência*, isto é, no grau de perfeição implicado por cada um destes mundos possíveis.

Cada possível, com efeito, tem direito de pretender a existência em proporção à perfeição que contém.

55. E esta é justamente a causa da existência do melhor [dos mundos possíveis], que a Sabedoria de Deus lhe faz conhecer, sua Bondade lhe faz escolher e sua Potência lhe faz produzir.

10. A harmonia universal e a mônada como microcosmo

56. Ora, esta ligação, esta adaptação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma com todas, faz com que toda substância

simples tenha relações que exprimem todas as outras e seja conseqüentemente um espelho vivo perpétuo do universo.

57. E assim como uma mesma cidade, se olhada de pontos de vista diferentes, aparece sempre diversa e como que multiplicada prospectivamente, do mesmo modo, por via da multidão infinita das substâncias simples, há como que outros universos diferentes, os quais todavia são apenas as perspectivas de um único universo segundo o diferente ponto de vista de cada mônada.

58. É desse modo que se obtém a máxima variedade possível com a suprema ordem possível: em outras palavras, este é o modo para obter a máxima perfeição possível.

59. Apenas esta hipótese (que ouso dizer já demonstrada) exprime, portanto, adequadamente a grandeza de Deus.

E é justamente isto que Bayle[2] reconheceu quando, em seu *Dicionário*, no verbete "Rorarius", levantou algumas objeções a tal hipótese, e tendeu a crer que eu concedesse demasiado a Deus, mais do que aquilo que seja possível conceder-lhe. Mas ele não pôde aduzir nenhuma razão para demonstrar a impossibilidade desta Harmonia universal, em virtude da qual toda substância exprime exatamente todas as outras mediante as relações que tem com elas.

60. No que eu disse estão de resto evidentes as razões *a priori* pelas quais as coisas não poderiam caminhar diversamente [de como as acabamos de descrever].

Dissemos, com efeito, que Deus, ao regulamentar o todo, levou em consideração cada parte singular e especialmente cada mônada: que a natureza desta última é representativa. Por conseguinte, a mônada não poderia de modo nenhum ser circunscrita a representar apenas uma parte das coisas.

Todavia, esta representação é sem dúvida confusa em relação ao conjunto dos detalhes do universo, e pode distinguir apenas pequena parte das coisas, isto é, das coisas que são ou mais vizinhas ou maiores em relação a cada mônada: se houvesse apenas representações distintas, cada mônada seria uma Divindade.

As mônadas são, portanto, limitadas não no objeto, mas no modo de conhecer o objeto: elas tendem sim ao infinito, ao todo, mas confusamente, exatamente porque são limitadas e diferenciadas conforme o grau de distinção das percepções.

[2] Pierre Bayle (1647-1706), calvinista, foi autor do célebre *Dictionnaire historique et critique*.

11. A organicidade dos viventes e a relação entre alma e corpo

61. E nisto os compostos se assemelham aos simples.

Com efeito, uma vez que tudo está pleno – o que torna concatenada toda a matéria –, e uma vez que no pleno todo movimento produz um efeito sobre corpos distantes na proporção de sua distância – motivo pelo qual todo corpo não apenas sofre a ação dos corpos que o tocam, ressentindo-se de algum modo de tudo aquilo que a eles acontece, mas com isso ressente-se também da ação dos outros corpos que tocam os primeiros com os quais ele está em contato imediato –, daí resulta que tal conexão das coisas está em grau de estender-se a qualquer distância.

Todo corpo, portanto, ressente-se de tudo aquilo que ocorre no universo, tanto que Aquele que tudo vê pode ler em cada um deles aquilo que acontece em todo lugar, e também aquilo que já aconteceu ou que acontecerá, perscrutando no presente aquilo que está distante, tanto no tempo como no espaço [...].

Mas uma alma pode ler em si mesma apenas aquilo que nela está representado distintamente: a alma, com efeito, não poderia desdobrar em apenas um momento todas as suas dobras, porque elas vão ao infinito.

62. Assim, embora cada mônada criada represente todo o universo, ela representa mais distintamente o corpo que lhe é particularmente atribuído e do qual constitui a enteléquia; e como este corpo exprime todo o universo em virtude da conexão de toda a matéria no Pleno, também a alma, enquanto representa este seu corpo que lhe pertence de modo particular, representa todo o universo.

63. O corpo que pertence a uma mônada, a qual é sua enteléquia ou alma, forma com a enteléquia aquilo que se pode chamar um vivente, e com a alma aquilo que chamamos um *animal*.

Ora, tanto o corpo de um vivente quanto o de um animal é sempre orgânico: com efeito, uma vez que cada mônada é a seu modo um espelho do universo, e uma vez que o universo regula-se segundo uma ordem perfeita, é necessário que haja uma ordem também naquilo que o representa, ou seja, nas percepções da alma e, por conseguinte, no corpo: é, com efeito, em conformidade com seu corpo peculiar que a alma representa o universo para si mesma.

64. Portanto, o corpo orgânico de todo ser vivo é uma espécie de máquina divina, ou de autômato natural, que supera grandemente qualquer autômato artificial.

Com efeito, uma máquina construída pela arte do homem não é máquina em cada uma de suas partes: por exemplo, o dente de uma roda de latão apresenta partes ou fragmentos que para nós não são mais algo de artificial e que, em relação ao uso a que a roda estava destinada, não conservam mais nenhum traço mecânico.

A máquina da natureza, ao contrário, isto é, os corpos viventes, são sempre máquinas até em suas partes mais diminutas, ao infinito.

Eis, portanto, a diferença entre a natureza e a arte, ou seja, entre a arte divina e a arte humana.

65. E o autor da natureza pôde pôr em prática tal artifício divino e infinitamente maravilhoso, porque qualquer porção da matéria não só é divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, mas também é subdividida atualmente ao infinito – cada parte sua em outras partes, cada uma das quais tem algum movimento próprio –: de outro modo seria impossível para cada porção da matéria exprimir todo o universo.

66. Disso vemos que existe um mundo de criaturas – de seres vivos e de animais, de enteléquias e de almas – também na menor porção da matéria.

67. Toda porção de matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas, ou como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo das plantas, cada membro do animal, cada gota de seus humores, é por sua vez tal jardim ou tal lago.

68. E embora a terra e o ar interpostos entre as plantas do jardim, ou a água interposta entre os peixes do lago, não sejam nem plantas nem peixes, eles todavia contêm ainda outras plantas e outros peixes, mas na maioria das vezes de uma forma tão sutil que foge à nossa percepção.

69. De modo que não há nada de não cultivado, de estéril, de morto no universo.

E há caos e confusão apenas em aparência; quase como se, olhando de certa distância em um lago, aí percebamos um movimento confuso e, por assim dizer, um fervilhar de peixes, sem que distingamos os próprios peixes.

70. Disso vemos que todo corpo vivente tem uma enteléquia dominante, que no animal é a alma. Mas os membros deste corpo vivente estão cheios de outros seres vivos, plantas, animais, cada um dos quais tem por sua vez sua enteléquia, ou sua alma dominante.

71. Todavia, não devemos, por isso, crer – como o fizeram alguns, mal-entendendo meu pensamento – que toda alma tenha uma massa ou porção de matéria que lhe é própria ou atribuída para sempre, e que, por conseguinte, possua outros seres vivos inferiores destinados para sempre a seu serviço.

Mais que isso, todos os corpos estão em perpétuo fluxo, como rios, e continuamente neles entram e saem partes.

72. Portanto, a alma muda corpo apenas um pouco por vez e por graus, motivo pelo qual jamais se encontra repentinamente despida de todos os seus órgãos: nos animais há freqüentemente metamorfoses, mas não há jamais metempsicose ou transmigração de almas.

Também não existem *almas* totalmente *separadas*, nem gênios sem corpo.

Apenas Deus é absolutamente sem corpo.

73. Isto faz com que jamais haja geração absoluta, nem morte perfeita no sentido rigoroso do termo, isto é, entendida como separação da alma em relação ao corpo.

O que chamamos de *geração* é desenvolvimento e aumento, enquanto aquilo que chamamos de *morte* é involução e diminuição.

74. Os filósofos sempre encontraram graves dificuldades para explicar a origem das formas, enteléquias ou almas.

Hoje, porém, mediante pesquisas exatas realizadas com plantas, insetos e animais, viu-se que os corpos orgânicos da natureza jamais se originam de um caos ou de uma putrefação, mas sempre de germes nos quais já havia certamente alguma *pré-formação*. Chegou-se, assim, à conclusão de que já antes da concepção existia não só o corpo orgânico, mas também uma alma nesse corpo: em poucas palavras, existia já o próprio animal. Além disso, concluiu-se que, em virtude da concepção, esse animal foi apenas predisposto a uma grande transformação para se tornar um animal de espécie diversa.

Algo de semelhante se pode observar também fora da geração, por exemplo, quando os vermes se transformam em moscas e as crisálidas em borboletas.

75. Alguns *animais*, mediante a concepção, são elevados ao grau dos animais maiores, e podemos chamá-los de *espermáticos*.

Aqueles que, ao contrário, permanecem em sua espécie – e são a maior parte – nascem, se multiplicam e são destruídos do mesmo modo que os grandes animais, e apenas um pequeno número de eleitos passa para um teatro mais vasto.

76. Todavia, esta era apenas a metade da verdade.

Pensei que se o animal jamais tem um início natural, não pode haver sequer um fim natural; e que não só jamais haverá geração, mas sequer destruição absoluta, nem morte entendida no sentido rigoroso do termo.

Estes raciocínios, feitos *a posteriori* e por via experimental, concordam perfeitamente com meus princípios deduzidos *a priori* e acima expostos.

77. Podemos, portanto, afirmar que não somente a alma (espelho de um universo indestrutível) é indestrutível, mas também o próprio animal o é, embora sua máquina freqüentemente pereça em parte, e perca ou tome despojos orgânicos.

12. A harmonia preestabelecida entre alma e corpo

78. Estes princípios me permitiram explicar naturalmente a união, ou melhor, o acordo da alma e do corpo orgânico.

A alma e o corpo seguem com efeito cada um suas próprias leis, mas ambos concordam em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, as quais na realidade são representações de um único e mesmo universo.

79. As almas agem segundo as leis das causas finais e mediante apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes, isto é, dos movimentos.

E os dois reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, estão em harmonia entre si.

80. Descartes reconheceu que as almas não podem absolutamente imprimir força aos corpos: na matéria, com efeito, a quantidade de força é sempre a mesma.

Ele, porém, errou ao crer que a alma estivesse em grau de mudar a direção dos corpos.

Ora, esta sua convicção devia-se ao fato de que em seu tempo não se conhecia em nada a lei natural: *na matéria conserva-se também a mesma direção total.*

Se Descartes tivesse conhecido tal lei, teria sem dúvida chegado ao meu sistema da harmonia preestabelecida.

81. O sistema da harmonia preestabelecida faz com que:

a) os corpos ajam como se – por absurdo – não existissem almas;

b) as almas ajam como se não existissem corpos;

c) a alma e o corpo ajam como se se influenciassem mutuamente.

13. Os espíritos ou almas racionais

82. Passemos agora aos *espíritos*, ou almas racionais.

Eu já disse que todos os seres viventes, compreendendo os animais, obedecem no fundo ao mesmo princípio segundo o qual o início do animal e da alma coincide com o início do mundo, e seu fim coincide com o fim do mundo.

Nos animais racionais, todavia, há este particular: seus pequenos animais espermáticos, enquanto permanecem nesse estado, têm apenas almas comuns ou sensitivas, mas logo que os eleitos, por assim dizer, chegam à natureza humana mediante uma efetiva concepção, suas almas sensitivas são elevadas ao grau da razão e à prerrogativa dos espíritos.

83. As diferenças já salientadas entre os animais comuns e os espíritos, acrescenta-se também esta:

a) as almas em geral são espelhos viventes ou imagens do universo das criaturas;

b) os espíritos, ao contrário, são também imagens viventes da própria Divindade, isto é, do autor da natureza: eles têm a capacidade de conhecer o sistema do universo e de imitar algum aspecto dele com empresas arquitetônicas, uma vez que todo espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito.

84. Justamente por isso os espíritos são capazes de entrar em uma espécie de sociedade com Deus.

Em relação a eles, portanto, Deus age não simplesmente como um inventor sobre sua máquina (e Deus opera assim sobre criaturas [não racionais]), mas também como um príncipe para com seus súditos e como um pai em relação a seus filhos.

14. A Cidade de Deus

85. Daqui, portanto, é fácil concluir que o conjunto de todos os espíritos deve constituir a Cidade de Deus, isto é, o Estado mais perfeito possível governado pelo monarca mais perfeito.

86. Esta Cidade de Deus, esta monarquia verdadeiramente universal, é um mundo moral no mundo natural, e é a mais elevada e divina entre as obras de Deus.

É neste mundo moral que consiste verdadeiramente a glória de Deus, a qual com efeito não poderia existir se a grandeza e a bondade divinas não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos.

Além disso, é em relação a esta cidade divina que Deus manifesta sua bondade, enquanto sua sabedoria e sua potência se mostram em todo lugar.

87. Ora, mais acima individuamos uma perfeita harmonia entre os dois reinos da natureza, um das causas eficientes e o outro das causas finais.

A este ponto devemos pôr em relevo ainda outra harmonia, a que existe entre o reino físico da natureza e o reino moral da graça. Em outros termos, se trata da harmonia entre Deus, considerado como arquiteto da máquina do universo, e Deus, considerado como monarca da cidade divina dos espíritos.

88. Em virtude desta harmonia, aquilo que leva à graça percorre os mesmos caminhos da natureza. Por exemplo, este globo deverá ser destruído e restaurado por vias naturais quando o exigir o governo dos espíritos, e isso acontecerá para o castigo de uns e a recompensa de outros.

89. Devemos, além disso, dizer que Deus como arquiteto agrada em tudo Deus como legislador.

Portanto, os pecados, em base à ordem natural e justamente em virtude da estrutura mecânica das coisas, devem acarretar consigo seu castigo; e, analogamente, as belas ações atrairão suas recompensas por vias mecânicas em relação aos corpos, embora isso não possa nem deva acontecer sempre de modo imediato.

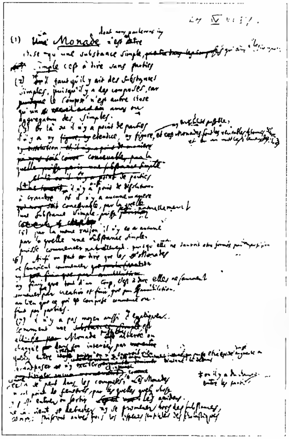
90. Por fim, sob este governo perfeito jamais haverá uma boa ação sem recompensa, nem uma ação má sem castigo.

E tudo deve concluir no bem dos bons, isto é, daqueles que de modo nenhum estão descontentes neste grande Estado. Depois de ter realizado o próprio dever, os bons se confiam à Providência, e amam e imitam como convém o autor de todo bem, comprazendo-se em considerar as perfeições dele segundo a natureza do verdadeiro *amor puro* que leva a alegrar-se com a felicidade do amado.

E é justamente isso que impele as pessoas sábias e virtuosas a prodigalizar-se em direção daquilo que se mostra conforme à vontade divina presumível ou antecedente, induzindo-as, todavia, a contentar-se com aquilo que Deus efetivamente faz acontecer com sua vontade secreta, conseqüente ou decisiva. Com efeito, elas reconhecem que, se pudéssemos entender suficientemente a ordem do universo, perceberíamos então que tal ordem supera todos os desejos dos homens mais sábios e que é impossível torná-la melhor do que ela é. Ora, esta impossibilidade é tal não somente em relação ao todo em geral, mas também em relação a nós mesmos em particular.

Estamos, com efeito, necessariamente ligados ao autor do todo não apenas como ao arquiteto e causa eficiente de nosso ser, mas também como ao nosso senhor e causa final que deve constituir o escopo total de nossa vontade e do qual unicamente depende nossa felicidade.

G. W. Leibniz, *Monadologia*.



Página autógrafa de Leibniz sobre as "mônadas". Conserva-se em Hannover, na Niedersächsische Landesbibliothek.

HOBBES, LOCKE, BERKELEY E HUME

■ Os desenvolvimentos e os vértices do empirismo

"O fim da ciência é a potência (...). Toda especulação, em suma, foi instituída por ação ou trabalho concreto."

Thomas Hobbes

"A razão deve ser nosso juiz último e nosso guia em cada coisa."

John Locke

"Sem o pensamento, o mundo é nec quid nec quantum nec quale.*"*

George Berkeley

"A razão é — e deve ser — escrava das paixões, e em nenhum caso pode reivindicar uma função diferente da de servir e obedecer a elas."

David Hume

Capítulo quarto

Thomas Hobbes: o corporeísmo e a teoria do absolutismo político

I. A vida e as obras

• Thomas Hobbes nasceu em Malmesbury, em 1588. Bem cedo aprendeu o grego e o latim, e muitos de seus escritos (suas obras-primas) foram redigidos em língua latina. Completando os estudos superiores em Oxford, a partir de 1608 torna-se preceptor entre os poderosos Cavendish, condes de Devonshire. Fez diversas viagens no continente (1610, 1629 e 1634) e, de 1640 até 1651, durante a ditadura de Cromwell, viveu em exílio voluntário em Paris, onde, em 1646, foi até preceptor do futuro rei Carlos II. Morreu em 1679.

Entre suas obras são fundamentais: *De cive* (1642), *De corpore* (1655), *De homine* (1658), *Leviatã* (1651 em inglês, 1670 em latim).

Os aspectos mais importantes da vida de Hobbes → § 1

1 A predileção pelas línguas clássicas foi uma constante na vida de Hobbes

Thomas Hobbes nasceu em Malmesbury, em 1588. A mãe deu-o à luz prematuramente, devido ao terror que lhe causou a notícia da chegada da "Invencível Armada", de modo que, em sua *Autobiografia*, brincando, ele afirma que sua mãe, junto com ele, dera à luz como irmão gêmeo o medo. Trata-se, porém, de uma observação que, para além da brincadeira, constitui como que um lampejo sobre a própria psique: sua teorização do absolutismo tem raízes sobretudo no terror pelas guerras que ensangüentaram sua época.

Hobbes aprendeu muito cedo e bem o grego e o latim, tanto que, ainda com quinze anos incompletos, foi capaz de traduzir *Medéia*, de Eurípedes, do grego para o latim, em versos.

Esse amor pelas línguas clássicas foi uma constante em Hobbes: a primeira obra que publicou, com efeito, foi a tradução da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides; uma das últimas foi a tradução dos poemas de Homero. Além disso, muitos de seus escritos (suas obras-primas) foram redigidos em latim, freqüentemente com estilo requintado. O próprio Bacon, no fim de sua vida, recorreu à ajuda de Hobbes para traduzir algumas de suas obras para o latim.

Depois de ter concluído seus estudos superiores em Oxford, a partir de 1608 tornou-se preceptor na poderosa casa dos Cavendish, condes de Devonshire, à qual ficou longamente ligado. Também foi preceptor de Carlos Stuart (o futuro rei Carlos II), em 1646, ou seja, no período em que a corte estava no exílio em Paris, pois Cromwell assumira poderes ditatoriais em Londres.

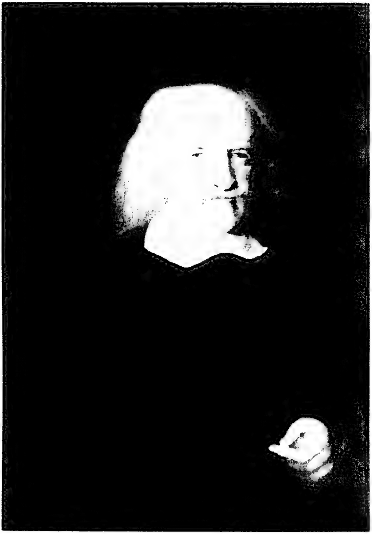
Com a restauração dos Stuart, Hobbes obteve uma pensão do rei Carlos II (de quem, como dissemos, fora preceptor), podendo assim dedicar-se com tranqüilidade aos estudos. Os últimos anos de sua vida, porém, foram amargados pelas polêmicas suscitadas por seu pensamento muito ousado e, sobretudo, pelas acusações de ateísmo e de heresia, das quais teve de se defender,

enfrentando inclusive exigentes estudos sobre a jurisprudência inglesa relativa aos crimes de heresia.

Morreu aos noventa e um anos, em dezembro de 1679.

Hobbes transcorreu grande parte de sua vida no continente europeu, especialmente na França, que tanto amava. Fez sua primeira viagem em 1610, à qual seguiram-se outras duas, em 1629 e 1634. Esta terceira viagem foi particularmente importante, pois conheceu pessoalmente Galileu na Itália (embora já houvesse tido notícias dele em sua primeira viagem) e Mersenne na França, o qual o introduziu no círculo dos cartesianos. De 1640 a 1651 viveu em exílio voluntário em Paris.

Entre suas obras, as fundamentais são as *Objectiones ad Cartesii meditationes* (1641), o *De cive* (1642), o *De corpore* (1655), o *De homine* (1658), e, sobretudo, o *Leviatã,* publicado em 1651 em inglês e em 1670 em latim, em Amsterdam (foi sobretudo esta publicação latina que granjeou a Hobbes grande fama). Por fim, devemos recordar as obras *Sobre a liberdade e a necessidade* (1654), e *Questões relativas à liberdade, à necessidade e ao movimento* (1660). De suas últimas obras, devemos recordar uma história da Igreja em versos, intitulada *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata* (publicada postumamente em 1688), e uma autobiografia, *Thomae Hobbesii vita* (publicada no mesmo ano de sua morte).



Thomas Hobbes (1588-1679) procurou aplicar à ciência moral e política os métodos da geometria euclidiana e da ciência galileana. Reproduzimos aqui um quadro de J. M. Wright, conservado em Londres na National Portrait Gallery.

II. A concepção hobbesiana da filosofia e sua divisão

• Contrário a Aristóteles e à filosofia escolástica e, ao invés, aberto às influências do método euclidiano, do racionalismo cartesiano, do utilitarismo de Bacon e sobretudo da física de Galileu, Thomas Hobbes mostrou a necessidade de fundar uma nova ciência do Estado, *filosofia civil*, exatamente sobre o modelo metodológico galileano, distinguindo claramente entre filosofia e religião e Escrituras.

A verdadeira filosofia tem como objeto os corpos, *suas causas e suas propriedades* → § 1-2

Conforme Hobbes, a verdadeira filosofia tem por objeto os *corpos*, suas causas e suas propriedades, e tudo aquilo que não é corpóreo (Deus, a fé, a revelação, a história) é excluído da filosofia; e uma vez que existem três tipos de "corpos" – *naturais inanimados, naturais animados* (como o homem), *artificiais* (como o Estado) –, a filosofia deve tratar: *a*) do corpo em geral; *b*) do homem; *c*) do cidadão.

1 A nova imagem da filosofia

Já nos referimos ao notável conhecimento de línguas clássicas de Hobbes. Entretanto, essas línguas serviram-lhe para se aproximar de poetas e historiadores e não para revisitar e meditar os filósofos antigos. Tinha decidida aversão por Aristóteles e mais ainda pela filosofia escolástica (que então era interpretada de modo inteiramente inadequado).

Entretanto, ficou entusiasmado pelos *Elementos* de Euclides, com sua rigorosíssima construção dedutiva, que ele considerou modelo de método para o filosofar.

Também exerceram notável influência sobre Hobbes o racionalismo cartesiano, com suas instâncias derivadas da revolução científica, e Bacon, com sua concepção utilitarista do saber. Mas talvez a influência mais poderosa tenha sido exercida por Galileu com sua física, tanto que, em várias partes da obra de Hobbes, fica evidente *a intenção de ser o Galileu da filosofia,* em especial *o Galileu da ciência política*. Entendida como estudo do movimento, a física não remonta a antes de Galileu, diz expressamente Hobbes, ao passo que a filosofia civil não remonta a antes de sua própria obra *De cive* (1642).

Na *Carta dedicatória* ao conde de Devonshire, que introduz o *De corpore,* Hobbes expressa muito eficazmente a nova têmpera espiritual e (como já haviam feito muitas páginas de Descartes e de Bacon) sanciona o fim de uma época do filosofar e o início de uma nova, que fecha as portas ao pensamento antigo e medieval, sem possibilidades de apelo por muito tempo.

Em particular, Hobbes destaca o seguinte:

a) o grande mérito de Galileu;

b) a necessidade de fundar uma nova ciência do Estado com base no modelo galileano;

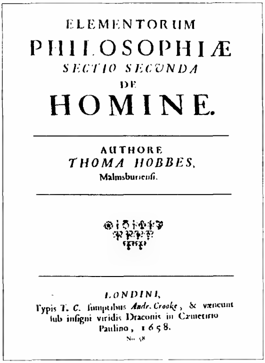
c) a vacuidade e inconsistência da filosofia grega;

d) a perniciosidade da mistura operada pela filosofia veteromedieval cristã entre a Bíblia e a filosofia platônica e especialmente a aristotélica, que Hobbes considera uma traição da fé cristã;

■ **Filosofia.** É a ciência por excelência, entendida como *ciência das conseqüências*, cujos objetos são os *corpos*, suas causas e suas propriedades. A filosofia deve ser distinguida do *conhecimento dos fatos* e se divide em: *filosofia natural*, que considera as conseqüências dos acidentes dos corpos naturais, e *filosofia política*, que se ocupa das conseqüências dos acidentes dos corpos políticos.

e) a necessidade de expulsar o monstro metafísico (a "Empusa" metafísica, dizia Hobbes, recordando o antigo monstro que, na entrada do inferno, assumia a cada vez formas diferentes) e de distinguir a filosofia da religião e das Escrituras.

Falávamos, acima, das influências de Bacon. Com efeito, também Hobbes afirma que "o fim da ciência é a potência". E precisa que a filosofia é da máxima "utilidade", uma vez que, aplicando as normas científicas à moral e à política, ela *poderá evitar as guerras civis e as calamidades e, portanto, poderá garantir a paz.* Trata-se, portanto, de idéias que representam uma clara antítese das que foram tornadas clássicas sobretudo por Aristóteles, que, na *Metafísica,* escrevia que a filosofia "não tende a realizar alguma coisa", e que nós não a procuramos "por nenhuma vantagem que seja estranha a ela", mas por puro amor ao saber, isto é, por objetivos "contemplativos".


ELEMENTORUM
PHILOSOPHIÆ
SECTIO SECUNDA
DE
HOMINE.
AUTHORE
THOMA HOBBES,
Malmsburiensi.
LONDINI,
Typis T. C. sumptibus Andr. Crooke, & væneunt sub insigni viridis Draconis in Cœmeterio Paulino, 1658.

Frontispício da primeira edição do De homine *(Londres, 1658).*

2 A tripartição da filosofia

Com essas premissas, fica clara a nova definição de filosofia: ela *tem por objeto os "corpos"*, suas causas e suas propriedades. Não se ocupa de Deus e da teologia, que cabem à fé, nem daquilo que implica inspiração ou revelação divina, nem se ocupa da história, nem de tudo aquilo que não seja bem fundado ou conjectural.

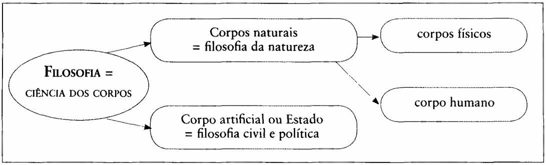
Ora, como os corpos são *a*) *naturais inanimados*, *b*) *naturais animados* (como o homem) ou então *c*) *artificiais* (como o Estado), a filosofia, conseqüentemente, deve ser tripartida.

Ela deve tratar: *a*) do corpo em geral, *b*) do homem e *c*) do cidadão e do Estado. Foi com base nessa tripartição que Hobbes concebeu e elaborou sua célebre trilogia *De corpore, De homine* e *De cive.*

A divisão da filosofia também pode se articular do seguinte modo:

1) ciência dos corpos naturais;

2) ciência do corpo artificial, com o primeiro ramo subdividido como mostra o esquema a seguir. Tudo aquilo que é essência espiritual ou que não é corpóreo está excluído da filosofia. Hobbes, inclusive, afirma drasticamente que aquele que deseja outra forma de filosofia que não esteja ligada à dimensão do corpóreo deverá procurá-la em outros livros, não nos seus.



III. A "lógica" e os pontos fundamentais do pensamento de Hobbes

• Hobbes faz preceder a tratação dos corpos por uma "lógica" que retoma a tradição do nominalismo da filosofia inglesa tardio-escolástica.

A *lógica* elabora as regras do correto modo de pensar, e os pensamentos são fixados e suscitados por meio dos *nomes*, que são formados pelo *arbítrio* humano. Uma vez que existem apenas indivíduos e conceitos de indivíduos, os nomes *comuns* não indicam conceitos universais, mas são *nomes de nomes* que de fato não significam a natureza das coisas; por isso também a *proposição*, que é conexão de nomes, é fruto do *arbítrio* daqueles que foram os primeiros a estabelecer os nomes, e a *definição* exprime não a "essência" da coisa (como queriam Aristóteles e toda a lógica clássica e medieval), mas apenas o "significado dos vocábulos".

A lógica elabora as regras do pensamento e os pensamentos são fixados por meio dos nomes → § 1-3

Raciocinar é, definitivamente, um reunir ou desunir nomes, proposições e definições conforme as regras fixadas por convenção: é um *calcular*, um *computar*, um *somar e subtrair*. Desse modo, o convencionalismo hobbesiano torna vão o discurso sobre a objetividade, e todavia não se funda sobre bases céticas, mas empíricas: todas as *representações* da mente humana têm origem no *sentido*, e a causa do sentido é o *corpo externo*.

1 Os "nomes", sua gênese e seu significado

Hobbes precede a abordagem dos corpos de uma "lógica" (em surpreendente analogia com o esquema das filosofias helenísticas, que faziam a lógica preceder a física e a ética, como, por exemplo, a filosofia epicurista). Essa lógica retoma a tradição nominalista da filosofia inglesa tardio-escolástica, assumindo, porém, também alguns elementos de origem cartesiana.

A lógica elabora as regras do modo correto de pensar. Mas, em um contexto nominalista como o de Hobbes, o interesse volta-se mais para o "nome" do que para o pensamento como tal.

Com efeito, Hobbes diz que os pensamentos são *fluidos* e, sendo assim, devem ser fixados com "sinais" sensíveis, capazes de reconduzir à mente pensamentos passados, bem como "registrá-los" e "sistematizá-los" e, posteriormente, transmiti-los aos outros. Foi assim que nasceram os "nomes", que foram forjados pelo *arbítrio* humano.

Eis as afirmações significativas do nosso filósofo: "O nome é um som humano usado por arbítrio do homem para ser sinal com o qual se possa suscitar na mente um pensamento semelhante a um pensamento passado e que, disposto no discurso e proferido a outros, seja para eles sinal daquele pensamento que tenha ou não ocorrido antes na própria pessoa que fala." O fato de que os nomes nasçam do *arbítrio* está provado pelo contínuo surgimento de novas palavras e pela abolição das velhas.

Hobbes fala de nomes "positivos", como, por exemplo, "homem" e "planta", e de nomes "negativos", como, por exemplo, "não-homem" e "não-planta". Os nomes positivos e os correspondentes negativos não podem ser atribuídos à mesma coisa pensada em um mesmo tempo e a propósito do mesmo dado. Essa é uma transformação significativa do princípio da não-contradição em termos nominalistas.

Os nomes comuns não indicam conceitos universais, porque só existem indivíduos e conceitos (que, para Hobbes, nada mais são que imagens) de indivíduos, mas trata-se apenas de *nomes de nomes*, não tendo portanto referência à realidade e não signi-

ficando a natureza das coisas, mas somente aquilo que *nós* pensamos dela.

2 As definições, as proposições e o "raciocinar" como "calcular"

A *definição* não expressa (como queriam Aristóteles e toda a lógica clássica e medieval) a "essência" da coisa, mas simplesmente "o significado dos vocábulos". Dar uma definição nada mais é do que "fornecer o significado do termo usado". Portanto, as definições são arbitrárias, assim como o são os vocábulos.

Da conexão de nomes nasce a *proposição,* normalmente constituída por um nome concreto que tem função de sujeito e por um nome abstrato que tem função de predicado, ambos ligados pela copulativa.

Assim como os nomes, também as proposições primeiras e os axiomas (que são as proposições fundamentais) são fruto do *arbítrio* daqueles que foram os primeiros a estabelecer os nomes ou a acolhê-los: "[...] por exemplo, é verdade que *o homem é animal,* já que se decidiu impor esses dois nomes à mesma coisa"; as proposições *primeiras* [...] nada mais são que definições, ou partes de definição e somente elas são princípios de demonstração, isto é, verdades estabelecidas pelo arbítrio daqueles que falam e daqueles que escutam [...]."

Raciocinar é conectar (ou desconectar) nomes, definições e proposições em conformidade com as regras, fixadas por convenção. Diz Hobbes que raciocinar é "calcular" e "computar", aliás, mais propriamente, é um *somar* e *subtrair.* "Por raciocínio entendo o cálculo. Calcular é colher a *soma de mais coisas, uma ligada à outra*, ou conhecer o restante, *subtraída uma coisa à outra*". Por exemplo:

homem = animal + racional
animal = homem − racional

Hobbes não exclui que o raciocinar seja também um *multiplicar* e *dividir;* entretanto, a multiplicação é redutível à soma, ao passo que a divisão é redutível à subtração.

Essa concepção do raciocínio, entendido como "compor", "decompor" e "recompor" e baseado em semantemas ou sinais lingüísticos, bem como o respectivo pano de fundo convencionalístico, surpreendem pela modernidade e pela ousadia extraordinária, já que contêm pressentimentos da cibernética contemporânea (pressentimentos, note-se bem, mais do que antecipações).

Essa concepção do raciocinar como calcular, como decompor e recompor, inspira-se além do mais também em Descartes, mas com notáveis diferenças. Com efeito, Descartes partia de verdades primeiras, que, em virtude de sua *evidência intuitiva,* tinham precisa garantia de objetividade, ao passo que Hobbes se desloca para o plano do convencionalismo, esvaziando dessa forma o discurso sobre a objetividade.

3 O empirismo hobbesiano

Entretanto, para concluir este tema, devemos destacar que o nominalismo de Hobbes não se funda em bases céticas, mas muito mais empíricas, sensistas e fenomênicas.

Com efeito, por um lado, ele admite que os nossos pensamentos (que são designados e expressos por nomes) são "representações ou aparências" dos objetos que estão fora de nós, sendo em nós produzidos através da experiência dos sentidos. Hobbes diz textualmente: "A origem de todos [os pensamentos] é aquilo que nós chamamos *sentido* (pois não há nenhuma concepção da mente humana que não tenha sido inicialmente, no todo ou em parte, gerada pelos órgãos do sentido). O resto é derivado daquela origem".

Ele chega a dizer que a causa do sentido é "o corpo externo ou objeto".

Além disso, quando Hobbes diz que a definição não expressa a essência da coisa, mas "aquilo que *nós concebemos* da essência da coisa", não enuncia uma negação cética, e sim opera uma redução fenomênica (só conhecemos da essência aquilo que dela nos aparece).

Em suma, ele caminha sobre uma linha que é típica do pensamento inglês e que se imporia de modo sempre mais acentuado. [1]

IV. Corporeísmo e mecanicismo

• A filosofia para Hobbes é, portanto, ciência dos "corpos" e de suas *causas*, e em particular a posição hobbesiana é um *corporeísmo mecanicista*, porque tenta explicar toda a realidade sobre a base de apenas dois elementos:

1) o *corpo*, entendido como aquilo que *não* depende de nosso pensamento;

2) o *movimento local* (matematicamente medido), que é a causa principal da qual nascem todas as coisas naturais.

As qualidades das coisas são "fantasmas do senciente", isto é, efeitos dos corpos e do movimento, elas próprias são *movimentos*; por conseguinte, também os processos cognoscitivos e os sentimentos de prazer e de dor são movimentos e, definitivamente, nega-se a liberdade, porque os movimentos e os nexos mecânicos que deles resultam são *rigorosamente necessários*. Nesse horizonte não há espaço para os valores morais: segundo Hobbes, com efeito, *bens e males são relativos*.

A realidade explicada sobre a base de dois elementos: o corpo e o movimento *local*

→ *§ 1-4*

1 Os dois elementos que explicam toda a realidade: "corpo" e "movimento"

Dissemos que, para Hobbes, a filosofia é ciência dos "corpos" e, podemos acrescentar, mais precisamente, ciência das *causas* dos corpos.

Os modelos dessa ciência (como também já vimos) são a geometria de Euclides e a física de Galileu. Mas a diferença entre geometria e física é notável.

As premissas da geometria são postulados fixados por nós (postulados que nós estabelecemos) e a "geração" das figuras é produzida por nós mediante as linhas que traçamos, de modo que elas "dependem do *nosso arbítrio*". Hobbes precisa: "Exatamente pelo fato de que somos nós mesmos a *criar as figuras* é que há uma geometria e que ela é demonstrável".

Conhecemos perfeitamente aquilo que nós mesmos estabelecemos, fazemos e construímos (trata-se, aqui, de princípio que teria ampla repercussão e que Vico imporia de modo sistemático). Mas já não podemos com tanta certeza conhecer as coisas naturais, porque não somos nós que as construímos. E conclui Hobbes: "Entretanto, a partir das próprias propriedades que vemos, deduzindo as conseqüências até onde nos é dado fazê-lo, podemos demonstrar que suas causas podem ter sido estas ou aquelas." E, como as coisas naturais nascem do *movimento*, fica assim identificada a sua *causa principal*.

Naturalmente, não se trata do movimento concebido aristotelicamente, mas sim do movimento quantitativamente determinado, ou seja, medido matemática e geometricamente (o movimento galileano).

Assim, Hobbes tenta explicar toda a realidade com base em apenas dois elementos:

■ **Corpo e movimento.** São para Hobbes os dois elementos fundamentais de toda a realidade.
"Corpo" é tudo aquilo que não depende do pensamento humano e que é causa das sensações, de que deriva enfim todo o conhecimento humano. Há três tipos de "corpos":
a) *naturais inanimados*;
b) *naturais animados* (como o homem);
c) *artificiais* (como o Estado).
O "movimento" é a causa principal da qual nascem necessariamente todos os corpos naturais (neste caso ele é *movimento local*, matematicamente mensurável) e todos os processos cognitivos da mente humana.

1) do corpo entendido como aquilo que *não* depende de nosso pensamento e que "coincide e se co-estende com uma parte do espaço";

2) do movimento entendido do modo que indicamos.

É esse o seu *materialismo*, ou melhor, seu *corporeísmo mecanicista*, que tantas polêmicas suscitou em sua época.

2 As várias qualidades das coisas são movimentos variados

Aliás, é verdade que, por vezes, Hobbes parece apresentar seu "corporeísmo" quase que como uma "hipótese" e não como um dogma. Mas também é verdade que, na maior parte dos seus textos, ele desenvolve essa sua concepção como tese sem reservas, tanto que tende a entender até Deus em termos corporeístas. O que não deixou de suscitar fortes objeções e acusações, das quais se defendeu, entre outras coisas, chamando em causa o ilustre precedente de um Padre da Igreja, ou seja, Tertuliano.

Assim, corpo e movimento local explicam todas as coisas.

As qualidades são "fantasmas do sensível", ou seja, efeitos dos corpos e do movimento. Todas as chamadas qualidades sensíveis nada mais são que *movimentos variados*. E as alterações qualitativas e os próprio processos de geração e corrupção são reduzidos a movimento (local).

3 Também os processos cognitivos e os sentimentos são "movimentos"

Conseqüentemente, também os processos cognoscitivos não podem ter outro tipo de explicação senão o mecanicista. Na verdade, em certos momentos, Hobbes parece reconhecer aos fenômenos do conhecimento certo estatuto privilegiado.

Depois, contudo, ele deixa de lado essa ordem de considerações e passa a explicar a própria sensação com base no *movimento*, mais precisamente com base no movimento gerado pelo sujeito sensível que, por seu turno, reage com outro movimento, do qual, precisamente, surge a imagem ou representação.

Também são "movimentos" os sentimentos de prazer e de dor, o apetite e o desejo, o amor e o ódio, e até o próprio querer.

Conseqüentemente, Hobbes nega a liberdade, pois os movimentos e os nexos mecânicos que derivam são *rigorosamente necessários*. Escreve ele no *De corpore:* "A liberdade de querer ou não querer não é maior no homem do que nos outros seres animados. Com efeito, o desejo foi precedido pela causa própria do desejo e, por isso, o próprio ato do desejo [...] não podia deixar de seguir-se, ou seja, segue-se necessariamente".

4 No corporeísmo mecanicista hobbesiano não há lugar para a liberdade e para os valores absolutos

É evidente que, estabelecendo-se dado movimento como causa "antecedente", daí deve necessariamente brotar um movimento "conseqüente". A liberdade romperia esse nexo e, por conseguinte, infringiria a lógica do corporeísmo e do mecanicismo. Nos horizontes do materialismo, não há espaço para a liberdade.

Nesse horizonte, porém, não pode haver também espaço para o "bem" (e o "mal") objetivo e, portanto, para os "valores morais". Com efeito, para Hobbes, "bem" é aquilo a que tendemos e "mal" aquilo de que fugimos. Mas, como alguns homens desejam algumas coisas e outros não e como alguns fogem de algumas coisas e outros não, daí decorre que *bens e males são relativos*.

Não se pode dizer sequer de Deus que seja o bem *em absoluto,* porque "Deus é bom para todos aqueles que invocam seu nome, mas não para aqueles que blasfemam seu nome".

Portanto, o bem é relativo à pessoa, ao local, ao tempo e às circunstâncias, como o sofista Protágoras já havia sustentado na antiguidade.

Mas, se o bem é relativo, não havendo portanto valores absolutos, como é possível construir uma moral e uma vida social? Como é possível a convivência dos homens em uma sociedade? As duas obras-primas de Hobbes, o *De cive* e o *Leviatã,* são dedicadas precisamente à resposta a esses problemas.

V. A teorização do Estado absolutista. O "Leviatã"

• Para Hobbes, na base da sociedade e do Estado há dois pressupostos:

1) o *bem relativo originário*, isto é, *a vida e a sua conservação* ("egoísmo");

2) a *justiça*, que é uma *convenção estabelecida pelos homens* e cognoscível de modo perfeito e *a priori* ("convencionalismo").

Nesse sentido, a concepção política de Hobbes constitui a inversão mais radical da clássica posição aristotélica, segundo a qual o homem é um "animal político"; Hobbes considera ao contrário o homem como um átomo de egoísmo, razão pela qual nenhum homem está ligado aos outros homens por consenso espontâneo.

"Egoísmo" e "convencionalismo" como base do Estado → § 1-2

• A condição em que todos os homens *naturalmente* se encontram é para Hobbes a da guerra de todos contra todos (*homo homini lupus*); o homem arrisca-se, deste modo, a perder o bem primário, que é a vida, e pode sair desta situação fazendo apelo a dois elementos fundamentais:

a) o *instinto* de evitar a guerra contínua e de providenciar aquilo que é necessário para a subsistência;

b) a *razão*, no sentido do *instrumento* apto a satisfazer os instintos de fundo.

O nascimento do Estado e as "leis de natureza" → § 3-4

Nascem assim as *leis de natureza*, que constituem na realidade a *racionalização do egoísmo*, as normas que permitem realizar de modo racional o instinto da autoconservação. No *Leviatã* Hobbes elenca 19 leis naturais, das quais as mais importantes são as três primeiras:

1) *procurar a paz e alcançá-la, defendendo-se com todos os meios possíveis;*

2) *renunciar ao direito sobre tudo, quando também os outros renunciam;*

3) *respeitar os pactos estipulados*, isto é, ser justos.

• Para constituir a sociedade, todavia, além dessas leis, é preciso *também* um poder que obrigue a respeitá-las: é preciso, portanto, que *todos* os homens deputem *um único homem* (ou uma assembléia) a representá-los. Nasce assim o *pacto social*, que é feito *pelos súditos entre si*, enquanto o soberano permanece *fora do pacto* e é o único depositário dos direitos dos súditos. O poder do soberano (ou da assembléia) é indiviso e absoluto: ele está acima da justiça, pode intervir em matéria de opinião e de religião, concentra em si *todos os poderes*. Trata-se da mais radical teorização do Estado absolutista e, para designá-lo, Hobbes retoma a imagem do *Leviatã*, um monstro da Bíblia, mas emprega também a expressão "deus mortal", ao qual devemos a paz e a defesa de nossa vida: o Estado absolutista é, portanto, *metade monstro e metade deus mortal*.

O conceito de pacto social. O Leviatã, *isto é, o Estado absolutista* → § 5-6

1 "Egoísmo" e "convencionalismo"

Os pressupostos que constituem a base da construção da sociedade e do Estado de Hobbes são fundamentalmente dois.

1) Em primeiro lugar, nosso filósofo admite que, embora todos os bens sejam relativos, há, porém, entre eles um *bem primeiro e originário*, que é *a vida e sua conservação* (e, portanto, um mal primeiro, que é a morte).

2) Em segundo lugar, ele nega que existam uma justiça e uma injustiça *na-*

turais, já que, como vimos, não existem "valores" absolutos. Hobbes sustenta que justiça e injustiça são fruto de *"convenções" estabelecidas por nós mesmos* e que, portanto, são cognoscíveis de modo perfeito e a priori, juntamente com tudo aquilo que delas deriva.

1) "Egoísmo" e 2) "convencionalismo" são os pontos cardeais da nova ciência política, que, segundo Hobbes, pode se desdobrar como sistema dedutivo perfeito, assim como o da geometria euclidiana.

2 A política não tem um fundamento "natural"

Para compreender adequadamente a nova concepção política de Hobbes é oportuno recordar que ela constitui a mais radical subversão da clássica posição aristotélica. Com efeito, o Estagirita sustentava que o homem é "animal político", ou seja, é constituído de tal modo que, por sua própria natureza, *é feito para viver com os outros em sociedade politicamente estruturada.* Ademais, ele identificava essa condição de "animal político" do homem com o estado próprio também de outros animais, como as abelhas e as formigas, que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente. Hobbes contesta vivamente a proposição aristotélica e a comparação. Para ele, cada homem é profundamente diferente dos outros homens e, portanto, deles separado (é um átomo de egoísmo).

Portanto, cada homem *não é de modo nenhum ligado aos outros homens por um consenso espontâneo como o dos animais,* que se baseia em um "apetite natural", pelas seguintes razões:

a) em primeiro lugar, existem entre os homens motivos de contendas que não existem entre os animais;

b) o bem de cada animal que vive em sociedade *não* difere do bem comum, ao passo que no homem o bem privado difere do bem público;

c) os animais não percebem defeitos em sua sociedade, ao passo que o homem os percebe, querendo introduzir contínuas novidades, que constituem causas de discórdias e guerras;

d) os animais não têm a palavra, que nos homens é freqüentemente uma "trombeta de guerra e de sedição";

e) os animais não se censuram uns aos outros, ao passo que os homens sim;

f) nos animais o consenso é natural, enquanto nos homens não o é.

O Estado, portanto, não é natural, e sim artificial.

3 O nascimento do Estado

Por que e como nasce o Estado?

A condição em que os homens se encontram *naturalmente* é uma condição de guerra de todos contra todos. Cada qual tende a se apropriar de tudo aquilo de que necessita para a sua própria sobrevivência e conservação. E como cada qual tem direito sobre tudo, não havendo limite imposto pela natureza, nasce então a inevitável predominância de uns sobre os outros. (É nesse contexto que Hobbes usa a frase de Plauto *homo homini lupus,* "o homem é um lobo para o homem", que, no entanto, não tem o significado de sinistro e radical pessimismo moral que muitos nela viram, porque pretende ser pura constatação estrutural, indicando uma situação à qual se deve dar remédio).

Nessa situação, o homem está arriscado a perder o bem primário, que é a vida, *ficando a cada instante exposto ao perigo de morte violenta.* Ademais, também não pode dedicar-se a alguma atividade industrial ou comercial, cujos frutos permaneceriam sempre incertos, nem pode cultivar as artes e tudo aquilo que é agradável — em suma, cada homem permanece só, com o terror de perder a vida de modo violento.

Mas o homem escapa dessa situação recorrendo a dois elementos básicos: *a*) a alguns instintos; *b*) à razão.

a) Os instintos são o desejo de evitar a guerra contínua, para salvar a vida, e a necessidade de conseguir aquilo que é necessário para a sobrevivência.

b) A razão, aqui, é entendida não tanto como *valor em si,* mas muito mais como *instrumento* capaz de realizar aqueles desejos de fundo.

4 As "leis de natureza"

Desse modo, nascem as "leis de natureza", que nada mais são do que *a racionalização do egoísmo*, as normas que permitem concretizar o instinto de autoconservação. Escreve Hobbes: "*Uma lei de natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, descoberta pela razão, que veta ao homem fazer aquilo que é lesivo à sua vida ou que lhe tolhe os meios para preservá-la, e omitir aquilo com que ele pensa que sua vida possa ser mais bem preservada".

Habitualmente, recordam-se as primeiras três, que são as principais. Mas, no *Leviatã*, Hobbes relaciona *dezenove*. O modo como ele as propõe e deduz dá idéia perfeita de como se serviu do método geométrico aplicado à ética e de como pretendia, sob essa nova roupagem, reintroduzir os valores morais que havia excluído, sem os quais não se pode construir nenhuma sociedade.

1) A regra primeira e fundamental ordena que o homem *se esforce por buscar a paz.*

2) A segunda regra impõe que *se renuncie ao direito sobre tudo,* ou seja, àquele direito que se tem no estado natural, que é precisamente o direito que desencadeia todas as contendas. A regra, portanto, prescreve "*que um homem, quando os outros também estiverem, esteja disposto, se o julgar necessário para a sua própria paz e defesa, a abdicar desse direito a todas as coisas, e que se contente em ter tanta liberdade contra os outros homens quanta ele concederia aos outros homens contra si*". Essa, comenta o nosso filósofo, "é a lei do Evangelho: *tudo aquilo que exiges que os outros te façam, faze-o a eles.* Essa é a lei de todos os homens: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*".

3) A terceira lei impõe, uma vez que se tenha renunciado ao direito a tudo, "que *se cumpram os acordos feitos*". E daí nascem a justiça e a injustiça (justiça é manter os acordos feitos, injustiça é transgredi-los).

A essas três leis básicas seguem-se outras dezesseis, que resumimos brevemente a seguir:

4) A quarta lei prescreve que se *restituam os benefícios recebidos,* de modo que os outros não se arrependam de tê-los feito. Daí nascem a gratidão e a ingratidão.

5) A quinta prescreve que cada homem deve tender a *se adaptar aos outros.* Daí nascem a sociabilidade e seu contrário.

6) A sexta lei prescreve que, quando se tiver as devidas garantias, *deve-se perdoar aqueles que, arrependendo-se, o desejem.*

7) A sétima prescreve que, *nas vinganças (ou punições), não se deve olhar para o mal passado recebido, mas sim para o bem futuro.* A não-observância desta lei dá lugar à crueldade.

8) A oitava lei prescreve que *não se deve declarar ódio ou desprezo pelos outros com palavras, gestos ou atos.* A infração a essa lei chama-se "injúria".

9) A nona lei prescreve que *cada homem deve reconhecer o outro como igual a si por natureza.* A infração a essa lei é o orgulho.

10) A décima lei prescreve que *ninguém deve pretender que seja reservado para si qualquer direito que não lhe agradaria que fosse reservado a outro homem.* Daí nascem a modéstia e a arrogância.

11) A décima primeira lei prescreve *a quem é confiada a função de julgar entre um homem e outro que se comporte com eqüidade entre os dois.* Daí nascem a eqüidade e a parcialidade.

As oito leis restantes prescrevem o uso comum das coisas indivisíveis, a regra de confiar à sorte (natural ou estabelecida por convenção) a fruição dos bens indivisíveis, o salvo-conduto para os mediadores da paz, a arbitragem, as condições de idoneidade para julgar com eqüidade e a validade dos testemunhos. [2]

Estado. Além de todo poder comum que os mantenha em sujeição, os homens se encontram na condição da guerra de todos contra todos.
Para Hobbes, o único caminho para erigir um poder comum é aquele por meio do qual os homens conferem todos os seus poderes e toda a sua força a um homem ou a uma assembléia de homens, em grau de reduzir todas as vontades deles a uma só vontade.
Se uma multidão de homens se une deste modo, nasce o Estado, "o grande Leviatã, ou *deus mortal,* ao qual devemos, sob o *Deus imortal,* nossa paz e nossa defesa".

5 O "pacto social" e a teorização do absolutismo

Entretanto, *em si mesmas*, essas leis não bastam para constituir a sociedade, já que *também* é preciso um poder que obrigue os homens a respeitá-las: "sem a espada que lhes imponha o respeito", os acordos não servem para atingir o objetivo a que se propõem. Por conseguinte, segundo Hobbes, é preciso que *todos* os homens deleguem *a um único homem* (ou a uma assembléia) o poder de representá-los.

Mas note-se bem um pormenor: esse "pacto social" não é firmado pelos súditos com o soberano, mas sim *pelos súditos entre si*. (Totalmente diferente seria o pacto social de que falará Rousseau). O soberano permanece *fora do pacto*, restando como o único depositário das renúncias dos direitos dos súditos e, portanto, único a manter todos os direitos originários. Se *também o* soberano entrasse no acordo, não se eliminariam as guerras civis, porque nasceriam contrastes diversos na gestão do poder. O poder do soberano (ou da assembléia) é indivisível e absoluto. Essa é a mais radical teorização do Estado absolutista, deduzida não do "direito divino" (como ocorrera no passado), e sim do "pacto social" que descrevemos.

Como o soberano não participa do pacto, uma vez recebidos em suas mãos todos os direitos dos cidadãos, ele os detém *irrevogavelmente*. Ele está acima da justiça (porque a terceira regra, como as outras, vale para os cidadãos, mas não para o soberano). Ele também pode interferir em matéria de opiniões, julgar, aprovar ou proibir determinadas idéias. *Todos* os poderes devem se concentrar em suas mãos. A própria Igreja deve-se sujeitar a ele. O Estado, portanto, também pode interferir em matéria de religião. E, como Hobbes crê na revelação divina e, portanto, na Bíblia, o Estado que ele concebe, em sua opinião, também deverá ser árbitro em matéria de interpretação das Escrituras e de dogmática religiosa, impedindo dessa forma todo motivo de discórdia.

O absolutismo desse Estado é verdadeiramente *total*.

6 O "Leviatã"

Na Bíblia, o livro de Jó (caps. 40-41) descreve o "Leviatã" (que, literalmente, significa "crocodilo") como monstro invencível. Hobbes adota o nome "Leviatã" para designar o Estado e também como título simbólico da obra que sintetiza todo o seu pensamento. Mas, ao mesmo tempo, ele também o designa como "deus mortal", porque a ele (abaixo do Deus imortal) devemos a paz e a defesa de nossa vida.

Mas a dupla denominação é extremamente significativa: o Estado absolutista por ele concebido é verdadeiramente *metade monstro* e *metade deus mortal*.

Hobbes foi acusado de ter escrito o *Leviatã* para granjear as simpatias de Cromwell, legitimando teoricamente sua ditadura, para poder assim voltar a sua pátria. Mas essa acusação é largamente infundada, porque as raízes da construção política do nosso filósofo estão nas mesmas premissas do corporeísmo ontológico, que nega a dimensão espiritual e, portanto, a liberdade e os valores morais objetivos e absolutos, bem como no seu "convencionalismo" lógico.

Hobbes também foi acusado de ateísmo. Mas certamente não era ateu. Metade do seu *Leviatã* se ocupa de temas nos quais a religião e o cristianismo estão em primeiro plano. No entanto, é verdade que sua posição corporeísta, contra suas próprias intenções e afirmações, se levada às extremas conseqüências, acabava por levar à negação de Deus ou, pelo menos, tornar sua existência problemática.

O ponto culminante das várias dificuldades do pensamento de Hobbes consiste em ter tomado a ciência (geometria e física) como modelo a ser imitado em filosofia. Acontece que os métodos das ciências matemáticas e naturais não podem ser transferidos para a filosofia sem provocar drásticas reduções, que geram uma série de aporias indesejáveis, como, em parte, já havia ocorrido com Descartes, e como acontecerá com Kant de modo paradigmático.

Contudo, é precisamente essa a marca que caracteriza grande parte da filosofia moderna, por influência da revolução científica galileana. [3]

HOBBES
O CORPOREÍSMO MECANICISTA

OS FUNDAMENTOS DE TODA A REALIDADE SÃO

MOVIMENTO:
a causa da qual nascem
necessariamente
todos os corpos naturais
e todos os processos cognitivos
da mente humana

CORPOREIDADE:
tudo aquilo que não depende
do pensamento humano
e que é causa das sensações,
de que deriva enfim todo conhecimento humano.
Há três tipos de corpo:
1. corpo *natural inanimado*
2. corpo *natural animado*
3. corpo *artificial*

O SISTEMA DA CIÊNCIA E A CIÊNCIA DO ESTADO

CIÊNCIA:
conhecimento
de conseqüências
=
FILOSOFIA,
como conhecimento
dos corpos,
de suas causas
e de suas propriedades;
serve-se da

Filosofia natural,
que tem como objetos

o corpo
em geral

o homem

Filosofia política,
que tem como objeto

o corpo artificial:
o Estado,
que tem dois pressupostos

*a vida
e sua conservação:*
instinto de evitar
a guerra contra todos
("Egoísmo")

a justiça,
convenção humana:
leis naturais que permitem
realizar racionalmente
o instinto de autoconservação
("Convencionalismo")

LOGICA:
ciência do correto
raciocinar,
que consiste
em calcular
(somar e subtrair)
nomes, proposições e definições
segundo as regras
convencionais
("Nominalismo")

Pacto social, com o qual todos os homens deputam
um único homem ou uma assembléia para representá-
los com poder indiviso e absoluto ("Absolutismo")

LEVIATÃ,
deus mortal ao qual os homens
devem sua paz e sua defesa

HOBBES

1 O "raciocinar" é "calcular"

Nesta passagem, tirada do De corpore *(1655), Hobbes expõe a famosa identificação do* raciocínio *com o cálculo, isto é, com somar e subtrair.*

Em outra ocasião Hobbes rejeitou que "em qualquer matéria em que há lugar para a adição *e a* subtração, *aí há também lugar para a razão; e onde estas não encontram lugar, aí a razão não tem nada a fazer. [...] Com efeito, a razão, neste sentido, é tão somente o* cálculo *(isto é, a adição e a subtração) das conseqüências dos nomes gerais sobre os quais há acordo para* determinar e significar *nossos pensamentos".*

Filosofia é o conhecimento adquirido através do reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos sobre a base da concepção de suas causas ou gerações, e ainda das gerações que podem existir, sobre a base do conhecimento dos efeitos.

Para compreender esta definição, é preciso considerar em primeiro lugar que não são filosofia nem a sensação nem a memória das coisas, que são comuns ao homem e aos animais: são conhecimento, sim, mas não filosofia, porque são dadas imediatamente pela natureza, e não adquiridas com o raciocínio.

Em segundo lugar, não sendo a experiência mais que memória e não sendo a prudência ou prospectiva para o futuro mais que uma expectativa de coisas semelhantes às que já experimentamos, nem mesmo a prudência deve ser considerada como filosofia.

Por raciocínio entendo, depois, o cálculo. Calcular é captar a *soma de mais coisas uma acrescentada à outra, ou conhecer o resto, subtraindo uma coisa de outra*. Raciocinar, portanto, é a mesma coisa que adicionar e subtrair; e, se alguém quisesse acrescentar a isso o *multiplicar* e o *dividir*, eu não teria nada em contrário, pois a *multiplicação* não é mais que a *adição* de termos iguais e a *divisão* a *subtração* de termos iguais tantas vezes quanto é possível. Todo raciocínio se resolve, portanto, nestas duas operações da mente: a *adição* e a *subtração*.

De que modo, depois, nós, com a mente, sem palavras, com tácita reflexão raciocinando, estamos acostumados a adicionar e subtrair, devemos mostrar com um ou dois exemplos. Se alguém, portanto, de longe, vê algo obscuramente, mesmo que não tenha sido imposto nenhum vocábulo, tem todavia daquela coisa a mesma idéia pela qual, impondo agora nomes, diz que tal coisa é um *corpo*. Quando a coisa está próxima e ele de certo modo a vê ora em um lugar ora em outro, terá dela uma idéia nova, pela qual agora chama esta coisa de *animada*. Por último, quando, encontrando-se na proximidade da coisa, vê sua figura, ouve sua voz e capta as outras coisas que são os sinais de uma mente racional, forma-se uma terceira idéia, mesmo que até então não tenha havido um nome dela, a mesma, isto é, pela qual dizemos que algo é *racional*. Finalmente, quando, vendo a coisa completamente e distintamente, a concebe em sua totalidade como una, sua idéia é composta das precedentes, e a mente compõe as idéias anteriormente ditas na mesma ordem em que no discurso estes nomes singulares — *corpo, animal, racional* — são compostos em um único nome: *corpo animado racional* ou *homem*. Da mesma forma, a partir dos conceitos de quadrilátero, eqüilátero, retângulo compõe-se o conceito de quadrado. Com efeito, a mente pode conceber o quadrilátero sem o conceito de eqüilátero e o eqüilátero sem o conceito de retângulo, e pode reunir estes conceitos singulares em um único conceito, ou em uma única idéia, a do quadrado. É claro, portanto, de que modo a mente compõe os conceitos. Ainda: se alguém vê um homem que está perto, dele concebe uma idéia total; se, ao contrário, o segue apenas com os olhos, enquanto se afasta, perderá a idéia daqueles traços característicos que eram os sinais da razão, enquanto a idéia de animado permanecerá ainda diante de seus olhos, de modo que da idéia total de homem, isto é, de *corpo animado racional*, é subtraída a idéia *racional* e permanece a de corpo *animado*; a seguir, pouco depois, pela maior distância, perder-se-á a idéia de animado, permanecerá apenas a idéia de *corpo* e, por fim, pela distância, não pode mais ser visto e a idéia em sua totalidade se desvanecerá dos olhos.

Não se deve, portanto, pensar que o cálculo, isto é, o raciocínio, tenha lugar apenas com os números, como se o homem se distinguisse dos outros animais (o que contam que Pitágoras pensava) unicamente pela faculdade de numerar. Com efeito, podemos acrescentar e subtrair também uma grandeza a uma grandeza, um corpo a um corpo, um movimento a um movimento, um tempo a um tempo, um grau de

qualidade a um grau de qualidade, uma ação a uma ação, um conceito a um conceito, uma proporção a uma proporção, um discurso a um discurso, um nome a um nome: e nisso consiste todo tipo de filosofia.

T. Hobbes,
O corpo, em *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo.*

2 As primeiras três leis de natureza

As dezenove "leis de natureza" de que fala Hobbes nos caps. 14-15 do Leviatã *são normas racionais gerais que se referem todas à autoconservação do homem, isto é, o "egoísmo", que é um dos dois pressupostos hobbesianos da formação da sociedade e do Estado. Em tais leis se concretiza, portanto, o outro pressuposto da vida política do homem, ou seja, o "convencionalismo".*

A passagem que apresentamos refere-se às primeiras três "leis naturais", que são também as mais importantes.

1. A lei de natureza é um "preceito ou uma regra geral extraída da razão"

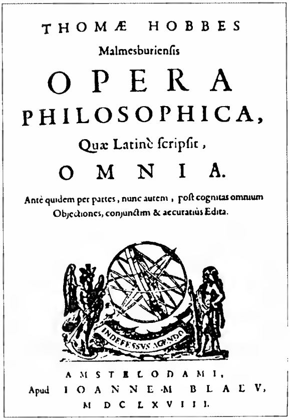
O direito de natureza, que os escritores comumente chamam de *jus naturale*, é a liberdade, que cada homem tem, de usar seu poder, como ele quiser, para preservar sua natureza, isto é, sua vida, e de fazer por isso qualquer coisa, conforme seu juízo e sua razão, crendo que seja o meio mais adequado a tal escopo.

Por liberdade entendemos, segundo o mais próprio significado da palavra, a falta de impedimentos externos; tais impedimentos podem tolher uma parte do poder de um homem de fazer aquilo que ele desejaria, mas não podem impedi-lo de usar o poder, que lhe é deixado, conforme seu juízo e sua razão lhe ditarem.

Uma lei de natureza – *lex naturalis* – é um preceito ou uma regra geral, extraída da razão, motivo pelo qual a um homem impede-se fazer aquilo que destruiria sua vida ou tolher os modos para preservá-la, e de omitir aquilo com que ele pensa que estaria melhor conservada. Embora com efeito aqueles, os quais falam sobre este assunto, costumem confundir *jus* e *lex*, direito e lei, estes devem ser distintos; uma vez que o direito consiste na liberdade de fazer ou de abster-se, enquanto a lei determina e impõe uma dessas coisas, de modo que a lei e o direito diferem tanto quanto a obrigação e a liberdade que, em uma e mesma matéria, são inconsistentes.

2. A primeira lei de natureza ordena "procurar a paz"

E uma vez que a condição do homem [...] é uma condição de guerra de cada um contra o outro, e neste caso cada um é governado pela própria razão, e não há nada, que ele possa usar, que não lhe seja de auxílio, no preservar sua vida contra os inimigos, daí segue-se que, em tal condição, cada homem tem direito sobre cada coisa, também sobre o corpo um do outro. Por isso, até quando dura este direito de natureza de cada homem sobre todas as coisas, não pode haver segurança para ninguém – por mais forte e sábio que ele seja – de viver por todo o tempo que a natureza ordinariamente atribui à vida. E, por conseguinte, é um preceito ou regra geral da razão que cada homem deve


THOMÆ HOBBES
Malmesburienſis
OPERA
PHILOSOPHICA,
Quæ Latinè ſcripſit,
OMNIA.
Antè quidem per partes, nunc autem, poſt cognitas omnium Objectiones, conjunctim & accuratiùs Edita.
AMSTELODAMI,
Apud IOANNEM BLAEV,
MDCLXVIII.

Frontispício da Opera omnia *de Thomas Hobbes, publicada em Amsterdam em 1668.*

procurar a paz o tanto quanto ele tem esperança de obtê-la e, quando não pode obtê-la, deve procurar e usar todos os meios e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra contém a primeira e fundamental lei de natureza, que é: procurar a paz e alcançá-la; a segunda parte contém o sumo dos direitos de natureza, que é: defender-se com todos os meios possíveis.

3. A segunda lei de natureza impõe renunciar "ao direito sobre todas as coisas"

Da lei fundamental de natureza, com a qual ordena-se aos homens procurar a paz, deriva esta segunda lei, que um homem voluntariamente, quando outros o fazem, e por quanto crer necessário para a paz e para sua defesa, renuncie ao seu direito sobre todas as coisas, e esteja satisfeito de ter tanta liberdade contra os outros homens, quanto é concedida a outros homens contra ele; pois até quando todo homem conserva este direito, de fazer aquilo que lhe parece, todos os homens permanecem em estado de guerra. Mas se os outros homens não deixarem seu direito, como ele, então não há razão para que somente ele se despoje desse direito; pois seria expor se como presa – ao que ninguém está obrigado –, mais do que um dispor-se à paz. E esta é a lei do Evangelho: fazei aos outros aquilo que gostaríeis que os outros fizessem a vós, e a lei para todos os homens: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

Deixar o direito sobre alguma coisa significa, para um homem, desvestir-se da liberdade de tirar de outro o benefício de seu direito sobre a mesma coisa. Com efeito, aquele que renuncia ou abandona seu direito, não cede a outro um direito que ele antes não tinha, pois não há nada a que todo homem não tenha direito por natureza; mas apenas se obstina na opinião que possa fruir de seu direito original, sem obstáculo de sua parte nem da parte de outros. De modo que o efeito, que redunda a um homem do abandono de um direito em outro, não é que uma grande diminuição de impedimentos para usar o próprio direito original.

4. A terceira lei de natureza prescreve "manter os pactos"

Da lei de natureza, pela qual somos obrigados a transferir em outro os direitos que, mantidos, impediriam a paz do gênero humano, deriva uma terceira lei: que os homens devem manter os pactos que fizeram, de outra forma os pactos seriam vãos e não mais que palavras vazias e, permanecendo o direito de todos os homens a todas as coisas, estaríamos ainda no estado de guerra. Nesta lei de natureza está a primeira fonte da justiça. Com efeito, onde não há um pacto precedente, não há nenhum direito a ser transferido, e cada um tem direito sobre toda coisa, e por conseguinte nenhuma ação pode ser injusta. Mas, quando se concluiu um pacto o injusto está em rompê-lo, e a definição de injustiça não é mais que o não cumprir um pacto. E aquilo, que não é injusto, é justo.

T. Hobbes, *Leviatã.*

3 Origem e definição do Estado

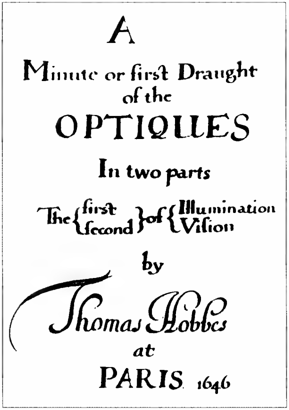
Uma vez que, segundo Hobbes, o estado de natureza é a condição na qual todos estão em guerra contra todos, o homem pode garantir-se uma eficaz e estável defesa da própria vida apenas passando ao Estado civil, dentro do qual deve alienar nas mãos de uma autoridade (um soberano ou uma assembléia) em primeiro lugar o próprio direito sobre todas as coisas.

Nasce assim o "pacto social" sobre o qual se constrói o Estado, "o grande Leviatã, ou deus mortal", ao qual os homens devem, abaixo do Deus imortal, sua paz e sua defesa.

1. O escopo dos homens é a defesa de sua vida

A causa final, o fim ou escopo dos homens – os quais por sua natureza amam a liberdade e o domínio sobre os outros –, ao estabelecer uma sujeição sobre eles – como os vemos viver no Estado –, é a previsão da própria conservação e de uma vida mais satisfeita, isto é, o desejo de sair da miserável condição de guerra, que é a conseqüência necessária – conforme mostramos – das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível, para colocar-lhes um freio, e para obrigá-los, com o temor da punição, a manter seus pactos e observar as leis de natureza, das quais tratamos no décimo quarto e no décimo quinto capítulos.

Uma vez que as leis de natureza – como a justiça, a eqüidade, a modéstia, a piedade, e fina mente o fazer aos outros aquilo que desejaríamos que fosse feito a nós – em si mesmas, sem o terror de um poder qualquer que as faça


A
Minute or first Draught
of the
OPTIQUES
In two parts
The first / second of Illumination / Vision
by
Thomas Hobbes
at
PARIS 1646

Frontispício do manuscrito da obra hobbesiana A Minute or First Draught of the Optiques, *conservado no British Museum (Londres).*

observar, são contrárias às nossas paixões naturais, que nos arrastam à parcialidade, ao orgulho, à vingança e semelhantes; e os pactos, sem a espada, não são mais que palavras, sem nenhuma força para tornar seguro um homem. Por isso, malgrado as leis de natureza – que cada um observa quando tem desejo de ob servá-las e o pode fazer com segurança –, se não for estabelecido um poder, ou se ele não é suficientemente forte para assegurar-nos, todo homem prefere, e pode lealmente confiar-se à própria força e à própria arte para defender-se contra todos os outros homens. E em todos os lugares, onde os homens viveram em pequenas famílias, roubar e despojar outros foi uma indústria, tão longe de ser considerada contrária à lei de natureza, que quanto maior era a rapina, tanto maior era a honra para quem a fazia, e os homens não observavam outras leis, a não ser as da honra, isto é, de abster-se da crueldade, deixando aos homens a vida e os instrumentos da agricultura. E como as pequenas famílias faziam, assim fazem agora as cidades e os reinos, que não são mais que famílias maiores, que alargam os próprios domínios para a própria segurança, sob todos os pretextos de dano, de temor de invasão, de auxílio aprestado a invasores; e tentam, o quanto podem, subjugar e enfraquecer seus vizinhos com a força aberta e com as artes secretas, e justamente, pois carecem de outras garantias; e são lembrados com honras nas eras seguintes por tais empreendimentos.

Nem a aliança de um pequeno número de homens dá a eles esta segurança, pois em pequeno número pequenos aumentos de um lado ou de outro fazem a vantagem da força tão grande, que é suficiente para conseguir vitória, e por isso dá encorajamento à invasão. A quantidade de homens suficiente para confiar na própria segurança não é determinada por certo número, mas pelo confronto com o inimigo, que tememos, e então é suficiente quando a disparidade com o inimigo não é tão visível e grande que torne evidente o sucesso da guerra, de modo que ele se mova a tentá-lo.

E também se, porventura, o número das pessoas é grande, mas suas ações são dirigidas segundo suas opiniões e paixões particulares, eles não podem esperar para si nenhuma defesa ou proteção, nem contra um inimigo comum e sequer contra as injúrias recíprocas, pois, sendo desviados do pensamento do melhor uso e da melhor aplicação de suas forças, eles não se ajudam mas se matam mutuamente e, pela mútua oposição, reduzem sua força a nada; e portanto não só eles são facilmente subjugados por pouquíssimos ligados em acordo, mas também quando não há um inimigo comum, se fazem guerra entre si, por seus interesses particulares. Com efeito, se pudéssemos supor que uma grande multidão de homens concordasse em observar a justiça e as outras leis de natureza, sem um poder comum, que os mantivesse todos em freio, poderíamos igualmente supor que todo o gênero humano fizesse o mesmo; e então não existiria nem seria necessário que existisse um governo civil ou Estado, pois haveria paz sem sujeição.

Também não é suficiente para a segurança, que os homens desejam por todo o tempo de sua vida, que eles sejam governados e dirigidos pela vontade de um só por um tempo limitado, como em uma batalha ou em uma guerra; pois, embora obtenham uma vitória por seu esforço unânime contra um inimigo externo, todavia, quando não tiverem mais nenhum inimigo comum, ou quando aquele, que considerado por um lado como inimigo, é considerado por outro como amigo, eles devem necessariamente, por causa da diferença de seus interesses, dissolver-se e cair em guerra recíproca.

2. O Estado, ou seja, o "Leviatã"

O único modo para estabelecer um poder comum, que seja apto a defender os homens de invasões dos estrangeiros e das ofensas mútuas, e por isso para assegurá-los de tal modo que, com a própria indústria e com os frutos das próprias terras, possam alimentar-se e viver em paz, é o de conferir todo o próprio poder e a própria força a um homem ou a uma assembléia de homens, que possam reduzir todas as suas vontades, com a pluralidade de votos, a uma vontade única; que é o mesmo que dizer quanto a deputar um homem ou uma assembléia de homens para representar sua pessoa, e a reconhecer-se, cada um por sua parte, autor de qualquer coisa que aquele, que assim os representa, possa fazer ou produzir naquelas coisas que se referem à paz e à salvação comum, e nisto submeter as próprias vontades cada um à vontade dele, e os próprios juízos cada um ao juízo dele. Isto é mais que consenso ou acordo: é uma unificação real de todos eles em uma só e mesma pessoa, feita por meio de um pacto de todo homem com todo homem, de tal modo, como se cada um dissesse ao outro: eu o autorizo e cedo meu direito de governar a mim mesmo a este homem ou a esta assembléia de homens, com a condição de que também tu ofereças teu direito a ele, e autorizes todas as ações dele do mesmo modo. Feito isso, a multidão assim unida em uma pessoa denomina-se um Estado, em latim *civitas*. Esta é a origem do grande *Leviatã*, ou melhor – para falar com mais reverência – do deus mortal ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e nossa defesa, pois, por causa dessa autoridade que lhe foi dada por todo homem singular no Estado, ele usa tanto poder e tanta força, a ele conferida, que com o terror é capaz de disciplinar a vontade de todos para a paz interna e para o mútuo auxílio contra os inimigos externos. E nisso reside a essência do Estado, que – para defini-lo – é uma pessoa, de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, com pactos mútuos, se tornou autor, a fim de que possa usar a força e os meios de todos eles, conforme creia oportuno, por sua paz e para a defesa comum.

Aquele que representa essa pessoa chama-se soberano, e se diz que tem o poder soberano; qualquer outro fora dele é um súdito.

Pode-se alcançar este poder soberano de dois modos: ou com a força natural, como quando um homem impõe a seus filhos a submissão, de si mesmo e dos próprios filhos, ao seu governo, podendo destruí-los, caso se recusem, ou como quando em uma guerra se submete o inimigo à própria vontade, dando-lhe a vida sob tal condição; ou então o outro modo é quando os homens concordam entre si, para submeter-se a algum homem ou a alguma assembléia de homens voluntariamente, na confiança de que sejam protegidos contra todos os outros. Este último pode ser dito um Estado político ou um Estado por instituição, e o primeiro um Estado por autoridade alcançada.

T. Hobbes, *Leviatã*.



Frontispício do Leviatã, *publicado em Londres em 1651. Nessa obra estão presentes o conceito de "pacto social" feito pelos súditos entre si para deputar um único homem para representá-los, e a teorização do Estado absolutista como o único capaz de fazer respeitar as leis.*

Capítulo quinto

John Locke e a fundação do empirismo crítico

I. A vida e as obras de Locke

• John Locke nasceu em Wrington, nas proximidades de Bristol, em 1632. Estudou na Universidade de Oxford, onde sucessivamente ensinou grego e retórica. Em 1668 foi nomeado membro da *Royal Society* de Londres; em 1672 tornou-se secretário de Lord Ashley Cooper, chanceler da Inglaterra, e ocupou-se ativamente de assuntos políticos. De 1683 a 1689 foi obrigado a refugiar-se na Holanda, contribuindo para os preparativos da expedição de Guilherme de Orange. Tendo voltado para Londres, pôde receber os merecidos sucessos e concentrar-se na atividade literária; em 1691 transferiu-se para o castelo de Oates, no Essex, como hóspede de Sir Francis Masham, onde morreu em 1704.

Traços biográficos
→ § 1

Suas obras mais importantes são: *Epístola sobre a tolerância* (1689), *Ensaio sobre o intelecto humano* (1690, sua obra-prima), *Dois tratados sobre o governo* (1690), *A racionabilidade do cristianismo* (1695).

1 Secretário de lorde Cooper, chanceler da Inglaterra, Locke se ocupou ativamente de assuntos políticos

O empirismo, que em Bacon e em Hobbes constitui um componente essencial, mas entrelaçado com outros componentes e por eles delimitado (em Bacon está circunscrito predominantemente à temática do experimento científico, ao passo que em Hobbes é fortemente condicionado pela teoria materialista-corporeísta), assume sua primeira



John Locke (1632-1704) foi o fundador do empirismo crítico e o primeiro que formulou de modo metódico o problema "crítico" do conhecimento. A imagem é tirada de uma gravura em cobre da época.

formulação paradigmática, metodológica e criticamente consciente em Locke.

John Locke nasceu em Wrington (nas proximidades de Bristol) em 1632 (no mesmo ano em que também nasceu Spinoza). Estudou na Universidade de Oxford, onde conseguiu o título de *Master of Arts* em 1658 e onde ensinou (na qualidade de *tutor*) grego e retórica, e se tornou censor de filosofia moral.

Ficou muito descontente com o ensino de filosofia que recebeu em Oxford, que ele julgou "um peripatetismo recheado de palavras obscuras e de pesquisas inúteis". Esse peripatetismo escolástico nada mais fazia além de se divertir com sutis distinções, multiplicando-as ao inverossímil. Por isso, é perfeitamente compreensível que ele tenha procurado satisfazer as exigências concretas de seu espírito em outros campos, estudando medicina, anatomia, fisiologia e física (sofreu notáveis influências do físico R. Boyle), além de teologia. Não conseguiu nenhum título acadêmico em medicina, mas passou a ser chamado de "doutor Locke", pela competência que adquiriu nessa matéria.

Em 1668, foi nomeado membro da prestigiosa *Royal Society* de Londres, na qual Hobbes não fora admitido por causa das polêmicas e das fortes divisões suscitadas por suas teses de fundo.

O ano de 1672 marca reviravolta muito importante na vida de Locke. Com efeito, nesse ano ele se tornou secretário do lorde Ashley Cooper, chanceler da Inglaterra e conde de Shaftesbury, passando a se ocupar ativamente dos negócios políticos.

Entre 1674 e 1689, em conseqüência de suas opções políticas, a vida de Locke foi arrastada por uma série vertiginosa de acontecimentos, destinados a deixar marcas indeléveis em seu espírito. Em 1675, logo depois da queda de lorde Shaftesbury, Locke viajou para a França, onde travou conhecimento com o cartesianismo. De 1679 a 1682, esteve novamente ao lado de lorde Shaftesbury, que havia conseguido reconquistar as posições políticas perdidas. Mas, em 1682, lorde Shaftesbury foi envolvido na conjura do duque de Monmouth contra Carlos II e teve de se refugiar na Holanda, onde morreu. No ano seguinte, Locke também teve de deixar a Inglaterra para refugiar-se na Holanda, onde trabalhou ativamente nos preparativos para a expedição de Guilherme de Orange.

Em 1689, Guilherme de Orange e sua mulher Maria Stuart foram chamados ao trono pelo Parlamento. Assim coroava-se a vitória plena dos fautores do regime de monarquia parlamentar, pela qual Locke sempre se havia batido. Desse modo, voltando a Londres, ele pôde colher os louros merecidos do sucesso. Foram-lhe oferecidos cargos e honrarias. Sua fama espalhou-se por toda a Europa. Entretanto, recusou as ofertas que mais exigiam dele, a fim de poder se concentrar predominantemente em sua atividade literária.

Em 1691, transferiu-se para o castelo de Oates (em Essex), como hóspede de *sir* Francis Masham e de sua mulher Damaris Cudworth (filha do filósofo Ralph, de que falaremos adiante), onde morreu em 1704.

A obra-prima de Locke é constituída pelo imponente *Ensaio sobre o intelecto humano*, publicado em 1690, depois de uma gestação que durou cerca de vinte anos. A obra teve sucesso enorme, e em 1700, concomitantemente com a 4ª edição, aparece a tradução francesa controlada pelo próprio Locke. Em 1689, ele havia publicado a *Epístola sobre a tolerância*. No mesmo ano do *Ensaio*, foram publicados também os *Dois tratados sobre o governo*. Em 1693, saíram os *Pensamentos sobre a educação*, e, em 1695, *A racionalidade do cristianismo*. Alguns de seus escritos foram publicados postumamente, entre os quais revestem-se de particular importância as *Paráfrases e notas das epístolas de são Paulo aos Gálatas, aos Coríntios, aos Romanos e aos Efésios* e o *Ensaio para a compreensão das epístolas de são Paulo*.

Foram três os interesses principais de Locke:

a) o gnosiológico, do qual brotou o *Ensaio*;

b) o ético-político, que encontrou expressão (além de sua própria militância política prática) nos escritos dedicados a esse tema;

c) o religioso, campo no qual a atenção do nosso filósofo se concentrou sobretudo nos últimos anos de sua vida (a esses podemos acrescentar, mas numa dimensão menor, um quarto interesse, de caráter pedagógico, que encontrou expressão nos *Pensamentos sobre a educação)*.

São esses os pontos que examinaremos agora, começando pelo primeiro, que é de longe o mais importante.

II. O programa do *Ensaio sobre o intelecto humano* e o empirismo lockiano

• Locke torna próprio o programa de Bacon, dirigido a introduzir um uso melhor do intelecto em âmbito científico, e o aperfeiçoa, concentrando-se sobre o *próprio intelecto, sobre suas capacidades, suas funções e seus limites.*

O objetivo lockiano é o de estabelecer a *gênese*, a *natureza* e o *valor* do conhecimento humano, e em particular o de definir os limites dentro dos quais o intelecto humano pode e deve mover-se, e quais são, ao contrário, os âmbitos que lhe permanecem estruturalmente fechados.

O objetivo: "introduzir um uso mais perfeito do intelecto" → *§ 1*

• O novo empirismo lockiano, cuja tese mais vistosa é que *todas as idéias derivam sempre e apenas da experiência*, tem como pressupostos a *tradição empirista inglesa*, segundo a qual a experiência é o limite intransponível de todo conhecimento possível, e a *idéia* em sentido cartesiano, isto é, entendida como conteúdo (imagem ou noção) da mente humana e como único objeto do pensamento humano. Locke nega porém toda forma de inatismo, aduzindo sobretudo o fato de que *nem todos os homens são conscientes* do princípio de identidade e de não-contradição, dos princípios éticos fundamentais e da própria idéia de Deus; e, na mente humana, a *consciência* de um conteúdo coincide com a própria *presença* do conteúdo. Além disso, o intelecto humano *não pode de modo algum dar-se a si mesmo as idéias simples*, nem pode, uma vez que tenham ocorrido, destruí-las ou aniquilá-las. Em definitivo, portanto, o intelecto recebe o material do conhecimento *unicamente da experiência*: a mente *pensa* apenas *depois* de ter recebido tais materiais; ela é como uma *tabula rasa* na qual *apenas* a experiência inscreve os conteúdos.

O empirismo lockiano: todas as idéias derivam da experiência → *§ 2-5*

1 O objetivo da filosofia moderna é estabelecer a gênese, a natureza e o valor do conhecimento humano

Bacon escrevera que "introduzir um uso melhor e mais perfeito do intelecto" constitui uma necessidade imprescindível, e procurara satisfazer parcialmente essa necessidade do modo como já vimos.

Locke assume esse programa, desenvolvendo-o e levando-o à sua perfeita maturação. Para nosso filósofo, porém, não se trata de examinar o emprego do intelecto humano *relativamente a alguns setores ou âmbitos do conhecimento, e sim o próprio intelecto, suas capacidades, suas funções e seus limites.* Não se trata, portanto, de examinar os objetos, mas sim de examinar o próprio sujeito.

Desse modo, o centro do interesse da filosofia moderna vai-se especificando sempre melhor, ao mesmo tempo em que vai se delineando cada vez mais claramente o caminho que levará, como meta final, ao criticismo kantiano: o objetivo é o de conseguir estabelecer a *gênese*, a *natureza* e o *valor* do conhecimento humano, particularmente o de definir os *limites dentro dos quais o intelecto humano pode e deve se mover e quais são as fronteiras que ele não deve ultrapassar, ou seja, quais são os âmbitos que lhe estão estruturalmente fechados.*

E eis como, com plena consciência crítica, a intenção geral do *Ensaio* e da nova filosofia lockiana se expressa na *Introdução*, que é peça chave de toda a obra: "Conhecendo a nossa força, saberemos melhor o que empreender com alguma esperança de sucesso. E quando houvermos bem *examinado os poderes do nosso espírito e feito uma avaliação do que podemos esperar dele*, não seremos mais propensos a ficar quietos, sem lançar nosso pensamento à obra, perdendo a esperança de conhecer alguma coisa, nem, por outro lado, a pôr tudo em dúvida e ignorar todo conhecimento porque algumas coisas não podem ser compreendidas. *É de suma utilidade para o marinheiro conhecer o comprimento de suas cordas, ainda que com elas não possa sondar todas as profundidades do oceano.* Mas é bom que ele saiba que elas são bastante longas para alcançar o fundo naqueles lugares que são necessários para sua viagem e para avisá-lo dos escolhos que poderiam arruinar a nave. Nossa função aqui não é a de conhecer todas as coisas, *mas somente aquelas que dizem respeito à nossa conduta.* Se pudermos descobrir aquelas medidas através das quais uma criatura racional, colocada no estado em que o homem se encontra neste mundo, pode e deve governar suas opiniões e as ações que delas dependem, não devemos nos perturbar se outras coisas escapam a nosso conhecimento. Foi isto que, desde o início, deu lugar a este *Ensaio* sobre o intelecto. Com efeito, eu pensava que o primeiro passo para satisfazer várias investigações que o espírito do homem costuma empreender era o de *fazer uma inspeção do nosso intelecto, examinar nossos poderes e ver para que coisas eles são aptos.* Enquanto não houvéssemos feito isso, eu suspeitava que estávamos começando pelo lado errado e que procurávamos em vão a satisfação de uma tranqüila e segura posse das verdades que eram mais caras a nosso coração, *enquanto deixávamos nossos pensamentos em liberdade no vasto oceano do Ser,* como se toda aquela extensão ilimitada fosse uma posse natural e indubitável de nosso intelecto, onde nada escapasse a suas decisões e a sua compreensão. *Assim, não é de surpreender que os homens, estendendo as suas investigações para além de suas capacidades e deixando seus pensamentos vagarem naquelas profundidades em que não têm mais pé, levantem questões e multipliquem disputas que, visto nunca chegarem a uma clara solução, servem somente para conservar e aumentar suas dúvidas, confirmando neles um perfeito ceticismo.* Uma vez bem considerada *a capacidade de nosso intelecto*, descoberta *a extensão de nosso conhecimento* e identificado o *horizonte que estabelece o limite entre as partes iluminadas e as partes escuras das coisas, entre aquilo que é e aquilo que não é compreensível para nós, talvez os homens aceitem com menores escrúpulos a ignorância declarada de um, e utilizem seus pensamentos e discursos com maior benefício e satisfação no outro".*

Vejamos, portanto, como Locke realiza esse seu programa exigente.

2 A "idéia" como conteúdo do pensamento humano

Tradição empirista inglesa e "idéia" cartesiana são os componentes de cuja síntese nasce o novo empirismo lockiano.

Mas, antes de penetrar no âmago do problema, é oportuno fazer algumas observações sobre esse termo, que tem história gloriosa.

Nós hoje usamos comumente o termo "idéia" na acepção que Descartes e Locke consagraram, caindo facilmente no erro de crer que essa seja a única e óbvia acepção desse termo. Entretanto, ela constitui o ponto de chegada de um debate metafísico e gnosiológico iniciado por Platão (e, em certos aspectos, ainda antes), continuado por Aristóteles e, depois, pelos médio-platônicos, os neoplatônicos, os Padres da Igreja, os escolásticos e alguns pensadores renascentistas.

O termo "idéia" é a transliteração de um termo grego que significa "forma" (sinônimo de *eidos*), particularmente (de Platão em diante) *forma ontológica,* significando portanto uma "essência substancial" e um "ser", e *não* um "pensamento". Na fase final do platonismo antigo, as idéias tornam-se "pensamentos do Intelecto supremo" e, portanto, paradigmas supremos, nos quais coincidem ser e pensamento, ou seja, paradigmas metafísicos. Os debates sobre o problema dos universais e as diversas soluções propostas abalaram fortemente a antiga concepção platônica, abrindo caminho para proposições radicalmente novas.

A escolha cartesiana do termo "idéia" para indicar um simples *conteúdo da mente e do pensamento humano* marca o total esquecimento da antiga problemática metafísica da idéia e o advento de uma mentalidade completamente nova, que Locke contribui para impor definitivamente.

Todavia, a concordância com Descartes se rompe no momento em que se trata de estabelecer "de que modo essas idéias vêm ao espírito". Descartes alinhara-se em favor das *idéias inatas*. Locke, ao contrário, nega qualquer forma de inatismo e procura demonstrar, de modo sistemático e com pormenorizada riqueza analítica, que as idéias *derivam sempre e somente da experiência*.

Por conseguinte, é a seguinte a tese de Locke:

1) não existem idéias nem princípios inatos;

2) nenhum intelecto humano, por mais forte e vigoroso que seja, é capaz de forjar ou inventar (ou seja, criar) idéias, bem como não é capaz de destruir aquelas que existem;

3) conseqüentemente, a experiência constitui a fonte e, ao mesmo tempo, o limite, ou seja, o horizonte, ao qual o intelecto permanece vinculado.

■ **Idéia.** Reportando-se a Descartes, Locke emprega o termo "idéia" para designar tudo aquilo que é *objeto* do intelecto quando um homem pensa, portanto "tudo aquilo que pode ser entendido por *imagem, noção, espécie ou tudo aquilo em torno do qual o espírito pode ser empregado no pensar*".
O fundamento do empirismo lockiano é que *todas as idéias derivam da experiência*. Locke contribui assim para impor definitivamente este significado de "idéia", que marca o total esquecimento da antiga problemática metafísica da idéia lançada por Platão e que, por meio dos médio-platônicos, neoplatônicos, Padres da Igreja e escolásticos, chegou até a Renascença.

3 O intelecto humano não possui idéias inatas

A crítica do "inatismo", portanto, é considerada por Locke como ponto fundamental. Por isso, dedica-lhe todo o primeiro livro do *Ensaio*.

A posição dos inatistas que Locke critica não é somente a dos cartesianos, mas também as posições de Herbert de Cherbury (1583-1648), dos platônicos ingleses da escola de Cambridge (Benjamin Wichcote, 1609-1683; John Smith, 1616-1652; Henry More, 1614-1687; Ralph Cudworth, 1617-1688) e, em geral, de todos aqueles que, sob alguma forma, sustentam *a presença na mente de conteúdos anteriores à experiência*, nela impressos desde o primeiro momento de sua existência.

Locke recorda que o ponto básico ao qual se referem os defensores do inatismo das idéias e dos princípios (teóricos ou práticos) é o "consenso universal" de que ambos desfrutam junto a todos os homens.

Os argumentos de fundo em que Locke se apóia para refutar essa prova são os seguintes:

a) O "consenso universal" dos homens sobre certas idéias e certos princípios (considerado, mas não concedido que exista) poder-se-ia explicar também sem a hipótese do inatismo, simplesmente mostrando que existe outro modo de chegar a ele.

b) Mas, na realidade, o pretenso consenso universal não existe, como fica evidente no fato de que as crianças e os deficientes não têm de modo nenhum consciência do princípio de identidade e de não-contradição, nem dos princípios éticos fundamentais.

c) Para escapar a essa objeção seria absurdo sustentar que as crianças e os deficientes têm esses princípios de forma inata, mas *não são conscientes disso*. Com efeito, é absurdo dizer que *há verdades impressas* na alma, mas que elas não são percebidas, posto que sempre coincidem a *presença* de um conteúdo na alma e a *consciência* dessa presença.

d) A afirmação de que existem *princípios morais inatos* é desmentida pelo fato de que alguns povos se comportam exatamente ao contrário daquilo que tais princípios postulariam, ou seja, praticando ações que para nós são celeradas sem experimentar remorso algum, o que significa que eles consideram seu comportamento como não sendo de modo nenhum celerado e sim como perfeitamente lícito.

e) Nem da própria idéia de Deus pode-se dizer que todos a possuem, porque há povos que "não têm sequer um nome para designar Deus, não possuindo religião nem culto". 1

4 O intelecto humano não pode criar nem inventar idéias

Poder-se-ia levantar a hipótese de que, mesmo não as contendo em forma inata, o intelecto poderia "criar" as idéias ou, se assim se preferir, poderia "inventá-las". Mas a hipótese é categoricamente excluída por Locke. Nosso intelecto pode combinar de vários modos as idéias que recebe, *mas não pode de modo nenhum dar-se a si próprio as idéias simples,* como também não pode, desde que as tenha, destruí-las, aniquilá-las ou apagá-las, como já foi dito. Escreve Locke: "[...] nem mesmo o gênio mais elevado ou o intelecto mais vasto, por mais vivo e variado que seja o seu pensamento, tem o poder de *inventar* ou *forjar* uma só idéia simples nova no espírito, que não seja apreendida dos modos já mencionados, como também não pode a força do intelecto *destruir* as idéias que já existem. O domínio do homem sobre esse pequeno mundo de seu intelecto é mais ou menos o mesmo que ele tem sobre o grande mundo das coisas visíveis, onde seu poder, mesmo exercido com arte e habilidade, nada mais consegue além de compor e dividir os materiais que estão à disposição, mas nada pode fazer para fabricar a mínima partícula de matéria nova ou para destruir um átomo sequer daquela que já existe. Quem quer que tente forjar em seu intelecto uma idéia simples não recebida de objetos externos através dos sentidos ou da reflexão sobre as operações do seu espírito, encontrará em si essa mesma incapacidade. Gostaria que alguém tentasse imaginar um gosto que nunca tenha afetado seu paladar, ou fazer uma idéia de algum perfume cujo odor nunca tenha sentido; quando puder fazê-lo, eu estarei pronto a concluir que um cego pode ter idéias das cores e um surdo noções distintas dos sons".

5 O intelecto humano é como uma "tabula rasa"

O intelecto, portanto, recebe o material do conhecimento *unicamente da experiência.* A alma só *pensa depois* de ter recebido esse material. Diz Locke: "Não vejo portanto nenhuma razão para crer que a alma pense antes que os sentidos lhe tenham fornecido idéias nas quais pensar. E, à medida que as idéias aumentam de número e são retidas no espírito, a alma, com o exercício, melhora sua faculdade de pensar em todas as suas várias partes. Em seguida, compondo essas idéias e refletindo sobre suas próprias operações, aumenta seu patrimônio, bem como sua facilidade de recordar, raciocinar e utilizar outros modos de pensar".

Eis outro texto que se tornou muito famoso, no qual Locke retoma a antiga tese da alma como *tabula rasa*, na qual *só* a experiência inscreve os conteúdos: "Suponhamos portanto que o espírito seja, por assim dizer, uma folha em branco, privada de qualquer escrita e sem nenhuma idéia. De que modo virá a ser preenchida? De onde provém aquele vasto depósito que a industriosa e ilimitada fantasia do homem traçou-lhe com variedade quase infinita? De onde procede todo o *material* da razão e do conhecimento? Respondo com uma só palavra: da *EXPERIÊNCIA*. É nela que nosso conhecimento se baseia e é dela que, em última análise, deriva."

■ **Experiência.** Indica propriamente a observação "tanto dos objetos externos sensíveis, como das operações internas de nosso espírito que percebemos e sobre as quais refletimos". A experiência "é tudo aquilo que fornece a nosso intelecto todos os *materiais* do pensar".
A experiência externa e a interna são para Locke as duas únicas fontes do conhecimento, das quais "emergem todas as idéias que temos ou podemos ter".

III. A doutrina lockiana das idéias e a interpretação do conhecimento

Idéias de sensação e idéias de reflexão. Qualidades primárias e secundárias → § 1-2

• A experiência é de dois tipos:

1) *externa*, da qual derivam as *idéias simples de sensação* (extensão, figura, movimento etc.);

2) *interna*, da qual derivam as *idéias simples de reflexão* (prazer, dor etc.).

Ora, Locke chama de *qualidade* o poder que as coisas possuem de produzir as idéias em nós, e opera a distinção entre:

a) *qualidades primárias e reais* dos corpos (extensão, número, movimento etc.), das quais as idéias correspondentes que se produzem em nós são cópias exatas;

b) *qualidades secundárias*, que constituem os poderes de combinação das primárias (cores, sabores etc.) e são em parte *subjetivas*, isto é, não se assemelham exatamente às qualidades primárias dos corpos.

As idéias complexas, as idéias gerais → § 3-4

• A mente tem o poder de *operar* tanto combinando as idéias entre si e formando assim *idéias complexas*, como separando algumas idéias de outras para formar *idéias gerais*. As *idéias complexas* são de três tipos:

a) *idéias de modos*, que são afecções das substâncias;

b) *idéias de substâncias*, que nascem do hábito de supor um *substrato* em que subsistem algumas idéias simples que caminham sempre juntas;

c) *idéias de relações*, que nascem do confronto que o intelecto institui entre idéias.

Juízo de Locke sobre a idéia de substância e de essência. O nominalismo → § 5-7

• Locke admite também uma *idéia geral de substância*, obtida por abstração, e não nega a existência de substâncias, mas a capacidade da mente humana de ter *idéias claras e distintas*.

Ligado ao problema da substância está a seguir o da *essência*: para Locke a *essência real* seria a própria estrutura das coisas, mas nós conhecemos apenas a *essência nominal*, que consiste no conjunto de qualidades que uma coisa deve ter para ser chamada com determinado nome.

Em tal sentido a *abstração*, que para as metafísicas clássicas era o processo fundamental para captar a essência, em Locke torna-se uma *parcialização de outras idéias mais complexas*: o *geral* e o *universal* não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções do intelecto e se referem apenas aos sinais, sejam eles palavras ou idéias.

Os três modos pelos quais se atua o conhecimento → § 8-12

• O conhecimento consiste na *percepção da conexão e do acordo, ou do desacordo e do contraste, entre nossas idéias*. Esse tipo de acordo ou de desacordo pode ser percebido em três modos diferentes, correspondentes a três diversos graus de certeza:

1) por *intuição*, isto é, por evidência imediata, e este modo de conhecimento é o mais claro e certo: com ele captamos nossa existência;

2) por *demonstração*, isto é, por meio da intervenção de outras idéias concatenadas logicamente (por meio do *raciocinar*: com ele captamos Deus);

3) por *sensação*, e este tipo de conhecer, o menos claro e o menos certo, é o que se refere à existência das coisas externas.

1 As idéias de sensação e de reflexão

A experiência de que se falou até aqui é de dois tipos: nós *a*) experimentamos objetos sensíveis *externos*, ou então *b*) experimentamos as operações *internas* do nosso espírito e os movimentos de nosso ânimo. Dessa dupla fonte da experiência derivam dois tipos diferentes de idéias simples.

a) Da primeira, derivam as idéias de *sensação*, sejam elas dadas por um único sentido (como as idéias de cor, som e sabor), sejam elas dadas por vários sentidos (como as idéias de extensão, figura, movimento e imobilidade).

b) Da segunda, derivam idéias simples de *reflexão* (como as idéias de percepção e de volição, ou idéias simples que brotam da reflexão em conjunto com a percepção, como a idéia de prazer, dor, força etc.).

As idéias estão *na mente* do homem, mas *fora* há alguma coisa que tem o poder de produzi-las na mente. Locke denomina esse poder que as coisas têm de produzir idéias em nós com o termo pouco feliz de "qualidade" (que foi buscar sobretudo na física da época): "Chamo de *idéia* tudo aquilo que o espírito percebe *em si mesmo* ou que é objeto imediato da percepção, do pensamento ou do intelecto; já o poder de produzir uma idéia em nosso espírito eu chamo de *qualidade* do sujeito em que reside tal poder. Assim, por exemplo, uma bola de neve; tem o poder de produzir em nós as idéias de branco, frio e redondo. E *chamo de qualidade os poderes de produzir essas idéias em nós*, assim como estão na bola de neve; ao passo que, enquanto sensações ou percepções do nosso intelecto, chamo de idéias". 2

2 As qualidades primárias e secundárias

Locke introduz tal distinção para poder acolher a doutrina já comum das *qualidades primárias* e das *secundárias*. As primeiras são "as qualidades *primárias* e *reais* dos corpos, que sempre se encontram neles (isto é, a solidez, a extensão, a figura, o número, o movimento ou o repouso...)". As outras, as *secundárias*, "nada mais são do que os poderes de várias combinações das qualidades primárias", como, por exemplo, cor, sabor, odor etc.

As qualidades primárias são *objetivas*, no sentido de que as idéias correspondentes que se produzem em nós são cópias exatas delas. Já as qualidades secundárias são *subjetivas* (pelo menos em parte), no sentido de que não se assemelham exatamente às qualidades que estão nos corpos, embora sejam por elas produzidas: "[...] na verdade, há qualidades que, nos objetos, são apenas o poder de produzir em nós *sensações variadas*, por meio de suas qualidades primárias, isto é, o volume, a figura e a consistência, juntamente com o movimento de suas partes imperceptíveis, como cores, sons, gostos etc." (As qualidades primárias são qualidades dos próprios corpos, ao passo que as secundárias derivam do encontro dos objetos com o sujeito, mas tendo sempre suas raízes no objeto).

Trata-se de uma doutrina de origem muito antiga. Demócrito já a havia antecipado em sua célebre sentença: "*Opinião* a dor, *opinião* o amargo, *opinião* o quente, *opinião* o frio, *opinião* a cor; *verdade* os átomos e o vácuo." Galileu e Descartes a haviam reproposto sobre novas bases. E Locke a retomou, provavelmente, de Boyle.

3 As idéias complexas e o modo pelo qual se formam

Nosso espírito é passivo ao receber as idéias simples. Mas, uma vez recebidas tais idéias, tem o poder de *operar de vários modos sobre elas*, particularmente de combiná-las entre si, formando assim *idéias complexas*, bem como o poder de separar algumas idéias de outras a que estão ligadas (e, portanto, de abstrair), formando assim *idéias gerais*.

Ocupemo-nos primeiro das "idéias complexas", que Locke distingue em três grandes grupos: *a*) idéias de modos; *b*) idéias de substâncias; *c*) idéias de relações.

a) As idéias de modos são as idéias complexas que, de qualquer modo que sejam compostas, "não contêm a suposição de existirem por si mesmas, mas são consideradas como dependências ou sensações das

substâncias" (por exemplo, a gratidão, o homicídio etc.).

b) A idéia de substância nasce do fato de que nós constatamos que algumas idéias simples estão sempre juntas e, conseqüentemente, nos habituamos a supor que exista um "substrato" no qual elas existem e do qual brotam, embora não saibamos do que se trate.

c) As idéias de relações nascem do confronto das idéias entre si e da comparação que o intelecto institui entre elas. Cada idéia pode ser posta em relação com outras coisas de infinitos modos (um homem em relação a outros homens, por exemplo, pode ser pai, irmão, filho, avô, neto, sogro etc.).

E considerações análogas podem ser repetidas para todas as idéias. Mas há idéias de relações que se revestem de particular importância, como, por exemplo, a idéia de *causa e efeito*, a idéia de *identidade* ou as idéias de *relações morais*, que servem de alicerce para a ética. [3]

4 Quadro sinótico geral dos vários tipos de idéias

Acenamos acima também às *idéias gerais* que se originam da faculdade que tem o intelecto de abstrair. Destas devemos agora falar, em relação a alguns problemas estreitamente ligados a elas.

Com as distinções entre as idéias de sensação e as idéias de reflexão, entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias, e, por fim, entre idéias de modos, de substâncias e de relações, delineamos o quadro geral da doutrina lockiana das idéias. E, tendo presente o quanto se disse mais acima a respeito da acepção peculiar do termo "idéia" consagrada por Locke (nas pegadas de Descartes), podemos agora reassumir e completar as coisas até aqui ditas com o esquema seguinte: ▼

As idéias podem ser

- simples
  - 1. de sensação
    - *a*) de um só sentido (cores, sons, odores, sabores, etc.)
    - *b*) de diversos sentidos (espaço, figura, repouso, movimento) (qualidades primárias)
  - 2. de reflexão
    - (idéias de percepção, vontade, das diversas faculdades de distinguir, comparar, compor)
  - 3. de sensação e de reflexão juntas
    - (idéias de potência, existência)
- complexas
  - 1. modos
    - 1. simples
      - *a*) dos objetos de sensação (espaço, duração, número)
      - *b*) dos objetos de reflexão (raciocinar, julgar etc.)
    - 2. mistos
      - (ações morais)
  - 2. substâncias
    - a) corpóreas
    - *b*) espirituais
    - *c*) Deus
  - 3. relações
    - (causalidade, identidade, idéias morais)

5 Crítica da idéia de substância

Já fizemos referência à concepção lockiana da substância e à crítica que ele faz a esse respeito. Convém retomar agora essa questão, porque ela é *essencial para a história do empirismo posterior,* além de sê-lo também para a compreensão correta de nosso filósofo.

Note-se que Locke não nega a existência de substâncias, mas nega apenas que *nós tenhamos idéias claras e distintas* delas, considerando que o seu conhecimento preciso está fora da compreensão de um intelecto finito.

Entretanto, Locke revela-se muito oscilante sobre esse ponto. A polêmica que travou com o bispo Stillingfleet mostrou que, além de "idéias complexas" de substâncias, ele também falou expressamente de *uma idéia geral de substância, que obteríamos por abstração.* Mas o conceito de abstração professado por Locke, como alguns estudiosos destacaram, não permitiria de modo algum chegar a tal idéia, ainda que de forma obscura.

Na realidade, o conceito de substância que Locke discute nada mais é do que um resíduo da pior escolástica, enfraquecido e privado de sua original e autêntica estatura ontológica. Muito diferente era a concepção tomista da substância e bem diferente ainda a concepção de Aristóteles. De modo que aquilo contra o qual Locke combate é quase que uma paródia das autênticas doutrinas substancialistas da metafísica clássica. Também a variação cartesiana da doutrina da substância *(res cogitans* e *res extensa)* é posta em crise por Locke, enquanto, a seu ver, nós não sabemos em que consiste a matéria e o pensamento.

Entretanto, deve-se destacar como fundamental o fato de que, apesar da afirmação de que as idéias complexas são *construções de nosso intelecto*, nascidas da combinação de idéias simples (e que, portanto, só representam a si mesmas, no sentido de que são paradigmas de si mesmas, não tendo objetos correspondentes fora de si), Locke escreve expressamente que isso vale para todas as idéias, "*exceto as das substâncias*".

Em suma, apesar de suas críticas, Locke não chegou a ponto de negar a existência extramental das substâncias, embora isso tenha implicado em notáveis oscilações em sua doutrina. (Recordemos que Locke reserva o mesmo privilégio também ao princípio de causalidade, tanto é verdade que se serve dele para demonstrar a existência de Deus.) A posição dos empiristas ingleses posteriores, particularmente a de Hume, será bem mais radical.

6 Crítica da idéia de essência

Uma questão estreitamente ligada ao problema da substância é a da *essência.*

Para a filosofia antiga, ela *coincidia* com a substância. E, com efeito, Locke também escreve que a "essência real" seria o próprio ser de uma coisa, ou seja, "aquilo pelo qual ela é o que é", isto é, a estrutura ou constituição das coisas, de que dependem as suas qualidades sensíveis. Mas tal "essência real", segundo Locke, permanece desconhecida para nós.

Aquilo que conhecemos, ao contrário, é a "essência nominal", que consiste naquele conjunto de qualidades que nós estabelecemos que uma coisa deve ter para ser chamada com determinado nome: por exemplo, ter certa cor, certo peso, certa fusibilidade etc., dá a certo metal o direito de ser chamado ouro; portanto, a essência nominal do ouro é o conjunto das qualidades exigidas para que demos o nome de ouro a certa coisa. Mas nós não sabemos qual é a "essência real" do ouro.

Há certos casos em que a essência real e a essência nominal coincidem, como, por exemplo, nas figuras da geometria. Tais figuras, porém, são construções nossas e é precisamente por esse motivo que a essência nominal coincide com a essência real. Mas, nas demais coisas, a divisão permanece clara.

Daí deriva forte dose de nominalismo para a concepção lockiana de ciência, particularmente importante no que se refere à física.

7 O nominalismo lockiano

Em conseqüência disso tudo, é claro que Locke encontra dificuldade para explicar a *abstração.*

No contexto das metafísicas clássicas, a abstração consiste naquele processo pelo

qual se consegue captar a essência, extraindo-a através de progressiva desmaterialização mental do objeto. Mas, dado que nega a essência real, ou melhor, a sua cognoscibilidade, Locke não tem outra saída senão a de considerar a abstração como *eliminação de algumas partes de idéias complexas de outras partes*. Por exemplo: tenho a idéia de Pedro e de João; elimino desse complexo de idéias aquelas que não são comuns a esses dois indivíduos (gordo, louro, alto, velho etc.); e mantenho aquele conjunto de idéias comuns aos dois indivíduos, indicando-o com o nome *homem;* passo então a usá-lo para me representar também outros homens. Portanto, para Locke, a abstração é uma *parcialização de outras idéias mais complexas*.

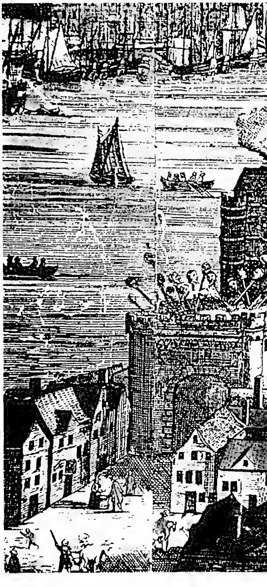
Com isso, Locke retoma e revigora o *nominalismo* da tradição inglesa, do qual Hobbes fornecera o mais recente exemplo. Assim, pode-se compreender muito bem as conclusões que nosso filósofo extrai no *Ensaio:* "[...] está claro que o *geral* e o *universal* não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções e criaturas do intelecto, feitas por ele para seu uso e correspondendo somente aos sinais, sejam palavras, sejam idéias". E as palavras são "gerais quando utilizadas como sinais de idéias gerais, podendo assim ser aplicadas indiferentemente a muitas coisas particulares; já as idéias são gerais quando usadas para representar muitas coisas particulares. Mas a universalidade não pertence às próprias coisas, que são todas particulares em sua existência, incluindo as palavras e idéias que são gerais em seu significado. Por isso, quando nos afastamos dos particulares, aquilo que resta de geral é somente *uma criatura de nossa fabricação*; com efeito, sua natureza geral nada mais é que a capacidade conferida pelo intelecto de significar ou representar muitos particulares. O significado que tem é apenas uma relação que o espírito do homem acrescenta a esses particulares".

8 O verdadeiro e o falso como acordo e desacordo das idéias

Em todas as variedades que descrevemos, as idéias são o *material* do conhecimento, mas não ainda o conhecimento propriamente dito, no sentido de que, em si mesmas, elas estão aquém do verdadeiro e do falso.

Não há conhecimento sem a percepção de uma *concordância* (ou então de uma *discordância*) entre idéias ou grupos de idéias, pois só então temos o verdadeiro e o falso. Escreve Locke: "Parece-me então que o conhecimento nada mais seja do que *a percepção da conexão e da concordância, ou da discordância e do contraste entre nossas idéias. Ele consiste apenas nisso*".

Esse tipo de concordância ou discordância é de quatro espécies:



Particular de um grande mapa de Londres, gravado em 1616 por C. J. Visscher.

■ **Abstração.** **A abstração, que para as metafísicas clássicas era o processo fundamental para captar a essência das coisas, para Locke é, ao contrário, a operação da mente por meio da qual "as idéias depreendidas de seres particulares tornam-se representações gerais de todas as da mesma espécie, e seus nomes tornam-se nomes gerais, aplicáveis a todos os objetos existentes que podem se conformar a tais idéias abstratas"; daqui derivam os universais, como as "essências" que, portanto, não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções do intelecto e se referem apenas aos sinais, sejam eles palavras ou idéias.**

a) identidade e diversidade;
b) relação;
c) coexistência e conexão necessária;
d) existência real.

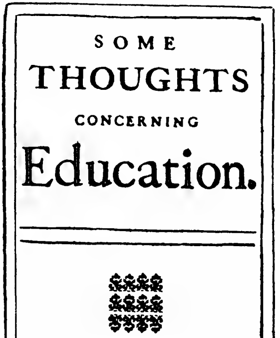
Ora, em geral, a concordância entre as idéias pode ser percebida de dois modos diferentes: 1) por *intuição;* 2) por *demonstração*, e disso falaremos agora.

9 Intuição e demonstração

O acordo entre as idéias que percebemos por intuição é aquilo que temos pela *evidência imediata.*

Temos a demonstração quando o espírito percebe a concordância ou a discordância entre as idéias, mas *não imediatamente.* A demonstração procede mediante passagens intermediárias, ou seja, *através da intervenção de outras idéias* (uma ou mais, segundo o caso), sendo precisamente a esse "procedimento" ou "proceder" que chamamos de *razão* e de *raciocinar.* O procedimento demonstrativo nada mais faz que introduzir uma série de nexos evidentes em si mesmos, isto é, intuitivos, para demonstrar nexos entre idéias não-intuitivos em si mesmos. Portanto, em última análise, a validade da demonstração fundamenta-se na validade da intuição. Basta, por exemplo, pensar na demonstração dos teoremas geométricos, que conectam algumas idéias cujo nexo não é imediatamente evidente, através de uma série de "passagens", cada qual imediatamente evidente. Assim, a demonstração procede e se desdobra em uma série de intuições adequadamente concatenadas.

Tudo isso não propõe maiores problemas quando se trata dos primeiros três tipos de concordância ou discordância entre as idéias, de que falamos inicialmente — *a*) identidade-diversidade; *b*) relação; *c*) coexistência e conexão necessária —, dado que, nesses casos, *não* se está saindo do círculo das idéias puras. Os problemas, porém, surgem no caso *d*) da *existência real,* no qual não está em questão a simples concordância entre as *idéias*, mas a *concordância entre as idéias e a realidade externa.*


SOME
THOUGHTS
CONCERNING
Education.

LONDON,
Printed for *A.* and *J. Churchill*, at the *Black Swan* in *Pater-noster-row*, 1693.

Frontispício dos Pensamentos sobre a educação de John Locke, Londres, 1693.

E aqui volta a emergir o velho conceito de verdade como *adaequatio intellectus ad rem*, como concordância entre as idéias e as coisas, acima da simples concordância entre as idéias. Locke procura resolver essa dificuldade admitindo que nós temos conhecimento:

1) de *nossa existência* através da "intuição";

2) da *existência de Deus* mediante "demonstração";

3) da *existência das outras coisas* por meio de "sensação".

10 O conhecimento de nossa existência

Para justificar a afirmação de que nós temos consciência de nossa existência por "intuição", Locke se refere a modelos tipicamente cartesianos, embora de modo mais destemperado. Com efeito, também para ele nada pode ser mais evidente para nós do que nossa própria existência.

Eis suas próprias palavras: "Eu penso, eu raciocino, eu sinto prazer e dor: alguma dessas coisas pode ser para mim mais evidente do que a minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, essa mesma dúvida me faz perceber minha própria existência e não me permite duvidar dela. Pois, se eu sei que sinto dor, é evidente que tenho uma percepção certa de minha própria existência, como da existência da dor que sinto. Ou, se sei que duvido, tenho a percepção certa da existência da coisa de que duvido, assim como do pensamento que eu *chamo de 'dúvida'*. A experiência nos convence de que temos *conhecimento intuitivo* de nossa própria existência e uma percepção interior infalível de que nós existimos. Em todo outro ato de sensação, raciocínio ou pensamento, nós estamos conscientes, diante de nós mesmos, do nosso próprio ser. *E, a respeito disso, não nos falta o mais alto grau de certeza*".

11 O conhecimento de Deus

Locke demonstra a existência de Deus recorrendo ao antigo princípio metafísico *ex nihilo nihil* e ao princípio da causalidade, do seguinte modo. Nós sabemos com absoluta certeza que há *algo que existe realmente*. Além disso, "por certeza intuitiva, o homem sabe que *o puro nada não produz um ser real mais do que não possa ser igual a dois ângulos retos*. Se um homem não sabe que o não-ente ou a ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos retos, é impossível que conheça uma demonstração qualquer de Euclides. Por issso, se nós sabemos que há algum ser real e que o não-ente não pode produzir um ser real, essa é a demonstração evidente de que *algo existe desde a eternidade*, porque aquilo que não existe desde a eternidade teve início, e aquilo que teve início deve ter sido produzido por alguma outra coisa".

Locke demonstra então que essa outra coisa de que deriva nosso ser deve ser onipotente, onisciente e eterna.

É digno de nota o fato de que o "empirista" Locke considere que *a existência de Deus é inclusive mais certa do que aquilo que os sentidos nos manifestam!*

Eis suas palavras: "De tudo o que foi dito, está claro para mim que temos um conhecimento da existência de Deus mais certo do que qualquer outra coisa que os nossos sentidos nos tenham imediatamente manifestado. *Ouso dizer, inclusive, que conhecemos que há um Deus com mais certeza do que conhecemos que existe qualquer outra coisa fora de nós*. E quando digo que 'conhecemos', entendo que há em nós, ao nosso alcance, um conhecimento que não podemos deixar de ter, se a ele aplicarmos o nosso espírito como fazemos a muitas outras investigações".

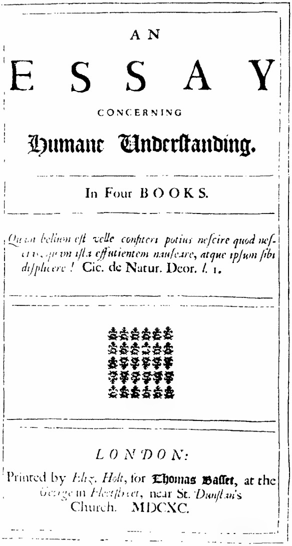
12 O conhecimento dos objetos externos

Segundo Locke, no que se refere à existência das coisas externas, estamos *menos certos* do que em relação à nossa existência ou à existência de Deus. Locke afirma que "ter a idéia de algo em nosso espírito não prova a existência dessa coisa mais do que o retrato de um homem possa tornar evidente a sua existência no mundo, ou que as visões de um sonho constituam como tais uma história verdadeira".

Entretanto, está claro que, como não somos nós que produzimos nossas idéias, elas devem ser produzidas por objetos exter-

nos. Mas podemos estar certos da existência de um objeto que produz a idéia em nós *só até que a sensação é atual*. Nós estamos certos do objeto que vemos (este pedaço de papel, por exemplo) *enquanto o vemos e até que o vemos;* mas, quando ele é subtraído à nossa *atual* sensação, já não podemos ter certeza de sua existência (poderia ter sido rasgado ou destruído). Todavia, esse tipo de certeza da existência das coisas fora de nós é *suficiente* para os objetivos de nossa vida.

Por fim, no que se refere, à *conformidade* das idéias às coisas (se e até que ponto as idéias reproduzem exatamente os arquétipos das coisas), remetemos o leitor a tudo o que dissemos sobre o problema da natureza, da essência, das qualidades primárias e secundárias.


AN

ESSAY

CONCERNING

Humane Understanding.

In Four BOOKS.

Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere! Cic. de Natur. Deor. *l.* 1.

LONDON:

Printed by *Eliz. Holt*, for Thomas Basset, at the *George* in *Fleetstreet*, near St. *Dunstan's* Church. MDCXC.

Frontispício do Ensaio sobre o intelecto humano. Nessa obra importante está presente o objetivo lockiano de estabelecer a gênese, a natureza e o valor do conhecimento humano, e de definir os limites dentro dos quais o intelecto humano pode mover-se.

IV. A probabilidade, a fé e a razão

• Abaixo dos três graus de certeza existe o *juízo de probabilidade*, em que o acordo entre as idéias não é *percebido*, mas apenas *suposto*. Ha diversas formas de probabilidade fundadas:

O juízo de probabilidade → § 1

a) sobre a conformidade de algo com nossas experiências passadas;

b) sobre o testemunho dos outros homens;

c) sobre a *analogia*;

d) sobre o testemunho do próprio Deus, isto é, sobre a *revelação*, e nosso assentimento a ela é a *fé*, que é assim um princípio seguro de assentimento que não dá lugar a dúvidas.

• O interesse religioso de Locke consiste em compreender a revelação e em estabelecer seu traço essencial, que ele individua na *fé em Jesus Messias*: este é o mínimo núcleo veritativo necessário e suficiente para denominar-se cristãos; as outras verdades se acrescentam a esta ou são suas conseqüências.

Tudo isso, além do fato de que Locke em nada negou no cristianismo nem o componente sobrenatural nem o mistério, faz dele um filósofo substancialmente estranho ao deísmo, ao qual igualmente foi por vezes aproximado.

O núcleo veritativo cristão está na fé em Jesus → § 2

1 No acordo entre as idéias existem diversas formas de probabilidade

Logo abaixo dos três graus de certeza que descrevemos encontra-se o *juízo de probabilidade*, onde o acordo entre as idéias não é percebido (imediata ou mediatamente), mas somente "suposto".

Portanto, a probabilidade é só a aparência do acordo ou desacordo, através da intervenção de provas em que a conexão das idéias não é constante nem imutável ou, pelo menos, não é percebida como tal, "mas é ou aparece tal no mais das vezes, sendo suficiente para induzir o espírito a julgar a proposição verdadeira ou falsa, ao invés do contrário".

Naturalmente, há diversas formas de probabilidade.

1) A primeira baseia-se na conformidade de algo com nossas experiências passadas (se houvermos experienciado que certas coisas sempre aconteceram de certo modo, podemos considerar provável que elas continuem a acontecer do mesmo modo ou de modo semelhante).

2) A segunda baseia-se no testemunho dos outros homens; neste caso, temos a maior probabilidade quando há concordância entre *todas* as testemunhas.

Há ainda uma forma de probabilidade que não diz respeito a dados de fato suscetíveis de observação, como aqueles de que já falamos, mas a outra espécie de coisas, como, por exemplo, a existência de outras inteligências diferentes das nossas (anjos) ou o modo profundo de operar da natureza (as explicações de certos fenômenos físicos). Nesses casos, a regra da probabilidade baseia-se na *analogia*.

Por fim, há a *fé*, à qual Locke garante o máximo de dignidade. Eis seu texto principal sobre o assunto: "Além das que mencionamos até agora, há outra espécie de proposições *que exige o mais alto grau de nosso assentimento com base em simples testemunho*, concorde ou não concorde a coisa proposta com a experiência comum e com o curso ordinário das coisas. A razão disso é que *tal testemunho é o de Um que não pode enganar nem ser enganado, isto é, do*

próprio Deus. Inclui uma garantia que está além da dúvida, uma prova sem exceções. Com um nome peculiar chama-se *revelação,* ao passo que o nosso assentimento a ele chama-se *fé,* determinando absolutamente nossos espíritos e excluindo perfeitamente toda hesitação, como faz o conhecimento. E como não podemos duvidar de nosso ser, também não podemos duvidar que seja verdadeira a revelação que nos vem de Deus. De modo que a fé é um princípio estabelecido e seguro de assentimento e segurança, que não deixa lugar a dúvidas e hesitações. *Devemos apenas estar seguros de que se trata de uma revelação divina e que nós a compreendemos exatamente* [...]".

Locke está convencido de que, em última análise, a fé nada mais é que "um assentimento fundamentado na mais elevada razão".

2 A verdade fundamental: para dizermo-nos cristãos é preciso crer que "Jesus é o Messias"

Freqüentemente se fez de Locke um "deísta" ou um "pré-deísta". Locke, porém, na *Carta ao Reverendíssimo Edward Stillingfleet,* de 1697, rejeita com firmeza ser colocado ao lado dos deístas.

Na *Razoabilidade do cristianismo* (obra tão freqüentemente mal-entendida, e que deu origem a uma série de polêmicas), Locke *não* pretendeu transformar o discurso do cristianismo em um discurso racional: *fé e razão, para ele, permanecem âmbitos distintos.*

O que é premente para Locke é entender a revelação e estabelecer seu núcleo essencial, ou seja, individuar quais sejam as verdades em que precisamos crer para ser cristãos. Nosso filósofo chega à conclusão que tais verdades se reduzem a uma fundamental: em crer que "Jesus é o Messias", o que equivale a dizer que "Jesus é filho de Deus". Não é que, para Locke, *todas* as verdades do cristianismo se reduzam apenas a esta; esta, porém, constitui o mínimo núcleo veritativo que é necessário e suficiente crer para dizermo-nos cristãos. As outras verdades se acrescentam a esta ou a ela se seguem.

Além disso, Locke de fato não negou no cristianismo nem a componente sobrenatural, nem o mistério, e por isso o radicalismo deístico resulta substancialmente estranho a nosso filósofo. A *Razoabilidade do cristianismo*, assim como o *Ensaio sobre as epístolas de são Paulo*, são, na realidade, obras de exegese religiosa, com que Locke conclui seu itinerário espiritual.

O *Pós-escrito* à *Carta a Edward Stillingfleet*, redigido por Locke no castelo de Oates em janeiro de 1697, assim conclui: "A Sagrada Escritura é, e será sempre, a guia constante de meu consentimento; e eu sempre lhe prestarei ouvidos, porque ela contém a verdade infalível em relação a coisas da máxima importância. Gostaria que se pudesse dizer que nela não há mistérios; mas devo reconhecer que para mim existem, e temo que sempre existirão. Onde porém me falta a evidência das coisas, encontrarei fundamento suficiente para que eu possa crer: Deus disse isso. Condenarei, portanto, imediatamente e rejeitarei toda minha doutrina, logo que me seja mostrado que ela é contrária a qualquer doutrina revelada na Escritura".

Esta era uma tomada de posição perfeitamente em harmonia com as premissas gnosiológicas do *Ensaio sobre o intelecto humano.*

V. As doutrinas morais e políticas

•Na base das concepções morais e políticas de Locke existe o princípio segundo o qual aquilo que impele o homem a agir é em geral o *mal-estar* de seu espírito por causa da necessidade de um bem ausente: quando e se tal bem é alcançado, o mal-estar se transforma então em *alívio*.

A liberdade está portanto não no "querer", e sim no *poder de agir e de abster-se da ação*. A ética lockiana se configura como *utilitarista e eudemonista* – o bem e o mal morais não são mais que prazer ou dor, ou aquilo que propicia a nós prazer ou dor –, e todavia em sua base existe a *lei divina revelada*, que a própria razão humana pode descobrir.

A ética lockiana é utilitarista e eudemonista. O constitucionalismo liberal → § 1-2

No plano político, Locke teorizou o *constitucionalismo liberal*. A sociedade e o Estado nascem do direito natural, que é racional, e o governo tem, sim, o poder legislativo e executivo, mas continua sempre sujeito ao juízo do povo. Por fim, em contraste com Hobbes, para Locke o Estado não deve intervir nas questões de religião: a fé não pode ser *imposta*, e é preciso portanto ter *tolerância* para com as diversas fés religiosas.

1 Fundamentos racionais da moralidade

Muito menos rigorosas, embora interessantes, são as idéias morais e políticas de Locke, nas quais os estudiosos destacaram a presença de não poucas oscilações.

As concepções de base são as seguintes.

Como já vimos amplamente, os homens não têm leis e princípios práticos *inatos*.

O que leva o homem a agir e determina sua vontade e suas ações é a busca do bem-estar e da felicidade e, como diz Locke em uma passagem sugestiva, a sensação de *embaraço* em que freqüentemente se encontra.

Locke não considera mais a liberdade no sentido de "livre-arbítrio", o que teria implicado em considerações metafísicas estranhas ao seu empirismo. Por conseguinte, para Locke, a liberdade não está no "querer", e sim "no poder de agir ou abster-se da ação". Além disso, o homem tem o poder de "manter suspensa" a execução de seus desejos, a fim de examiná-los atentamente e ponderá-los, fortalecendo assim aquele poder concreto.

Como toda ética de fundo empirista, a ética lockiana só pode ser *utilitarista* e *eudemonista*.

As leis às quais os homens comumente referem suas ações são de três tipos diversos:

1) as *divinas;*
2) as *civis;*
3) as da *opinião pública* ou *reputação.*

1) Julgadas com base no parâmetro do primeiro tipo de leis, as ações humanas são "pecados" ou "deveres";

2) julgadas com base no parâmetro do segundo tipo de leis, as ações humanas são "delituosas" ou "inocentes";

3) julgadas com base no parâmetro do terceiro tipo de leis, as ações humanas são "virtudes" ou "vícios".

Na base da moralidade, portanto, está a *lei revelada*, que, aliás, Locke parece fazer coincidir com a lei "promulgada através das luzes da natureza", ou seja, com a lei que a própria razão humana pode descobrir.

2 O constitucionalismo liberal de Locke

Em seus escritos políticos, Locke teorizou aquela forma de constitucionalismo liberal pela qual se havia batido, e que se concretizou na Inglaterra com a Revolução de 1688.

A monarquia não se fundamenta no direito divino. Diz Locke que, embora em voga nos tempos modernos, essa tese não pode ser encontrada nas Escrituras nem nos antigos Padres.

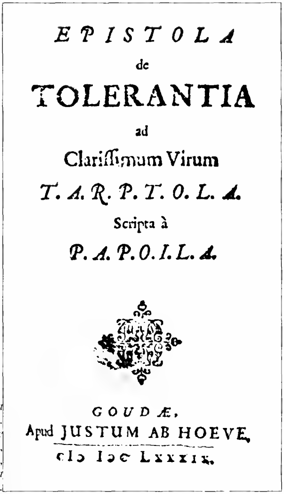
A sociedade e o Estado nascem do direito natural, que coincide com a razão, a qual diz que, sendo todos os homens iguais e independentes, "ninguém deve prejudicar os outros na vida, na saúde, na liberdade e nas posses". São portanto "direitos naturais" o direito à *vida*, o direito à *liberdade*, o direito à *propriedade* e o direito à *defesa desses direitos*.

O fundamento da gênese do Estado, portanto, é a *razão* e não, como em Hobbes, o instinto selvagem.

Reunindo-se em uma sociedade, os cidadãos renunciam unicamente ao direito de se defenderem cada qual por conta própria, com o que não enfraquecem, e sim fortalecem os outros direitos.

O Estado tem o poder de fazer as leis (poder legislativo) e de impô-las, e fazer com que sejam cumpridas (poder executivo). Os limites do poder do Estado são estabelecidos por aqueles mesmos direitos dos cidadãos para cuja defesa nasceu. Portanto, os cidadãos mantêm o direito de se rebelarem contra o poder estatal, quando este atua contrariamente às finalidades para as quais nasceu. E os governantes estão sempre sujeitos ao julgamento do povo.

Ao contrário do que sustentava Hobbes, para Locke o Estado não deve ter ingerência nas questões religiosas. E, visto que a fé não é uma coisa que possa ser *imposta*, é preciso ter respeito e *tolerância* para com as várias fés religiosas: "A tolerância para com aqueles que discordam dos outros em matéria de religião é algo de tal forma consoante com o *Evangelho* e com a *razão*, que é monstruoso existirem homens cegos a tanta luz"



EPISTOLA
de
TOLERANTIA
ad
Clarissimum Virum
T. A. R. P. T. O. L. A.
Scripta à
P. A. P. O. I. L. A.

GOUDÆ,
Apud JUSTUM AB HOEVE.
cIↃ IↃC LXXXIX.

Frontispício da primeira edição latina da Epístola sobre a tolerância, de 1689. Para Locke o Estado não deve ingerir-se nas questões de religião e, dado que a fé não pode ser imposta, é necessário ter respeito e tolerância para com as diversas religiões.

LOCKE
O EMPIRISMO CRÍTICO

O programa do empirismo lockiano é:
EXAMINAR AS CAPACIDADES, AS FUNÇÕES E OS LIMITES DO INTELECTO HUMANO, A FIM DE ESTABELECER A GÊNESE, A NATUREZA E O VALOR DO CONHECIMENTO HUMANO

O objeto do intelecto humano quando pensa é
a idéia:
a *consciência* a respeito de uma idéia coincide com a própria *presença* da idéia na mente

A fonte de todo o nosso conhecimento é
a experiência:
a observação tanto dos objetos externos sensíveis, como das operações internas do espírito

Todas as idéias derivam da experiência:
a mente é uma *tabula rasa* sobre a qual apenas a experiência escreve os conteúdos

Experiência externa:
IDÉIAS SIMPLES DE SENSAÇÃO
(produzidas em nós pelas *qualidades* dos objetos externos)

Experiência interna:
IDÉIAS SIMPLES DE REFLEXÃO
(operações do espírito)

Qualidades primárias e reais dos corpos (extensão, movimento etc.), das quais as idéias correspondentes são cópias exatas

Qualidades secundárias (cores, sabores etc.), em parte *subjetivas*, porque não se assemelham perfeitamente às qualidades primárias

Volição (vontade)

Percepção (intelecto)

1. Retenção
2. Distinção
3. Confronto
4. Composição
5. Abstração

IDÉIAS COMPLEXAS:
1. Modos: idéias de afecções das substâncias (espaço, duração, ações morais)
2. Substâncias: idéias de um substrato comum a idéias relacionadas (corpóreas, espirituais)
3. Relações: idéias de relações (causalidade, identidade, idéias morais)

A total idéia complexa de uma coisa, designada pelo nome desta última, é a "essência" da própria coisa

IDÉIAS GERAIS:
não pertencem às coisas, mas são invenções do intelecto e se referem apenas aos sinais lingüísticos

O conhecimento
é a percepção da ligação e do acordo, ou do desacordo e do contraste, entre as idéias

GRAUS DE PERCEPÇÃO E DE CERTEZA:

1. *Intuição*, evidência imediata (conhecimento da própria existência): modo mais claro e mais certo de conhecimento
2. *Demonstração*, por meio do raciocinar (conhecimento de Deus)
3. *Sensação* (conhecimento das coisas externas)

A aparência do acordo ou do desacordo entre as idéias é a *probabilidade* (cuja forma mais elevada é a *fé*)

Locke

1 A crítica do inatismo

A primeira conseqüência do princípio lockiano fundamental, segundo o qual todas as idéias derivam sempre e apenas da experiência, *é que não existem idéias inatas.*

Esta importante argumentação, que polemiza sobretudo contra o apelo dos inatistas ao "consenso universal", é desenvolvida por Locke no primeiro livro do Ensaio sobre o intelecto humano *(1690).*

1. A opinião errônea de que subsistam princípios inatos no espírito

É opinião difundida que haja no intelecto certos *princípios inatos*, algumas noções primárias, características, por assim dizer, impressas no espírito do homem, que a alma recebe desde o primeiro momento de sua existência e leva consigo no mundo. Seria suficiente, para convencer os leitores privados de preconceitos sobre a falsidade desta suposição, mostrar (como espero fazer nas partes seguintes deste discurso) como os homens, apenas com o simples uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo o conhecimento que têm sem o socorro de alguma impressão inata e alcançar a certeza, sem tais noções originárias ou princípios. Com efeito, ser-me-á concedido facilmente, creio, que seria incongruência supor que as idéias das cores sejam inatas em uma criatura à qual Deus deu a visão e o poder de recebê-las com os olhos a partir dos objetos externos; e não seria menos irrazoável atribuir muitas verdades às impressões da natureza ou às características inatas, quando podemos observar em nós mesmos faculdades adequadas para adquirir um conhecimento delas igualmente fácil e certo como se tivessem sido originariamente impressas em nosso espírito.

Todavia, uma vez que a um homem não é permitido sem censura seguir os próprios pensamentos na busca da verdade, quando estes o conduzem ainda que um pouco para fora da estrada comum, exporei os motivos que me fizeram duvidar da verdade de tal opinião, como desculpa para meu erro, caso tenha feito algum; deixo isso ao julgamento daqueles que, como eu, estão dispostos a abraçar a verdade em qualquer lugar que a encontrarem.

2. O argumento do consenso universal e sua insuficiência

Não há opinião mais comumente aceita do que aquela segundo a qual há certos *princípios*, tanto *especulativos* como *práticos* (já que nos referimos a ambos), sobre os quais a humanidade está universalmente de acordo; estes princípios, dizem, devem portanto necessariamente ser as impressões constantes que a alma dos homens recebe com a própria existência e traz consigo no mundo com equivalente necessidade e realidade de suas faculdades inerentes.

Este argumento, tirado do consenso universal, apresenta o inconveniente que, se fosse verdadeiro em linha de fato de que existam verdades sobre as quais toda a humanidade está de acordo, isso não provaria que são inatas, se há outra maneira qualquer para indicar como os homens chegam ao acordo universal nas coisas sobre as quais concordam; o que presumo que se possa fazer.

Portanto, aquele que fala de noções inatas no intelecto não pode (se com isso entende uma verdade distinta qualquer) querer dizer que tais verdades se encontrem no intelecto de modo que este não as tenha percebido e que delas seja totalmente ignorante. Posto que se as palavras "estar no intelecto" têm uma propriedade qualquer, significam "ser entendidas". Portanto, estar no intelecto e não ser entendido, estar no espírito e não ser percebido, é o mesmo que dizer que qualquer coisa está e não está no espírito ou no intelecto. Se, portanto, estas duas proposições: "Tudo aquilo que é, é" e "É impossível que a mesma coisa seja e não seja" fossem impressas pela natureza, as crianças não poderiam ignorá-las; as crianças em fraldas e todos aqueles que têm uma alma deveriam necessariamente tê-las em seu intelecto, conhecer sua verdade e concordar com ela.

J. Locke,
Ensaio sobre o intelecto humano.

2 A origem das idéias

No segundo livro do Ensaio sobre o intelecto humano, *Locke se ocupa diretamente da origem das idéias simples, que constituem os elementos primeiros do pensamento.*

As idéias derivam exclusivamente da experiência, e precisamente da experiência tanto externa (sensação) *como interna* (reflexão).

1. A idéia é o objeto do pensamento

Uma vez que todo homem está consciente de pensar, e uma vez que isso a que o seu espírito se aplica enquanto pensa são as *idéias* que aí se encontram, está fora de dúvida que os homens têm em seu espírito muitas idéias; como, por exemplo, as expressas pelas palavras *brancura, dureza, doçura, pensar, movimento, homem, elefante, exército, embriaguez* e assim por diante. A primeira pergunta a ser feita é, portanto: *como lhe ocorrem tais idéias?*

Sei que é doutrina comumente admitida que os homens tenham idéias e características originárias estampadas em seu espírito desde o primeiro momento de sua existência. Já examinei difusamente esta opinião, e creio que aquilo que eu disse no Livro precedente será mais facilmente aceito quando tiver mostrado de onde o intelecto pode buscar todas as idéias que tem e de que maneiras e graus elas podem chegar ao espírito: para isso apelarei à observação e à experiência de cada um.

2. As duas fontes do conhecimento humano

Suponhamos pois que o espírito seja por assim dizer uma folha branca, sem qualquer sinal, sem qualquer idéia. De que modo chegará a ser provido delas? De onde provém o vasto depósito que a fantasia industriosa e ilimitada do homem traçou com uma variedade quase infinita? De onde se consegue todo o *material* da razão e do conhecimento? Respondo com uma só palavra: da experiência. Sobre ela todo o nosso conhecimento se funda e dela por último deriva. Nossa observação, empregada tanto para os objetos externos sensíveis, como para as operações internas de nosso espírito que percebemos e sobre as quais refletimos, é aquilo que fornece ao nosso intelecto todos os materiais do pensar. Estas são as duas fontes do conhecimento, das quais brotam todas as idéias que temos ou possamos ter naturalmente.

3. Os assim chamados princípios especulativos não são objeto de consenso universal

Todavia, e isso é pior, este argumento do consenso universal, do qual nos servimos para provar os princípios inatos, a mim parece uma demonstração de que não existem, posto que não há nenhum ao qual toda a humanidade dê um assentimento universal. Começarei pelos princípios especulativos e, na espécie, com os célebres princípios de demonstração. "Tudo aquilo que é, é" e "É impossível que a mesma coisa seja e não seja"; os quais, entre todos os outros, creio que tenham o título mais reconhecido para o inatismo. Estes têm uma reputação tão sólida de máximas universalmente aceitas, que sem dúvida se achará estranho que alguém pareça colocá-las em dúvida. Permito-me, porém, dizer que essas proposições estão muito longe de receber um assentimento universal, pois grande parte da humanidade nem sequer as conhece.

4. As crianças e os idiotas ignoram os princípios especulativos que, portanto, não são inatos

Com efeito, em primeiro lugar é evidente que as crianças e os deficientes não têm a mínima percepção ou pensamento a respeito destas proposições. E esta carência basta para destruir o assentimento universal que deve forçosamente ser a concomitante necessária de todas as verdades inatas; parece-me quase uma contradição dizer que existam verdades impressas na alma que ela não percebe ou compreende: pois a impressão, caso signifique alguma coisa, não pode ser mais que fazer com que certas verdades sejam percebidas. Imprimir algo no espírito sem que o espírito o perceba parece-me com efeito algo dificilmente inteligível. Se, portanto, as crianças e os deficientes têm uma alma ou um espírito no qual existem estas impressões, eles devem inevitavelmente percebê-las e necessariamente conhecer tais verdades e dar-lhes seu assentimento; como não o fazem, é evidente que não existem tais impressões. Com efeito, se não são noções naturalmente impressas, como podem ser inatas? E se são noções impressas, como podem ser desconhecidas? Dizer que uma noção é impressa no espírito, e ao mesmo tempo dizer que o espírito é ignorante dela e que até o momento jamais a percebeu, significa tornar esta impressão um nada. De nenhuma proposição se pode dizer que ela esteja no espírito enquanto o espírito jamais a tenha conhecido ou jamais foi consciente dela. Caso se pudesse, do mesmo modo se poderia dizer que todas as proposições que são verdadeiras e às quais o espírito poderá dar seu assentimento estão já impressas no espírito; com efeito, caso se possa dizer de alguma proposição que esteja no espírito sem que este a tenha jamais conhecido, será apenas porque ele é capaz de conhecê-la; e igualmente se pode dizer para todas as verdades que jamais conheceu nem jamais conhecerá, uma vez que um homem

pode viver muito tempo e, por fim, morrer, ignorando muitas verdades que seu espírito era capaz de conhecer, e com certeza. Por isso, se a capacidade de conhecer fosse a impressão natural de que se fala, todas as verdades que um homem viria a conhecer seriam inatas. O que não é mais que um modo impróprio de se exprimir, o qual, enquanto pretende afirmar o contrário, nada diz de diverso dos que negam os princípios inatos. Com efeito, não creio que alguém tenha negado que o espírito seja capaz de conhecer muitas verdades. A capacidade, dizem eles, é inata; o conhecimento é adquirido. Mas, então, que escopo tem a polêmica sobre as máximas inatas? Se as verdades podem ser impressas no intelecto sem ser percebidas, não vejo qual diferença possa haver, em relação à sua origem, entre toda verdade que o espírito é *capaz* de conhecer: devem ser todas inatas ou todas adventícias, e em vão se procurará distingui-las.

a. A sensação

Em primeiro lugar, quando nossos sentidos entram em relação com objetos sensíveis particulares, transmitem ao espírito muitas percepções distintas das coisas, segundo os vários modos em que tais objetos agem sobre nossos sentidos. E assim chegamos a ter as *idéias* do *amarelo*, do *branco*, do *quente*, do *frio*, do *macio*, do *duro*, do *amargo*, do *doce* e de todas as que chamamos de qualidades sensíveis. E quando digo que os sentidos as transmitem ao espírito entendo que dos objetos externos eles transmitem ao espírito aquilo que nele produz estas percepções. Chamo *sensação* esta grande fonte da maior parte das idéias que temos, que dependem inteiramente de nossos sentidos dos quais o intelecto as deriva.

b. A reflexão

Em segundo lugar, a outra fonte da qual a experiência extrai as idéias que fornece ao intelecto é a percepção das operações de nosso espírito em nós mesmos, assim como é aplicado às idéias que tem; operações que, quando a alma reflete e as considera, fornecem ao intelecto outro conjunto de idéias que não poderiam ser obtidas das coisas externas. Tais são o *perceber*, o *pensar*, o *duvidar*, o *crer*, o *raciocinar*, o *conhecer*, o *querer* e todas as diversas ações de nosso espírito; e como nós mesmos somos conscientes delas e as observamos, delas recebemos em nosso intelecto idéias igualmente distintas como as que provêm dos corpos que agem sobre nossos sentidos. Todo homem tem em si esta fonte de idéias; e embora não se trate de um sentido, pois nada tem a ver com os objetos externos, todavia é muito semelhante a ele e poderia propriamente ser chamada de *senso interno*. Mas assim como chamo a outra de sensação, chamo esta de *reflexão*, pois as idéias que ela nos dá são apenas as obtidas pelo espírito quando reflete em si mesmo sobre suas próprias operações. Com reflexão entendo, portanto, na continuação deste discurso, a informação que o espírito tem de suas próprias operações e da maneira com que estas se desenvolvem, motivo pelo qual vêm a estar no intelecto as idéias destas operações. Digo que estas duas coisas, isto é, as coisas externas materiais como objetos da *sensação*, e as operações de nosso espírito dentro de nós como objetos da *reflexão*, são as únicas origens das quais todas as nossas idéias têm início. Emprego o termo *operações* em sentido lato, como compreendendo não só ações do espírito em torno das próprias idéias, mas também de alguma espécie de paixão que por vezes delas nasce, como a satisfação ou a inquietude às quais um pensamento dá lugar.

5. Não há outra fonte de conhecimento

Não me parece que o intelecto tenha o mínimo indício de uma idéia que não lhe provenha de uma ou de outra destas duas fontes. Os *objetos externos* fornecem ao espírito as idéias das qualidades sensíveis, que são todas as diversas percepções que eles produzem em nós; e o *espírito* fornece ao intelecto as idéias das próprias operações.

Quando tivermos examinado bem estas idéias e seus vários modos [combinações e relações], veremos que toda a nossa provisão de idéias se reduz a elas e que não temos nada em nosso espírito que não provenha a nós por meio de um ou outro destes caminhos. Examine cada um seus próprios pensamentos e indague a fundo sobre seu próprio intelecto, e diga-me depois se todas as idéias originárias que aí se encontram provêm de uma fonte diversa dos objetos de seus sentidos ou das operações de seu espírito, consideradas como objetos de sua reflexão. E por maior que seja a massa dos conhecimentos que crê ter, ele verá, depois de um rigoroso exame, que não há nenhuma idéia em seu espírito que não tenha sido impressa por uma destas duas fontes.

J. Locke,
Ensaio sobre o intelecto humano.

3 As idéias complexas

> *O espírito, que é passivo ao receber as idéias simples, logo que as recebeu está em grau de* operar ativamente sobre elas de diversos modos, *e sobretudo tem o poder de combinar as idéias entre si, formando assim* as idéias complexas.

As idéias simples

a. Elementaridade das idéias simples

Para melhor entender a natureza, o modo e a extensão de nosso conhecimento, uma coisa deve ser atentamente observada a respeito das idéias que temos: algumas delas são *simples*, outras *complexas*.

Embora as qualidades que agem sobre nossos sentidos estão, nas próprias coisas, tão unidas e misturadas que não há separação nem distância entre elas, é em todo caso claro que as idéias produzidas por elas no espírito nele entram, mediante os sentidos, simples e não misturadas. Com efeito, mesmo a vista e o tato recebem freqüentemente ao mesmo tempo diversas idéias do mesmo objeto, como por exemplo quando se vêem ao mesmo tempo o movimento e a cor, ou quando a mão sente a suavidade e o calor no mesmo pedaço de cera, as idéias simples, todavia, unidas assim no mesmo sujeito, são tão claramente distintas como as que chegam por sentidos diversos. A frieza e a dureza que são sentidas em um pedaço de gelo são idéias igualmente distintas no espírito como o odor e a brancura de um lírio ou o sabor do açúcar e o odor de uma rosa. Não há nada mais evidente para um homem do que a percepção clara e distinta que tem daquelas idéias simples; cada uma delas, não sendo composta em si mesma, contém em si nada mais que uma só *aparência uniforme ou concepção no espírito*, e não pode ser distinta em idéias diversas.

b. O espírito não pode criar nem destruir as idéias simples

As idéias simples, que são os materiais de todo o nosso conhecimento, são sugeridas e fornecidas ao espírito apenas pelos dois caminhos acima mencionados, isto é, a sensação e a reflexão. Uma vez que o intelecto imaginou as idéias simples, ele tem o poder de repeti-las, confrontá-las e uni-las junto, em uma variedade quase infinita, e assim pode formar à vontade novas idéias complexas. Todavia, nem mesmo o engenho mais exaltado ou o intelecto mais vasto têm o poder, por mais vivaz e diversificado que seja seu pensamento, de *inventar* ou *moldar* uma só idéia simples nova no espírito, que não tenha sido apreendida nos modos já mencionados; e nem mesmo a força do intelecto pode *destruir* as que existem. O domínio do homem sobre este pequeno mundo de seu intelecto é quase o mesmo que aquele que tem no grande mundo das coisas visíveis, onde seu poder, mesmo que exercitado com arte e habilidade, não consegue fazer mais do que compor e dividir os materiais que estão à disposição, mas *nada pode fazer* para fabricar a *mínima* partícula de matéria nova ou para destruir um átomo daquela que já existe. Qualquer um que tente moldar em seu intelecto uma idéia simples não recebida mediante os sentidos a partir de objetos externos ou a partir da reflexão sobre as operações de seu espírito, encontrará em si a mesma incapacidade. Gostaria que alguém tentasse imaginar um gosto que jamais tenha chegado a seu paladar, ou fazer se uma idéia de um perfume que jamais tenha aspirado, quando ele o puder fazer, estarei pronto para concluir que um cego pode ter idéias das cores

As idéias complexas

a. O espírito forma as idéias complexas com as simples

Até agora examinamos as idéias que o espírito recebe passivamente, e que são as simples, recebidas pela sensação e pela reflexão das quais acabamos de falar; o espírito não pode formar-se por si, nem ter alguma idéia que não consista inteiramente daquelas. Todavia, enquanto o espírito está inteiramente passivo ao receber todas as suas idéias simples, ele exercita por sua vontade numerosos atos mediante os quais outras idéias são moldadas com as idéias simples, como materiais e fundamentos delas. Os atos com que o espírito exercita seu poder sobre as idéias simples são principalmente estes três: 1) Combinar várias idéias simples para delas formar uma complexa; desse modo são formadas todas as *idéias complexas*. 2) Pôr junto duas idéias, simples ou complexas, e justapô-las de modo a vê-las juntas sem uni-las; assim o espírito obtém todas as suas *idéias de relações*. 3) Separar as idéias de todas as outras que as acompanham em sua existência real, e isto se chama abstração: desse modo são formadas todas as *idéias gerais*. Isso mostra que o poder do homem e os modos

de seu operar são muito semelhantes no mundo material e no intelectual. Com efeito, em ambos os mundos os materiais são tais que ele não tem nenhum poder sobre eles nem para fazê-los nem para destruí-los e, portanto, tudo aquilo que pode fazer é uni-los juntos ou justapô-los ou separá-los do todo. Começarei pelo primeiro destes atos ao considerar as idéias complexas, e tratarei os outros dois no devido lugar. Uma vez que se observa que as idéias simples existem unidas juntas em várias combinações, o espírito tem o poder de considerar diversas delas unidas juntas como uma única idéia; e isso acontece não só enquanto estão unidas nos objetos externos, mas também enquanto o próprio espírito as uniu. As idéias assim compostas de várias idéias simples colocadas juntas, eu as chamo de *complexas*: tais são a beleza, a gratidão, um homem, um exército, o universo; as quais, embora sejam compostas de várias idéias simples ou de idéias complexas por sua vez formadas por idéias simples, são todavia consideradas, quando o espírito o quiser, cada uma por si, como uma coisa inteira e designada com um só nome.

Nesta faculdade de repetir e conjugar as próprias idéias entre si, o espírito tem grande poder de variar e multiplicar os objetos de seus pensamentos, muito além daquilo que lhe foi fornecido pela sensação ou pela reflexão; mas tudo se limita, porém, às idéias simples que ele recebeu daquelas duas fontes, que são os materiais últimos de cada composição sua. As idéias simples provêm, com efeito, todas das próprias coisas, e destas o espírito *não pode* ter mais ou diferentes do que as que lhe foram sugeridas. Não pode haver outras idéias das qualidades sensíveis, exceto aquelas que lhe vêm do exterior mediante os sentidos, nem quaisquer idéias de outra espécie de operações de uma substância pensante, exceto aquelas que encontra em si próprio. Mas, uma vez obtidas as idéias simples, ele não está reduzido à simples observação e àquilo que lhe é oferecido a partir do exterior; pode, com seu próprio poder, colocar juntas as idéias que tem e assim formar novas idéias complexas, que jamais havia recebido assim unidas.

b. Modos, substâncias, relações

De qualquer modo que sejam compostas ou decompostas, por mais infinito que seja seu número e sem limites sua variedade, que ocupa e empenha os pensamentos dos homens, creio que as *idéias complexas* possam, todavia, ser agrupadas nestes três setores:

1. *modos;*
2. *substâncias;*
3. *relações.*

Em primeiro lugar, chamo de *modos* as idéias complexas que, embora compostas, não contêm em si a suposição de subsistir por si, mas são consideradas como dependências ou afecções das substâncias: tais são as idéias designadas pelas palavras triângulo, gratidão, homicídio etc. E peço desculpa se nisso uso a palavra "modo" em um sentido um tanto diverso de seu significado ordinário; é, com efeito, inevitável nos discursos que diferem das noções comumente recebidas ou cunhar novas palavras ou fazer uso das palavras velhas em sentido novo. No caso presente, este último caso é talvez o mais aceitável dos dois.

De *modos*, há duas espécies que merecem uma consideração à parte.

Primeiro, alguns são simples variações ou combinações diversas da mesma idéia simples, sem a mistura de outras idéias: como uma dúzia ou uma vintena, as quais não são mais que as idéias de outras unidades distintas adicionadas, e estas eu chamo de *modos simples*, enquanto estão contidos nos limites de uma só idéia simples.

Segundo, há outros compostos de idéias simples de várias espécies, colocadas juntas para formar uma idéia complexa: por exemplo, a beleza, que consiste de certa composição de cor e de figura que causa prazer a quem a olha; o furto, que é a mutação clandestina na posse de uma coisa qualquer, sem o consentimento do proprietário, e contém, como é evidente, uma combinação de várias idéias de espécies diversas. Chamo a estes de *modos mistos*.

Em segundo lugar, as idéias de *substâncias* são combinações de idéias simples das quais se assume que representem coisas *particulares* distintas que subsistem por si, e das quais a idéia presumida ou confusa de substância, seja qual for, é sempre a primeira e a mais importante. Assim [...] a combinação das idéias de certa espécie de figura com os poderes do movimento, do pensamento e do raciocinar, unidas à substância, forma a idéia comum do homem. Ora, há duas espécies de idéias também das subs tâncias; uma, de substâncias *singulares* como existem separadamente, como de um homem ou de uma ovelha; a outra de diversas destas postas junto, como um exército de homens ou um rebanho de ovelhas. E estas idéias *coletivas* de diversas substâncias colocadas juntas são, cada uma por si, idéias singulares como as de um homem ou de uma unidade.

Em terceiro lugar, a última espécie de idéias complexas é a que chamamos de *relação*, que consiste em considerar e confrontar uma idéia com outra.

J. Locke,
Ensaio sobre o intelecto humano

George Berkeley: o imaterialismo em função de uma apologética renovada

I. A vida e o significado da obra de Berkeley

• George Berkeley nasceu em Kilkenny, na Irlanda, em 1685. Estudou matemática, filosofia, lógica e os clássicos no Trinity College de Dublin, onde se tornou doutor em 1707. Em Dublin publicou, em 1709, o *Ensaio para uma nova teoria da visão*, e em 1710 o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*; no mesmo ano tornou-se padre anglicano e professor adjunto de grego no Trinity College.

Traços biográficos → § 1

Em 1713 foi para Londres, onde publicou os *Três diálogos entre Hylas e Philonous* e conheceu Swift. Entre 1714 e 1720 viajou pela Europa. Voltando a Londres, em 1721 doutorou-se em teologia e foi nomeado decano da catedral de Derry. Convencido de que a Europa já estava condenada a uma inevitável decadência moral, apresentou no parlamento um projeto para a fundação de um colégio universitário na América para educar os jovens indígenas americanos; zarpou em 1728 para a América, com a certeza de ter persuadido a todos da bondade de seu projeto, e passou três anos no Rhode Island, onde compôs o *Alcifrão* (publicado depois em Londres em 1732); mas em 1731, vendo que os subsídios do governo não chegavam, voltou para a Inglaterra.

Em 1734 foi nomeado bispo da pequena diocese de Cloyne, na Irlanda, onde permaneceu até poucos meses antes da morte, ocorrida em 1753.

1 O projeto para a fundação de um colégio universitário na América

George Berkeley é um pensador de grande destaque na primeira metade do Setecentos. Empenhado em um *projeto apologético* contra o materialismo, o ateísmo e os livres-pensadores, Berkeley desenvolve uma teoria do conhecimento nominalista e fenomenista, rica em engenhosas argumentações e em intuições que, depois dele, iriam continuar preocupando ou, de qualquer modo, interessando a muitos filósofos durante longo tempo.

George Berkeley, irlandês, nasceu em Kilkenny em março de 1685, primogênito de seis filhos. Educado em Dysert Castle, nas proximidades de Thomastown, aos onze anos de idade ingressou no colégio de Kilkenny e aos quinze já era aluno do Trinity College de Dublin, onde estudou matemática, filosofia, lógica e os clássicos. Tornando-se *fellow*, ou seja, doutor, no College em 1707, nesse ano e no seguinte escreveu uma série de anotações (os *Comentários filosóficos*) que, como veremos, contêm os traços fundamentais do seu *projeto filosófico*. Em 1709, publicou em Dublin o *Ensaio por uma nova teoria da visão*; no ano seguinte, quando tinha apenas vinte e cinco anos, publicou o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*.

Em 1710 tornou-se pastor anglicano e professor adjunto de grego no Trinity College de Dublin. Em 1713, mudou-se para

Londres, onde publicou os *Três diálogos entre Hylas e Philonous*. Nesse trabalho, verdadeira obra-prima da literatura em língua inglesa, retornam as teses do *Tratado*. E Philonous, o imaterialista, defende precisamente a teoria do imaterialismo contra Hylas, defensor da realidade da matéria: "Eu – diz Philonous – não sou da opinião de transformar as coisas em idéias, mas muito mais as idéias em coisas, enquanto tomo pelas próprias coisas reais aqueles objetos imediatos de percepção que, segundo vós, são apenas aparências das coisas".

Em Londres, Berkeley conheceu J. Swift, também irlandês, que o apresentou à corte e o fez conhecer o conde de Peterborough. Na qualidade de capelão, Berkeley acompanhou o conde em uma viagem que, em 1714, o levou a Paris, Lião e depois à Itália, até Livorno. Em 1716, Berkeley empreendeu uma segunda e longa viagem, que se encerrou em 1720. Nessa viagem, em que acompanhava George Ashe, filho deficiente do bispo de Clogher, visitou novamente Paris, esteve em Turim, deteve-se em Nápoles e depois realizou uma excursão pela Púglia; ficou em Ischia por quatro meses, passou um inverno inteiro na Sicília e, em 1718, foi para Roma.

Nesse período, escreve em latim o *De motu*, contra a interpretação substancialista da teoria de Newton. E a ocasião para a elaboração dessa obra foi a participação em um concurso promovido pela Academia da França.

No outono de 1720 retornou a Londres. Doutorou-se em teologia em 1721 e, depois de ter ensinado teologia, grego e hebraico no Trinity College de Dublin, foi nomeado decano da catedral de Derry.

Nesse período, ele concebeu o projeto de fundar um colégio nas ilhas Bermudas, com o objetivo de evangelizar os "selvagens" da América. Sua idéia era a de que a Europa já estava condenada a uma inevitável decadência moral. Assim, a civilização e a religião só iriam sobreviver se as pessoas estivessem em condições de levá-las aos povos jovens. Como Esther Vanhomrigh (chamada "Vanessa", mulher amada por Swift) lhe deixasse metade de seus bens, Berkeley, persuadido de que havia convencido a todos da validade do seu projeto, partiu da Inglaterra para a América em 1728. Ficou três anos em Rhode Island, à espera dos subsídios que lhe haviam sido prometidos. Mas estes não chegaram, e assim em 1731 ele voltou à Inglaterra. Como recorda Bertrand Russell, é ele o autor do conhecido verso: "O caminho do Império começa do Ocidente". Foi por causa desse verso que a cidade de Berkeley, na Califórnia, tomou o seu nome. Nos três anos que transcorreu em Rhode Island, onde comprou uma fazenda e construiu uma casa, Berkeley escreveu o *Alcifrone*, publicado em Londres em 1732.

Em 1734, Berkeley foi nomeado bispo da pequena diocese de Cloyne, na Irlanda. Dedicado à realização de obras filantrópicas e morais, permaneceu em Cloyne até poucos meses antes de sua morte, ocorrida em 1753. Uma epidemia que grassou entre 1739 e 1740 constituiu a oportunidade para que o bispo Berkeley escrevesse e publicasse, em 1744, a *Siris, série de reflexões e pesquisas filosóficas sobre as virtudes da água de alcatrão, e diversos outros assuntos ligados entre si e surgidos uns dos outros*.

Durante o verão de 1752, Berkeley transferiu-se para Oxford, onde morreu poucos meses depois, em 14 de janeiro de 1753. Em 1871, foi publicado, póstumo, o relato de sua viagem à Itália, intitulado *Diário na Itália*.



George Berkeley (1685-1753) é, ao mesmo tempo, o mais paradoxal e o mais profundo dos empiristas ingleses. Sua máxima "esse est percipi" marcou uma etapa fundamental na história da gnosiologia contemporânea.

II. As idéias, o conhecimento humano e o grande princípio: "esse est percipi"

• No *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, Berkeley quer extirpar o erro da imagem substancial-materialista do universo, tornada quase inatacável pela ciência moderna e sobretudo pela de Newton. Em sua opinião, as causas desse erro são as duas crenças no valor das *idéias abstratas* e na existência das *qualidades primárias*.

Todas as idéias são sensações singulares → § 1-2

Ora, como Locke, também Berkeley sustenta que o conhecimento humano é *conhecimento de idéias*, e não de fatos; segundo Berkeley, porém, *todas as idéias são nada mais que sensações*, e *toda idéia é apenas uma sensação singular*: as que chamamos "coisas" emergem da combinação constante ou da coexistência habitual de algumas dessas idéias.

• Por conseguinte, *não existem idéias abstratas*; não existe, por exemplo, a idéia de "homem": o "homem" é apenas uma palavra, enquanto nossas sensações – nossas idéias – se referem sempre e apenas a um homem particular.

O nominalismo de Berkeley → § 3-5

Existem certamente *idéias gerais*, as quais são porém *idéias particulares* usadas para representar outras idéias afins a elas; as idéias abstratas são portanto *ilusões perigosas*, porque induzem a criar substâncias independentes de nossas sensações.

Nisso consiste o *nominalismo* de Berkeley, para o qual *existe apenas aquilo que e enquanto é percebido*; e, uma vez que percebemos apenas nossas idéias ou sensações, é inútil falar de coisas que estariam além de nossas percepções.

A crítica do materialismo → § 6-7

• Igualmente errônea e perigosa é a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*, porque a ela está ligada a idéia de uma matéria distinta e existente *independentemente do espírito que a percebe*. Esta idéia deve ser combatida também porque está na base do materialismo e do ateísmo, dado que, uma vez admitida a existência da matéria, a conseqüência é reconhecê-la como infinita, imutável e eterna. Assim desmorona e se revela inteiramente privada de sentido também a idéia de *substância material*, isto é, a idéia da matéria como *substratum*, que sustentaria seu "acidente" da extensão.

A existência de uma "coisa" consiste em seu ser percebida → § 8-10

• Além da infinita variedade de idéias, ou de objetos do conhecimento, há o percipiente: a "mente", a "alma", o "eu", que é algo de inteiramente diverso de todas as idéias e no qual elas existem, isto é, são percebidas. E uma vez que a combinação das idéias dá lugar àquilo que chamamos "coisas", Berkeley enuncia o princípio fundamental de seu filosofar: *esse est percipi*: o *ser* das coisas é *ser percebidas*, a existência de uma coisa consiste exclusivamente em seu ser percebida pelo sujeito.

1. Nosso conhecimento é conhecimento de idéias e não de fatos

Em 1710 sai o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, a obra mais conhecida de Berkeley, cuja *primeira parte* — no fim das contas, a única a ser publicada — traz o seguinte título: "Primeira parte, na qual indaga-se das causas principais de erro e dificuldade nas ciências e também as bases do ceticismo, do ateísmo e da irreligiosidade".

Pois bem, o erro fundamental que Berkeley pretende erradicar dos fundamentos é precisamente aquela imagem substancialista-materialista do universo tornada quase inatacável pela ciência moderna, sobretudo pela ciência newtoniana.

Na opinião de Berkeley, as causas primeiras desse erro estão:

a) na crença no valor das *idéias abstratas*;

b) na crença — ligada à primeira — de que, como contrapartida às *qualidades secundárias*, existem *qualidades primárias*.

Para simplificar, podemos dizer que os alvos visados por Berkeley em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* são Newton e Locke, isto é, o universo newtoniano, feito de substância material independente da mente, e a psicologia lockiana, que, por exemplo, admite que boa parte de nosso conhecimento é constituída de idéias abstratas.

Todavia, para compreender bem estas duas complexas questões, devemos entender qual é a origem e o objeto de nosso conhecimento.

Juntamente com Locke, Berkeley sustenta que nosso conhecimento é *conhecimento de idéias* e não de fatos. Portanto, *os objetos de nosso conhecimento são idéias*.

Conhecimento humano. O conhecimento humano para Berkeley resulta de duas "coisas" totalmente distintas e heterogêneas: os *espíritos*, que são substâncias ativas, indivisíveis, incorruptíveis, e as *idéias*, que são paixões inertes, transitórias, perecíveis, isto é, *entidades dependentes* das substâncias espirituais. O *espírito* é propriamente o sujeito *que percebe as idéias*, as quais "não podem existir a não ser em uma mente que as percebe"; ora, para Berkeley *todas as idéias nada mais são que sensações*, e nossos sentidos nos informam apenas das sensações, mas de modo nenhum da existência de coisas fora da mente: portanto, não existe nada fora daquilo que é percebido pelo espírito, e o *esse* ("ser") do que chamamos "coisas" é simplesmente um *percipi* ("ser percebidas").

2 As idéias derivam apenas das sensações

Mas de onde provêm essas idéias? Responde Berkeley: "Da vista obtenho as idéias da luz e das cores, com seus vários graus e suas diferenças. Com o tato percebo o duro e o macio, o quente e o frio, o movimento e a resistência etc., tudo isso em quantidade e grau maior ou menor. O olfato me fornece os odores; o gosto me dá os sabores; o ouvido transmite à mente os sons, em toda sua variedade de tons e combinações".

As idéias, portanto, são sensações. Elas provêm dos sentidos.

E é por causa da combinação constante ou da habitual coexistência dessas idéias que emerge aquilo que nós chamamos de coisas ou objetos: "Como se vê que algumas dessas sensações se apresentam juntas, elas são apontadas com um só nome e, por conseguinte, consideradas como uma coisa só. Assim, por exemplo, observando que certa cor se faz acompanhar por certo sabor, certo odor, certa forma e certa consistência, todas essas sensações são consideradas como uma coisa só e distinta das outras, indicada com o nome de 'maçã'; ao passo que outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e semelhantes coisas sensíveis, que, sendo agradáveis ou desagradáveis, excitam em nós os sentimentos de amor, de ódio, de alegria, de ira etc."

Todas as idéias, portanto, derivam das sensações, e os "objetos" ou "coisas" são apenas coleções ou combinações formadas por sensações.

3 Por que não existem idéias abstratas

Na opinião de Berkeley, não existem *idéias abstratas*, como, por exemplo, a idéia abstrata de *homem*, de *extensão*, de *cor* etc. Em suma, Berkeley contesta a teoria segundo a qual a mente humana teria a capacidade de abstração e nega o valor das idéias abstratas.

Toda idéia, com efeito, é apenas uma sensação singular. Nós não percebemos o

"homem", mas *este* homem; nós não temos a sensação *da* "cor", mas *desta* cor, que tem esta tonalidade; e, da mesma forma, nós não ouvimos o som, mas *este* som.

E toda sensação, precisamente, é *singular* e não abstrata. Eu não posso ter a idéia de triângulo se não penso simultaneamente em um triângulo escaleno, em um triângulo isóscele ou em um triângulo eqüilátero. E o "homem" é apenas uma palavra: nossas sensações, imaginações ou recordações — isto é, nossas idéias — dizem respeito sempre a um homem particular.

Concluindo, as idéias abstratas são ilusões. E *ilusões perigosas*, já que induzem a ontologizar, ou seja, a "criar" substâncias ou substratos para além de nossas sensações. Impelem-nos a conceber mundos fantásticos de essências ("o homem", "a cor", "os corpos materiais" etc.), que presumimos serem reais.

4 O nominalismo de Berkeley

Esta é, portanto, uma forma de *nominalismo* bastante acentuada.

Em suma: nós conhecemos somente idéias; estas coincidem com as impressões dos sentidos; as impressões dos sentidos são sempre singulares, ou seja, concretas e individuais; conseqüentemente, a teoria lockiana da abstração está equivocada; e trata-se de um erro grave, pois gera a ilusão de que existem substâncias, essências ou, de todo modo, coisas para além das nossas percepções, como substratos delas.

Na realidade, as idéias abstratas são ilusões; toda idéia é particular.

E só quando tomamos uma idéia *particular* e a *usamos* para representar todas aquelas idéias que a ela se assemelham é que, então, chamamos tal idéia particular de *geral*. Mas uma idéia geral não é de modo algum uma idéia *abstrata*, isto é, uma idéia que deveria prescindir de cada uma e de todas as características perceptíveis por nossos sentidos.

Nós não conhecemos o "homem", mas apenas este ou aquele homem; não conhecemos a "extensão", mas sempre esta ou aquela coisa extensa; não conhecemos a "casa", mas sempre esta ou aquela casa e assim por diante. A realidade é que, de quando em vez, nós temos sensações distintas, concretas e individuais, que, apresentando-se constantemente juntas, fazem emergir a idéia de casa, de homem, de rio ou de extensão.

5 Conseqüências do nominalismo de Berkeley

As idéias abstratas, portanto, devem ser rejeitadas porque alimentam a crença em *substâncias* existentes independentemente de nossas sensações e que constituiriam suas causas. Aí está a razão daquela "estranhamente difundida opinião" de que "as casas, as montanhas, os rios, em suma, todos os objetos sensíveis têm uma existência, real ou natural, distinta do fato de serem percebidos pelo intelecto", enquanto, na realidade, cada uma destas coisas *existe apenas enquanto é percebida*.

Admitindo que todo o nosso conhecimento consiste de sensações, torna-se evidente que o critério para dizer se uma coisa existe é que ela *seja percebida*. Não há percepção a partir do nada. Nós só percebemos nossas idéias ou sensações. Portanto, é vão falar de cópias materiais que estão além de nossas percepções. Como também é vão falar de substâncias não perceptíveis expressas por *idéias abstratas*, substâncias que constituiriam o *substratum* das nossas sensações. Nosso conhecimento é feito de sensações; a mente percebe sensações e as combina.

Não vai além delas, nem pode ir.

6 É falsa a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias

Se as idéias abstratas são errôneas e perigosas, não menos errônea e perigosa é a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*. Diz Berkeley: "Com as primeiras, (alguns) indicam a extensão, a forma, o movimento, a quietude, a solidez ou impenetrabilidade e o número; com as segundas, denotam todas as outras qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os sabores etc."

Pois bem, aqueles que afirmam tal distinção a entendem no sentido de que as

idéias que temos das qualidades secundárias (cores, sabores, sons etc.) não são idéias *de coisas* externas à nossa mente, enquanto dizem que "as nossas idéias das qualidades primárias são exemplares ou modelos de coisas que existem fora da mente, em uma substância privada de pensamento que se chama 'matéria' ". Por conseguinte, comenta Berkeley, "por 'matéria' devemos entender uma substância inerte e privada de sentido, na qual subsistiram atualmente a extensão, a forma, o movimento etc.".

Como se vê, portanto, à distinção entre qualidades secundárias e primárias está ligada a idéia de matéria distinta e existente *independentemente do espírito que a percebe*.

Todavia, na opinião de Berkeley, a existência de matéria independente da mente constitui a base do materialismo e do ateísmo, já que, admitida a existência da matéria, não é nada difícil reconhecê-la — contrariamente ao que pensavam Descartes, Newton e aqueles que neles se baseavam — como *infinita*, *imutável* e *eterna*. De modo que é exatamente na negação da existência da matéria independente do espírito que deve insistir uma apologética nova, combativa e adequada aos novos tempos. E é precisamente isso que faz Berkeley.

7 Crítica da idéia de "substância material"

Caindo a distinção entre qualidades primárias e secundárias, também cai por terra a idéia de *substância material*.

Como observa Berkeley, dizem que a extensão é um modo ou um acidente da matéria, e que a matéria é o *substratum* que o sustenta.

Mas o que significará dizer que a matéria "sustenta" seus "acidentes"?

Responde Berkeley: "É evidente que, nesse caso, a palavra 'sustentar' não pode ser entendida em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que as colunas sustentam um prédio. Mas, então, em que sentido devemos entendê-la? No que me diz respeito, não consigo encontrar um significado que lhe possa ser aplicado".

Com efeito, "se examinarmos aquilo que os filósofos mais escrupulosos declaram eles próprios entender por 'substância material', veremos que eles reconhecem que não podem vincular a esses sons nenhum outro significado senão o da idéia de ser em geral, juntamente com a noção relativa de que esse ser sustenta acidentes".

Entretanto, contra-ataca Berkeley, "a idéia geral de ser parece-me mais abstrata e incompreensível do que qualquer outra. Quanto ao fato de ele sustentar acidentes, como acabamos de observar, não se pode entender isso no sentido comumente atribuído a essa palavra; deve-se portanto entendê-lo em algum outro sentido, que eles não explicam qual seja. Desse modo, examinando as duas partes ou ramos que constituem o significado das palavras 'substância material', estou convencido de que não há nenhum significado distinto relacionado com elas".

E mais: "Por que devemos nos preocupar ainda em discutir esse *substratum* ou sustentáculo material da forma, do movimento etc.? Será que isso não implica que forma e movimento teriam uma existência fora da mente? E não será essa uma contradição imediata totalmente inconcebível?"

Não há, portanto, distinção entre qualidades secundárias e primárias. Tanto umas como outras estão na mente. E a expressão "substância material" é simplesmente privada de sentido.

8 A existência das idéias

Portanto: os objetos de nosso conhecimento são as idéias; estas se reduzem a sensações; as combinações constantes de idéias são as coisas. Mas as idéias e suas combinações constantes estão apenas na mente; as sensações são sempre concretas e individuais, e por isso as idéias abstratas são somente ilusão. A distinção entre qualidades primárias e secundárias é apenas erro perigoso; e a expressão "substância material" é contraditória ou não significa absolutamente nada. São esses os resultados a que Berkeley nos conduziu até agora.

Mas ele não pára nisso. Com efeito, "além dessa variedade infinita de idéias ou de objetos do conhecimento, *há ainda algo que conhece ou percebe essas idéias*, exercendo sobre elas diversos atos, como o querer, o imaginar, o recordar etc. Esse ser que percebe e age é aquilo a que chamo 'mente', 'espírito', 'alma', 'eu'. Com essas

palavras, eu não estou indicando nenhuma idéia minha, mas uma coisa diferente de todas as minhas idéias e na qual elas existem, ou seja, pela qual elas são percebidas, o que significa a mesma coisa, pois *a existência de uma idéia consiste em ser percebida*".

9 Análise semântica do termo "ser" e redução deste ao "ser percebido"

E assim chegamos ao *grande princípio*, segundo o qual o *esse* das coisas é um *percipi*.

A prova que ele apresenta para uma tese de tão grande peso consiste em outra análise semântica, em torno da palavra "existir", quando aplicada a objetos sensíveis.

Eis as precisas palavras de Berkeley: "Digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isto é, que a vejo e a toco. E se ela estivesse fora de meu escritório, diria que existe, entendendo dizer que poderia percebê-la se estivesse no meu escritório ou então que há algum outro espírito que a percebe atualmente. Havia um odor, isto é, era sentido; havia um som, isto é, era ouvido; havia uma cor ou uma forma, isto é, era percebida com a vista ou com o tato — eis tudo o que posso entender com expressões desse gênero. Porque, para mim, é inteiramente incompreensível aquilo que se diz da existência absoluta de coisas que não pensam, sem qualquer referência ao fato de que são percebidas. O *esse* das coisas é um *percipi*. E não é possível que elas possam ter uma existência qualquer fora das mentes ou das coisas pensantes que as percebem".

10 Toda coisa que existe, existe apenas em uma mente: sem ela não possui nenhuma subsistência

Nós só podemos dizer que uma coisa existe porque a percebemos: sua existência consiste e se reduz ao seu ser percebida.

Esta, sentencia Berkeley, é uma verdade imediata e óbvia: "[...] toda a ordem dos céus e todas as coisas que enchem a terra, em suma, todos aqueles corpos que formam a enorme base do universo *não têm nenhuma existência sem uma mente*, pois o seu *esse* consiste em serem percebidos ou conhecidos. Por conseguinte, enquanto não são percebidos atualmente por mim, ou seja, enquanto não existem na minha mente nem na de qualquer outro espírito criado, eles de fato não existem, ou, caso contrário, existem na mente de algum Espírito Eterno". 1

III. Deus e as "leis da natureza"

O espírito humano é intelecto e vontade
→ § 1-2

• Aquilo que não pode ser representado por nenhuma idéia é o *espírito humano*, o qual, enquanto *percebe* idéias, é *intelecto*, ao passo que, enquanto *produz* idéias, é *vontade*. Ora, as idéias percebidas atualmente, que são particularmente fortes, vivazes, ordenadas e coerentes, não são criações da vontade humana: elas são produzidas por outra vontade, isto é, por outro espírito, e precisamente por um Autor sapiente e benévolo.

As "leis de natureza"
→ § 3

Em última análise, portanto, é Deus a razão que explica a estabilidade, a ordem e a coerência das idéias, é Deus quem suscita em nós as idéias segundo regras fixas que são chamadas *leis de natureza*. O funcionamento coerente e uniforme de nossas idéias, dirigido à conservação de nossa vida, revela a bondade e a sabedoria de Deus.

A negação da matéria
→ § 4

• O mundo de Berkeley quer ser o mundo de sempre, o mundo que experimentamos e no qual nos toca viver todos os dias. O que ele nega é unicamente o que os filósofos chamam de "matéria" ou "substância corpórea". Mas, deixando de lado a matéria, a humanidade não sofre nenhum dano, e os homens não perceberão de fato aquilo que é negado. A negação da matéria é necessária a fim de que o ateu não possa mais justificar e sustentar sua posição.

1 O intelecto humano como realidade espiritual

Com a eliminação da *matéria* e a reafirmação da existência do *espírito* ou *alma* do homem, a realização do projeto apologético de Berkeley já se encontra encaminhada, mas ainda não está concluída.

Ainda falta a presença de Deus no mundo de Berkeley.

E eis então como Berkeley completa o seu projeto.

Existe o espírito humano e "um espírito é um ser simples, indivisível e ativo: enquanto ele percebe idéias, chama-se 'intelecto'; enquanto produz idéias ou opera de outro modo sobre elas, chama-se 'vontade' ". Entretanto, observa Berkeley, "até onde posso ver, as palavras 'vontade', 'intelecto', 'mente', 'alma', ou 'espírito' não indicam idéias diferentes, aliás, não indicam propriamente nenhuma idéia: ao contrário, indicam *algo que é muito diferente das idéias e que não pode ser semelhante a nenhuma idéia nem ser representado por nenhuma idéia, porque é um agente*".

Existe, portanto, o espírito, isto é, a mente. E os objetos do conhecimento, ou seja, as *idéias*, estão *na* mente.

Chegando a esse ponto, Berkeley não podia evitar uma grande dificuldade: se todas as idéias estão na mente e se o mundo *externo* à mente (mundo no qual se poderia controlar a validade dessas idéias) é somente uma ilusão, como será possível distinguir entre as idéias que dependem de nossa imaginação e aquelas que, ao contrário, não podem ser suscitadas nem modificadas à vontade?

2 Existência de Deus como criador das idéias

Pois bem, aqui Berkeley desencadeia a sua engenhosidade, transformando uma dificuldade do seu projeto em um ponto forte.

Na realidade, diz ele, "qualquer que seja o poder que tenho sobre meus próprios pensamentos, considero que as idéias percebidas atualmente pelos sentidos não dependem no mesmo modo de minha vontade. Quando abro os olhos em plena luz do dia, não posso escolher entre ver ou não ver, nem determinar que objetos devem se apresentar precisamente à minha vista. E o mesmo ocorre com a audição e os outros sentidos: as idéias neles impressas não são criações da minha vontade. Assim, *há alguma outra vontade, ou seja, outro espírito, que as produz*".

As idéias percebidas atualmente pelos meus sentidos não dependem de minha vontade. Portanto, elas são produzidas por outra vontade.

Mas isso não basta.

Com efeito, "as idéias dos sentidos são mais fortes, mais vivas e mais distintas do que as idéias da imaginação; ademais, elas têm *estabilidade*, *ordem*, *coerência*. Não são suscitadas por acaso, como ocorre freqüentemente com as causadas pela vontade humana, mas sim mediante processo regular, ou seja, em uma série ordenada".

Pois bem, de onde provêm essa estabilidade, essa ordem e essa coerência de idéias não suscitadas por acaso? Qual é a sua razão?

3 As leis da natureza são as regras fixas com as quais Deus produz em nós as idéias

A essas interrogações, cruciais para seu sistema filosófico, Berkeley responde que "a admirável conexão dessa [série ordenada de idéias] demonstra por si só a sabedoria e a benevolência de seu Autor. E as regras fixas, os métodos segundo os quais a Mente da qual dependemos suscita em nós as idéias dos sentidos, são chamadas 'leis da natureza'. E nós as captamos por meio da experiência, que nos ensina que estas ou aquelas idéias são acompanhadas por estas ou aquelas outras, no curso ordinário das coisas".

Portanto, é Deus a razão que explica a *estabilidade*, a *ordem* e a *coerência* das idéias; é Deus quem suscita em nós as idéias, segundo regras fixas. E "isso nos dá certa capacidade de previsão, que nos coloca em condições de regular nossas ações segundo as necessidades da vida. Sem essa capacidade, estaríamos continuamente à beira do precipício: não poderíamos nunca saber como usar alguma coisa de modo a nos dar ou retirar a mínima dor sensorial. Não poderíamos saber que o alimento nutre, que o sono restaura, que o fogo esquenta, que semear no tempo da semeadura é o único modo de colher o cereal no tempo da colheita ou, em geral, que estes ou aqueles meios levam a obter estes ou aqueles resultados. Nós sabemos tudo isso não porque descobrimos alguma relação necessária entre nossas idéias, mas somente porque observamos as leis estabelecidas pela natureza, sem as quais ficaríamos todos incertos e confusos, e um adulto não saberia comportar-se na vida cotidiana melhor do que uma criança recém-nascida".

Nossas idéias, portanto, não estão armazenadas em prateleiras em nossa mente. Elas exibem "um funcionamento coerente e uniforme", orientado para a conservação da vida. Nosso conhecimento é *instrumento* de conservação da vida. E tal funcionamento coerente e uniforme das idéias, na opinião de Berkeley, "mostra com toda a evidência a bondade e a sabedoria daquele Espírito regente, cuja vontade constitui as leis da natureza". E nós, no entanto, ao invés de nos orientarmos em sua direção, ficamos vagueando em busca de causas segundas.

4 A realidade para Berkeley permanece como antes, mas diversamente interpretada

Com tudo isso, Berkeley não pretende retirar nada da riqueza, da vivacidade e da *realidade* da natureza: "Tudo aquilo que vemos, que tocamos, que ouvimos ou que, de algum modo, concebemos e entendemos, continua firme como antes; existe uma *rerum natura* e a distinção entre realidade e quimeras conserva toda a sua força".

O mundo de Berkeley quer ser o mundo de sempre, o mundo que experimentamos e no qual nos cabe viver todos os dias.

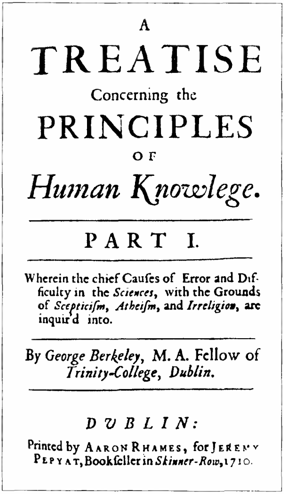
O que ele nega é unicamente aquilo que "os filósofos chamam de matéria ou substância corpórea". Mas, cortando-se a matéria ou substância corpórea, a humani-

dade não sofre danos nem seus sofrimentos aumentam. A negação da matéria não empobrece a vida, pois os homens nem ao menos perceberão aquilo que é negado. O objetivo que se alcança ao negar a matéria é somente o de fazer com que o ateu não poderá mais justificar e sustentar "sua impiedade".

Claro, porém, que também para Berkeley existem as mesas, as casas, as praças, os jardins com as plantas, os rios e as montanhas. O que, porém, não existe, em sua opinião, é a substancialidade material deles.

Bertrand Russell observa que Berkeley sustentava que os objetos materiais só existem à medida que são percebidos. Pode-se objetar contra essa idéia que, se isso fosse verdadeiro, uma árvore deixaria de existir quando ninguém a olhasse. Mas Berkeley responde que Deus sempre vê tudo e que, se não houvesse nenhum Deus, aqueles que nós chamamos objetos naturais teriam uma vida aos pedaços, "saltando" de repente para a existência quando nós os olhamos. E Russell transcreve uma quadrinha com resposta, de Ronald Knox, que expõe a teoria de Berkeley sobre os objetos materiais, com refinado sabor irônico-maiêutico:

> Pasmava um dia um mocho:
> "Certo Deus acha bem tolo
> que aquele pinheiro ainda exista
> se não há ninguém à vista".
>
> *RESPOSTA:* "Muito tolo, meu senhor,
> é somente o teu estupor.
> Pois nem pensaste que, se
> aquele pinheiro sempre existe,
> é porque o olho eu,
> que te saúdo e sou
> Deus."



A

TREATISE

Concerning the

PRINCIPLES

OF

Human Knowlege.

PART I.

Wherein the chief Caufes of Error and Difficulty in the *Sciences*, with the Grounds of *Scepticifm*, *Atheifm*, and *Irreligion*, are inquir'd into.

By *George Berkeley*, M. A. Fellow of *Trinity-College*, *Dublin*.

DUBLIN:

Printed by AARON RHAMES, for JEREMY PEPYAT, Bookfeller in *Skinner-Row*, 1710.

No Tratado sobre os princípios do conhecimento humano *de 1710, sua obra mais conhecida, Berkeley sustenta que o conhecimento humano é* conhecimento de idéias *e não de fatos, e que toda idéia é uma* sensação singular.

BERKELEY
"ESSE EST PERCIPI"

Deus,
Espírito onipotente,
é a mente e a vontade
das quais dependem

o *espírito humano*,
única substância ou suporte no
qual possam existir entes que
não pensam, isto é, as idéias;
suas faculdades são

as *"leis da natureza"*,
isto é, a *estabilidade*, a *ordem*
e a *coerência* das

a vontade:
produção de

o intelecto:
percepção de

1. idéias impressas nos sentidos no momento atual

2. idéias de emoções e de atos da mente

3. idéias formadas com o auxílio da memória e da imaginação

Da combinação constante
ou da coexistência habitual de algumas idéias
se produzem
as "coisas"
que consistem apenas em seu
ser-percebidas

"*ESSE EST PERCIPI*":
EXISTE APENAS AQUILO QUE E ENQUANTO É PERCEBIDO

Conseqüências diretas:
1) não existem as idéias abstratas
2) não existem as qualidades primárias dos corpos
3) não existe a *substância material*, e é vão falar da existência de "coisas" externas à mente

BERKELEY

1 Os princípios do conhecimento humano

O Tratado sobre os princípios do conhecimento humano *(1710), que é a obra mais conhecida de Berkeley, constitui na realidade apenas a primeira de quatro partes projetadas; com efeito, ele fornece como subtítulo:* Parte I, na qual se indagam as principais causas de erro e de dificuldades nas ciências e também as bases do ceticismo, do ateísmo e da irreligiosidade. *Mas Berkeley jamais publicou nem a segunda parte (cujo manuscrito se perdeu), nem as outras duas previstas.*

Em todo caso, o Tratado *contém a demonstração a priori da doutrina "imaterialista" de Berkeley.*

1. As idéias são os objetos de nosso conhecimento

1. É evidente para quem examinar os objetos do conhecimento humano, que estes são: ou idéias impressas nos sentidos no momento atual; ou idéias percebidas prestando atenção às emoções e aos atos da mente; ou, por fim, idéias formadas com o auxílio da memória e da imaginação, reunindo, dividindo ou apenas representando as idéias originariamente recebidas nos [dois] modos precedentes. Da visão obtenho as idéias da luz e das cores, com seus vários graus e suas diferenças. Com o tato percebo o duro e o macio, o quente e o frio, o movimento e a resistência etc., e tudo isso em quantidade ou grau maior ou menor. O olfato me fornece os odores; o gosto me dá os sabores; a audição transmite à mente os sons em toda sua variedade de tom e de combinações. E, uma vez que se vê que algumas destas sensações se apresentam juntas, são assinaladas com um só nome e, portanto, consideradas como uma só coisa. Assim, tendo observado, por exemplo, que se acompanha certa cor com certo sabor, certo odor, certa forma, certa consistência, todas estas sensações são consideradas como uma coisa só e distinta das outras, indicada com o nome de "maçã"; enquanto outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e semelhantes coisas sensíveis que, sendo agradáveis ou desagradáveis, excitam em nós os sentimentos de amor, de ódio, de alegria, de ira etc.

2. "Esse est percipi"

1. Mas além dessa infinita variedade de idéias, ou de objetos do conhecimento, há também algo que conhece ou percebe as idéias, e exerce sobre elas diversos atos como o querer, o imaginar, o recordar etc. Este ser que percebe e age é aquilo que chamo de "mente", "espírito", "alma", "eu". Com estas palavras não indico nenhuma idéia minha, mas uma coisa inteiramente diversa de todas as minhas idéias e na qual elas existem, ou seja, pela qual elas são percebidas: o que significa o mesmo porque a existência de uma idéia consiste em ser percebida.

2. Todos reconhecerão que nem os nossos pensamentos nem os nossos sentimentos nem as idéias formadas pela imaginação podem existir sem a mente. Mas, para mim, não é menos evidente que as várias sensações, ou seja, as idéias impressas nos sentidos, por mais fundidas e combinadas junto (isto é, sejam quais forem os objetos compostos por elas), não podem existir a não ser em uma mente que as perceba. Creio que toda pessoa pode perceber isso por via intuitiva, se pensa naquilo que significa a palavra "existir" quando é aplicada a objetos sensíveis. Digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isto é, que a vejo e a toco; e se estivesse fora de meu escritório eu diria que existe, querendo dizer que poderia percebê-la se estivesse em meu escritório, ou então que há algum outro espírito que atualmente a percebe. Havia um odor, isto é, era sentido; havia um som, isto é, era ouvido; havia uma cor ou uma forma, isto é, era percebida com a vista ou com o tato: eis tudo o que posso entender com expressões deste gênero. Porque para mim é totalmente incompreensível aquilo que se diz da existência absoluta de coisas que não pensam, e sem nenhuma referência ao fato de que são percebidas. O *esse* das coisas é um *percipi*, e não é possível que elas possam ter uma existência qualquer fora das mentes ou das coisas pensantes que as percebem.

3. É, com efeito, estranhamente difundida a opinião de que as casas, as montanhas, os rios, em suma, todos os objetos sensíveis tenham uma existência real ou natural, distinta do fato de serem percebidos pelo intelecto. Todavia, por mais que seja grande a certeza e o consenso com os quais até agora se aceitou

este princípio, todavia, quem quiser pô-lo em dúvida se dará conta (se não me engano) que ele implica uma contradição evidente. Com efeito, o que são, digam-me, os objetos acima elencados senão coisas que percebemos com o sentido? E o que podemos perceber além de nossas próprias idéias ou sensações? E não é, por outro lado, contraditório que qualquer uma destas, ou qualquer combinação destas, possa existir sem ser percebida?

3. As idéias abstratas são ilusórias

1. Se examinarmos acuradamente este princípio, veremos talvez que ele depende no fundo das idéias abstratas. Com efeito, pode existir um esforço de abstração mais elegante do que aquele que consegue distinguir a existência de objetos sensíveis do fato de que eles sejam percebidos, de modo a pensar que eles não sejam percebidos? O que são a luz e as cores, o quente e o frio, a extensão e as formas, em uma palavra, tudo aquilo que vemos e tocamos, senão sensações, noções, idéias ou impressões do sentido? E é possível separar, ainda que mentalmente, qualquer uma delas da percepção? Quanto a mim, acho muito difícil separar uma coisa de si própria. Com efeito, posso dividir em meus pensamentos, ou seja, conceber separadas uma da outra, certas coisas que talvez jamais tenha percebido com o sentido divididas de tal modo. Assim, imagino o busto de um homem sem as pernas, assim concebo o perfume de uma rosa sem pensar na rosa. Não negarei que seja possível abstrair até este ponto: caso se possa corretamente chamar de "abstração" um ato que se limita exclusivamente a conceber separadamente certos objetos que podem realmente existir separados, ou então ser efetivamente percebidos separadamente. Todavia, meu poder de concepção ou de imaginação não vai além da possibilidade real de existência ou de percepção: portanto, uma vez que me é impossível ver ou tocar algo se não sinto atualmente a coisa, também me é impossível conceber em meus pensamentos uma coisa ou objeto sensível distinto da sensação ou percepção dele. Na realidade, objeto e sensação dele são a mesma e idêntica coisa, e não podem, portanto, ser abstraídos um do outro.

2. Certas verdades são tão imediatas e óbvias para a mente que basta abrir os olhos para vê-las. Entre estas creio que esteja também a verdade importante de que toda a ordem dos céus e todas as coisas que enchem a terra, de que enfim todos os corpos que formam a enorme construção do universo não têm nenhuma subsistência sem uma mente, e seu *esse* consiste em serem percebidos ou conhecidos. E, por conseguinte, enquanto não são percebidos atualmente por mim, ou seja, não existem em minha mente nem na de qualquer outro espírito criado, de fato não existem, ou então subsistem na mente de algum Espírito Eterno: pois seria absolutamente incompreensível, e levaria a todas as absurdidades da abstração atribuir a qualquer parte do universo uma existência independente de qualquer espírito. Para dar a isso a evidência luminosa de verdade axiomática, parece suficiente que eu procure provocar a reflexão do leitor, a fim de que ele considere desapaixonadamente o significado [das palavras que emprega] e dirija diretamente a este problema seu pensamento, livre e desembaraçado de todo estorvo de palavras e de toda prevenção em favor de erros comumente aceitos.

3. Disso que foi dito aparece evidente que não existe outra substância além do "espírito", ou seja, daquilo que percebe. Mas, para melhor demonstrar isso, observemos que as qualidades sensíveis são a cor, a forma, o movimento, o odor, o sabor etc.; isto é, as idéias percebidas com o sentido. Ora, é evidente a contradição de uma idéia que exista em um ser que não percebe, pois ter uma idéia é o mesmo que perceber; portanto, aquilo em que existem cor, forma etc. ele deve perceber. É, portanto, evidente que não pode existir uma substância que não pense, um *substratum* de tais idéias.

4. Contudo, direis, mesmo que as próprias idéias não existam fora da mente, pode todavia haver coisas semelhantes a elas que existam fora da mente em uma substância que não pensa e das quais as idéias seriam cópias ou semelhanças.

Respondo que uma idéia não pode ser semelhante a outra coisa senão a uma idéia; uma cor ou forma não pode ser semelhante a outra coisa que a outra cor e a uma outra forma. Basta que olhemos um pouco dentro de nosso pensamento para ver que nos é impossível conceber uma semelhança que não seja semelhança entre nossas idéias. Novamente, pergunto se tais supostos originais, ou seja, as coisas externas, das quais nossas idéias seriam retratos ou representações, sejam elas próprias perceptíveis ou não. Se forem perceptíveis, são idéias: e venci a causa. Se dizeis que não são, apelo ao primeiro que chegar para que diga se é bom senso afirmar que uma cor é semelhante a algo invisível, que o duro e o macio são semelhantes a algo que não se pode tocar, e assim por diante.

4. A crítica da distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias

1. Alguns[1] distinguem entre qualidades "primárias" e qualidades "secundárias": com as primeiras indicam a extensão, a forma, o movimento, o repouso, a solidez ou impenetrabilidade, e o número; com as segundas denotam todas as outras qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os sabores etc. Eles reconhecem que as idéias que temos destas últimas não são semelhanças de coisas que existem fora da mente, ou seja, não percebidas; mas sustentam que nossas idéias das qualidades primárias são exemplares ou modelos de coisas que existem fora da mente, em uma substância carente de pensamento que chamam de "matéria". Por "matéria", portanto, deveríamos entender uma substância inerte e carente de sentido, na qual subsistiriam atualmente a extensão, a forma, o movimento etc. Todavia, pelo que já demonstramos é evidente que a extensão, a forma e o movimento são apenas idéias existentes na mente, e que uma idéia não pode ser semelhante a outra coisa senão a uma idéia. Portanto, nem as idéias primárias nem seus arquétipos podem existir em uma substância que não percebe. Disso torna-se claro que a própria noção daquilo que se denomina "matéria" ou "substância corpórea" acarreta uma contradição. E por isso não consideraria necessário ocupar mais tempo para mostrar sua absurdidade: mas, uma vez que a afirmação da existência da matéria parece ter lançado tão firme raiz nas mentes dos filósofos e acarreta tantas conseqüências más, prefiro que me julguem prolixo e tedioso em vez de omitir alguma coisa que possa ajudar a descobrir e extirpar completamente este preconceito.

2. Os que afirmam que a forma, o movimento e todas as outras qualidades primárias ou originais existem fora da mente em substâncias que não pensam, reconhecem ao mesmo tempo que não existem as cores, os sons, o quente, o frio etc.: estes, dizem, são sensações que existem apenas na mente, e que dependem e são produzidas pelas variedades de dimensão, de constituição, de movimento etc. das diminutas partículas de matéria. Eles crêem que esta seja uma verdade indubitável, que podem provar para além de qualquer dúvida. Mas se fosse certo que as qualidades primárias estão inseparavelmente unidas com todas as outras qualidades sensíveis e não podem ser separadas delas nem mesmo com o pensamento, daí seguiria evidentemente que elas existem apenas na mente. Ora, eu gostaria que cada um refletisse e provasse, com alguma abstração do pensamento, se pode conceber a extensão e o movimento de um corpo sem todas as outras qualidades sensíveis. Por minha conta, parece-me evidente que não posso ter uma idéia de um corpo extenso e em movimento sem atribuir-lhe também alguma cor ou outra qualidade sensível que se reconhece existir apenas na mente. Logo, a extensão, a forma e o movimento, abstraídos das outras qualidades sensíveis, são inconcebíveis. Onde estiverem, portanto, as outras qualidades sensíveis aí estarão também as qualidades primárias, ou seja, também elas estarão na mente e não em outro lugar.

5. Crítica da idéia de "substância material"

1. Todavia, examinemos um pouco a opinião comum. Diz-se que a extensão é um modo ou um acidente da matéria, e que a matéria é o *substratum*[2] que o sustenta. Ora, gostaria que me explicásseis o que se entende dizendo que a matéria "sustenta" a extensão. Respondereis que não tendo idéia da matéria, não podeis explicá-lo. Respondo que, embora não tenhais uma idéia positiva da matéria, se vossas palavras têm algum sentido, deveis ter ao menos uma idéia relativa dela; embora não saibais o que ela seja, todavia deve-se supor que saibais que relação ela tenha com os acidentes e o que se entende dizendo que ela "os sustenta". É evidente que a palavra "sustentação" não pode aqui ser entendida em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que as colunas sustentam um edifício. Em que sentido, portanto, devemos entendê-lo? Quanto a mim, não consigo encontrar um significado que se lhe possa aplicar.

2. Se examinarmos aquilo que os filósofos mais escrupulosos declaram eles próprios entender por "substância material", veremos que eles reconhecem não poder ligar a estes sons outro significado que a idéia de ser em geral, junto com a noção relativa que ele sustenta os acidentes.[3] A idéia geral de ser parece me mais abstrata e incompreensível do que qualquer outra; e quanto ao fato de que ele sustente acidentes, isto, como agora justamente observamos, não se pode entendê-lo no sentido comumente atribuído a estas palavras: devemos, portanto, entendê-lo em qualquer outro sentido, mas qual seja este, eles não o explicam. De modo que, se eu examinar as duas partes ou

---

[1] A referência é a Locke.

[2] *Substratum*: substrato, suporte.

[3] Tese sustentada por Locke em seu célebre *Ensaio sobre o intelecto humano* (livro II, cap. XXIII, § 2)

ramos que constituem o significado das palavras "substância material", estou convicto de que não há nenhum significado distinto ligado a elas. Mas, por que deveríamos nos preocupar ainda em discutir este *substratum* ou sustentação material da forma e do movimento etc.? Isso não implicaria talvez que formas e movimento tenham uma existência fora da mente? E não seria esta uma contradição imediata, inteiramente inconcebível?

3. Mas também se fosse possível a existência de substâncias sólidas, dotadas de forma e de movimento, fora da mente, em correspondência com as idéias que temos dos corpos, como nos seria possível saber disso? Deveríamos conhecê-lo por meio dos sentidos ou então por meio da razão. Quanto a nossos sentidos, por meio deles temos conhecimento apenas de nossas sensações, ou idéias, ou coisas percebidas imediatamente pelo sentido, como queiram chamar. Mas os sentidos não nos informam sobre a existência de coisas fora da mente, ou seja, não percebidas, semelhantes às que são percebidas. Também os materialistas reconhecem isso.[4]

Se quisermos, portanto, admitir algum conhecimento de coisas externas, resta apenas atribuí-lo à razão que inferiria a existência delas daquilo que é percebido imediatamente pelo sentido. Mas não vejo qual razão possa induzir-nos a crer, com base naquilo que percebemos, na existência de corpos fora da mente, pois os próprios sustentadores da matéria[5] não pretendem que haja uma ligação necessária entre os corpos e nossas idéias. Digo que é reconhecido por todos (e o prova para além de toda discussão aquilo que acontece nos sonhos, na loucura e semelhantes) que seria possível que recebêssemos todas as idéias que agora temos, mesmo que não houvessem corpos existentes no exterior, que a elas se assemelhassem. É evidente, portanto, que a hipótese de corpos externos não é necessária para a produção de nossas idéias, pois é reconhecido que alguma vez estas são produzidas (e seria possível que fossem sempre produzidas, na mesma ordem na qual as vemos presentemente) sem o concurso de corpos externos.

4. Podemos, todavia, pensar que também se fosse possível ter todas as nossas sensações sem eles, seria mais cômodo conceber e explicar seu modo de produzir-se supondo corpos externos semelhantes a elas, e assim seria ao menos provável que haveria entes como [seriam] os corpos para suscitar as idéias deles em nossas mentes. Mas nem sequer isto se pode sustentar: porque mesmo que se concedam aos materialistas seus corpos externos, eles não estão por isso, por sua própria confissão, mais próximos de saber como sejam produzidas nossas idéias, pois também eles reconhecem ser incapazes de compreender como o corpo age sobre o espírito, ou seja, como ele possa imprimir na mente uma idéia qualquer. Disso torna-se evidente que a produção de idéias ou sensações em nossas mentes não pode constituir uma boa razão para supor que existam a matéria ou substâncias corpóreas, dado que se reconhece que tal produção permanece igualmente inexplicável também aceitando essa hipótese. Portanto, se também fosse possível que os corpos existissem fora da mente, sustentá-lo seria ainda, forçosamente, uma opinião muito incerta, pois ela implica, sem nenhuma razão, que Deus tenha criado inumeráveis seres que são totalmente supérfluos e não servem para nada.

5. Em poucas palavras, também se existissem corpos externos, jamais seria possível chegar a conhecê-los, e se não existissem teríamos as mesmas e idênticas razões que temos agora para crer que existam. Suponhamos (e é uma suposição que ninguém negará que seja plausível) uma inteligência privada do auxílio de corpos externos, que seja afetada pela mesma sucessão de sensações ou idéias que tendes, impressas na mesma ordem e com igual vivacidade em sua mente. Pergunto se para crer na existência de substâncias corpóreas, que são representadas pelas suas idéias e suscitam estas em sua mente, este intelecto não teria todas as razões que podeis ter para crer a mesma coisa. Não pode haver dúvida sobre isto: e bastaria esta consideração para que em todo homem razoável surgisse uma suspeita sobre o valor real de qualquer prova que ele creia ter da existência de corpos fora da mente.

6. Deus e as "leis de natureza"

1. Penso poder suscitar à vontade idéias em minha mente, variando e mudando a cena todas as vezes que creia oportuno. Basta querer, e eis que imediatamente esta ou aquela idéia surge em minha fantasia; e pelo mesmo poder é cancelada e deixa lugar a outra. Este fazer e desfazer idéias torna apropriado qualificar a mente como ativa. Tudo isto é certo e fundado sobre a experiência: ao passo que quando falamos de agentes que não pensam ou de idéias suscitadas independentemente

[4] Para Berkeley é "materialista" quem crê que exista a matéria. Com tal termo hoje em dia se indica quem crê que apenas a matéria exista.

[5] A referência é sempre àquilo que Locke sustenta no seu *Ensaio sobre o intelecto humano* (livro I, cap. XXII, § 16).

da vontade, não fazemos mais que brincar com as palavras.

2. Mas seja qual for o poder que tenho sobre meus pensamentos, penso que as idéias percebidas atualmente pelos sentidos não dependem do mesmo modo de minha vontade. Quando abro os olhos à plena luz do dia, não posso escolher ver ou não ver, nem fixar quais objetos devam precisamente se apresentar à minha visão, e o mesmo acontece para a audição e para os outros sentidos: as idéias impressas neles não são criações de minha vontade. Há, portanto, alguma outra vontade, ou seja, outro espírito que as produz.

3. As idéias do sentido são mais fortes, mais vivazes, mais distintas do que as da imaginação; além disso, elas têm estabilidade, ordem, coerência. Não são suscitadas por acaso, como freqüentemente ocorre para as causadas por vontades humanas, mas com um processo regular, ou seja, em uma série ordenada. A admirável ligação desta demonstra por si a sabedoria e a benevolência de seu Autor. Ora, as regras fixas, os métodos segundo os quais a Mente da qual dependemos suscita em nós as idéias do sentido, são chamadas "leis de natureza"; e nós aprendemos estas por meio da experiência que nos ensina que estas ou aquelas idéias são acompanhadas por estas ou aquelas, no curso ordinário das coisas.

4. Isto nos dá certa capacidade de previsão, que nos habilita a regular nossas ações segundo as necessidades da vida. Sem esta capacidade estaríamos continuamente em embaraço: não poderíamos jamais saber como usar qualquer coisa de modo que nos desse ou nos tirasse a mínima dor sensorial. Que o alimento nutre, que o sono restaura, que o fogo aquece, que semear no tempo da semeadura é o único modo para colher o grão no tempo da colheita; em geral, que estes ou aqueles meios levem a obter estes ou aqueles resultados, tudo isto nós o sabemos não porque descobrimos alguma relação necessária entre nossas idéias, mas apenas porque observamos as leis estabelecidas da natureza, sem as quais estaríamos todos incertos e confusos, e um adulto não saberia se comportar na vida quotidiana melhor que um bebê recém-nascido.

5. Todavia, este funcionamento coerente e uniforme que mostra com tanta evidência a bondade e a sabedoria daquele Espírito que rege, cuja vontade constitui as leis de natureza, ao invés de guiar para ele nosso pensamento, o faz vaguear em busca de causas segundas. Com efeito, quando percebemos que certas idéias do sentido são seguidas constantemente por outras idéias e sabemos que isso não se dá por obra nossa, atribuímos imediatamente a força de agir às próprias idéias e supomos que uma seja causa da outra, enquanto não pode haver nada de mais absurdo e incompreensível do que isso. Assim, por exemplo, tendo observado que quando percebemos com a visão certa figura luminosa e redonda, percebemos contemporaneamente com o tato a idéia ou sensação chamada "calor", disso concluímos que o sol é a causa do calor. Do mesmo modo, percebendo que o movimento e o choque dos corpos é acompanhado por um som, somos inclinados a pensar que este seja efeito daquele.

6. As idéias impressas nos sentidos pelo Autor da natureza são denominadas "coisas reais", ao passo que as suscitadas na imaginação, por ser menos regulares, menos vívidas e menos constantes, são chamadas mais precisamente de "idéias", ou seja, "imagens de coisas" que elas copiam e representam. Mas de todo modo nossas sensações, mesmo que não sejam tão vívidas e distintas, são todavia "idéias", isto é, existem na mente ou são percebidas por ela tão realmente como as idéias devidas à própria mente. Reconhecemos que as idéias do sentido têm em si maior realidade, isto é, são mais fortes, mais ordenadas, mais coerentes do que as criadas pela mente: mas isso não prova que elas existam sem a mente. Elas são também menos dependentes do espírito ou substância pensante que as percebe, enquanto são suscitadas pela vontade de outro espírito mais poderoso: todavia, elas são sempre "idéias" e certamente nenhuma "idéia", seja fraca ou forte, pode existir em outro lugar a não ser em uma mente que a percebe.

G. Berkeley,
Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.

David Hume
e o epílogo irracionalista do empirismo

I. A vida e as obras de Hume

• David Hume nasceu em Edimburgo em 1711, e desde jovem se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia. Já em 1729 teve a poderosa intuição de uma nova "ciência da natureza humana", da qual nasceu a idéia básica de sua obra-prima, o *Tratado sobre a natureza humana*, em três volumes publicados em Londres entre 1739 e 1740 (em 1748 foi publicado um resumo com o título *Ensaios sobre o intelecto humano*, rebatizado por fim em 1758 com *Pesquisas sobre o intelecto humano*). O sucesso literário veio porém com os *Ensaios morais e políticos*, em 1741. Entre as obras sucessivas recordamos: *Pesquisas sobre os princípios da moral* (1751), *Discursos políticos* (1752), *Quatro dissertações* (1757) e a *História da Inglaterra* (1762, em oito volumes). De 1763 a 1766 foi secretário do embaixador inglês em Paris, e quando voltou a Londres levou consigo Rousseau, com o qual porém as relações logo se deterioraram. Nos últimos anos retirou-se em Edimburgo, onde se dedicou às novas edições de suas obras e à revisão dos *Diálogos sobre religião natural* (redigidos em 1751 e publicados postumamente em 1779). Morreu em 1776.

Hume: uma nova "ciência da natureza humana" → § 1

1 O homem-filosófico deve ceder lugar ao homem-natureza

Com David Hume, o empirismo alcançou suas próprias colunas de Hércules, ou seja, aqueles limites para além dos quais é impossível avançar. Despojando-se dos pressupostos ontológico-corporeístas presentes em Hobbes, do componente racionalista-cartesiano presente em Locke, dos interesses apologéticos e religiosos presentes em Berkeley e de quase todos os resíduos de pensamento provenientes da tradição metafísica, o empirismo humiano acaba por esvaziar a própria filosofia dos seus conteúdos específicos e admitir a vitória da razão cética, da qual só pode se salvar a primigênia e irresistível força da natureza. A natureza se sobrepõe à razão, diz expressamente Hume. O homem-filósofo deve ceder ao homem-natureza: "Seja filósofo, mas, para além da filosofia, seja sempre homem." Isso significa que, levado às extremas conseqüências e radicalizado, o empirismo acaba por ser, em última analise, uma renúncia à filosofia.

David Hume nasceu em Edimburgo, em 1711, de uma família pertencente à pequena nobreza de proprietários de terras. Desde jovem se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia, a ponto de se opor firmemente ao desejo dos parentes, que o queriam advogado como o pai, e negar-se a qualquer outra atividade que não fossem seus estudos prediletos.

Em 1729, aos dezoito anos, teve uma forte intuição que, segundo ele, revelou-lhe um "novo cenário de pensamento" (*a new*

scene of thought), que lhe fez vir à mente a nova "ciência da natureza humana", ou seja, sua nova visão filosófica. E esse "novo cenário de pensamento" teve efeitos perturbadores sobre o jovem Hume, que se entregou com excepcional intensidade aos estudos; seu entusiasmo foi tal que ultrapassou todas as medidas, a ponto de sua saúde chegar ao limite de colapso. Caiu então em crise de depressão tal, que só conseguiu ser debelada depois de longo tratamento.

Com o "novo cenário de pensamento" nasceu a idéia do *Tratado sobre a natureza humana*, a obra-prima de Hume, na qual o filósofo trabalhou na Inglaterra até 1734 e, depois, entre 1734 e 1736, na França, em La Flèche (que se tornará um renomado centro de estudos cartesianos), onde se havia instalado para ampliar seus horizontes culturais.

Em 1739, foram finalmente publicados em Londres os primeiros dois volumes do *Tratado sobre a natureza humana* e, em 1740, o terceiro volume, mas seus trabalhos não suscitaram nenhum interesse particular.

Entretanto, Hume logo conheceria o sucesso literário, com seus *Ensaios políticos e morais* e também com elementos do *Tratado*, refeitos e apresentados sob nova forma, além de sua monumental *História da Inglaterra,* da qual falaremos adiante. Mas seus pósteros viram justamente naquele *Tratado,* não apreciado por seus contemporâneos, a obra-prima do filósofo, ou seja, sua obra mais profunda e meditada.

Hume não conseguiu penetrar no ambiente acadêmico, em virtude de suas idéias céticas e ateizantes. Em 1744-1745, não conseguiu obter uma cátedra na Universidade de Edimburgo. E, em 1751, não teve sua candidatura acolhida à cátedra de lógica da Universidade de Glasgow.

Entretanto, Hume teve sucesso em outros ambientes. Em 1745, foi preceptor do marquês de Annandale. Em 1746, tornando-se secretário do general Saint Clair, participou de uma expedição à França e, em 1748, integrou uma missão diplomática em Viena e Turim. De 1763 a 1766, Hume foi secretário do embaixador inglês em Paris, estabelecendo amigáveis relações com os iluministas franceses.

Em 1766, Hume voltou à Inglaterra, levando consigo Rousseau, a quem ofereceu sua proteção. Mas a grave forma de mania de perseguição de que Rousseau sofria



Com David Hume (1711-1776) o empirismo assume traços cetiezantes e irracionalistas. Este seu dito o define perfeitamente: "Se devemos sempre ser presa de erros e ilusões, preferimos que sejam ao menos naturais e agradáveis". A ilustração foi tirada de uma gravura pouco posterior ao autor.

levou-o a acusar absurdamente Hume de encabeçar um complô, que teria por objetivo arruiná-lo. Como foi um "caso" que provocou muitos comentários, Hume foi obrigado a tornar públicas as suas próprias razões. Recorde-se ainda que, em 1767, Hume obteve o cargo de subsecretário de Estado para os assuntos do Norte. Pouco depois, conseguindo considerável pensão, dedicou-se quase exclusivamente a seus estudos prediletos, com serenidade. Morreu em 1776.

Entre as obras que se seguiram ao *Tratado,* podemos recordar: os *Ensaios sobre o intelecto humano,* de 1748, que expõem de modo simplificado o primeiro livro do *Tratado* (obra que, em 1758, foi rebatizada com o título *Investigações sobre o intelecto humano, que* se tornaria o título definitivo); as *Investigações sobre os princípios da moral,* de 1751, que expõem de maneira nova o terceiro livro do *Tratado* e que o autor considerou sua melhor obra; os *Discursos*

políticos, de 1752; as *Quatro dissertações*, de 1757 (uma dessas dissertações é a célebre *História natural da religião*); postumamente, foram publicados os *Diálogos sobre a religião natural* (redigidos em 1751).

Por fim, devemos recordar a *História da Inglaterra*, iniciada em 1752 e concluída em 1762, que suscitou grandes polêmicas, mas também granjeou grande glória para Hume. Começando com a invasão de Júlio César, a *História* termina com a revolução de 1688, sendo constituída por oito volumes. Um conhecido historiador da literatura inglesa (A. C. Baugh) julga a obra do seguinte modo: "Com ela, Hume realizou aquela que se revelou a primeira *História da Inglaterra* verdadeiramente satisfatória. Hoje, seus defeitos parecem óbvios: não se baseia em sólidos estudos e atentas pesquisas; a Idade Média é difamada por ignorância e certos preconceitos aparecem no tratamento dos períodos posteriores. O fim de seu trabalho — o desejo de Hume de ilustrar os perigos das facções violentas para o Estado — podia ser significativo para sua época, mas não tanto para os períodos posteriores. Mas a obra preenchia uma grande lacuna e era legível. Sua fama perdurou por mais tempo do que a dos rivais contemporâneos de Hume [...], e durante mais de um século ela foi a mais lida *História da Inglaterra*". Um estadista da estatura de Winston Churchill chegou a declarar que a *História* de Hume fora "o manual de sua adolescência".

Apesar de seus contemporâneos terem praticamente ignorado o *Tratado*, como já observamos, é exatamente ele que nos revela plenamente a "*new scene of thought*". Por isso, é a ele de preferência que nos referiremos nesta exposição, embora sem deixar de lado as *Investigações*.

II. "O novo cenário de pensamento". As "impressões", as "idéias" e suas ligações estruturais

A ciência do homem → § 1

• No *Tratado sobre a natureza humana*, Hume pretende aplicar *à natureza humana*, ou seja, ao *sujeito cognoscente*, o método do raciocínio experimental, de inspiração baconiana, com o qual Newton construiu uma sólida visão da natureza física. Trata-se de fundar definitivamente sobre bases experimentais *a ciência do homem*, que para Hume é ainda mais importante que a física e as outras ciências.

As "impressões" e as "idéias" → § 2-3

• Todos os conteúdos da mente humana são *percepções*, e se dividem em duas grandes classes:

1) *impressões* (*simples* ou *complexas*), isto é, as percepções *originárias*, que se apresentam com maior força e violência (sensações, paixões e emoções): "ter impressões" significa *sentir*;

2) *idéias* (*simples* ou *complexas*), isto é, as imagens enfraquecidas que a *memória* produz a partir das impressões: "ter idéias" significa *pensar*.

O primeiro princípio da ciência da natureza humana soa portanto: *todas as idéias simples provêm de suas impressões correspondentes*, portanto não existem *idéias inatas*.

O "princípio da associação" → § 4

• As idéias complexas podem ser cópias das impressões complexas, ou fruto de combinações múltiplas que derivam da faculdade da *imaginação*, ou podem ser agregadas em base ao importante *princípio da associação*. As propriedades que dão origem à associação das idéias são:

1) a *semelhança*;
2) a *contigüidade* no tempo e no espaço;
3) *causa* e *efeito*.
Para provar a validade de cada idéia complexa da qual se discute, portanto, é necessário acrescentar a relativa impressão.

O nominalismo humiano: "relações entre idéias" e "dados de fato" → § 5-6

• Hume aceita a tese de Berkeley segundo a qual todas as idéias gerais são simplesmente idéias particulares conjugadas a certa palavra e representando outras idéias individuais semelhantes: as idéias gerais se formam por causa do *hábito*, o qual faz com que, ao ouvir determinado nome, se desperte em nossa memória uma das idéias particulares designadas com aquele nome.

Os objetos presentes à mente humana pertencem a dois gêneros:

1) *relações de idéias*, isto é, todas as proposições que, *baseadas sobre o princípio de não-contradição*, limitam-se a operar sobre conteúdos ideais;

2) *dados de fato*, isto é, todas as proposições que *não implicam uma necessidade lógica* e *parecem* fundadas sobre a *relação de causa e efeito*.

1 Necessidade de fundamentar a ciência do homem sobre bases experimentais

O título *Tratado sobre a natureza humana* e a especificação do subtítulo: "Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais", já apresentam por si mesmos os traços gerais do "novo cenário de pensamento".

Hume constata que, sobre a segura base da observação e do método do raciocínio experimental preconizado por Bacon, Newton construiu uma sólida visão da natureza física; o que é necessário fazer agora é precisamente aplicar aquele método *também à natureza humana*, ou seja, também ao *sujeito* e não apenas ao *objeto*.

Tales fundou a "filosofia" da natureza e só depois Sócrates fundou a "filosofia" do homem. Nos tempos modernos, como dissemos, Bacon introduziu o método experimental adequado para a fundação da "ciência" da natureza, ao passo que os "recentes filósofos ingleses", ou seja, os *moralistas* — entre os quais, além de Locke, Hume cita Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler (do qual falaremos adiante) —, em um espaço de tempo mais ou menos igual ao transcorrido entre Tales e Sócrates, começaram a "levar a *ciência* do homem para um terreno novo". Trata-se, então, de percorrer profundamente esse caminho, para fundar definitivamente a *ciência do homem* em bases experimentais. Em suma, Hume considera poder se tornar o Galileu, ou melhor, o Newton da "natureza humana".

Aliás, o nosso filósofo mostra-se até convicto de que a "ciência da natureza humana" é *ainda mais importante do que a física e as outras ciências*, pelo fato de que todas essas ciências "dependem de algum modo da natureza do homem". Com efeito, se pudéssemos explicar a fundo "o alcance e a força do intelecto humano", bem como "a natureza das idéias de que nos servimos e das operações que realizamos em nossos raciocínios", poderíamos efetuar progressos de incalculável alcance em todos os outros âmbitos do saber.

É esse o ambicioso projeto. Mas o "novo cenário de pensamento", como poderemos constatar, estava guardando um verdadeiro "golpe de cena".

A "natureza humana", encerrada nos estreitos âmbitos do *método experimental*, perde grande parte de sua especificidade racional e espiritual em benefício do instinto, da emoção e do sentimento, a ponto de reduzir-se quase que apenas à "natureza animal", como já acenamos. E, desse modo, a "conquista da capital" (a conquista, isto é, da "natureza humana", como a entende Hume), ao invés de levar a conquistas, levará

fatalmente a perdas, como podem demonstrar os resultados cético-irracionalistas.

Mas vejamos como Hume, com o novo método experimental, procede à reconstrução da "natureza humana".

2 A diferença entre as impressões e as idéias

Todos os conteúdos da mente humana outra coisa não são senão "percepções", dividindo-se em duas grandes classes, que Hume chama de "impressões" e "idéias". Ele só coloca duas diferenças entre as primeiras e as segundas:

a) a primeira classe diz respeito à *força* ou *vivacidade* com que as percepções se apresentam à nossa mente;

b) a segunda diz respeito à *ordem* e à *sucessão temporal* com que elas se apresentam.

a) No que se refere ao primeiro ponto, escreve Hume: "A diferença entre impressões e idéias consiste no grau diverso de *força* e *vivacidade* com que as percepções atingem nossa mente e penetram no pensamento ou na consciência. As percepções que se apresentam com maior força e violência podem ser chamadas de *impressões* — e, sob essa denominação, eu compreendo todas as sensações, paixões e emoções, quando fazem a sua primeira aparição em nossa alma. Por idéias, ao contrário, entendo as imagens enlanguescidas das impressões".

Uma conseqüência dessa distinção é a drástica contração da diferença entre *sentir* e *pensar*, que é reduzida simplesmente ao grau de intensidade: sentir consiste em ter percepções *mais vivas* (sensações), ao passo que pensar consiste em ter percepções *mais fracas* (idéias). Toda percepção, portanto, é *dupla*: é *sentida* (de modo vivo) como impressão e é *pensada* (de modo mais fraco) como idéia.

b) No que se refere ao segundo ponto, Hume destaca que ele constitui uma questão da máxima importância, porque está ligada ao problema da "prioridade" de um dos dois tipos de percepção: a idéia depende da impressão, ou vice-versa?

A resposta de Hume é inequívoca: a impressão é originária, a idéia é dependente.

Daí, portanto, deriva o "primeiro princípio" da ciência da natureza "humana", que, formulado sinteticamente, assim se expressa: "Todas as idéias simples provêm, mediata ou imediatamente, de suas correspondentes impressões." Esse princípio, diz Hume, acaba com *a questão das idéias inatas*, que tanto barulho havia ocasionado anteriormente: nós só temos idéias *depois* de ter impressões; estas últimas, ao invés, e somente estas, são originárias.

3 Idéias simples e idéias complexas

Mas há ainda uma importante distinção a recordar: há impressões *simples* (por exemplo, vermelho, quente etc.) e impressões *complexas* (por exemplo, a impressão de uma maçã).

As impressões complexas nos são dadas imediatamente como tais. Já as idéias complexas podem ser cópias das impressões complexas, mas também podem ser fruto de combinações múltiplas, que ocorrem de vários modos em nosso intelecto. Com efeito, além da faculdade da *memória*, que reproduz as idéias, nós também temos a faculdade da *imaginação*, capaz de transpor e compor

■ **Percepção.** Como para Berkeley, também para Hume a palavra "percepção" indica *tudo aquilo que se apresenta à mente humana e constitui seu conteúdo*. Em particular, Hume distingue as percepções em duas grandes classes:
1) *impressões* (*simples* ou *complexas*), isto é, as percepções *originárias*, que se apresentam com maior força e violência (sensações, paixões e emoções quando aparecem na mente pela primeira vez): "ter impressões" significa *sentir*;
2) *idéias* (*simples* ou *complexas*), isto é, as imagens enfraquecidas que a *memória* produz a partir das impressões: "ter idéias" significa *pensar*. As impressões, por sua vez, se subdividem em duas espécies:
1) *impressões de sensação*, que nascem na alma originariamente, de causas desconhecidas;
2) *impressões de reflexões*, que derivam em grande parte das idéias.

as idéias entre si de vários modos. Esta, diz Hume, "é uma conseqüência evidente de divisão das idéias em simples e complexas: onde quer que a imaginação perceba uma diferença entre as idéias, pode realizar uma separação entre elas", e depois operar uma série de outras combinações.

Mas as idéias simples tendem a se agregar entre si em nossa mente não somente segundo o livre jogo da fantasia, mas também segundo um jogo bem mais complexo, baseado em alguns princípios que se mostram conformes em todos os tempos e em todos os lugares.

4 O princípio da associação das idéias

Existe entre as idéias uma "força" (que, de certa forma, recorda a força de gravitação newtoniana, que une entre si os corpos físicos, ainda que de caráter diferente), expressa pelo *princípio da associação*, que Hume descreve na seguinte passagem, com toda razão transformada em clássica: "Este princípio de união entre as idéias não pode ser considerado como uma conexão indissolúvel: com efeito, esse tipo de ligação já excluímos da imaginação. Mas também não devemos concluir que, sem esse princípio, a mente não pode ligar duas idéias: com efeito, não há nada de mais livre do que tal faculdade. Assim, devemos considerá-lo simplesmente como uma *doce força que habitualmente se impõe*, sendo, entre outras coisas, a causa de as línguas terem tanta correspondência entre si: a natureza parece indicar para cada um as idéias simples mais adequadas a serem reunidas em idéias complexas. As propriedades que dão origem a essa associação e fazem com que a mente seja transportada de uma idéia para outra são três: *semelhança*, *contigüidade* no tempo e no espaço, *causa e efeito*". Nós passamos facilmente de uma idéia a outra que se lhe *assemelhe* (por exemplo: uma fotografia me faz vir à mente a personagem que representa), ou então de uma idéia a outra que habitualmente se apresenta a nós como *ligada à primeira no espaço e no tempo* (por exemplo, a idéia de sala de aula me recorda a das salas de aula vizinhas, ou então a do corredor adjacente ou a do prédio em que se localiza; a idéia de levantar âncora suscita a idéia da partida do navio, e assim se poderiam multiplicar os exemplos); a idéia de *causa* me suscita a de *efeito* e vice-versa (como, por exemplo, quando penso no fogo, sou inevitavelmente levado a pensar no calor ou então na fumaça que dele se desprende, e vice-versa).

Desse modo, Hume conclui: "Esses são, portanto, os princípios de união ou coesão entre as nossas idéias simples, que, na imaginação, ocupam o lugar da conexão indissoluvel, com a qual estão unidas na memória".

Por conseguinte, para provar a validade de cada idéia sobre a qual se discute é necessário apresentar sua relativa impressão. No caso das idéias simples isso não suscita problemas, pois, como já vimos, não pode estar presente em nós nenhuma idéia simples sem que tenhamos experimentado sua impressão correspondente. No caso das idéias complexas, isso já constitui um problema, devido à sua gênese múltipla e variada. E é exatamente sobre elas que se concentrará o interesse de nosso filósofo.

Hume torna sua a distinção lockiana geral das idéias em idéias de *substância*, de *modos* e de *relações*, mas vai muito além de Locke em sua análise crítica, como veremos mais adiante.

5 A negação das idéias universais e o nominalismo humiano

Para se compreender plenamente a posição de Hume, porém, devemos ainda recordar sua doutrina das idéias abstratas ou universais. Ele aceita a tese de Berkeley (que elogia como "grande filósofo") segundo a qual "todas as idéias gerais nada mais são do que idéias particulares conjugadas a certa palavra, que lhes dá um significado mais extenso e, ocorrendo, faz com que recordem outras individuais semelhantes a elas". Essa, destaca Hume, é "uma das maiores e mais importantes descobertas que foram feitas nestes últimos anos na república das letras". Entre os vários argumentos que Hume apresenta como apoio da tese de Berkeley, devemos recordar dois particularmente significativos:

a) O intelecto humano, dizem os defensores da existência de idéias universais, é capaz de *distinguir* mentalmente também aquilo que não está separado na realidade, através de operações mentais autônomas. Hume o contesta vigorosamente: para ele, só é *distinguível* aquilo que é *separável*.

b) Além disso, como cada idéia é cópia de uma impressão e a impressão *só* pode ser particular e, portanto, só determinada, seja qualitativa, seja quantitativamente, também as idéias (que só podem ser *cópias* das impressões) devem ser determinadas do mesmo modo.

O grande princípio humiano de que a idéia só difere no grau de intensidade e vivacidade da impressão comporta *necessariamente* que cada idéia nada mais seja do que uma "imagem" e, como tal, *individual* e *particular*.

Como é possível, então, uma idéia "particular" ser usada como idéia "geral", e como é que a simples conjunção com uma "palavra" pode tornar isso possível?

A resposta de Hume é a seguinte: nós notamos certa *semelhança* entre as idéias de coisas que nos aparecem pouco a pouco (por exemplo, entre homens de várias raças e de vários tipos), uma semelhança tal que nos permite dar a elas o mesmo nome, prescindindo das diferenças de grau, de qualidade e de quantidade que elas podem apresentar. Desse modo, nós adquirimos um "hábito" pelo qual, ao ouvir aquele nome ou aquela palavra dada, desperta em nossa memória uma daquelas idéias particulares que designamos com aquele nome ou com aquela palavra (por exemplo, ao ouvir a palavra "homem", vem-me à mente a idéia de um homem determinado), mas, como a mesma palavra usa-se para designar idéias análogas (por exemplo, para designar os muitos homens vistos por mim, diferentes entre si por muitos aspectos particulares), então acontece que "a palavra, não sendo capaz de fazer reviver a idéia de todos esses indivíduos, *limita-se a tocar a alma*, se assim posso me expressar, e *faz reviver o hábito que contraímos ao examiná-los*".

O que há de novo nessa concepção nominalista do universal, em relação à visão tradicional, particularmente em relação à visão de Berkeley? Como destacaram os estudiosos, o que há é o recurso ao princípio do *hábito*, já invocado por Hume a propósito do princípio de associação das idéias.

Hábito. É aquilo "que procede de uma repetição antecedente, sem nenhum novo raciocínio ou inferência, e do qual emerge toda opinião ou crença humana".
O princípio do *hábito* é para Hume um dos fenômenos mais extraordinários da mente humana, e ele o evoca eficazmente sobretudo em sua famosa crítica à relação entre causa e efeito: o *hábito* é, com efeito, o princípio com base no qual, da simples constatação da contigüidade e sucessão entre dois fenômenos, se *infere* também *a necessidade* da conexão entre os dois fenômenos, considerando-os um como "causa" e o outro como "efeito"; uma vez formado, o hábito gera em nós uma *crença*, que justamente nos dá a impressão de implicação com a conexão necessária entre uma "causa" e um "efeito".

6 "Relações entre idéias" e "dados de fato"

Outra doutrina essencial de Hume consiste na distinção dos objetos presentes na mente humana (impressões e idéias) em dois gêneros, que o filósofo chama de *a*) "relações entre idéias" e *b*) "dados de fato".

a) São simples *relações de idéias* todas aquelas proposições que se limitam a operar com base em conteúdos ideais, sem se referir àquilo que existe ou pode existir. Trata-se das proposições que, como veremos, Kant chamará de *juízos analíticos*. A aritmética, a álgebra e a geometria são constituídas de meras "relações de idéias". Estabelecidos os significados dos números, por exemplo, nós obtemos por mera análise racional (e, portanto, com base em meras relações de idéias) que três vezes cinco é a metade de trinta, e todas as outras proposições desse gênero. Trata-se de uma proposição que conseguimos substancialmente *baseando-nos sobre o princípio de não-contradição*.

b) Os "dados de fato", ao contrário, não são obtidos desse modo, já que "é sempre possível o contrário de um dado de fato qualquer, já que ele não pode nunca implicar uma contradição, sendo concebido pela mente com a mesma facilidade e a mesma distinção como se fosse extremamente conforme à realidade". O problema que surge, portanto, é o de procurar a *natureza da evidência* própria dos raciocínios relativos aos "dados de fato", quando eles não estão imediatamente presentes aos sentidos

(como, quando prevejo que o sol surgirá amanhã. A resposta de Hume é a seguinte: "Todos os raciocínios que dizem respeito à realidade dos fatos parecem fundados na *relação de causa e efeito*. É só graças a essa relação que podemos ultrapassar a evidência de nossa memória e dos sentidos." O exame crítico de Hume se concentra, por conseguinte, justamente sobre a relação entre causa e efeito.

III. A crítica das idéias de causa e efeito e das substâncias materiais e espirituais

Relações entre causa e efeito → § 1-2

• Causa e efeito são duas idéias bem distintas entre si e o fundamento de todas as nossas conclusões referentes à causa e ao efeito é *a experiência*, que porém se fundamenta por sua vez sobre o *hábito* de constatar entre dois fenômenos a *regularidade* de sua contigüidade e sucessão, motivo pelo qual se *infere* também *a necessidade* da conexão entre os dois fenômenos, considerando-os um como "causa" e o outro como "efeito"; o costume gera depois em nós uma *crença*, que nos dá justamente a impressão de estarmos diante de uma conexão necessária entre uma "causa" e um "efeito".

A crítica dos conceitos de substância corpórea e de substância espiritual → § 3-5

• Hume submete a críticas análogas também os conceitos de substância *corpórea* e de substância *espiritual*. Tanto as coisas quanto o eu, com efeito, não são mais que *coleções ou feixes de impressões e de idéias*: apenas por via da constância com a qual estes feixes se nos apresentam, imaginamos a existência de um princípio que constitua o fundamento da coesão entre as percepções. Assim, tanto a existência das coisas fora de nós, quanto a identidade do eu, não são objetos de conhecimento mas de *crença*, que é fruto da *memória* e da *imaginação*.

1 A ligação de causa e efeito

Causa e *efeito* são duas idéias bem distintas entre si, no sentido de que nenhuma análise da idéia de causa, por mais acurada que seja, pode nos fazer descobrir *a priori* o efeito que dela deriva.

Se atinjo uma bola de bilhar com outra bola, digo que a primeira causou o movimento da segunda; entretanto, o movimento da segunda bola de bilhar é um fato completamente diferente do movimento da primeira e não está incluído nela *a priori*. Suponhamos, com efeito, que tivéssemos vindo ao mundo de improviso: nesse caso, vendo uma bola de bilhar, não poderíamos de modo nenhum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, *produzirá como efeito* o movimento dessa outra.

O mesmo deve-se dizer de todos os outros casos desse gênero. Hume exemplifica dizendo que o próprio Adão, ao ver a água pela primeira vez, não tinha condições de inferir a priori que ela tem o poder de afogar por sufocamento.

Sendo assim, então, deve-se dizer que o fundamento de todas as nossas conclusões sobre a causa e o efeito é a *experiência*.

Todavia, essa resposta propõe imediatamente outra questão, bem mais difícil: *qual é o fundamento das próprias conclusões que extraio da experiência?* Experienciei, por exemplo, que o pão que comi sempre me ali-

mentou; mas com base em que fundamento eu extraio a conclusão *de que ele deverá me nutrir também no futuro?* Do fato que experienciei que certa coisa sempre se acompanhou de outra ao modo de "efeito", eu posso inferir que também outras coisas como aquela deverão se acompanhar de efeitos análogos.

Por que extraio essas conclusões e, ainda mais, as considero necessárias?

Para responder à questão, vejamos melhor seus termos. Dois elementos essenciais estão presentes no nexo causa-efeito:

a) a contigüidade e a sucessão;

b) a conexão *necessária.*

a) A contigüidade e a sucessão são experimentadas,

ao passo que *b*) a conexão necessária *não* é experimentada (no sentido de que *não é uma impressão*), e sim *inferida.* Todavia, como a inferimos? 1

2 "Hábito" e "crença" como fundamento das ligações de causas e efeitos

Nós a *inferimos*, diz Hume, pelo fato de termos experimentado uma conexão constante e, por conseguinte, pelo fato de termos contraído um *hábito* ao constatar a regularidade da contigüidade e da sucessão, a ponto de tornar-se natural para nós, dada a "causa", esperarmos o "efeito".

O princípio com base no qual, a partir da simples sucessão *hoc post hoc,* nós inferimos o nexo necessário *hoc propter hoc* é constituído, portanto, pelo *costume* ou *hábito.*

Em conclusão, diz Hume, é o costume que nos permite sair daquilo que está imediatamente presente na experiência. Mas toda proposição nossa relativa ao futuro *não tem outro fundamento.*

Mas há ainda um ponto importantíssimo que devemos entender. Embora seja básico, o "costume" de que falamos, em si mesmo, não seria suficiente para explicar inteiramente o fenômeno que estamos discutindo. Uma vez formado, esse costume gera em nós uma "crença" *(belief).* Ora, é precisamente essa *crença* que nos dá a impressão de que estamos diante de uma "conexão necessária" e que nos infunde a convicção de que, dado aquilo que nós chamamos "causa", deve seguir-se aquilo que nós chamamos "efeito" (e vice-versa).

Portanto, segundo Hume, a chave para a solução do problema está na "crença", que é um *sentimento.* Assim, de ontológico-racional, o fundamento da causalidade torna-se emotivo-arracional, ou seja, transfere-se da esfera do objetivo para a esfera do subjetivo.

Como veremos, é exatamente esse "instinto natural" que se revelará a última trincheira do empirismo humiano.

3 Os objetos corpóreos não são substâncias, mas feixes de impressões e de idéias

Hume submete a uma crítica análoga o conceito clássico de substância:

1) tanto em referência aos objetos *corpóreos,*

2) como no que se refere ao sujeito *espiritual.*

Segundo Hume, aquilo que nós captamos, na realidade, não é mais que uma série de *feixes de impressões e idéias.*

Em virtude da constância com que esses feixes de percepções se apresentam a nós, acabamos por imaginar a existência de um princípio que constitui o fundamento da coesão entre aquelas percepções.

Todavia, consideramos tal *feixe de percepções* que chamamos por exemplo de maçã como sustentado por um princípio de coesão que garante que tais impressões permaneçam compactas e constantemente juntas. Mas esse princípio *não* é uma impressão, e sim apenas um modo nosso de imaginar as coisas, que acreditamos existir fora de nós. Com efeito, aquilo que não é redutível a uma impressão, como sabemos, é destituído de validade objetiva.

4 Também os sujeitos são feixes de impressões e de idéias

Hume também faz uma crítica análoga à existência de uma substância espiritual, particularmente contra a existência do eu,

entendido como realidade dotada de existência contínua e autoconsciente, idêntica a si mesma e simples. Com efeito, toda idéia só pode derivar de uma impressão correspondente; mas do *eu* não há nenhuma impressão precisa: "por conseguinte, tal idéia não existe".

As cruas conclusões de Hume, portanto, são as mesmas a que ele chega no caso dos objetos. Como os objetos nada mais são que coleções de impressões, analogamente, *nós não somos nada mais do que coleções ou feixes de impressões e de idéias.* Somos uma espécie de teatro, onde passam e repassam continuamente as impressões e as idéias: mas, note-se bem, trata-se de teatro que não deve ser concebido como um prédio estável, mas simplesmente como o passar e o repassar das próprias impressões.

O que devemos concluir então? Se o objeto é um feixe de impressões, e se também o eu é um feixe de impressões, como poderão se distinguir entre si? Como se poderá falar de "objetos" e de "sujeitos"?

5 Os objetos e os sujeitos existem apenas por nossa pura "crença"

A tese de Hume é evidente:

1) a existência das coisas fora de nós não é objeto de conhecimento, mas de "crença";

e, assim, analogamente, 2) a identidade do eu não é objeto de conhecimento, mas é, ela também, objeto de "crença".

1) A filosofia nos ensina que qualquer impressão é uma percepção e que, portanto, é subjetiva. Com efeito, a partir da impressão não se pode inferir a existência de um objeto como causa da própria impressão, porque o princípio de causa não tem uma validade teórica, como já vimos. Nossa "crença" na existência independente e contínua dos objetos é fruto da "imaginação".

Em especial, como se encontra certa uniformidade e coerência em nossas impressões, a *imaginação* tende a considerar tal uniformidade e coerência como *total* e *completa,* supondo precisamente a existência de corpos que seriam sua "causa".

Vejamos um exemplo: eu saio de minha sala e, desse modo, deixo de ter todas as impressões que constituem esta minha sala; depois de certo tempo, ao retornar, tenho as mesmas impressões de antes ou, de todo modo, tenho percepções parcialmente iguais às de antes e em parte diferentes, mas coerentes com elas (por exemplo, encontro a luz reduzida porque já se fez tarde). Pois bem, a *imaginação* preenche o vácuo de minha ausência, supondo que essas percepções correspondentes e coerentes em relação às anteriores correspondam a uma existência efetiva e separada dos objetos que constituem minha sala. E mais: ao trabalho realizado pela imaginação se acrescenta ainda o da *memória,* que dá vivacidade às impressões fragmentadas e intermitentes (por causa de minha saída e da posterior volta à sala). Tal "vivacidade" gera a "crença" na existência dos objetos externos correspondentes.

O que nos salva da dúvida cética é, portanto, essa crença instintiva, que é de gênese alógica e arracional, e quase *biológica.*

2) Também o eu também é reconstruído de modo análogo pela imaginação e pela memória em sua unidade e substancialidade. Por conseguinte, também a existência do eu, entendido como substância à qual são referidas todas as percepções, é apenas objeto de "crença".

Todavia, devemos destacar que, para Hume, o eu torna-se objeto de consciência imediata através das paixões e, portanto, mais uma vez em âmbito ateórico e por via arracional.

IV. O fundamento arracional da moral e da religião

• As paixões são algo de originário e próprio da "natureza humana", independentes da razão e por ela não domináveis: trata-se de "impressões" que derivam de outras impressões.

A teoria das paixões e a negação da liberdade → § 1-2

A vontade, em particular, é entendida por Hume como a impressão interna da qual alguém se torna consciente quando se dá intencionalmente origem a um novo movimento de nosso corpo ou a uma nova percepção de nossa mente. Ora, uma vez que ao realizar qualquer ato a vontade é *determinada* exclusivamente por motivos internos, a "liberdade" passa a significar a simples "não coação externa", enquanto o "livre-arbítrio" constitui um verdadeiro e próprio absurdo.

Ligada a esta concepção temos a tese humiana segundo a qual a razão não pode jamais se contrapor à paixão na condução da vontade; e isto significa negar *que a razão possa guiar e determinar a vontade.*

• A moral, que suscita paixões e promove ou impede ações, não se funda portanto sobre a razão, e sim *sobre o sentimento*, e precisamente sobre um *particular* sentimento de prazer e de dor: o prazer moral é *peculiar* porque é *desinteressado*. Em seu conjunto, a ética humiana é *utilitarista*, no sentido porém que o que move nosso assentimento não é o nosso útil particular, mas o *útil público*, que é o útil à felicidade de todos.

A moral e a religião não têm fundamento racional → § 3-7

Também a religião, para Hume, não tem um fundamento racional, e nem moral, mas um fundamento instintivo, enquanto a idéia do divino nasceu do terror da morte e da preocupação com uma vida futura; Hume, todavia, sustenta que um povo inteiramente privado de religião difere bem pouco dos animais.

1 As paixões e a vontade

As paixões são algo original e próprio da "natureza humana", independentes da razão e não domináveis por ela. Elas são "impressões" que derivam de outras percepções.

Hume distingue as paixões em: 1) *diretas*; 2) *indiretas*.

1) As primeiras são as que dependem imediatamente do *prazer* e da *dor*, como, por exemplo, o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero, a tranqüilidade.

2) As segundas são, por exemplo, o orgulho, a humildade, a ambição, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malignidade, a generosidade e as outras que delas derivam.

Hume alonga-se muito ao escrever sobre essas paixões. Mas os elementos importantes de seu discurso podem ser resumidos assim: ele afirma que as paixões *dizem respeito ao eu*, "ou seja, aquela *pessoa* particular de cujas ações e sentimentos *cada um de nós está intimamente convencido*"; e, falando sobre o orgulho, ele chega até a afirmar que "*a natureza ligou* a essa emoção *certa idéia, a do eu (!)*, que nunca deixa de se produzir". Como já observamos, é evidente que Hume recupera aqui a consciência e a idéia do eu sobre bases emocionais.

Em última análise, a própria vontade pode ser redutível às paixões ou, de qualquer modo, constitui algo muito próximo a elas, dado que, segundo Hume, se reduz a uma *impressão que deriva de prazer e de dor*, exatamente como as paixões. Mas nosso filósofo parece um tanto incerto sobre esse ponto, pois termina por admitir que a vontade é e não é uma paixão.

2 Negação da liberdade e da razão prática

Tal ambigüidade e incerteza se reflete imediatamente sobre a concepção da liberdade, que Hume termina por negar.

Para ele, "livre-arbítrio" seria sinônimo de não-necessidade, ou seja, de *casualidade*, constituindo assim um absurdo.

Segundo Hume, aquilo que habitualmente denomina-se de "liberdade" não seria mais que a simples "espontaneidade", ou seja, a não-coação externa. Ao realizar nossos atos, não somos *determinados* por motivos externos, e sim interiores; todavia, de qualquer forma, sempre somos determinados.

Contudo, o ponto mais característico da filosofia moral de Hume é a tese segundo a qual "a razão jamais pode se contrapor à paixão na condução da vontade".

Isso significa proclamar a vitória do jogo das paixões e, assim, negar que a razão possa ser *prática*, ou seja, *que a razão possa guiar e determinar a vontade.*

Essa posição é exatamente contrária à que Kant defenderá na *Crítica da razão prática.*

3 A razão não fundamenta a moral

A moral foi o assunto que mais interessou Hume desde o início de sua formação espiritual, a ponto de alguns intérpretes sustentarem que, se *todo* o sistema humiano não for visto à luz desse interesse fundamental, ele não revela seu significado preciso.

Qual é o fundamento da moral?

Como já vimos, Hume negava que a razão como tal pudesse mover a vontade, ou seja, que a razão pudesse ser fundamento da vida moral.

A moral, por conseguinte, deve derivar de algo diferente da razão. Com efeito, diz Hume, a moral suscita paixões e promove ou impede ações, coisas que, pelos motivos expostos, a razão não está em grau de fazer.

Portanto, conclui Hume, "é impossível que a distinção entre bem e mal moral possa ser estabelecida pela razão, posto que essa distinção tem sobre nossas ações uma influência da qual a razão é inteiramente incapaz". Quando muito, a razão pode dispor-se a serviço das paixões e colaborar com elas, despertando-as e orientando-as.

4 O sentimento como verdadeiro fundamento da moral

A resposta humiana ao quesito acima exposto é óbvia: o fundamento da moral é o *sentimento.*

Qual é, então, esse *sentimento* que serve de fundamento para a moral?

É um sentimento *particular* de prazer e dor.

A virtude provoca um prazer de tipo *particular,* assim como o vício provoca uma dor de tipo *particular,* de modo que, se conseguirmos explicar tal prazer e tal dor, explicaremos também o vício e a virtude.

Já dissemos que o prazer (ou dor) moral é particular, isto é, especial. Com efeito, ele *deve ser acuradamente distinto de todos os outros tipos de prazer.* De fato, por prazer entendemos sensações muito diferentes entre si: como exemplifica Hume, uma coisa é o prazer que experimentamos ao beber uma boa taça de vinho, um prazer que é de caráter puramente hedonístico; outra coisa é o prazer que experimentamos ao ouvir uma boa composição musical, que é um prazer estético. Nós captamos *imediatamente* a diferença entre esses dois tipos de prazer, não havendo nenhum perigo de que consideremos o vinho harmonioso ou a composição musical saborosa. Analogamente, diante da virtude de uma pessoa, experimentamos um prazer *peculiar* que nos impele a louvá-la (assim como, diante do vício, experimentamos um desprazer que nos impele a censurá-lo). Trata-se, segundo Hume, de um tipo de prazer (ou dor) *desinteressado.*

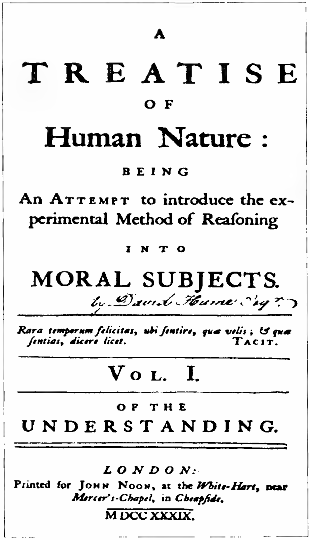
E essa é justamente a conotação específica do sentimento moral: o estar "desinteressado".

5 Importância do sentimento de simpatia

De notável relevância moral para Hume é, além disso, o sentimento de *simpatia.* Valorizando esse sentimento, nosso filóso-

fo coloca-se em clara antítese com a visão pessimista de Hobbes.

Eis uma significativa afirmação de Hume: "Não há qualidade da natureza humana mais notável, seja em si e por si, seja por suas conseqüências, *do que nossa propensão a experimentar simpatia pelos outros*, e a receber por transmissão as inclinações e os sentimentos alheios, por mais diferentes e até mesmo contrários sejam eles em relação aos nossos".



A

TREATISE

OF

Human Nature:

BEING

An ATTEMPT to introduce the experimental Method of Reasoning

INTO

MORAL SUBJECTS.

by David Hume Esq

Rara temporum felicitas, ubi sentire, quæ velis; & quæ sentias, dicere licet. TACIT.

VOL. I.

OF THE

UNDERSTANDING.

LONDON:

Printed for JOHN NOON, at the *White-Hart*, near *Mercer's-Chapel*, in *Cheapside*.

M DCC XXXIX.

No Tratado sobre a natureza humana *há a vontade de fundar definitivamente sobre bases experimentais a ciência do homem que, para Hume, é ainda mais importante que a física e as outras ciências.*
Na ilustração o frontispício da edição original.

6 O utilitarismo na moral

Nas *Investigações sobre os princípios da moral*, finalmente, para explicar a ética Hume recorreu também à dimensão *utilitarista*. Com efeito, diz ele, o "útil" move nossa concordância.

Mas o "útil" de que se fala no campo da ética não é "nosso útil particular", e sim o útil que, além de nós, estende-se "também aos outros", ou seja, o útil público, que é "o útil à felicidade de todos".

Assim, escreve Hume: "Desse modo, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral e se não consideramos sempre essa utilidade em relação ao eu singular, segue-se então que *tudo o que contribui para a felicidade da sociedade* granjeia diretamente nossa aprovação e nossa boa vontade. Eis um princípio que, em boa medida, explica a origem da moralidade [...]."

7 A religião se fundamenta sobre um instinto

Hume não tinha interesse pessoal pela religião. Ele se afastara desde jovem das práticas religiosas, assumindo atitude de indiferença, com traços de verdadeira aversão. Mas, como *fato* da "natureza humana", a religião não podia deixar de constituir objeto de sua análise.

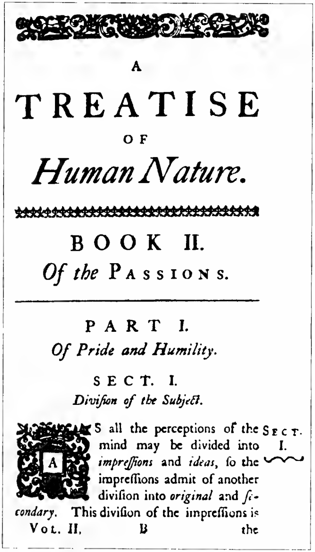
Apesar de alguns pontos de contato com certas idéias deístas, a posição de Hume não é deísta, chegando a ser, em alguns casos, claramente antideísta.

a) Em primeiro lugar, a religião não tem fundamento racional. Hume refuta e rejeita as provas apresentadas pelos teólogos em favor da existência de Deus. Segundo ele, no máximo, pode-se pensar como plausível alguma analogia com a inteligência, no que se refere à causa do universo. Mas dessa analogia não se extrai nada de certo.

b) A religião também não possui fundamento moral. Segundo Hume, não há uma verdadeira conexão entre religião e ética. Com efeito, como já vimos, o fundamento da ética é o sentimento, e não a religião.

c) A religião tem um fundamento instintivo. A idéia do divino nasceu do medo da morte, da preocupação com uma vida futura.

Hume não é ateu por princípio e de modo dogmático, mas é extremamente ambíguo. Avalia negativamente a religião, mas depois diz que um povo sem religião pouco difere dos animais. A passagem seguinte mostra exemplarmente essa ambigüidade: "Não há absurdos teológicos tão descomunais que, alguma vez, já não tenham sido sustentados por homens de grande inteligência e cultura. Não há preceitos tão rigorosos que não tenham sido aceitos por homens mais voltados para o prazer e para a preguiça. *A ignorância é a mãe da devoção:* esta é uma máxima proverbial, confirmada pela experiência de todos. *Entretanto, procurai um povo inteiramente privado de religião: se o encontrardes, podeis estar certos de que ele pouco difere dos animais.*"


A
TREATISE
OF
Human Nature.
BOOK II.
Of the PASSIONS.
PART I.
Of Pride and Humility.
SECT. I.
Division of the Subject.
AS all the perceptions of the mind may be divided into *impressions* and *ideas*, so the impressions admit of another division into *original* and *secondary*. This division of the impressions is
SECT. I.
VOL. II. B the

A primeira página do segundo livro do Tratado sobre a natureza humana (1739-1740).

V. Dissolução do empirismo na "razão cética" e na crença arracional

• **Hume definiu a própria posição como *ceticismo moderado*, que consiste na limitação das investigações humanas sobre os argumentos que melhor se adaptam às capacidades limitadas do intelecto humano. Em última análise, porém, todo o ceticismo humiano tem como fundamento único *a negação da valência ontológica do princípio de causa e efeito*.**

Hume se define como cético moderado → § 1-2

Quanto à atitude geral que caracteriza o pensamento de Hume, ela consiste em contrapor à razão cética problemática o instinto e o elemento alógico, passional e sentimental. A afirmação humiana pela qual a razão é e deve ser *serva das paixões*, atesta como aqui o empirismo seja levado às extremas conseqüências: será tarefa de Kant abrir novos caminhos em grau de evitar tanto esses extremismos irracionalistas e céticos, como também os extremismos em que haviam incorrido os sistemas racionalistas.

1 O ceticismo moderado de Hume

Hume considerava-se cético moderado. Com efeito, em sua opinião, o ceticismo moderado "pode beneficiar o gênero humano", visto que consiste na "limitação de nossas investigações aos temas que melhor se adaptam às limitadas capacidades do intelecto humano".

Em última análise, no que se refere às ciência abstratas, essas capacidades se restringem ao conhecimento das relações entre idéias e, portanto, no caso das razões que examinamos, se restringem somente à matemática. Todas as outras investigações se referem a dados de fato, suscetíveis de constatação, mas não de demonstração. Em suma, o que domina todos esses âmbitos é a experiência e não o raciocínio. Assim, as ciências empíricas baseiam-se na experiência, a moral no sentimento, a estética no gosto e a religião na fé e na revelação.

Sendo assim, nas *Investigações sobre o intelecto humano* Hume tira sua célebre conclusão: "Quando, persuadidos desses princípios, percorremos os livros de uma biblioteca, do que devemos nos desfazer? Se pegarmos algum volume, digamos de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, devemos nos perguntar: 'Será que contém raciocínios abstratos em torno da quantidade ou do número?' Não. 'Contém raciocínios baseados na experiência e relativos aos dados de fato ou à existência das coisas?' Não. Então, joguemo-lo às chamas, já que não pode conter nada mais que tergiversação e engano".

Essas conclusões céticas podem ser reduzidas a um fundamento único: *a negação da valência ontológica do princípio de causa e efeito*. Seria muito fácil mostrar que, na realidade, no mesmo momento em que o exclui, Hume o está reintroduzindo subrepticiamente, sem se dar conta disso, para poder proceder ao seu discurso. As impressões são "causadas" pelos objetos, as idéias são "causadas" pelas impressões, a associação das idéias tem uma "causa", o hábito é por sua vez "causado" e, assim, os exemplos, poderiam se multiplicar! Se tivéssemos *verdadeiramente* de eliminar o princípio de causa, não só a metafísica ruiria por terra, mas também toda a filosofia teórica e moral de Hume.

2 As paixões têm predomínio sobre a razão

Mas não é para isso que queremos chamar a atenção (já que isso nos levaria para o campo da crítica ao sistema humiano), mas muito mais para a postura geral que

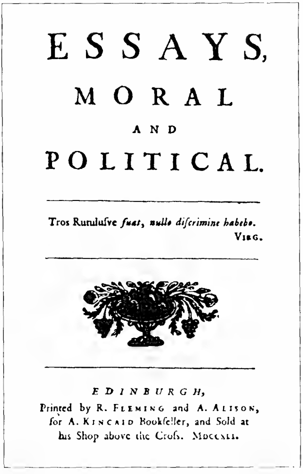
caracteriza o pensamento do filósofo: à razão cética problemática, Hume *contrapõe o instinto e o elemento alógico, passional e sentimental, portador de uma segurança incontida e, portanto, dogmática.* A própria razão filosófica, que é uma necessidade originária de indagar, aparece em Hume, em certos momentos, quase como uma espécie de instinto, também ele incontido.

Em suma, para Hume, a última palavra parece ser deixada precisamente para o instinto, ou seja, para o arracional, quando não até para o irracional, como dizíamos no princípio.

As duas afirmações seguintes, verdadeiramente emblemáticas, mostram claramente quanto o empirismo humiano afastou-se do empirismo lockiano. Locke dizia: "A razão deve ser nosso último juiz e nosso guia em toda coisa". Hume, ao contrário, afirma: "A razão é e só pode ser *escrava das paixões*, não podendo reivindicar em caso nenhum uma função diversa da de a elas obedecer".

Como se vê, quando levado às conseqüências extremas, o empirismo choca-se contra limites agora intransponíveis (pelo menos com sua lógica intrínseca). Caberá a Kant a grande empresa de abrir novos caminhos, capazes de evitar tanto esses extremismos irracionalistas e céticos como os extremismos de caráter oposto em que haviam incorrido os sistemas racionalistas.

Todavia, antes de Kant, devemos tratar de dois pensadores que nadaram contra a corrente: saindo dos esquemas típicos da época moderna e das linhas que levam a Kant, eles, abreviando os tempos, anunciam mensagens que são ainda mais "modernas" do que a "modernidade" de sua época. E devemos também apresentar um quadro geral da cultura e do pensamento iluministas, dos quais os filósofos até agora tratados foram, de certo modo, iniciadores ou até mesmo expoentes de relevo, e dos quais o próprio pensamento de Kant, em ampla medida, é expressão.


ESSAYS,

MORAL

AND

POLITICAL.

Tros Rutulusve *fuat, nullo discrimine habebo.* VIRG.

EDINBURGH,

Printed by R. FLEMING and A. ALISON, for A. KINCAID Bookseller, and Sold at his Shop above the Cross. MDCCXLI.

Frontispício da obra Ensaios morais e políticos, *de 1741. O argumento que mais interessou Hume desde o início de sua formação espiritual foi a* moral; *o fundamento dela é o sentimento que é, ao mesmo tempo, de prazer e de dor.*

HUME
FUNDAMENTOS DA "CIÊNCIA DO HOMEM"

Todos os conteúdos da mente humana são *PERCEPÇÕES*

derivadas, imagens produzidas pela memória a partir das impressões: *IDÉIAS*

originárias, presentes com maior força (sensações, emoções): *IMPRESSÕES*

idéias simples

impressões simples

impressões complexas, devidas a:
1. *combinações*
2. *associações* (semelhança; contigüidade; causalidade)
3. *relações*

idéias complexas

dados de fato: proposições que não implicam uma necessidade lógica, baseadas sobre o *hábito* e sobre a relativa *crença*

relações de idéias: proposições baseadas sobre o princípio de não-contradição

prazer e dor: *vontade e paixões*

Disso deriva a inconsistência ontológica:
1) da relação de *causalidade*, que não é uma relação necessária
2) do conceito de substância *corpórea* e de substância *espiritual*: tanto as coisas "externas" quanto o "eu" são apenas *feixes de impressões*, objetos não de conhecimento, mas de crença

diretas (desejo, aversão, tristeza, alegria etc.)

indiretas (orgulho, humildade, amor, ódio etc.)

HUME

1 A crítica à idéia de causa e efeito

A mais famosa argumentação filosófica de Hume é sem dúvida a da negação da valência ontológica do princípio de causalidade, ou seja, do princípio de razão suficiente enunciado por Leibniz.

As páginas que aqui apresentamos são tomadas do Tratado sobre a natureza humana *(1739-1740), e contêm a mais virulenta crítica da necessidade da relação entre causa e efeito. Sua intenção explícita é a de demonstrar, como diz o próprio Hume:*

"que a) um objeto, considerado em si mesmo, não contém nada que nos autorize a dele tirar uma conclusão que vá além dele;

e que b) também depois de ter observado a freqüente ou constante conjunção dos objetos, nós não temos nenhuma razão de daí tirar uma inferência a respeito de um objeto que está além daqueles de que tivemos experiência".

1. As primeiras quatro relações que são fundamento da ciência: semelhança, contrariedade, gradualidade qualitativa, proporção quantitativa ou numérica

Há sete espécies de relações filosóficas: *semelhança, identidade, relações de tempo e de lugar, proporção de quantidade e de número, graus de uma qualidade, contrariedade, causalidade.* Estas relações podem ser divididas em duas classes: as dependentes inteiramente das idéias postas em confronto, e as que podem mudar sem que mudem as idéias. Da idéia de um triângulo depende a relação de igualdade dos três ângulos a dois retos, e esta relação não varia até que não varie a idéia; ao contrário, a relação de *contigüidade* e de *distância* entre dois objetos pode mudar por uma simples alteração do lugar que estes ocupam, sem nenhuma mudança dos objetos em si mesmos, ou seja, de suas idéias: e que eles ocupem aquele lugar, depende de mil acidentes imprevisíveis. Este é também o caso da *identidade* e da *causalidade*: dois objetos, ainda que sejam perfeitamente semelhantes e se mostrem, em tempo diferente, no mesmo lugar, podem ser numericamente diferentes; assim, uma vez que o poder de um objeto de produzir outro não pode jamais ser descoberto simplesmente pela sua idéia, é evidente que *causa* e *efeito* são relações que chegamos a conhecer com a experiência, e não tanto com raciocínios ou reflexões abstratas. Não há um só fenômeno, mesmo os mais simples, do qual se possa dar razão com as qualidades com as quais os objetos se apresentam a nós, ou que podemos prever sem o auxílio da memória e da experiência.

Destas sete relações filosóficas restam, portanto, apenas quatro que, dependendo unicamente das idéias, podem ser objeto de conhecimento e de certeza: a *semelhança*, a *contrariedade*, os *graus de qualidade*, a *proporção da quantidade* ou *do número*. Três destas se captam num relance, e são mais objeto de intuição do que de demonstração: a *semelhança* de alguns objetos atinge logo os olhos, ou melhor, a mente, e raramente exige um segundo exame; e o mesmo ocorre para a *contrariedade* e para os *graus de uma qualidade*. Como duvidar que a existência e a não-existência não se destroem uma a outra, e não sejam por isso inteiramente incompatíveis e contrárias? É verdade que graus de uma qualidade, como a cor, o sabor, o quente ou o frio, não se podem julgar com exatidão quando sua diferença for muito pequena; todavia, é fácil julgar que um é superior ou inferior a outro quando a diferença for considerável, e este juízo nós o formulamos sempre à primeira vista, sem fazer pesquisas ou raciocínios.

Também para as *proporções de quantidade* ou *de número* pode acontecer que consigamos constatar com um relance a superioridade ou inferioridade entre números e figuras, especialmente onde a diferença é grande; mas a igualdade, ou outra proporção exata, podemos, com uma primeira observação, apenas conjecturá-la, exceto quando se trata de números muito pequenos ou de porções muito limitadas de extensão que possam ser abraçados em um instante, e nos dêem a segurança de não cair em grave erro; e em todos os outros casos é arriscado estabelecer as proporções com certa liberdade, ou proceder de modo mais ou menos *artificioso*. [...]

2. As três outras relações: identidade, situação espacial ou temporal, causalidade

Isto é tudo o que creio necessário observar em relação às quatro relações que são o fundamento da ciência. Quanto às outras três: de

identidade, de *situação espacial* ou *temporal* e de *causalidade*, que não dependem da idéia, e podem estar ausentes ou presentes mesmo se ela permanece sem variar, será bom falar delas mais em particular.

Os raciocínios não fazem mais que pôr em *confronto* e descobrir as relações, constantes ou inconstantes, que dois ou mais objetos têm entre si. Este confronto pode ser feito, tanto se ambos os objetos estejam presentes aos sentidos, ou esteja presente um só, ou nenhum. Quando ambos estão presentes aos sentidos junto com a relação, chamamos esta uma percepção, não um raciocínio, pois neste caso não há nenhuma atividade ou ação propriamente dita do pensamento, mas simplesmente uma aceitação passiva das impressões mediante os órgãos da sensação. Por conseguinte, não devemos considerar como raciocínios as observações que alguém pode fazer em relação à *identidade* e às *relações de tempo e de lugar*: uma vez que em nenhuma destas ele pode lançar-se, para descobrir a real existência ou a relação, para além dos objetos imediatamente presentes aos sentidos. A *causalidade* sozinha *produz tal conexão que nos dá a certeza de que* à existência ou à ação de um objeto seguiu-se ou precedeu outra existência ou outra ação; e mesmo as outras duas relações não podem entrar em um raciocínio a não ser enquanto entram na de causalidade. Não há nada em um objeto que nos possa persuadir que ele deve sempre estar *longe* ou *contíguo* a outro, e quando com a experiência e com a observação descobrimos que nisso a relação deles é invariável, concluímos sempre que há uma *causa* secreta que assim os separa ou une. Diga-se o mesmo para a *identidade*: supomos sem qualquer dúvida que um objeto continua a ser numericamente o mesmo, embora mais vezes presente e ausente aos sentidos, e lhe atribuímos uma identidade apesar da interrupção das percepções, porque pensamos que, se tivéssemos tido o olho ou a mão constantemente sobre ele, ele teria produzido em nós uma percepção invariável e ininterrupta. A esta conclusão, que vai além das impressões dos sentidos, podemos chegar apenas porque nos fundamos sobre a conexão de *causa e efeito*: de outro modo não poderíamos ter a certeza de que o objeto é sempre o mesmo, e não um novo, por mais que este possa assemelhar-se àquele que antes estava presente aos sentidos. [...]

Desse modo se vê que, das três relações que não dependem meramente das idéias, a *causalidade* é a única que possa lançar-se para além dos sentidos e informar-nos da existência de objetos que não vemos nem sentimos. Procuraremos, portanto, explicar esta relação de forma exaustiva, antes de abandonar nosso exame do intelecto.

3. Os elementos que estão na base da idéia de causalidade: contigüidade, sucessão temporal, conexão necessária

Para começar com ordem, devemos considerar a idéia de *causalidade* e ver qual é sua origem. Não se pode, com efeito, raciocinar bem, se *não se entende plenamente a idéia* sobre a qual se raciocina, e é impossível entender perfeitamente uma idéia se não rastrearmos sua origem, e não se examina a primeira impressão a partir da qual ela nasce. O exame da impressão dá clareza à idéia, e o exame da idéia dá igual clareza a todos os nossos raciocínios.

Demos, portanto, uma olhada em dois dos objetos que chamamos causa e efeito, e reviremo-los de todos os lados, com o fim de encontrar a impressão que produz uma idéia de importância tão prodigiosa. Vejo imediatamente que não devo procurá-la em nenhuma das *qualidades* particulares dos objetos, uma vez que, seja qual for a que eu escolha, encontro objetos que não a possuem, e todavia são chamados de causas ou efeitos. E, na verdade, não existe nada no objeto, nem externa nem internamente, que não se possa considerar ou como causa ou como efeito, embora seja evidente que não há nenhuma qualidade que pertença universalmente a todas as coisas e lhes dê direito a esta denominação.

A idéia de causalidade, portanto, deve derivar de alguma *relação* existente entre os objetos, e devemos procurar descobrir essa relação. Em primeiro lugar, percebo que os objetos considerados como causa e efeito são *contíguos*; e que nada poderia agir sobre outro se entre eles existisse o mínimo intervalo de tempo ou de espaço. Embora, com efeito, objetos distantes possam por vezes parecer produtivos um do outro, em geral, examinando bem, vê-se que estão unidos por uma cadeia de causas contíguas tanto entre si como com os objetos distantes; e também *quando não podemos* descobrir esta união, presumimos sempre que exista. Devemos, portanto, considerar a relação de CONTIGUIDADE como essencial para a de causalidade, ou, pelo menos, supor que seja tal, como é também opinião geral, até que não tenhamos ocasião mais propícia para esclarecer a questão, examinando quais objetos são e quais não são capazes de justaposição e de conjunção.

A segunda relação que considero como essencial à de causalidade não é universalmen-

te reconhecida; ao contrário, é controvertida, e consiste na PRIORIDADE de tempo da causa sobre o efeito. [...]

Contentar-nos-emos, então, com estas duas relações de contigüidade e de sucessão, como se nos dessem uma idéia completa da causalidade? De modo nenhum. Um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, e não ser considerado como sua causa. É preciso levar em consideração a relação de *ligação necessária*, que tem importância bem maior do que as duas precedentes.

Aqui, de novo, examino o objeto de todos os lados, para descobrir a natureza desta ligação necessária e a impressão, ou as impressões, de que posso ter derivado sua idéia. Das *qualidades conhecidas* dos objetos, vê-se imediatamente, a relação de causa e de efeito de modo nenhum depende. De suas *relações* não vejo outras que as de contigüidade e de sucessão: e já as declarei insatisfatórias. Permitir-me-ei, por desespero, afirmar que aqui estou em posse de uma idéia não precedida por uma impressão semelhante? Seria uma prova demasiado grande de leviandade e de inconstância: o princípio contrário, com efeito, já foi solidamente estabelecido de modo a não admitir mais dúvida: ao menos até que não tenhamos examinado de forma exaustiva a presente dificuldade.

Devemos, portanto, proceder como aqueles que, estando à procura de uma coisa escondida, e não a encontrando no lugar onde esperavam, remexem em tudo ao redor sem meta precisa, na esperança de que a sorte os guie. É preciso abandonar o estudo direto da natureza da *ligação necessária*, que faz parte de nossa idéia de causa e efeito, e procurar outra questão, da qual o exame possa ajudar-nos a esclarecer a presente dificuldade. São duas as questões que me proponho examinar:

1) Por qual razão dizemos *necessário* que tudo aquilo que tem um início deva ter também uma causa?

2) Por que afirmamos que certas causas particulares devem *necessariamente* ter certos efeitos particulares? Qual é a natureza desta *inferência*, pela qual passamos de umas aos outros, e de nossa *crença* nela?

Antes de seguir adiante, observo que, embora as idéias de causa e de efeito derivem de impressões de reflexão, assim como das de sensação, todavia, por brevidade, eu me referirei a estas últimas como origem de tais idéias; mas desejo que cada coisa que eu digo destas seja estendida também às primeiras. As paixões, com efeito, estão ligadas com os objetos e entre si, de modo não diferente dos corpos externos; de forma que a relação de causalidade é a mesma em um e outro caso.

4. Falta de fundamento racional da tese segundo a qual tudo aquilo que existe tem necessariamente uma causa

Para começar pela primeira questão, que se refere à necessidade de uma causa, é máxima geral em filosofia que *tudo aquilo que começa a existir deve ter uma causa de sua existência*. Admite-se isso em todos os raciocínios sem dar nem pedir nenhuma prova. Supõe-se que a verdade desta máxima seja intuitiva, e que seja uma das que, mesmo que negada com palavras, ninguém pode realmente duvidar dela em seu coração. Mas, se examinarmos esta máxima à luz da idéia do conhecimento acima exposta, nela não veremos nenhum sinal de tal certeza intuitiva: ao contrário, veremos que ela é de uma natureza totalmente estranha a este tipo de convicção.

Toda certeza, com efeito, nasce do confronto de idéias e da descoberta de relações inalteráveis até que as idéias continuem a ser as mesmas. Tais relações são as de *semelhança*, de *proporção quantitativa ou numérica*, de *grau de uma qualidade* e de *contrariedade*; nenhuma delas está implícita na proposição: *Tudo aquilo que tem um princípio tem também uma causa de sua existência*. Esta proposição não é, portanto, intuitivamente certa. Pelo menos, quem quisesse afirmar que ela tem uma certeza intuitiva deveria negar que aquelas sejam as únicas relações infalíveis, e encontrar alguma outra do gênero que nela esteja implícita. E então seria sim o caso de examinar a coisa.

Ao contrário, eis um argumento que prova sem dúvida não ser tal proposição nem intuitivamente nem demonstrativamente certa. Com efeito, não se pode afirmar a necessidade de uma causa para toda nova existência, ou nova modificação de existência, sem demonstrar ao mesmo tempo a impossibilidade que uma coisa jamais comece a existir sem um princípio produtor: no caso de a segunda proposição não poder ser demonstrada, também não poderemos esperar jamais demonstrar a primeira. Ora, que a segunda proposição seja absolutamente incapaz de uma prova demonstrativa, isso nos é assegurado pela consideração de que, assim como as idéias distintas são separáveis, e as idéias de causa e de efeito são evidentemente distintas, é fácil para nós conceber um objeto não existente neste momento e existente no momento seguinte sem a isso unir a idéia, dele distinta, de uma causa ou de um princípio produtor. [...]

Todavia, se não é pelo conhecimento nem por um raciocínio científico que formamos a opinião da necessidade de uma causa para toda nova produção, tal opinião só poderemos tê-la pela observação e pela experiência. Agora, portanto, se apresentaria naturalmente o problema: *como tal princípio pode vir a nós pela experiência?* Mas é melhor remeter a questão para mais adiante, e por ora reduzi-la a estes termos: *Por que dizemos que certos causas particulares devem ter necessariamente certos efeitos particulares, e por que fazemos esta inferência delas para estes?* Talvez acabemos por encontrar uma mesma resposta às duas interrogações.

5. Todos os nossos raciocínios sobre as causas e os efeitos são hipotéticos

Embora a mente em seus raciocínios sobre as causas e os efeitos nos lance para além dos objetos que vê ou recorda, todavia ela jamais os perde completamente de vista nem raciocina puramente sobre idéias, porque a estas não pode deixar de misturar impressões, ou pelo menos idéias de memória, equivalentes às impressões. Quando inferimos efeitos de certas causas, devemos também constatar a existência destas causas; e por isso não existem mais que dois caminhos: ou a percepção imediata daquilo que sentimos ou recordamos, ou então uma inferência de outras causas, das quais devemos, depois, do mesmo modo fazer as contas ou com uma impressão presente, ou com uma inferência de *outras* causas, e assim seguidamente, até que cheguemos a um objeto presente ao sentido ou à memória. É impossível lançar *in infinitum* nossas inferências, e a única coisa que as possa fazer parar é uma impressão da memória ou dos sentidos, para além da qual não há mais lugar para dúvidas ou investigações.

Tomemos, por exemplo, um ponto da história, e consideremos a razão pela qual admitimos ou rejeitamos sua veracidade. Admitimos que César foi morto no senado nos idos de março, e isso porque deste fato são unânimes os testemunhos dos historiadores, que atribuem ao acontecimento aquele lugar e aquela data. Aqui, diante da memória ou dos sentidos, não temos a não ser caracteres e cartas, que recordamos ter sido empregados como sinais de certas idéias: estas idéias ou estiveram na mente de quem se encontrou presente no acontecimento e as recebeu imediatamente da existência dele, ou derivaram do testemunho de outros, e este de outros, até que, com um óbvio regresso, chegamos àqueles que foram testemunhas oculares e expectadores do acontecimento. É claro que toda esta cadeia de argumentos ou conexões de causas e efeitos depende daqueles caracteres ou cartas vistos ou recordados, e que sem a autoridade dos sentidos ou da memória todo o nosso raciocínio estaria acampado no ar: cada anel da cadeia estaria suspenso em outro, e não haveria nada de fixo a um ponto, capaz de sustentar o todo; por conseguinte, não haveria nenhuma evidência ou crença. E este é o caso de todos os argumentos *hipotéticos*, ou seja, dos raciocínios fundados sobre uma suposição, onde não existe nem uma impressão atual nem a crença de uma existência real. [...]

É verdade, portanto, que todos os raciocínios que se referem às causas e aos efeitos partiram na origem de alguma impressão: do mesmo modo que a certeza de uma demonstração se funda sempre sobre um confronto de idéias; mesmo que este seja esquecido, nem por isso desaparece a certeza.

6. A base do raciocínio de causalidade é a crença

Nos raciocínios sobre causalidade se empregam, portanto, materiais de natureza mista e heterogênea, os quais, embora ligados, são todavia essencialmente diversos. Todas as argumentações referentes às causas e aos efeitos constam de uma impressão de memória ou de sentido, e, no mais, da idéia daquela existência que produz o objeto da impressão ou é produzida por ele. Aqui, então, devemos explicar três coisas: 1) a impressão originária; 2) a passagem à idéia, que a ela ligamos, de causa ou de efeito; 3) a natureza e as qualidades desta idéia.

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, absolutamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se provêm imediatamente do objeto ou são produzidas pelo poder criativo da mente, ou então as temos do autor de nosso ser. [...]

Quando procuramos aquilo que distingue propriamente a *memória* da imaginação, percebemos logo que a diferença não pode consistir simplesmente nas idéias que temos presentes com a memória: com efeito, estas duas faculdades extraem suas idéias simples das impressões e jamais podem ultrapassar a percepção originária. Também não basta distinguir a ordem diversa das idéias complexas; pois é verdade que uma propriedade peculiar da memória é conservar a ordem primitiva e a

posição das idéias, enquanto a imaginação as transpõe e muda a seu bel-prazer; mas esta diferença não é suficiente para distinguir suas operações e natureza, pois é impossível trazer de novo à mente as impressões passadas para confrontá-las com as idéias presentes e ver se a ordem é exatamente a mesma. Se, portanto, a memória não se nos mostra tal nem pela ordem de suas idéias *complexas* nem pela natureza de suas idéias *simples*, disso segue-se que a diferença entre ela e a imaginação está na superioridade de sua força e vivacidade. Um homem pode entregar-se à sua fantasia e fingir que lhe tenha acontecido uma série de aventuras: ele não pode distinguir estas da recordação de outras semelhantes, a não ser porque as idéias destas, imaginárias, são mais fracas e obscuras. [...]

Mais recente é a memória e mais clara é a idéia; e quando, depois de um longo intervalo, voltamos à contemplação do objeto, encontramos a idéia sempre mais lânguida, quando não totalmente desvanecida. Por este motivo, em relação às idéias da memória, estamos freqüentemente em dúvida, quando se tornam demasiado fracas e cansadas; e não conseguimos determinar se uma imagem provém da imaginação ou da memória, quando ela não se apresenta com as cores vivazes que distinguem esta última faculdade. Parece-me recordar tal acontecimento, diz alguém, mas não estou seguro disso: o longo tempo o obscureceu de tal forma em minha memória que estou incerto se não é um parto de minha fantasia.

E assim como uma idéia da memória, perdendo sua força e vivacidade, pode degenerar a tal ponto que é tomada por uma idéia da imaginação, também, por outro lado, uma idéia da imaginação pode adquirir tal força e vivacidade a ponto de passar por uma idéia da memória, e imitar seus efeitos sobre a crença e sobre o juízo. Os mentirosos, como é sabido, com a repetição freqüente de suas mentiras, acabam por crê-las e recordá-las como coisas verdadeiras: o costume e o hábito terão neste caso, como em muitos outros, a mesma influência da natureza sobre a mente, e esculpirão a idéia com igual força e vigor.

Disso vemos como a *crença* ou o *assentimento*, que sempre acompanha a memória e os sentidos, não consiste em outra coisa que a vivacidade de suas percepções, as quais nisto se distinguem apenas das idéias da imaginação. Crer é, neste caso, sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou a repetição desta impressão na memória. Apenas a força e a vivacidade da percepção é o que constitui o ato primitivo do juízo e põe as bases do raciocínio, que daí passa para a relação de causa e efeito.

7. De que modo a idéia de causa e efeito deriva da experiência

Todavia, ao pôr esta relação, é fácil observar que a inferência da causa para o efeito não é tirada da observação dos objetos particulares, nem de uma penetração de sua essência que possa descobrir-nos a dependência de um a partir do outro. Não há objeto que implique a existência de outro, se considerarmos estes objetos em si mesmos e não olharmos para além das idéias que deles nos formamos. Semelhante inferência deveria valer como um conhecimento e implicar a absoluta contradição e impossibilidade de conceber uma coisa de outra forma. Todavia, como todas as idéias distintas são separáveis, é evidente que não pode haver impossibilidade deste gênero. Quando passamos de uma impressão presente à idéia de um objeto, é sempre possível termos separada a idéia da impressão, e em seu lugar substituída outra idéia.

Apenas com a EXPERIÊNCIA, portanto, podemos inferir a existência de um objeto em relação à de outro. Esta experiência consiste nisto: nós nos lembramos de ter tido freqüentes exemplos da existência de uma espécie de objetos, e recordamos também que certos expoentes de outra espécie de objetos sempre os acompanharam com uma regularidade constante de contigüidade e sucessão. Assim, recordamos ter visto aquela espécie de objeto que chamamos de *chama*, e de ter sentido aquela espécie de sensação que chamamos de *calor*. Recordamos igualmente sua constante ligação em todos os casos passados. Sem tantas cerimônias chamamos a primeira de *causa* e o segundo de *efeito*, e inferimos a existência deste a partir da existência daquela. Em todos os casos particulares desta conjunção, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos e juntos permaneceram presentes na memória. Mas, quando nos pomos a raciocinar sobre eles, percebemos ou recordamos apenas um dos termos, e suprimos o outro em conformidade com a experiência passada.

D. Hume,
Tratado sobre a natureza humana.

PASCAL E VICO

Dois pensadores contracorrente da era moderna

"É uma doença natural do homem acreditar que possui diretamente a verdade; daí resulta que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível"

Blaise Pascal

"Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante antiguidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual de modo nenhum se pode duvidar: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana"

Giambattista Vico

Capítulo oitavo

O libertinismo e Gassendi. O jansenismo e Port-Royal

I. O libertinismo

• No século XVII, na França, "libertino" significava "livre-pensador".

O libertinismo foi um fenômeno quando muito clandestino, freqüentemente confiado a conversações e a discussões privadas, e elitista. Seus maiores expoentes foram Savinien de Cyrano (Cyrano de Bergerac, 1619-1655), François La Mothe le Vayer (1588-1672) e Gabriel Naudé (1600-1653).

Os *livre-pensadores* franceses, mergulhando na antiguidade clássica (epicurismo, ceticismo e naturalismo imanentista) e retomando temáticas renascentistas, procuraram com isso contrastar a moral e as crenças religiosas proclamadas e defendidas em seu tempo.

No séc. XVII, na França, "libertino" significava "livre-pensador" → § 1

• Alguns temas deles, como a ruptura com a tradição escolástica, a confiança no valor da ciência, a defesa da autonomia da razão e de seu poder crítico antecipam certas posições do Iluminismo. Traço quase constante nos escritos dos libertinos é a crítica, *histórica* e *teórica*, da religião revelada, e do cristianismo em particular, visto como um conjunto de superstições. Ao *teísmo*, isto é, à fé em um Deus pessoal e providente, os libertinos – quando não foram ateus – substituíram o *deísmo*, isto é, a doutrina racional que afirma a existência de um Ser supremo e desinteressado das vicissitudes humanas.

A antecipação dos temas iluministas → § 1

1 A atitude e as idéias básicas dos libertinos

Até hoje o termo "libertino" significa "incrédulo dissoluto". E esse significado deriva dos adversários do libertinismo, para os quais a crítica cética e irreverente à religião levava necessariamente à dissolução dos costumes morais.

Na verdade, no século XVII, "libertino" significava "livre-pensador".

E os "livres-pensadores" franceses, mergulhando na antiguidade clássica através da retomada de temáticas extraídas do patrimônio renascentista, procuravam com isso contrastar a moral e as crenças religiosas proclamadas e defendidas em sua época. É assim, por exemplo, que se pode entender o contínuo apelo dos livres-pensadores ao epicurismo, ao ceticismo ou até ao naturalismo imanentista dos antigos. Desse modo, por seu afastamento da tradição escolástica, por sua confiança no valor da ciência, por sua defesa de autonomia da razão e do seu poder crítico, os libertinos, por um lado, se enquadram bem na época cartesiana e, por outro lado, antecipam em diversos aspectos temas e atitudes do Iluminismo.

Entretanto, em comparação com o cartesianismo, o afastamento dos libertinos em relação à tradição é muito amplo, já que se estende não apenas à tradição filosófica, mas também e sobretudo à tradição moral,

às crenças religiosas e às instituições. Em comparação com os iluministas, uma das diferenças está no fato de que a crítica libertina foi uma crítica clandestina e não pública, uma crítica que amiúde era confiada apenas às conversações e discussões privadas. Ademais, enquanto os iluministas, com franqueza e coragem, tentaram levar suas idéias a amplas camadas de pessoas, o libertinismo foi um fenômeno elitista, isto é, de poucos e substancialmente hipócrita.

A crítica libertina à moral e à religião restringia-se a uma estreita aristocracia intelectual, que, no entanto, reconhece as funções sociais daquelas "superstições" constituídas pelas crenças da religião positiva, e que recomenda aos governantes servirem-se delas em função da "razão de Estado".

O libertinismo não produziu uma filosofia que, de alguma forma, possa ser reconstruída em um sistema. Entretanto, um traço quase constante que encontramos nos escritos dos libertinos é a crítica *histórica* e *teórica* da religião revelada. Para os livres-pensadores, as crenças do cristianismo nada mais são do que superstições. E, quando não fazem profissão de ateísmo, os libertinos substituem o *teísmo,* isto é, a fé em um Deus pessoal e providente, pelo *deísmo,* isto é, a *doutrina racional* que afirma a existência de um Ser supremo e desinteressado pelas vicissitudes humanas, mas que é alcançável pela razão do homem, através de seus efeitos naturais.

Como veremos, Pascal lançará seus dardos polêmicos contra o deísmo, que não considerava melhor que o ateísmo.

2 Expoentes do libertinismo

O maior pensador do libertinismo (se excluirmos Gassendi, que estava ligado aos círculos libertinos, mas expressava interesses religiosos) foi sem dúvida Savinien de Cyrano, conhecido como Cyrano de Bergerac (1619-1655).

Outro pensador libertino de destaque foi François La Mothe le Vayer (1588-1672).

Sólidos princípios de metodologia histórica foram formulados com muita clareza por outro libertino, isto é, por Gabriel Naudé (1600-1653), que, médico em Paris e Pádua, era homem de grande cultura. Colocando-se a serviço de Mazarino, conseguiu construir-lhe uma biblioteca de cerca de quarenta mil volumes.



Hector-Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655), o maior pensador do libertinismo, em uma estampa de Desroches.

II. Pierre Gassendi: um "empirista-cético" em defesa da religião

A crítica do aristotelismo escolástico e a incognoscibilidade das "essências" → § 1-2

• Nas *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Pierre Gassendi (1592-1655) polemiza contra o aristotelismo escolástico que ainda dominava nas universidades. Fascinado, com efeito, pela *acatalepsia* (suspensão do consentimento) de matriz pirroniana, e persuadido de que a forma de saber válido é a descrição dos fenômenos factualmente verificáveis, Gassendi ataca o método da filosofia aristotélico-escolástica, sobretudo por ser baseado sobre definições *a priori* que presumem captar as "essências" ou "causas metafísicas" dos fenômenos, ao passo que sem o testemunho dos sentidos não é possível pronunciar nenhum juízo sobre nenhuma coisa. Os aristotélico-escolásticos provocaram grande dano também para a religião e a fé, pretendendo introduzir a filosofia em questões de fé que nos foram reveladas e que ultrapassam a razão.

Gassendi ataca a metafísica de Descartes → § 3

• Gassendi propõe uma "filosofia" clara, pública e controlável, porque em referência com os aspectos empíricos da realidade. Em nome desse saber empírico, Gassendi investe também contra a *metafísica* de Descartes (o qual lhe aparece como o reconstrutor da filosofia da substância e das essências) e contra o *tipo de saber cartesiano*, apriorístico e dedutivo. Gassendi não nega a verdade da *experiência* do *cogito*, mas recusa que se possa passar dessa experiência à *res cogitans*, e declara inaceitáveis também as "demonstrações" cartesianas da existência de Deus, denunciando o círculo vicioso entre evidência do *cogito* e Deus como seu supremo garante.

A reproposição da filosofia de Epicuro conciliada com o cristianismo → § 4

• Na última fase de seu pensamento, Gassendi se empenha em uma reproposição da filosofia de Epicuro, libertando-a de tudo o que podia ser contrário à fé cristã. O sentido do filosofar de Gassendi pode, portanto, ser indicado na retomada de uma filosofia materialista (o atomismo epicurista) substancialmente de acordo com os resultados das pesquisas científicas, e na eliminação dela das partes contrárias à religião, porque as verdades de fé não contradizem de fato os mais válidos produtos científicos e filosóficos da razão.

1 A polêmica contra a tradição aristotélico-escolástica

Nascido em Champtercier, na Provença, em 1592, e morto em Paris, em 1655, Pierre Gassendi foi cônego e depois pároco em Dijon, bem como docente de filosofia na Universidade de Aix, de 1616 a 1622. O mais importante resultado de seus cursos universitários são as *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Foram anunciados sete livros dessas *Exercitationes*, mas apenas o primeiro foi publicado (em Grenoble, em 1624), ao passo que o começo do segundo livro pode ser encontrado na edição das obras completas (Lião, 1658). As *Exercitationes* são uma obra polêmica, cujo alvo é constituído pelo aristotelismo escolástico, que, com a força do apoio da Igreja e dos teólogos, ainda dominava nas escolas.

Interessado por astronomia e mecânica (é autor de uma *Institutio astronomica*), Gassendi realizou observações astronômicas e, em defesa de Galileu, escreveu o *De motu*

impresso a motore translato (1640-1643) e o *De proportione qua gravia decidentia accelerantur* (1642 e 1645).

Fascinado pela *acatalepsia* (suspensão do assentimento) "recomendada pelos acadêmicos e pelos pirronianos", e persuadido de que a forma válida de saber não é a busca das "essências" ou "causas metafísicas", mas muito mais a descrição do acontecer fenomênico factualmente comprovável, Gassendi volta-se então contra aquela tradição que fez de Aristóteles "quase um deus caído do céu" e que venera, comenta e transmite precisamente as obras menos úteis de Aristóteles, como a *Física* e a *Metafísica*, ao invés das obras relativas à história natural (isto é, à ciência) e à política. Exclama Gassendi: "Como seria útil conhecer a história das pedras, dos metais, das plantas, dos animais e de todas as outras coisas desse gênero, cuja variedade é tão agradável de se conhecer!"

Entretanto, os escolásticos objetam que tais conhecimentos são objeto dos talhadores de pedra, dos ourives, dos ervateiros e dos caçadores. Os escolásticos "não lhes têm a mínima consideração, pois seriam conhecimentos muito vulgares, ao passo que se vangloriam de escolher as coisas que cabem propriamente à filosofia".

E Gassendi replica a essa objeção: "Mas então Aristóteles, Demócrito e outros grandes homens, cuja erudição é tão estimada, não estavam cultivando a filosofia quando orientavam suas pesquisas para tais coisas?" Na opinião de Gassendi, a realidade é que a filosofia aristotélico-escolástica pratica um método errôneo, afastando-se da natureza e reduzindo-se à prática de uma verbosidade estéril.

2 Por que não conhecemos as essências; e por que a filosofia aristotélico-escolástica é prejudicial à fé

Segundo Gassendi, o saber aristotélico baseia-se em definições a priori que, presumidamente, captam as "essências" ou as "causas metafísicas" dos fenômenos. E aqui está o pressuposto errado da tradição filosófica, já que, como diz Gassendi, "antes de qualquer outra coisa, é evidente que todo conhecimento que existe em nós é próprio dos sentidos ou deriva dos sentidos; por conseguinte, parece igualmente certo que não se pode pronunciar juízo nenhum sobre qualquer coisa sem o testemunho dos sentidos". E, por meio do testemunho dos sentidos, conhecemos tantas coisas, mas este conhecimento não é conhecimento de essências.

A tradição aristotélica, portanto, é a tradição da pseudociência e da verbosidade. Não existe saber sem que se perscrute a experiência. Mas a base da tradição filosófica não é a experiência, e sim a autoridade de Aristóteles.

Os filósofos das escolas confiam cegamente em Aristóteles e, entregando-se às suas obras, não têm confiança em si mesmos, deixando verdadeiramente de procurar a verdade.

A razão dos aristotélico-escolásticos é uma razão preguiçosa, uma razão que não tem confiança em si mesma, uma razão aprisionada. E tal razão impede o conhecimento da natureza e não gera ciência.

Mas os danos dessa tradição filosófica não ficam nisso. Eles causaram grandes danos também à religião e à fé, pretendendo introduzir a filosofia em questões de fé que foram reveladas e que ultrapassam a razão.

Sendo assim, fica claro que a filosofia aristotélica é prejudicial à ciência e funesta para a fé. E então, pergunta-se Gassendi, "quem poderá [...] se surpreender se nossa atual filosofia nada mais tem de filosofia?"

3 Gassendi contra Descartes

O ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica estende-se também às pretensões do saber mágico e cabalístico de Robert Fludd (1574-1637), como testemunha a sua *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia philosophiae Roberti Fluddi reteguntur* (1630), assim como à concepção platônico-escolástica de Herbert de Cherbury (1583-1648), que Gassendi critica na obra *Ad librum D. Edoardi Herberti de veritate epistula*, de 1634.

Nesse período, Gassendi já estava em contato com os maiores cientistas de sua época, procurando resolver problemas de mecânica e de ótica, enquanto se dedicava a observações astronômicas, como atestam

os seus *Commentarii de rebus caelestibus.* E essa sua atividade científica levava-o sempre mais para longe de um tipo de saber como o saber mágico e cabalístico, que, sendo arbitrário, inverificável e de natureza privada ao invés de pública, confunde o natural com o sobrenatural e fala de qualidades ocultas não determinadas e menos ainda determináveis.

A esse gênero de "saber" Gassendi opõe uma *philosophia aperta et sensibilis*, uma "filosofia" clara, pública e comprovável, porque relativa aos aspectos empíricos da realidade.

Sempre em nome dessa *philosophia aperta et sensibilis*, Gassendi ataca também a metafísica de Herbert de Cherbury, metafísica que é um saber de essências. A esse respeito, Gassendi diz que nós não podemos conhecer as essências. *E não podemos conhecê-las porque não conseguimos construí-las ou reconstruí-las.* Assim como o animal não conhece o relógio porque não está em condições de construí-lo, da mesma forma o homem não conhece as essências das coisas que só Deus conhece porque as criou.

As razões de fundo do ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica, a tradição mágica e cabalística e a metafísica de Herbert de Cherbury podem ser encontradas na famosa crítica de Gassendi em relação a Descartes. As *Objeções às Meditações* de Descartes são de 1641; depois da réplica de Descartes, segue-se às *Objeções* a famosa *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii metaphysicam.*

Em nome de um saber empírico, é contra a *metafísica* de Descartes que Gassendi se lança. Descartes representa para Gassendi o verdadeiro reconstrutor da filosofia da substância e das essências. Ele não pretende tanto negar alguns dos principais pontos do conteúdo do pensamento cartesiano, como a existência de Deus ou a imortalidade da alma. O que Gassendi rejeita é muito mais o *tipo de saber cartesiano*, que é um gênero de saber apriorístico e dedutivo, privado de um verdadeiro contato com a experiência. Por tudo isso — e, nesse ponto, muitos intérpretes negam perspicácia a Gassendi —, Descartes representa para Gassendi o herdeiro da metafísica aristotélico-escolástica.

Gassendi não nega a veracidade da *experiência* do *cogito*. O que ele refuta é que, como sustenta Descartes, se possa passar da experiência do *cogito* à substância da *res cogitans*. Tal passagem é totalmente ilegítima, pelo fato de que o homem não conhece, como já sabemos, nem essências, nem substâncias. Na opinião de Gassendi, a distinção cartesiana entre alma e corpo, pressuposta e não demonstrada, constituiu um dualismo que desemboca em dificuldades insuperáveis.

Também não são aceitáveis as "demonstrações" cartesianas da existência de Deus. Antes de mais nada, a idéia de ser perfeitíssimo não é de modo algum inata, e sim uma idéia que se constitui historicamente, de modo que a prova cartesiana que pressupõe tal idéia como inata não é válida.

Mas também não se sustenta a prova que se alicerça na série de causas eficientes: e não se sustenta porque, com a série das causas, não é legítimo sair do âmbito físico.

Por fim, também não é aceitável sequer o argumento ontológico, pelo fato de que a existência não é de modo algum uma perfeição como todas as outras: a existência é muito mais aquele *id sine quo non sunt perfectiones.* Outra aguda censura que Gassendi faz a Descartes é a de que, na fixação do critério da evidência, Descartes oscilaria em uma espécie de círculo vicioso entre a consideração do *cogito* como base determinante da filosofia, e a consideração de Deus como garantia não apenas das verdades matemáticas, mas também das do próprio *cogito*. [1]

4 O repensar de Epicuro e as razões de repropô-lo

Enquanto desfecha seu ataque contra a tradição mágico-cabalística e a filosofia cartesiana, Gassendi se empenha em uma interessante reproposição da filosofia de Epicuro, libertando-a de tudo aquilo que poderia ser contrário à fé cristã.

Assim, enquanto para Epicuro os átomos são incriados e incorruptíveis, Gassendi sustenta que eles foram criados por Deus e os considera aniquiláveis por Deus; Epicuro afirmava que o movimento é eterno, mas Gassendi assevera que a força que gera o movimento deve-se a Deus; para Epicuro, a ordem do mundo foi gerada por encontros casuais dos átomos, ao passo que Gassendi vê no universo uma ordem finalística e uma realidade governada pela providência de Deus; para Epicuro, a alma era feita de

átomos e, portanto, mortal, mas Gassendi, além da alma corpórea vegetativa e sensível, admite também uma alma intelectiva incorpórea e imortal.

Gassendi diz tudo isso no *Syntagma philosophiae Epicuri*, de 1649. Dois anos antes, em 1647, ele já havia dedicado a Epicuro outra obra: *De vita et moribus Epicuri*.

Em 1658, postumamente, apareceu o *Syntagma philosophicum*, que reconfirma a colocação empirista geral, mas onde também emerge que a experiência não consiste em um caótico aparecer fenomênico e não é uma imediaticidade passiva de dados sensoriais, mas sim uma construção da razão, que elabora os dados sensoriais.

Além disso, ainda no *Syntagma philosophicum*, uma vez estabelecida a autonomia da ciência *experimentalis*, Gassendi sustenta que é possível chegar a falar da alma imaterial e da existência de Deus. E isso é possível quando sabemos ler os "sinais" que a realidade põe diante de nós.

O homem é caracterizado pela atividade racional, mas essa atividade consiste em operações não corpóreas, de modo que existe a alma como entidade espiritual. E também existe Deus; é a partir da ordem do universo que inferimos sua existência, já que não há ordem sem ordenador.

Desse modo, despedaçam-se muitas das flechas céticas que havíamos encontrado nas *Exercitationes* e nas *Objeções*. Entretanto, é exatamente nisso que reside grande parte do valor histórico de Gassendi: uma tentativa significativa, embora problemática sob muitos aspectos, de mediar e conciliar a nova ciência com o epicurismo, o libertinismo e o cristianismo.

Eis, portanto, como podemos resumir o sentido da empresa de Gassendi:

a) retomar uma filosofia materialista (o atomismo de Epicuro) que fosse inatacável pelas críticas eficazes, ao contrário, contra os aristotélicos e os cartesianos, e substancialmente de acordo com os resultados das pesquisas científicas;

b) eliminar dela as partes contrárias à religião, e mostrar assim que as verdades de fé não se chocam de fato com os produtos científicos e filosóficos mais válidos da razão.



Pierre Gassendi em um retrato de Robert Nanteuil.

III. O jansenismo e Port-Royal

• O jansenismo toma seu nome do teólogo flamengo Cornélio Jansênio (Cornelis Jansen, 1583-1638), que por 22 anos trabalhou no seu *Augustinus*, obra em três volumes publicada em 1640, em que pretendia expor a doutrina genuína de Santo Agostinho. Interessantes são as teses sobre a relação razão-fé, motivo pelo qual, em matéria de fé, a razão deve ser deixada de lado e é preciso recorrer à *memória* da *tradição*, em primeiro lugar a Agostinho; quanto ao problema da graça, Jansênio afirma que, se a *caridade celeste* não interviesse para determinar infalivelmente a vontade de fazer o bem, todas as ações humanas seriam pecaminosas. O *Augustinus* foi logo atacado pelos jesuítas, e em 1641 foi condenado pela Sagrada Congregação do Índex e da Inquisição. Em 1653 foram condenadas cinco de suas proposições; diversas vezes Antoine Arnauld, Pasquier Quesnel e o ambiente de Port-Royal procuraram demonstrar a estranheza do *Augustinus* ao aspecto herético dessas teses; mas em 1709 o rei ordenou a destruição do convento de Port-Royal, e em 1713 foi de fato condenada toda a doutrina do jansenismo.

As teses sobre a relação razão-fé e o problema da graça
→ § 1-2

• Juntamente com doutrinas sobre a graça, a liberdade e a predestinação, o jansenismo caracterizou-se pela importância dada à intimidade da fé e à rígida disciplina moral e penitencial que se apoiava no cristianismo dos primeiros séculos. O movimento jansenista teve sua difusão decisiva na França, por obra de Jean du Verger de la Houranne, abade de Saint-Ciran (1581-1643), amigo de Jansênio, e seu centro foi o antigo mosteiro feminino cisterciense de *Port-Royal*, próximo de Versailles.

O mais notável contributo filosófico de Port-Royal deve ser visto em *A lógica ou arte de pensar*, tratado escrito por Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Nicole (1625-1695), e aparecido anônimo em 1662. A lógica, entendida aqui em um espírito cartesiano e pascaliano, não é tanto ciência, e sim *arte* que ensina a *pensar bem*, e em tal sentido deve tornar-se instrumento apto a servir as outras ciências; raciocinar bem não é *questão de corretismo*, mas *problema de verdade*, motivo pelo qual a *arte de raciocinar* (isto é, de deduzir conseqüências a partir de premissas) deve ser precedida pela *arte de pensar* (isto é, do estabelecimento de premissas válidas), de *julgar sadiamente*. A segunda parte da obra tende a ressaltar em luz as formas lógicas estruturais que determinam as mais variadas formas lingüísticas, com a intenção de chegar às estruturas fundamentais com que a mente humana funciona, para além das diferenças das línguas históricas (já em 1660 Arnauld, em colaboração com Claude Lancelot, havia publicado uma obra intitulada justamente *Gramática geral e raciocinada*).

A lógica e a lingüística de Port-Royal
→ § 3-4

1 Jansênio e o jansenismo

"O jansenismo, que toma esse nome do célebre Cornélio Jansênio (1583-1638), bispo de Ypres, autor do *Augustinus*, havia começado como luta dogmática em sentido agostiniano contra o molinismo, sustentado geralmente pelos jesuítas, embora não por todos. Mas o amigo de Jansênio, Jean du Verger de la Houranne, abade de Saint-Cyran (1581-1643), levou a luta contra o jesuitismo para o campo da moral e da experiência religiosa, reunindo em torno de si um grupo de religiosos, reforçado pelas monjas cistercienses do mosteiro de

Port-Royal, pretendendo uma reforma de sentido rigorista dos costumes cristãos, contra o laxismo dos jesuítas, postulando um enrijecimento do sacramento da penitência, reduzido pelos jesuítas a um ato quase que formal, e reivindicando a restauração da dogmática dos Padres da Igreja, particularmente de santo Agostinho, contra as novidades 'filosóficas' dos teólogos da Companhia de Jesus. Nesses conceitos é que se havia inspirado o livro *Comunhão freqüente,* escrito por Antoine Arnauld (1612-1694), doutor da Sorbonne, por sugestão de Saint-Cyran" (G. Preti).

Jansênio (Cornelis Jansen), teólogo flamengo que estudou em Utrecht e depois em Lovaina sob a égide dos jesuítas, trabalhou durante vinte e dois anos no seu *Augustinus,* que teve sucesso verdadeiramente estrondoso ao ser publicado, em três tomos, em 1640.

Na obra, Jansênio pretende expor a genuína doutrina de santo Agostinho, a doutrina que havia enformado a Igreja antiga e fora um dos pilares do Concílio de Trento.

Como veremos, o jansenismo será acusado de heresia, mas, tanto no livro como em seu testamento, anexo ao livro, Jansênio diz com muita clareza que submete as proposições do seu trabalho ao juízo da Santa Sé.

Vejamos então brevemente o conteúdo do *Augustinus.*

No primeiro tomo, constituído de oito livros, Jansênio, por meio da doutrina de santo Agostinho, demole a heresia de Pelágio (que, no início do século V, em contraste com Agostinho, havia propugnado a doutrina segundo a qual o pecado original não teria enfraquecido a capacidade humana de fazer o bem).

No segundo tomo, Jansênio fixa os limites da razão e fala do *status naturae lapsae* e do *status naturae purae.*

No terceiro tomo, ele expõe as doutrinas relativas à graça, à predestinação e à liberdade. São interessantes as teses de Jansênio sobre a relação razão-fé. Jansênio é decididamente contrário ao uso da razão nas questões de fé, já que a razão é "mãe de todas as heresias"; rejeita o racionalismo da escolástica e, no que se refere à fé, reporta-se à "memória" da tradição.

A razão é inútil ou prejudicial para a fé, tanto que Cristo quis encerrar "nos porões de tal santa ignorância o excessivo desejo de saber com que se perturbam os filhos da Igreja. [...] Ele nunca objetivou nos tornar eruditos, mas apenas nos dar a simples cognição da verdade divina e certa, cujas raízes, isto é, as razões, estão ocultas em um lugar mais profundo e inacessível à agudeza de nossa investigação".

Portanto, em matéria de fé, a razão é rejeitada; é preciso referir-se à *memória* da *tradição.* E, na tradição da Igreja, Agostinho, "primeiro dentre todos os antigos Padres, partindo dos princípios de são Paulo, trouxe à luz com incrível profundidade e penetração todas as conclusões da graça, que até agora permanecera como que oculta na fé dos cristãos".

No que se refere mais especificamente à doutrina da graça, Jansênio, juntamente com Agostinho, afirma que o pecado original corrompeu o homem, cuja vontade é dominada pela *delectatio terrestris,* de modo que, se a *charitas* ou *delectatio caelestis* não



Cornélio Jansênio (156. -16.6)
deu origem a uma corrente religiosa,
considerada por certos aspectos herética,
que teve significativas influências também na Itália.
O retrato foi reproduzido de uma gravura
em cobre pouco posterior ao autor.

determinasse infalivelmente a vontade de fazer o bem, todas as ações humanas seriam pecaminosas.

2 Discussões, polêmicas e oposições suscitadas pelo jansenismo

O *Augustinus* de Jansênio foi imediatamente atacado pelos jesuítas. Em sua maioria molinistas, eles acusaram Jansênio e seus seguidores de serem calvinistas, ou seja, de serem, entre outras coisas, negadores da liberdade humana. Publicado em 1640, o *Augustinus* foi condenado pela Sagrada Congregação do Índex e da Inquisição em 1641, ao passo que, em 1642, através da bula *In eminenti,* Urbano VIII vetou que se escrevesse e discutisse sobre cinco proposições extraídas do *Augustinus.*

Essas cinco proposições, tão famosas e tão discutidas, são as seguintes:

1) alguns preceitos de Deus são impossíveis para os justos, mesmo que os queiram e se esforcem com todas as forças que têm na presente natureza, porque lhes falta a graça que os torna possíveis;

2) não se resiste nunca à graça interior, no estado de natureza decaída;

3) para granjear mérito ou demérito, não se requer a liberdade a partir da necessidade interior, mas somente a liberdade a partir da coação exterior;

4) os semipelagianos admitiam para cada ato, mesmo no início da fé, a necessidade da graça preveniente e eram heréticos ao concederem à vontade humana o poder de resistir ou obedecer à graça;

5) é um erro semipelagiano afirmar que Cristo morreu por todos.

Em 1650, os bispos franceses pediram que a Santa Sé se pronunciasse de maneira inequívoca sobre essas cinco proposições. O papa Inocêncio X nomeou uma comissão, diante da qual jansenistas e antijansenistas puderam defender suas respectivas posições. E, por fim, com a bula de 31 de maio de 1653, intitulada *Cum occasione,* chegou-se à condenação das cinco proposições.

Apesar disso, Arnauld e seus amigos de Port-Royal (o que veremos melhor quando tratarmos de Pascal) afirmaram que as cinco proposições são heréticas, mas acrescentaram que elas não se encontravam — com seu presumido sentido herético — no *Augustinus.*

Assim, bispos e teólogos franceses voltaram à cena e, em 1654, declararam que Jansênio havia verdadeiramente exposto, defendido e ensinado as cinco proposições. E o papa Alexandre VII, com a constituição *Ad sacram beati Petri sedem,* de 16 de outubro de 1656, confirmou a condenação. Mas as polêmicas não pararam. Em 1665, o mesmo papa Alexandre VII, através da constituição *Regiminis apostolici* (15 de fevereiro de 1665), impôs aos jansenistas um formulário de submissão.

Todavia, nem mesmo esse formulário de submissão conseguiu esclarecer a questão. E, depois de outros episódios e discussões, a "paz de Clemente XI" conseguiu encerrar a primeira fase do jansenismo.

Tal paz, porém, não foi definitiva. Assumindo a herança espiritual de Arnauld, o padre oratoriano Pasquier Quesnel reacendeu a polêmica com seu livro *O Novo Testamento com reflexões morais* (1668). Em 1705, através da bula *Vineam Domini* (15 de junho), Clemente XI condenava a "obsequioso silêncio" em relação às cinco proposições; em 29 de outubro de 1709, o rei ordenou a destruição do convento de Port-Royal, "ninho de jansenismo"; por fim, em 8 de setembro de 1713, com a bula *Unigenitus Dei Filius*, é condenada de fato toda a doutrina do jansenismo.

O jansenismo conheceu certa difusão na Itália: em Pavia (com Pietro Tamburini), em Gênova (com Palmieri, Solari e outros) e em Nápoles (com Serrao, Simioli e outros). Mas foi sobretudo em Pistóia que o movimento jansenista, com o bispo Scipione De' Ricci, serviu de base para notáveis e variadas reformas. A condenação do jansenismo de Pistóia ocorreu com a bula *Auctorem fidei,* de 28 de agosto de 1784.

3 A lógica de Port-Royal

Juntamente com a doutrina sobre a graça, a liberdade e a predestinação, o jansenismo se caracterizou pela importância dada à intimidade da fé e à rígida disciplina moral e penitencial, que era referida ao cristianismo dos primeiros séculos.

Foi precisamente um padre basco, amigo e companheiro de estudo de Jansênio, ou seja, o abade de Saint-Cyran, quem se encar-

regou de difundir o jansenismo na França. O centro do jansenismo foi o antigo mosteiro feminino cisterciense de Port-Royal, nas proximidades de Versailles, que no início do século havia sido reformado por uma piedosa e enérgica abadessa, Jacqueline Arnauld (Madre Angélica). Nas adjacências do mosteiro, impelido pelo desejo de alcançar a perfeição cristã, um grupo de leigos retirou-se para viver tal idéia.

A orientação espiritual desse grupo de leigos foi exercida inicialmente por Saint-Cyran e, depois de sua morte, por Louis le Maitre de Saci.

Como já expusemos as linhas fundamentais da doutrina jansenista e já tratamos das controvérsias que ela suscitou e das condenações que sofreu, é oportuno agora registrar algumas das idéias que, de certa forma, constituem a mais significativa contribuição filosófica de Port-Royal.

Trata-se da *Lógica de Port-Royal ou arte de pensar,* escrita por Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Nicole (1625-1695).

Também viveram em Port-Royal duas tias de Nicole: Madalena e Maria Suyreaux. Por outro lado, Arnauld era irmão da Madre Angélica e do bispo de Angers. Foi precisamente da colaboração entre Arnauld e Nicole que nasceu aquele tratado, que apareceu anonimamente em 1662 sob o título *A lógica ou arte de pensar.*

O destino desse livro foi muito afortunado. Durante dois séculos houve mais de cinqüenta edições francesas, muitas traduções inglesas e muitas traduções latinas.

Como diz o título da obra, a lógica não seria tanto uma ciência, mas muito mais uma *arte:* não uma arte que ensine a combinar palavras e fórmulas, mas que ensine a *pensar bem.* Desse modo, a lógica deve tornar-se um instrumento adequado "para servir às outras ciências".

Conseqüentemente, em primeiro lugar, é inútil ficar perdendo tempo, como se faz no ensino da lógica escolástica, com silogismos fabricados com base em exemplos totalmente artificiosos. Se o ensino não pretende ser apenas "divertido", mas também objetiva alcançar resultados válidos e úteis, deve se basear em exemplificações de raciocínios efetivamente usados nos vários âmbitos do saber, da literatura e da vida.

Em segundo lugar, a lógica escolástica se propõe a nos dar as regras do raciocínio correto e, certamente, é nessas regras que consiste a sua utilidade. Entretanto, observam Arnauld e Nicole, "também não devemos crer que tal utilidade vá muito longe, já que a maior parte dos erros dos homens não está em se deixar enganar por más conseqüências, mas sim em se deixar encaminhar para falsos juízos, dos quais se extraem más conseqüências".

Em suma, os homens geralmente *raciocinam* corretamente, isto é, não se enganam ao extrair conseqüências de premissas; o que acontece, no entanto, é que *freqüentemente julgam mal,* isto é, não sabem estabelecer as premissas.

Sintetizando, *não é questão de correção, mas problema de verdade,* razão pela qual a *arte de raciocinar* (ou seja, de deduzir conseqüências de premissas) deve ser precedida da *arte de pensar* (isto é, de uma arte que ensine a estabelecer premissas válidas), de uma arte que ensine a *julgar sadiamente.*

As regras escolásticas não são refutadas. Na realidade, elas são enquadradas em um projeto de tipo diferente, com referência constante às idéias claras e distintas, às luzes naturais, ao "bom senso", e mostram um espírito cartesiano.

A influência de Descartes sobre Arnauld e Nicole conjuga-se com a exercida também por Pascal; e tanto as *regras* de Descartes como as de Pascal são *regras de método.*

Com efeito, enquanto as três primeiras partes da obra tratam respectivamente das *idéias,* dos *juízos* e dos *raciocínios,* a quarta parte ("dentre as mais úteis e importantes") é dedicada ao *método.* E a substância dessa parte da *Lógica ou arte de pensar* é extraída das *Regulae,* do *Discurso sobre o método* de Descartes, e do fragmento *Sobre o espírito geométrico,* de Pascal.

4 A lingüístisca de Port-Royal

Enquanto o método é discutido na quarta parte, a segunda parte é dedicada a análises lingüísticas voltadas para evidenciar as formas lógicas estruturais ou fundamentais que freqüentemente se ocultam sob as mais variadas formas lingüísticas.

Em suma, há o *pensamento* que toma *forma* de linguagem: mas a linguagem não deve enjaular e distorcer o pensamento; a *forma lingüística* não deve submeter e

viciar as *operações lógicas.* E "a função da lógica, arte de pensar, é precisamente a de evidenciar o verdadeiro pensamento que está *subjacente às roupagens da forma verbal*, ajudando-nos a remontar da forma ao significado, já que é o significado que deve permitir a interpretação da forma, não a forma que deve impor o significado".

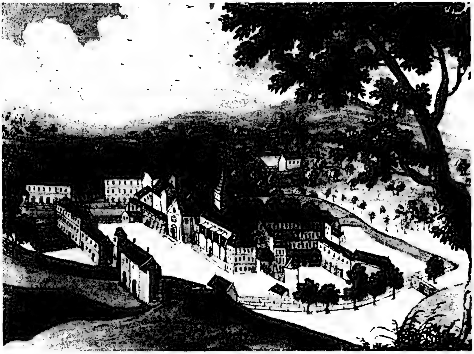
A idéia de um *pensamento* subjacente às *mais variadas formas lingüísticas* levou os "solitários" de Port-Royal à concepção de uma "gramática geral". E, com efeito, dois anos antes da *Lógica*, foi publicada uma *Gramática geral e argumentada*, escrita por Arnauld e Lancelot.

A intenção precisa que transparece nessa *Gramática geral* é exatamente a de alcançar as estruturas fundamentais segundo as quais funciona a mente humana, independentemente das diferenças das línguas históricas.

Em outras palavras, Arnauld e Lancelot procuram tornar *lógico* o fato histórico que é a *linguagem*. E tentaram demonstrar (em certa medida reproduzindo elementos aristotélicos, devidamente repensados e corrigidos) que o *substantivo* define a substância, o *adjetivo* denota o acidente, o verbo *afirma* as coisas e as julga.

Em suma, segundo Arnauld e Lancelot, a proposição gramatical e a proposição lógica, a língua e a razão, deviam coincidir.

De Saussure afirmará que o programa de Port-Royal é um programa estritamente sincrônico. E, em nossos dias, Noam Chomsky afirma que sua gramática transformacional encontra um precedente na gramática de Port-Royal.



Este é o mosteiro de Port-Royal-des-Champs em um esboço do séc. XVIII, executado por M. de Boullongne e conservado no museu de Versailles. As monjas cistercienses do mosteiro de Port-Royal, reforçando a iniciativa de um grupo de religiosos, promoveram uma reforma dos costumes cristãos em sentido rigoroso, que no séc. XVII teve grande importância.

GASSENDI

1 Objeções à *Terceira Meditação* de Descartes

Em 1641, o ano sucessivo à primeira edição das Meditações de Descartes, Pierre Gassendi manifestou a Mersenne, o amigo de Descartes, a intenção de lê-las e submetê-las a exame. Nasceram assim as Objeções de Gassendi, cujo redação terminou por volta de 15 de maio de 1641.

Conduzidas sob o ponto de vista de um ingênuo nominalismo, materialismo e sensismo, as Objeções de Gassendi produziram em Descartes uma impressão verdadeiramente má. Aqui propomos algumas passagens das Objeções à Terceira Meditação, em que Gassendi reprova substancialmente a Descartes por trocar a idéia de Deus por uma idéia inata, enquanto todas as idéias presentes na mente humana só chegariam do exterior: a "demonstração" cartesiana da existência de Deus, portanto, seria destituída de qualquer fundamento.

A esse respeito, Descartes replicou: "Onde dizeis que 'nós não formamos a idéia de Deus a não ser em base àquilo que soubemos e ouvimos de outros', atribuindo-lhe, a exemplo deles, as mesmas perfeições que lhe vimos atribuídas por outros, gostaria que tivesses também acrescentado de onde aqueles primeiros homens, dos quais soubemos e ouvimos tais coisas, tiraram esta mesma idéia de Deus. Com efeito, se a tiveram por si próprios, por que não poderíamos nós tê-la por nós próprios? Se Deus a revelou a eles, conseqüentemente Deus existe".

1. Objeção à regra cartesiana da evidencia: jamais se pode asserir com certeza que uma coisa seja por mim concebida em si mesma

Em primeiro lugar, a partir do fato de terdes reconhecido que o claro e distinto conhecimento da proposição "Eu sou uma coisa que pensa" é a causa da certeza que tendes, inferis de poder estabelecer como regra geral "que as coisas que concebemos com toda clareza e distinção são todas verdadeiras". Todavia, embora até o momento não se tenha podido encontrar uma regra mais segura de nossa certeza entre a escuridão das coisas humanas, apesar de tudo, vendo que tantos grandes engenhos, que parece tenham devido conhecer com toda clareza e distinção muitas coisas, acreditaram que a verdade estivesse escondida no seio do próprio Deus ou na profundidade dos abismos, não há lugar para suspeitar que esta regra possa ser falsa? Por outro lado, depois daquilo que dizem os céticos, dos quais não ignorais os argumentos, de qual verdade podemos nós responder como coisa claramente conhecida, senão que é verdade que as coisas parecem aquilo que aparecem a cada um? Por exemplo: sinto claramente e distintamente que o sabor do melão é bastante agradável a meu gosto, e portanto é verdadeiro que o sabor do melão me aparece talfi mas que por isso seja verdade que o sabor é tal no melão, como poderei crê-lo eu, que na juventude e no estado de perfeita saCde julguei de fato diversamente, porque sentia então manifestamente outro sabor no melão? [...] D quase o mesmo para as coisas que se referem ao espírito. Eu teria jurado outra vez que era impossível chegar de uma pequena quantidade a uma maior sem passar por uma igual [...]. Estas coisas me pareciam tão claras e distintas, que eu as tinha como axiomas veríssimos e certíssimosfi e a seguir apesar de tudo, houve razões que me convenceram do contrário, por tê-lo concebido mais claramente e mais distintamentefi e ainda hoje, quando penso na natureza das hipóteses matemáticas, meu espírito não está sem alguma dCvida e desconfiança de sua verdade. Assim, concedo que se possa dizer ser verdadeiro que eu conheço certas proposições, conforme suponho ou concebo a natureza da quantidade, da linha, da superfície etc.fi mas que por isso elas sejam em si mesmas tais como as concebo, não se pode asseri-lo com certeza. [...]

2. Objeção às três espécies de idéias individuadas por Descartes: todas as idéias presentes na mente humana são adventícias

Depois disso, vós distinguis "as idéias (que sustentais que sejam pensamentos, enquanto elas são como imagens) em três espécies: umas nasceram conosco, as outras vêm de fora e são estranhas, e as outras são feitas e inventadas por nós. No primeiro gênero, colocais a inteligência que tendes de que coisa seja aquilo que é chamado em geral uma coisa ou uma verdade ou um pensamento; no segundo, colocais a idéia que tendes a respeito do rumor

que ouvis, do sol que vedes, do fogo que sentis; no terceiro, colocais as sirenas, os hipogrifos e outras quimeras semelhantes, que fabricais e inventais por vós mesmos; e a seguir dizeis que talvez pode ser que todas as vossas idéias são adventícias, ou todas nascidas convosco, ou todas feitas por vós, tanto mais que ainda não conheceis com suficiente clareza e distinção a origem". Eis por que, para impedir o erro, que poderia, todavia, insinuar-se até que sua origem vos seja inteiramente conhecida, quero aqui fazer-vos notar que parece que todas as idéias vêm de fora, e que procedem das coisas que existem fora do intelecto, e que caem sob algum de nossos sentidos. Uma vez que, para dizer a verdade, o espírito não somente tem a faculdade (ou, mais ainda, é ele próprio uma faculdade) de conceber tais idéias estranhas, que emanam dos objetos exteriores, e que passam até ele por meio dos sentidos; de concebê-las, digo, completamente nuas e distintas, e tais quais ele as recebe em si; mas, por acréscimo, tem também a faculdade de uni-las e dividi-las diversamente, de estendê-las e encolhê-las, de compará-las e compô-las de muitos outros modos. E daí segue-se que ao menos este terceiro gênero de idéias, que vós estabeleceis, não é diferente do segundo; pois, com efeito, a idéia de uma quimera não é diferente da de uma cabeça de leão, do ventre de uma cabra e da cauda de uma serpente, da reunião das quais o espírito faz e compõe uma só idéia, pois, tomadas separadamente, ou consideradas cada uma em particular, são estranhas, e vêm de fora. [...]

3. Objeção à idéia de Deus enunciada por Descartes: qualquer idéia de Deus que o homem tenha em si, jamais tem realidade objetiva

Depois disso, reconhecendo a desigualdade e a diversidade que se encontram entre as idéias, "é certo – dizeis – que as que me representam substâncias são algo a mais, e contêm em si, por assim dizer, mais realidade objetiva do que as que me representam somente modos ou acidentes; e, por fim, a idéia pela qual concebo um Deus soberano, eterno, infinito, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele tem em si, sem dúvida, mais realidade objetiva do que aquelas das quais as substâncias finitas me são representadas". [...]

Em relação a isso que acrescentais "da idéia de Deus", dizei-me, por favor, uma vez que não estais ainda certo de sua existência, como podeis saber que ele nos é representado pela sua idéia como um Ser eterno, infinito, onipotente e criador de todas as coisas etc.? Esta idéia que dele formais não vem de preferência do conhecimento que dele tivestes anteriormente, enquanto ele vos foi mais vezes representado sob estes atributos? Pois, dizendo a verdade, vós o descreveríeis assim, caso não tivésseis jamais nada ouvido dizer de semelhante? Vós me direis, talvez, que isto é agora trazido apenas como exemplo, sem que definais ainda nada sobre ele. Admito isso; mas cuidado para dele não fazer depois um pressuposto.

Vós dizeis "que há mais realidade objetiva na idéia de um Deus infinito do que na idéia de uma coisa finita". Contudo, em primeiro lugar, o espírito humano, não sendo capaz de conceber a infinidade, não pode sequer ter, nem se figurar, uma idéia que representa uma coisa infinita. E, portando, aquele que diz uma coisa infinita atribui a uma coisa que não compreende um nome que igualmente não entende, uma vez que, como a coisa se estende para além de toda a sua compreensão, também esta infinidade, ou esta negação de termos, que é atribuída a esta extensão, não pode ser entendida pela sua inteligência, que é sempre restrita e fechada por limites. Além disso, todas as altas perfeições que costumamos atribuir a Deus, parecem tiradas das coisas que admiramos ordinariamente em nós, como a duração, a potência, a ciência, a bondade, a felicidade, e assim por diante, às quais tendo dado toda a extensão possível, nós dizemos que Deus é eterno, onipotente, onisciente, soberanamente bom, perfeitamente feliz, e assim por diante.

E assim a idéia de Deus representa, sim, na verdade, todas estas coisas, mas ela não tem por isso mais realidade objetiva do que têm as coisas finitas tomadas todas juntas, das idéias das quais foi composta esta idéia de Deus, e depois engrandecida no modo como acabei de descrever. Uma vez que nem aquele que diz "eterno" abraça com seu pensamento toda a extensão desta duração, que nunca teve início e jamais terá fim, nem aquele que diz "onipotente" compreende toda a multidão dos efeitos possíveis; e assim também para os outros atributos. Por fim, de quem se pode dizer que tenha uma idéia de Deus total e perfeita, isto é, tal que o represente como ele é? [...] E também, eu vos pergunto, de que modo podemos nós conhecer que aquele pouco de perfeições que encontramos em nós se encontra também em Deus? E depois de tê-lo reconhecido, qual pode ser a essência que podemos de lá imaginar dele? Certamente Deus é infinitamente elevado acima de toda compreensão; e quando nosso

espírito quer se aplicar à sua contemplação, não somente se reconhece demasiado débil para compreendê-lo, mas ainda se torna cego e ele próprio se confunde. Eis por que não é o caso de dizer que tenhamos uma idéia verdadeira de Deus que o represente como ele é: basta que, com a relação das perfeições que estão em nós, cheguemos a produzir e a formar alguma sobre ele, que, acomodando-se à nossa fraqueza, esteja também adaptada a nosso uso, que não esteja acima de nosso porte, e não contenha alguma realidade que não tenhamos antes reconhecido haver em outras coisas ou que por meio delas não tenhamos percebido.

4. Objeção à dedução cartesiana da existência de Deus: os atributos que os homens conferem a Deus derivam da aprendizagem

Vós concluís: "E, portanto, resta apenas a única idéia de Deus, na qual se deva considerar se aí haja alguma coisa que não tenha podido vir de mim mesmo. Com o nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e da qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que de fato existam) foram criadas e produzidas. Todas essas coisas são de fato tais que, quanto mais atentamente as considero, tanto menos me persuado de que a idéia que delas tenho possa extrair sua origem apenas de mim; e, por conseguinte, de tudo aquilo que foi dito aqui antes, é preciso concluir necessariamente que Deus existe". Eis que chegastes ao fim a que aspiráveis; quanto a mim, como abraço a conclusão que tirastes, também não vejo de onde pudestes deduzi-la. Dizeis "que as coisas concebidas de Deus são tais que não puderam vir de vós mesmo", para daí inferir "que elas devem ter vindo de Deus". Todavia, em primeiro lugar, não há nada mais verdadeiro que elas tenham vindo de vós mesmo, e que não tivestes unicamente por vós a inteligência delas. Com efeito, além dos próprios objetos exteriores que vos enviaram as idéias, elas também partiram, e vós as apreendestes dos vossos genitores, dos vossos mestres, dos discursos dos sábios e por fim daqueles com os quais conversastes. Mas vós talvez respondereis: eu sou apenas um espírito, que não sabe se há algo no mundo fora de si; eu duvido até de ter orelhas com as quais tenha podido ouvir alguma coisa, e não conheço homens com os quais tenha podido conversar. Podeis responder isto: mas o diríeis, caso não tivésseis de fato orelhas para ouvir-nos e se não existissem homens que vos tivessem ensinado a falar? Falemos seriamente e não mascaremos a verdade: as palavras que dizeis sobre Deus, não as aprendestes freqüentando os homens com os quais vivestes? E uma vez que a eles deveis as palavras, não deveis a eles também as noções designadas e entendidas com estas mesmas palavras? E, portanto, embora estejais de acordo que elas não possam vir de vós apenas, nem por isso segue-se que devam vir de Deus, mas apenas de alguma coisa fora de vós. Em seguida, o que há nestas idéias, que não pudestes formar e compor por vós mesmo, por ocasião das coisas por vós outrora vistas e apreendidas? Credes por isso conceber alguma coisa que esteja acima da inteligência humana? Certamente, se concebestes Deus tal qual ele é, tivestes razão de crer ter sido instruído e se tornado erudito pelo mesmo Deus; mas todos estes atributos que dais a Deus não são mais que um amontoado de certas perfeições por vós notadas em certos homens ou em outras criaturas, que o espírito humano é capaz de estender, de unir e de amplificar conforme lhe agrada, como já foi mais vezes observado.

Dizeis "que, embora possais ter por vós mesmo a idéia da substância, uma vez que sois uma substância, não podeis, apesar disso, ter de vós mesmo a idéia da substância infinita, uma vez que sois infinito". Contudo, vos enganais grandemente, se credes ter a idéia da substância infinita, que não pode estar em vós a não ser apenas de nome, e no modo em que os homens podem compreender o infinito, e que, de fato, é não compreendê-lo; de modo que não é necessário que tal idéia seja emanada por uma substância infinita, pois ela pode ser formada reunindo e amplificando as perfeições que o espírito humano é capaz de conceber, como já foi dito.

P. Gassendi,
Objeções feitas pelo senhor Gassendi às Meditationes *do senhor Descartes*,
em R. Cartesio,
Meditazioni metafisiche con le obiezioni e risposte,
tradução de A. Tilgher (1912-1913).

Capítulo nono

Blaise Pascal: autonomia da razão, miséria e grandeza do homem, e razoabilidade do dom da fé

I. A paixão pela ciência, as duas conversões, a experiência de Port-Royal

• Blaise Pascal nasceu em Clermont em 1623. Gênio precocíssimo, inclinado à matemática e à ciência, com 16 anos escreveu um *Tratado das cônicas*, muito apreciado, mas que se perdeu; com 18 anos inventou a "máquina aritmética", a primeira máquina calculadora, e com 23 inventou a *experiência do vazio*, demonstrando que todos os fenômenos até então atribuídos ao vazio são, ao contrário, causados pelo peso do ar.

Em 1646, em um período de convalescença do pai, Pascal entrou em contato com dois médicos que o fizeram conhecer as obras do abade de Saint-Cyran, pelas quais ele se converteu e "foi conduzido a Deus" junto com toda a sua família: é a "primeira conversão" de Pascal, e seu primeiro contato com Port-Royal.

O interesse científico; as duas conversões; a estadia em Port-Royal → § 1-3

Em 1651 morreu o pai, seu único verdadeiro mestre, e em 1652 sua irmã Jacqueline entrou em Port-Royal para ser freira. Depois de breve "período mundano", atingido entre outras coisas por uma cefaléia quase insuportável, Pascal foi atingido na noite de 23 de novembro de 1654 por uma profunda iluminação religiosa, e escreveu um famoso *Memorial*: esta foi a "segunda conversão", seguida pela decisão de deixar toda atividade mundana.

Entre 1655 e 1656 passou algumas semanas com os *Solitaires* de Port-Royal, doravante sob a tempestade da polêmica antijansenista. Em defesa dos jansenistas e em polêmica contra o laxismo moral dos jesuítas, escreveu sob pseudônimo as *Provinciais*, dezoito cartas das quais a última data de 24 de março de 1657: a Congregação do Índex condenou a obra em setembro do mesmo ano. Entrementes, ele tentava realizar o projeto de uma *Apologia do cristianismo*, cujos fragmentos foram recolhidos e ordenados nos *Pensamentos* (1669). Morreu em 19 de agosto de 1662.

1 A genialidade precoce de Pascal

Blaise Pascal nasceu em Clermont, em 19 de junho de 1623. Na biografia de Pascal, escrita por sua irmã Gilberte Périer, podemos ler: "Tão logo meu irmão alcançou a idade da razão, deu sinais de inteligência extraordinária, seja com pequenas respostas dadas a propósito de diversas coisas, seja com certas perguntas sobre a natureza das coisas que surpreendiam a todos. Essa aurora de belas esperanças nunca foi desmentida. Com

efeito, com o passar dos anos, crescia nele a força do raciocínio, de forma que era muito superior à capacidade de sua idade". A educação do jovem Pascal foi obra de seu pai, como revela Gilberte: "Meu irmão nunca foi ao colégio e nunca teve outros mestres além de meu pai".

Etienne Pascal, o pai de Blaise, deixou Clermont em 1631 e transferiu-se para Paris, também com a intenção de cuidar melhor da educação dos filhos. Nos primeiros tempos de seu período parisiense, Blaise descobriu sozinho a geometria, "indo tão depressa e impelindo suas pesquisas tão adiante que logo chegou à trigésima segunda proposição do primeiro livro de Euclides".

O matemático La Pailleur, amigo do pai de Pascal, ficou impressionado com a genialidade precoce do jovem e o introduziu no cenáculo científico (a "académie") do padre Marin Mersenne, cenáculo freqüentado por físicos e matemáticos como Desargues, Roberval e Gassendi. O cenáculo reunia-se uma vez por semana e ouvia um relato de algum dos sócios, ou então uma comunicação científica de vários cientistas correspondentes, como Descartes, Fermat, Galileu, Torricelli etc. O princípio no qual se inspirava o cenáculo do padre Mersenne — cenáculo que, posteriormente, daria origem à Academia das Ciências de Paris — era o de que à *ortodoxia* em matéria de fé correspondia uma completa *autonomia* da pesquisa científica fundada na experiência e não nas especulações metafísicas. Pois bem, como diz ainda Gilberte, nesse cenáculo "meu irmão correspondia plenamente ao seu papel, tanto no exame dos trabalhos alheios como na produção; com efeito, era um daqueles que freqüentemente aportava fatos novos. Naquelas reuniões, também eram examinados com bastante freqüência trabalhos que vinham da Alemanha e de outros países estrangeiros, e o seu juízo era ouvido com atenção maior do que o dos outros, porque tinha uma intuição tão lúcida que conseguia descobrir defeitos dos quais os outros não se haviam apercebido".

Aos dezesseis anos, sempre segundo Gilberte, Pascal escreveu um *Tratado das cônicas*, "uma obra de grande fôlego, tanto que se dizia que, depois de Arquimedes, não se havia visto nada de tão poderoso". Pascal não publicou a obra, que acabou se perdendo. Dela nos resta um fragmento de uma cópia feita por Leibniz (que conseguiu o manuscrito inteiro com o sobrinho de Pascal, Etienne Périer).

Aos dezoito anos, Pascal inventou "aquela máquina aritmética com a qual se fazem todas as espécies de operações, não apenas sem lápis e sem jetom, mas também sem saber qualquer regra de aritmética e com infalível segurança". E comenta a irmã de Pascal: "Essa invenção foi considerada uma coisa nova na natureza, no sentido que reduz a mecanismo uma ciência que reside inteiramente na mente e apresenta um meio para realizar todas as operações com total certeza, sem necessidade de raciocínio." Trata-se da primeira máquina calculadora, idealizada por Pascal para ajudar o pai, que estava assoberbado de trabalho em Ruão, onde era "comissário deputado de Sua Majestade na Alta Normandia, para a imposição e coleta de impostos". Pascal empregou aproximadamente dois anos na montagem da máquina, em virtude das dificuldades encontradas pelos artesãos e limadores. Em 1645 solicitou a patente para a sua máquina, que foi concedida em 1649. Pascal continuou a aperfeiçoar sua invenção. O último modelo da máquina, chamada de "pascalina", data de 1652 e está conservado até hoje no Conservatório Nacional das Artes e Ofícios de Paris.

Ainda na biografia escrita por Gilberte Périer, podemos ler: "Aos vinte e três anos, tomando conhecimento da experiência de Torricelli, inventou e realizou outra, que foi chamada de *experiência do vácuo,* que demonstra claramente que todos os fenômenos até então atribuídos ao vácuo, na verdade são causados pelo peso do ar". Ficou célebre o experimento que Pascal fez realizar por seu cunhado Périer no Puy-de-Dôme em 19 de setembro de 1648, através do qual demonstrou que a pressão da atmosfera sobre a coluna de mercúrio de um barômetro torricelliano diminui com o aumento da altitude. Em 1651 escreveu o *Tratato do vácuo*, do qual só nos restam poucos fragmentos.

2 A "primeira" e a "segunda" conversão

Nesse mesmo ano de 1651, morreu o pai de Pascal. Em janeiro do ano seguinte, Jacqueline ingressou em Port-Royal, onde tomou o véu no mês de maio. Gilberte comenta: "Como minha irmã tinha um grande



Blaise Pascal ([illegible]), cientista e filósofo, foi uma das mentes mais argutas do pensamento ocidental, defensor da autonomia da razão e da razoabilidade do dom da fé.

espírito, tão logo Deus mudou seu coração compreendeu, como meu irmão, todas as coisas que este dizia sobre a santidade da religião cristã e, não podendo tolerar a imperfeição na qual acreditava estar ao permanecer no mundo, fez-se religiosa em mosteiro muito austero em Port-Royal des Champs, onde morreu aos trinta e seis anos, depois de ter cumprido as mais difíceis funções e de ter merecido em pouco tempo méritos que outras religiosas só conquistam depois de muitos anos".

Nesse período de tempo, Pascal foi atacado por várias doenças, inclusive uma cefaléia quase insuportável. Os médicos o aconselharam a renunciar a qualquer atividade intelectual e distrair-se. Foi então que Pascal voltou ao mundo. "Freqüentou a corte várias vezes, e alguns entendidos observaram que logo se adaptou perfeitamente àquele clima, como se o houvesse respirado durante toda a vida". Em 14 de abril de 1652, viajou para o pequeno Luxemburgo, a convite da duquesa d'Aiguillon (sobrinha de Richelieu), em companhia de duquesas e cavalheiros, aos quais apresentou sua máquina calculadora. Ao que parece, também freqüentou os salões de Madame de Sablé. Ligou-se a amigos mundanos como o cavaleiro Meré, o duque de Roannez e Damien Mitton, com quem freqüentava a alta sociedade. Na companhia deles também realizou uma viagem de lazer ao Poitou. É sempre Gilberte quem comenta: "Esse foi o tempo mais mal aplicado de sua vida. Com efeito, embora se tenha preservado dos vícios, por misericórdia de Deus, no fundo tratava-se sempre daquele clima mundano, tão diferente do clima do Evangelho. Deus, que lhe pedia maior perfeição, não queria deixá-lo solto por muito tempo e, para retirá-lo do mundo, serviu-se de minha irmã, assim

como antes se havia servido de meu irmão para tirar minha irmã dos seus compromissos mundanos." Pascal via freqüentemente Jacqueline — que havia pronunciado seus votos em 5 de junho de 1653 —, que foi quem o convenceu a deixar o mundo e todas as conversações mundanas. E, aos trinta anos, Pascal decidiu mudar de vida.

E assim, depois do chamado "período mundano" (ao qual remontaria o *Discurso sobre as paixões do amor,* descoberto em 1843 por Victor Cousin e por ele atribuído a Pascal), deu-se a "segunda conversão" de Pascal, a que é atestada pelo famoso *Memorial.*

Todavia, antes de passar a esse *Memorial,* seria bom pelo menos acenar à "primeira conversão", que pôs Pascal em contato com Port-Royal. Em 1646, o pai de Pascal caiu sobre o gelo e fraturou uma perna. Foi confiado aos cuidados de dois médicos competentes, Deslandes e De la Bouteillerie, que permaneceram durante três meses na casa de Pascal. Quem conta é Marguerite Périer, sobrinha de Pascal: "Esses senhores tinham tanto zelo e tanta caridade pelo bem espiritual do próximo quanto tinham pela saúde corporal. Eles notaram em meu avô e em toda a sua família muito espírito e, considerando como grande prejuízo que tantos talentos fossem empregados unicamente nas ciências humanas, de que sabiam muito bem a inutilidade e a futilidade, empenharam-se junto a Pascal, meu tio, para induzi-lo à leitura de livros de sólida piedade e para fazer com que lhe agradassem. E o conseguiram plenamente. Com efeito, como tinha espírito bem formado e ótimo e, embora muito jovem, nunca se entregara a todas as loucuras da juventude, Pascal conheceu o bem, o sentiu, o amou e o abraçou. E quando aqueles senhores o ganharam para Deus, com ele ganharam toda a minha família. Com efeito, tão logo meu avô, depois daquela grave doença, começou a ficar em condições de dedicar-se a alguma coisa, seu filho, que começava a gostar de Deus, fez com que ele também o amasse, bem como minha tia, sua irmã, que ficou tão intimamente convencida que decidiu então deixar o mundo e tornar-se religiosa [...]. Depois, todos conheceram o santo cura (o doutor Guillebert, cura de Ronville, amigo e discípulo de Saint-Cyran), que havia atraído para Deus aqueles dois senhores de que Deus se serviu para iluminar toda a nossa família, e colocaram-se sob a guia desse santo homem, que os conduziu para Deus de modo admirável". Assim, foram os dois médicos que colocaram nas mãos de Pascal as obras de Saint-Cyran, através das quais ele foi convencido. E essa é a chamada "primeira conversão" de Pascal.

Já a "segunda conversão" realizou-se em 1654, quando Pascal decidiu deixar o mundo. Nesse mesmo ano, ele publicou o *Tratado sobre o equilíbrio dos líquidos,* o *Tratado sobre o peso da massa de ar* e o *Tratado do triângulo aritmético,* além de manter correspondência com Fermat sobre questões de cálculo da probabilidade.

Nesse meio tempo, em setembro, Pascal visitou Jacqueline em Port-Royal e confiou-lhe que, "embora em meio às suas grandes ocupações e às coisas do mundo que mais podiam contribuir para fazê-lo amar", sentia "grande desprezo pelo mundo e desgosto quase intolerável pelas pessoas que nele vivem".

Na noite de 23 de novembro de 1654, foi atingido por profunda e fulgurante iluminação religiosa, escrevendo então o *Memorial,* que durante o resto de sua vida manteve costurado em sua roupa, de onde um seu empregado o retirou alguns dias depois de sua morte.

Esse *Memorial* começa com a invocação ao "Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó", e se encerra com estas palavras que se tornaram célebres:

> "Jesus Cristo.
> Jesus Cristo.
> Eu dele me havia separado;
> eu o afastei, o reneguei
> e o crucifiquei.
> Que nunca mais dele me separe.
> Que só permaneça
> nos caminhos ensinados pelo Evangelho.
> Renúncia total e doce.
> Completa submissão a Jesus Cristo e a meu diretor.
> A alegria eterna por um dia de prova sobre a terra.
> *Non obliviscar sermones tuos. Amen.*"
> [1]

3 Pascal em Port-Royal

Em 1655, Pascal transcorreu algumas semanas com os *Solitaires* de Port-Royal. E provavelmente a esse período remonta a *Conversação com o senhor de Saci sobre*

Epicteto e Montaigne, cujo texto foi redigido por N. Fontaine, secretário de De Saci.

Antoine Singlin (1607-1664) era um dos mais estimados diretores espirituais de Port-Royal. Jacqueline insistiu com ele para que guiasse Pascal em seus primeiros passos. Posteriormente, Pascal foi confiado a De Saci (1613-1684), sobrinho de Antoine Arnauld e de Madre Angélica. "Naquele período (7-21 de janeiro de 1655) — escreve Fontaine — Pascal também veio a Port-Royal des Champs. Não me detenho para dizer quem era esse homem, que não somente a França, mas toda a Europa, tanto admirou. Sua mente, sempre viva e sempre ativa, era de uma vastidão, de uma elevação, de uma firmeza, de uma agudeza e de uma precisão superiores a qualquer imaginação [...], que encantava e arrebatava a todos."

O *Manual* e as *Diatribes* (ou *Discursos*) de Epicteto e os *Ensaios* de Montaigne eram livros com os quais Pascal tivera longa familiaridade. Para Pascal, Epicteto viu a grandeza do homem, mas não a corrupção da natureza humana, ao passo que Montaigne, ao contrário, só viu miséria. Epicteto "tem uma arte incomparável ao perturbar a serenidade daqueles que a buscam nas coisas exteriores, e ao forçá-los a reconhecer que são verdadeiros escravos e míseros cegos, pois é impossível que eles encontrem algo de diferente do erro e da dor, de que fogem, sem se entregarem sem reservas unicamente a Deus". Já Montaigne, por seu turno, "é incomparável em confundir o orgulho daqueles que, fora da fé, têm a pretensão de ser verdadeiramente justos, em mostrar o erro daqueles que se apegam às suas opiniões e acreditam encontrar verdades inabaláveis nas ciências, e em convencer tão bem a razão de sua pouca luz e de seus desvios, que se torna difícil, quando se faz bom uso dos seus princípios, ser tentado a encontrar repugnância nos mistérios".

É aqui que, de certo modo, encontramos algumas das raízes daquelas meditações sobre a grandeza e miséria do homem, que depois encontraremos nos *Pensamentos*.

Em 1656, Pascal esteve mais uma vez por duas semanas em Port-Royal, agora sob a tempestade da polêmica antijansenista. Em defesa dos jansenistas, sob o pseudônimo de Louis de Montalte, ele começou a escrever as *Provinciais*. Em 23 de janeiro de 1656, saiu sua primeira *Carta escrita a um provincial por um de seus amigos acerca das atuais disputas na Sorbonne*. A essa seguiram-se mais dezessete cartas, a última das quais datada de 24 de março de 1657. Em setembro desse mesmo ano, a Congregação do Índex condenou as *Provinciais*.

Enquanto trabalhava nas *Provinciais* e prosseguia em suas investigações científicas, Pascal tentava realizar também um grande projeto, uma *Apologia do cristianismo*. Essa obra nunca foi concluída, mas alguns fragmentos desse projeto foram reunidos e ordenados nos *Pensamentos*, publicados pela primeira vez em 1669.

Pascal morreu em 19 de agosto de 1662. Entre 1659 e 1662, ele havia escrito aquela *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*, na qual, entre outras coisas, podemos ler: "Não vos peço saúde, nem doença, nem vida, nem morte, mas sim que disponhais de minha saúde e de minha doença, de minha vida e de minha morte, para vossa glória, para minha salvação e para o benefício da Igreja e de vossos santos, dos quais espero fazer parte por vossa graça. Só vós sabeis aquilo que é adequado para mim: sois o senhor supremo, fazei o que quiserdes. Dai-me ou retirai de mim, mas conformai minha vontade à vossa. E que, com submissão humilde e perfeita e com santa confiança, eu me disponha a receber as ordens de vossa providência eterna, e que eu adore igualmente tudo aquilo que me vem de vós". Pascal morreu de tumor abdominal. Antes de morrer, quis confessar-se e comungar. E, quando o pároco o abençoou, ele exclamou: "Que o Senhor nunca me abandone!" Teve um novo ataque, do qual não se refez. Deixou de viver precisamente à uma hora de 19 de agosto de 1662. Aos trinta e nove anos e dois meses.

II. A demarcação entre saber científico e fé religiosa

• No fragmento de *Prefácio* ao projetado *Tratado sobre o vazio*, Pascal traça uma clara demarcação entre *ciências empíricas* e *teologia*, em que ataca sobretudo o *princípio de autoridade* na pesquisa racional: na teologia, com efeito, o princípio de autoridade é *legítimo* e *necessário*, mas nas matérias empíricas ou racionais a autoridade é inútil, porque apenas a razão tem modo de conhecê-las e de fazê-las progredir.

Limite preciso entre ciências empíricas e teologia → § 1

As verdades teológicas são diversas das que se obtêm com o raciocínio e com a experiência: *eternas* as primeiras, *progressivas* as segundas. É preciso, portanto, *deixar intactas as verdades eternas reveladas e fazer progredir continuamente as verdades humanas.*

• Segundo Pascal, os homens são estruturalmente impotentes para tratar com ordem completa qualquer ciência, porque é impossível definir *todos* os termos empregados e demonstrar *todas* as proposições adotadas. Todavia, se é impossível operar com um método científico perfeito e completo, é possível aplicar um método menos convincente, mas não menos certo: o *método da geometria*, que consiste em não definir verdades evidentes, compreendidas por todos os homens, e em definir as outras menos evidentes. Ora, o *método ideal* realiza-se pela "arte de persuadir" e consiste de três partes essenciais, às quais correspondem igualmente grupos de *regras*:

Do método da geometria ao método ideal → § 2

1) *definições* claras de todos os termos de que nos servimos;
2) *axiomas* evidentes postos como fundamento da demonstração;
3) *demonstrações* em que os termos definidos devem sempre ser mentalmente substituídos pelas definições.

• Para conhecer a fundo o homem, todavia, não é suficiente apenas o *esprit de géométrie*, o qual se refere a princípios "tangíveis", enquanto a realidade do homem é um "prodígio" complexo, enigmático e contraditório, e as premissas certas dos matemáticos são as que, no final das contas, não conseguem captar os lados mais ricos e interessantes da realidade e da vida. É preciso, portanto, sobretudo *esprit de finesse*, o espírito intuitivo que não se ensina mas se experimenta, e que porém também ele possui forte valência normativa; este *esprit* comporta de fato necessariamente uma mente vigilante e atenta, não obscurecida por desejos e paixões, e está em grau de alcançar assim os domínios e as realidades inatingíveis pelo *esprit de géométrie*: as verdades ético-religiosas, das quais depende nosso destino, o sentido de nossa existência, e que não entram na arte de persuadir porque apenas Deus pode infundi-las na alma.

Para o conhecimento do homem é preciso também o espírito intuitivo → § 3

1 As verdades eternas reveladas devem permanecer intactas, as verdades humanas devem progredir

No fragmento do *Prefácio* ao projetado *Tratado sobre o vácuo*, Pascal traça com impressionante lucidez a demarcação entre *ciências empíricas* e *teologia*, especificando os relativos métodos de base e delineando as respectivas características do discurso científico e do discurso teológico.

Antes de mais nada, Pascal ataca o *princípio de autoridade* na pesquisa racional. Dar valor unicamente à autoridade dos livros antigos é, sem dúvida, um defeito.

Pascal, porém, não pretende pôr de lado tal defeito apenas para introduzir outro em seu lugar, isto é, o de achar que o raciocínio é sempre e em toda parte o único valor. Com efeito, há âmbitos nos quais é obrigatório o recurso ao texto, como, por exemplo, na atestação de fatos históricos e geográficos, e sobretudo para aquilo que se refere à religião.

A realidade é que os *princípios* da fé "estão acima da natureza e da razão. E a mente humana, como é muito fraca para nos fazer chegar até lá apenas com seus esforços, só pode alcançar essas sublimes verdades quando levada a elas por uma força onipotente e sobrenatural".

Na teologia, portanto, o princípio de autoridade — a referência ao texto em que estão contidas as verdades de fé reveladas — é *legítimo* e *necessário*. Mas, precisa Pascal, isso não é válido para as matérias que são objeto de experiência e de raciocínio: "aqui a autoridade é inútil; só a razão tem condições de conhecê-las. Elas têm os seus direitos separados; lá, a autoridade tinha a supremacia; aqui, por seu turno, domina a razão".

E onde dominam a experiência e a razão deve haver *progresso*: a inteligência "tem toda a liberdade para se expandir: sua inexaurível fecundidade produz continuamente, e suas invenções podem ser ao mesmo tempo infinitas e ininterruptas".

Afirma Pascal que, assim, a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura e todas as ciências que dependem da experiência e do raciocínio devem se desenvolver: "Os antigos as encontraram apenas esboçadas por aqueles que os precederam, e nós as deixaremos para os que vierem depois de nós em um estado mais avançado do que as tivermos recebido."

As verdades teológicas e as verdades que obtemos com o raciocínio e a experiência são, portanto, diferentes: *eternas* as primeiras, *progressivas* as segundas; dom de Deus as primeiras, fruto da atividade humana as segundas; encontráveis nos textos sagrados as primeiras, resultados da engenhosidade humana, de provas racionais e de experimentos as segundas.

Pois bem, a explicitação da diferença existente entre as verdades de fé e as verdades científicas "deve nos fazer lamentar a cegueira daqueles que, nas ciências físicas, apresentam apenas a autoridade como prova ao invés do raciocínio e das experiências, e devemos ter horror pela malícia daqueles que empregam apenas o raciocínio na teologia ao invés da autoridade das Escrituras e dos Padres. É preciso encorajar aqueles tímidos que não ousam inventar nada na física, e confundir a insolência daqueles temerários que cogitam novidades em teologia".

É exatamente aí que Pascal vê a *desgraça* de seu tempo, já que, diz ele, "vemos que são apoiadas obstinadamente e recebidas com aplausos muitas opiniões novas em teologia, desconhecidas por toda a antiguidade, ao passo que aquelas que se produzem em física, embora em menor número, parece que têm de ser consideradas falsas sempre que atinjam, mesmo que em pouca coisa, as opiniões acreditadas, como se o respeito pelos antigos filósofos fosse um dever, e aquele pelos mais antigos Padres fosse apenas benevolência".

Mas essa atitude deve ser subvertida: é preciso *deixar intactas as verdades reveladas e fazer progredir continuamente as verdades humanas.*

2 O método ideal realiza a "arte de persuadir"

O saber científico, portanto, é autônomo e diverso das verdades de fé: estas, além do mais, são *imutáveis*, ao passo que as verdades científicas estão e devem estar *em expansão*.

Escreve Pascal nos *Pensamentos:* "A fé é diferente da demonstração; esta é humana, a outra é dom de Deus. *Justus ex fide vivit* [...], mas essa fé está no coração e não nos faz dizer *sei*, e sim *creio.*"

E o *ideal* do saber, isto é, do *scire,* é exposto por Pascal no escrito *Sobre o espírito geométrico e sobre a arte do persuadir.* O que é preciso fazer para tornar convincentes nossas demonstrações?

Pois bem, Pascal responde a essa interrogação afirmando que nossas demonstrações só poderão ser convincentes sob a condição de respeitarmos o *método* da geometria. Para dizer a verdade, mesmo esse método, como logo veremos, também encontra limites. Por essa razão, um método ainda mais eminente e perfeito — mas que, no entanto, é impossível praticar — deveria consistir em duas coisas principais: "Uma seria não usar nenhum termo cujo sentido não se tenha explicado claramente antes. A

outra seria nunca enunciar qualquer proposição que não seja demonstrada com verdades já conhecidas. Em suma, isso significa definir todos os termos e provar todas as proposições."

Ora, como comenta Pascal, esse método seria belo, mas é impossível: "Com efeito, é evidente que os primeiros termos que se quisesse definir pressuporiam termos anteriores que servissem para sua explicação e, da mesma forma, as primeiras proposições que se quisesse demonstrar pressuporiam outras precedentes. Desse modo, fica claro que nunca se chegaria aos primeiros termos e proposições. Assim, levando as pesquisas sempre mais adiante, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não podem mais ser definidas, e a princípios tão claros que não se encontram outros que sejam mais claros para servir de prova deles."

Com isso, fica claro que "os homens são naturalmente e imutavelmente impotentes para tratar de qualquer ciência com ordem absolutamente completa".

Entretanto, essa impotência para definir *todos* os termos e para demonstrar *todas* as proposições não deve nos fazer desesperar, pois, embora não seja possível um método perfeito e completo, é possível outro, "inferior" ao idealizado; é "menos convincente, mas não porque seja menos certo".

Trata-se do método da geometria: "Ele não define tudo e não prova tudo, e nisso é inferior ao outro método; entretanto, supõe somente coisas claras e constantes pela luz natural, sendo por isso perfeitamente verdadeiro, já que é sustentado pela natureza, na falta de demonstração".

Portanto, trata-se de fazer com que nossas demonstrações — se elas quiserem ser convincentes — tenham como premissas verdades evidentes para todos, isto é, proposições estabelecidas por aquele *lumen naturale seu intuitus mentis* de que fala Descartes nas *Regulae ad directionem ingenii*. Assim, a ordem ou método geométrico, "o mais perfeito para todos os homens, não consiste em definir ou demonstrar tudo, e nem consiste em não definir nada ou não demonstrar nada, mas sim em manter-se na justa medida de não definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens e definir todas as outras, e de não provar as coisas já conhecidas dos homens e provar todas as outras. Contra tal ordem pecam igualmente aqueles que pretendem tudo definir e tudo provar, e aqueles que deixam de fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas".

E esse, precisamente, é o procedimento indicado pelo método geométrico, que não define coisas como o espaço, o tempo, o movimento, o número, a igualdade, a maioria, a diminuição e muitas coisas semelhantes, "porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para aqueles que compreendem a língua, que a clarificação que se poderia tentar acabaria por produzir mais obscuridade do que esclarecimento".

A *natureza* supriu a limitação de ter que definir e demonstrar tudo, dando-nos de certas coisas "um entendimento mais claro do que aquele que a arte nos apresenta com as suas explicações". Sendo assim, ao alcançar as primeiras verdades conhecidas, a geometria se detém e pede que elas sejam aceitas, pela razão de que ela não tem nada de mais claro para prová-las: desse modo, "tudo aquilo que a geometria propõe é perfeitamente demonstrado, por luz natural ou por prova". E a luz natural dá certezas.

Existem, portanto, "verdades que estão ao nosso alcance", verdades naturais sabidas por todos, como, por exemplo, a de que "o todo é maior do que uma sua parte", a partir das quais, uma vez reconhecidas, podemos ter infalivelmente conclusões persuasivas.

E, pelo que foi dito, o *método ideal* que realiza a "arte do persuadir" consiste em três partes essenciais:

1) definir, por meio de definições claras, os termos dos quais devemos nos servir;

2) propor princípios ou axiomas evidentes como fundamento da prova;

3) na demonstração, sempre substituir mentalmente os termos definidos pelas definições.

Na opinião de Pascal, essas três partes essenciais são explicitadas por um conjunto de *regras* que, respectivamente, dizem respeito às *definições*, aos *axiomas* e às *demonstrações*. E as regras essenciais entre todas são as seguintes:

"*Regras necessárias para as definições.* Não admitir nenhum termo um pouco obscuro ou equívoco sem definição. Nas definições, usar somente termos perfeitamente conhecidos ou já explicados.

Regras necessárias para os axiomas. Nos axiomas, enunciar somente coisas evidentes.

Regras necessárias para as demonstrações. Provar todas as proposições, usando somente os axiomas evidentíssimos em si mesmos ou proposições já demonstradas ou admitidas. Nunca abusar da ambigüidade dos termos, deixando de substituir mentalmente as definições que os restrinjam ou expliquem o sentido".

3 O "esprit de finesse" permite captar a riqueza e a profundidade da vida

Portanto, é esse o *ideal* do saber para Pascal. Mas não devemos de modo algum passar por alto o fato de que ele é precisamente um *ideal.* A argumentação é convincente se, de *premissas evidentes em si mesmas,* deduzimos corretamente as conseqüências.

Naturalmente, Pascal é de opinião que uma mente vigilante e atenta, não obnubilada por desejos e paixões, está em condições de *intuir.*

"Esprit de géométrie" e "esprit de finesse". O *esprit de géométrie*, o "espírito matemático", refere-se aos princípios "tangíveis" que, porém, estão distantes do *modo comum* de pensar; dada a falta de hábito, é fatigante ocupar-se deles com a mente, mas logo que os consideramos com atenção, é possível captá-los plenamente.
O *esprit de finesse*, o "espírito intuitivo", ao contrário, tem o que fazer com os princípios do uso comum que estão *diante dos olhos de todos*; trata-se, porém, de princípios tão sutis e numerosos que é quase impossível que nenhum deles nos escape: é preciso, portanto, uma mente vigilante e atenta, não obscurecida por desejos e paixões, em grau de alcançar assim os domínios e as realidades que são inatingíveis pelo *esprit de géométrie*: as verdades ético-religiosas, das quais depende nosso destino e às quais está ligado o sentido de nossa existência.

Nisso reside aquele *esprit de finesse* que irá adquirir sempre mais peso no pensamento posterior de Pascal e que, diferentemente do *esprit de géométrie,* permite captar a riqueza e a profundidade da vida.

Como podemos ler nos *Pensamentos,* o *esprit de géométrie* é relativo a princípios que, por assim dizer, "são palpáveis", e "seria preciso ter mesmo uma mente completamente falseada para raciocinar mal sobre princípios tão rudimentares que é quase impossível que nos escapem". Mas, "na mentalidade intuitiva, os princípios pertencem ao uso comum e estão sob os olhos de todos. Não é necessário nada mais além de prestar atenção a eles, sem muito esforço; basta somente uma boa vista, mas que seja verdadeiramente boa, pois os princípios são tão tênues e tão numerosos que é quase impossível que algum deixe de escapar. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro; por isso, é preciso ter a vista bem clara, para ver todos os princípios, mas também ter uma mente equilibrada, para não raciocinar falsamente sobre os princípios conhecidos".

A realidade do homem é um "prodígio" complexo, enigmático, contraditório, profundo, e rico de infinitos aspectos: trata-se de uma realidade que escapa aos esforços mais tenazes e aos reiterados ataques da racionalização.

E, segundo Pascal, os muitos princípios que dizem respeito à realidade do homem "são apenas entrevistos, são mais sentidos do que vistos — e são necessários esforços infinitos para dá-los a entender àqueles que não os entendem sozinhos. Trata-se de coisas tão delicadas e tão numerosas que é necessário um faro muito refinado e preciso para senti-las e julgá-las correta e justamente segundo esse sentimento, sem, muitas vezes, poder demonstrá-las metodicamente, como se faz em geometria [...]. É preciso ver a coisa de golpe, com um só olhar, sem proceder por raciocínio, pelo menos até certo ponto. Por isso, é raro que os geômetras sejam intuitivos e que os intuitivos sejam geômetras [...]".

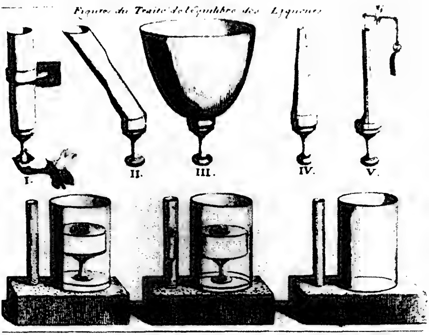
Portanto, só podemos produzir argumentações convincentes a partir de premissas certas. Mas as premissas certas dos geômetras são "grosseiras", ou seja, aquelas que, no fim das contas, não conseguem captar os lados mais ricos e interessantes da realidade e da vida. É preciso, portanto, o *esprit de finesse.*

Mas, para Pascal, também o *esprit de finesse* tem forte valência normativa, pois também é um ideal regulador.

Com efeito, o homem freqüentemente tende a se enganar, a refutar a verdade, a conviver com o erro, a entregar-se à mentira. "É uma doença natural do homem acreditar que possui a verdade diretamente; disso decorre que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível". E ainda: "[...] todos os homens são quase sempre levados a crer, não pelo caminho da demonstração, mas pelo caminho do que lhes agrada". E, nos *Pensamentos*, Pascal acrescenta: "O homem é um ser cheio de erro: erro natural e não eliminável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana".

A *razão* não é um dado de fato; é muito mais um imperativo. Mas, mesmo quando ela alcança seus objetivos e nos põe diante de verdades válidas para todos, das quais é possível extrair conseqüências também verdadeiras, nós percebemos que essas verdades já não contam tanto assim.

Há outros domínios e outras realidades, que o *esprit de géométrie* não pode alcançar, mas que são alcançáveis através do *esprit de finesse,* isto é, através daquela "visão verdadeiramente boa", não obnubilada por paixões e desejos. "A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no tempo da aflição, mas a ciência dos costumes sempre me consolará da ignorância das coisas exteriores". Além disso, as verdades ético-religiosas são inteiramente estranhas à investigação científica, mas é precisamente delas que depende nosso destino e a elas, somente a elas, é que está ligado o sentido de nossa existência. Diz Pascal que as verdades divinas não são parte da arte de persuadir, "porque estão infinitamente acima da natureza: só Deus pode infundi-las na alma, e do modo como mais lhe agradar". [2]



Gravura tirada da edição parisiense de 1644 do Tratado sobre o equilíbrio dos líquidos.
Pascal foi cientista de valor, mas isso não o impediu de ser também profundamente religioso. Estas duas condições nele se harmonizaram em razão da demarcação clara entre saber científico (ligado ao esprit de géométrie*) e fé religiosa (ligada ao* esprit de finesse*).*

III. Grandeza e miséria da condição humana

• Segundo Pascal, como para Montaigne, o objeto por excelência da filosofia é o homem, e a reflexão sobre o homem leva imediatamente à consideração de que *a grandeza e a dignidade do homem consistem no pensamento*: "O homem não passa de um caniço, o mais frágil da natureza; mas é um caniço que pensa". A grandeza do homem está, portanto, também no reconhecer-se *mísero*, e Pascal dirige a atenção sobre a *miséria ontológica* da condição humana: o homem é um nada em relação ao infinito, é um todo em relação ao nada, é algo intermediário entre o nada e o todo. A grandeza e a miséria do homem estão firmemente reunidas, e este é o *realismo trágico* de Pascal: o homem, apenas com suas forças, conseguirá apenas compreender que é um *monstro incompreensível*, mas não criar valores firmes e encontrar um sentido estável e verdadeiro da existência.

A grandeza e a dignidade do homem consistem no pensamento → § 1

• O homem, portanto, é uma criatura que caiu de seu posto sem poder reencontrá-lo, procurando-o por todo lugar com inquietude e sem êxito: não podendo curar a morte e a miséria, o homem decidiu não pensar nisso para tornar-se feliz, e escolheu o divertimento. O *divertissement* é fuga diante da visão lúcida da miséria humana, é aturdimento que faz divagar e chegar inadvertidamente à morte: *o divertimento é fuga de nós mesmos*, de nossa miséria, mas é a nossa máxima miséria, porque nos proíbe olhar para dentro de nós mesmos e pensar. Apenas o pensamento leva à verdade essencial, motivo pelo qual o homem é constitutivamente indigente e mísero: e é sobre a base desse reconhecimento que Pascal constrói sua apologia do cristianismo.

O divertimento é fuga de nós mesmos → § 2

1 O homem é o objeto sobre o qual a filosofia deve refletir

Assim como para Montaigne, também para Pascal o homem é o objeto sobre o qual a filosofia deve refletir.

E a reflexão filosófica sobre o homem leva logo à consideração de que "o pensamento constitui a grandeza do homem". É o pensamento que torna o homem diferente de todos os outros seres criados: "O homem nada mais é que um caniço, o mais fraco da natureza — mas é um caniço pensante. Não é necessário que o universo todo se arme para esmagá-lo: um vapor ou uma gota d'água bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem ainda seria mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e sabe da superioridade do universo sobre ele; o universo, ao contrário, não sabe nada. Toda a nossa dignidade, portanto, consiste no pensamento. É com o pensamento que devemos nos nobilitar e não com o espaço e o tempo que poderemos preencher. Cuidemos portanto de pensar bem: este é o princípio da moral".

O pensamento é "uma coisa maravilhosa e incomparável por natureza".

Assim, *é no pensamento que estão a dignidade e a grandeza do homem*. E a grandeza do homem é tão evidente que pode ser deduzida até mesmo de sua miséria. Com efeito, a grandeza do homem também está no fato "que se reconhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. Mas ser grande equivale a conhecer que se é miserável".

E eis alguns sinais da miséria humana. Existem dois princípios de verdade: a razão e os sentidos; mas, como já sabemos, tanto

uma como os outros "não somente carecem de sinceridade, mas também se enganam mutuamente". E se deixarmos de lado a razão científica e nos colocarmos lucidamente diante dos nossos comportamentos morais, então a miséria humana aparecerá em toda a sua evidência. "Nós não estamos contentes com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver uma vida imaginária no conceito dos outros, e por isso nos esforçamos por aparecer. Ficamos continuamente estudando como embelezar e conservar nosso ser imaginário — e nos esquecemos do verdadeiro."

Na realidade, diz Pascal, "somos tão presunçosos que gostaríamos de ser conhecidos por toda a terra, como também por aqueles que viverão quando não existirmos mais; e somos tão vaidosos que a estima de cinco ou seis pessoas que nos circundam nos alegra e nos deixa contentes".

A vaidade está arraigada no coração do homem: um soldado, um servente, um cozinheiro ou um varredor se vangloriam e anseiam por admiradores; "os próprios filósofos também os querem; e aqueles que escrevem contra a glória querem ter a glória de ter escrito bem; e aqueles que os lêem querem ter a glória de tê-los lido; e talvez até eu, que escrevo estas coisas, também a queira; e talvez aqueles que me lerem". Não só a vaidade, mas também o orgulho: "Em meio às nossas misérias, erros etc., o orgulho toma naturalmente posse de nós. Estamos até dispostos a perder a vida com alegria, desde que se fale disso".

Mas as coisas não ficam nisso, já que a miséria humana para a qual Pascal volta sua atenção é a *miséria ontológica* da condição humana: "No fundo, o que é o homem na natureza? É nada em relação ao infinito, é tudo em relação ao nada, algo de intermediário entre o nada e o tudo". Segundo Pascal, essa é a nossa verdadeira condição, que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar em absoluto: "Nós navegamos em um vasto mar, sempre incertos e instáveis, atirados de um lado para outro".

Essa é, portanto, a *condição humana:* o homem é um ser instável e incerto, "não é anjo nem fera".

E a grandeza do homem reside justamente nisto: "que se reconhece miserável".

Suas misérias provam sua grandeza: "são misérias de um grande senhor, misérias de um rei destronado". Uma árvore não sabe que é miserável, mas o homem sim: "de miserável, só existe o homem".

Portanto, *a grandeza e a miséria do homem estão solidamente interligadas.* Em suma, o homem não deve se julgar um animal, mas também não deve presumir que é anjo. Por isso, "se ele se vangloria, eu o rebaixo; se ele se rebaixa, eu o glorifico; eu o contradigo, até que compreenda que é um monstro incompreensível".

Esse é o *realismo trágico* de Pascal: o homem é plasmado de grandeza e miséria e, sozinho, com suas próprias forças, só consegue compreender que é um *monstro incompreensível;* sozinho, não conseguirá criar valores válidos nem encontrar um sentido estável e verdadeiro da existência. Mas, comenta Pascal, "é bom cansar-se e esforçar-se na inútil busca do verdadeiro bem, para estender os braços ao Libertador".

Na realidade, a miséria do homem e todas as contradições perceptíveis naquele monstro incompreensível que é o homem "pareciam me afastar cada vez mais do conhecimento da religião, mas, ao contrário, conduziram-me mais depressa para a verdadeira religião".

2 O divertimento é fuga diante da visão lúcida da miséria humana

O homem, portanto, é uma criatura constitutivamente miserável. Ele "não sabe em que lugar se colocar. Ele se desviou visivelmente, pois caiu de seu verdadeiro lugar sem poder agora reencontrá-lo. Procura-o por toda parte, com inquietude e sem sucesso, entre trevas impenetráveis".

Ora, a lucidez sobre essa *miséria ontológica* do ser humano impele Pascal a ajoelhar-se e *invocar aquele sentido da vida que o homem, por si só, não consegue criar.*

Todavia, esse não é o caminho geralmente seguido pela humanidade. Com efeito, diz Pascal, "as misérias da vida humana estão na base de tudo isso; tão logo os homens se aperceberam disso, optaram pela diversão"; eles, "não conseguindo vencer a morte, a miséria e a ignorânica, decidiram não pensar nelas para se tornarem felizes".

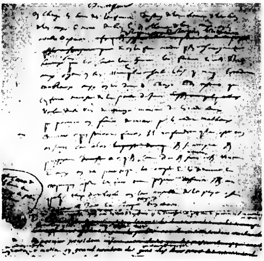
A diversão — o *divertissement* — é *fuga diante da visão lúcida e consciente da miséria humana*. É perturbação. “A única coisa que nos consola de nossas misérias é a *diversão*. E, no entanto, essa é a maior de nossas misérias. De fato, é principalmente ela que nos impede de pensar em nós e nos leva inadvertidamente à perdição. Sem ela, ficaríamos entediados e esse tédio nos impeliria a procurar um meio mais sólido para sair disso. Mas a diversão nos distrai, fazendo-nos chegar inadvertidamente à morte”.

A diversão é fuga de nós mesmos. Fuga de nossa miséria.

Todavia, ela é a maior de nossas misérias, porque nos impede de olhar para dentro de nós mesmos e de tomar consciência do nosso estado de indigência essencial, impedindo-nos assim de buscar e trilhar o único caminho em condições de nos levar para fora do beco sem saída de nossa miséria.

A diversão di-verte, ou seja desvia do reto caminho. Ela não é uma alternativa digna do homem. Se o homem se lança à confusão e se deixa perturbar, estará renunciando precisamente à sua dignidade, além de renunciar àquelas verdades às quais o pensamento pode levar. E o pensamento leva à verdade essencial, pelo que o homem é constitutivamente indigente e mísero. É com base nesse simples reconhecimento que Pascal constrói sua apologia do cristianismo. 3

■ **"Divertissement"**. O divertimento, o *divertissement*, é fuga diante da visão lúcida e consciente da miséria humana, é aturdimento que nos faz divagar e chegar inadvertidamente à morte. O *divertimento é fuga de nós mesmos*, de nossa miséria, mas é ele próprio a maior de nossas misérias, porque nos proíbe pensar a nós mesmos; “sem ele, desembocaríamos na náusea, e esta nos impeliria a procurar um meio mais seguro para dela sair; ao contrário, o divertimento nos faz chegar à morte sem que disso nos apercebamos”.





PENSEES

DE

M. PASCAL

SUR LA RELIGION,

ET SUR QUELQUES

AUTRES SUJETS,

Qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers.

A PARIS,

Chez GUILLAUME DESPREZ, ruë Saint Jacques à Saint Prosper.

M DC. LXIX

No alto, particular de uma página manuscrita dos Pensamentos *de Pascal; acima, frontispício da primeira edição. Nessa obra está presente a concepção de Pascal em relação à religião. Ele diz que a razão é impotente diante da verdade religiosa e que a fé não depende do homem, porque é um dom de Deus.*

IV. A impotência da razão para fundamentar os valores e provar a existência de Deus

• A *salvação* do homem não é fruto da ciência nem da filosofia. A razão é impotente diante das verdades éticas e das religiosas, e a fé é um dom de Deus. O verdadeiro cristianismo consiste, portanto, na submissão e no reto uso da razão.

O verdadeiro cristianismo consiste na submissão da razão → § 1

Além disso, por si só a razão não chega sequer a Deus: as provas metafísicas de Deus encontram-se tão longe do modo comum de pensar dos homens que se tornam pouco eficazes. Conhecemos a Deus apenas por meio de Jesus Cristo, e a fé cristã ensina em substância apenas estes dois princípios: a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo. Pela fé, todavia, é importante também o exercício da razão, a qual, fazendo barreira ao aturdimento do *divertissement* e lançando luz sobre a miséria do homem, está em grau de avaliar em que medida a fé cristã dá sentido à existência humana e, por fim, pode por si *apostar* em Deus.

• Uma coisa é certa: Deus existe ou não existe. Sobre isso a razão nada pode determinar, porque no meio há um caos infinito; mas pode e deve apostar em favor da existência de Deus porque, se vencer, ganhará tudo (uma eternidade de vida e de bem-aventurança) e, se perder, nada perderá. É preciso, portanto, tornarmo-nos disponíveis ao acolhimento da graça, a qual é necessária porque a queda e nossa natureza corrompida nos tornaram indignos de Deus. É Deus que se revela, mas ele é ao mesmo tempo um *Deus absconditus*: permaneceu escondido até a encarnação e, quando chegou o tempo de manifestar-se, escondeu-se ainda mais com a humanidade. Jesus Cristo é a prova de Deus.

Devemos apostar em favor da existência de Deus → § 2

1 A fé não depende da razão porque é dom de Deus

A razão é limitada; a vontade humana é corrupta; o homem se descobre essencialmente indigente e miserável; tenta fugir desse estado mergulhando na confusão do divertimento; mas a diversão revela-se uma miséria ainda maior, pois obstaculiza o caminho da redenção para o homem. E a *salvação* não é fruto da ciência nem da filosofia: "Submissão e reto uso da razão: nisso consiste o verdadeiro cristianismo".

A razão é impotente diante das verdades éticas e religiosas: "O supremo passo da razão está em reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam".

A fé, além disso, não só não depende da razão, mas, em última análise, não depende sequer do homem, porque é dom de Deus. Escreve Pascal: "Não penseis que dizemos que ela é um dom do raciocínio. As outras religiões não falam assim de sua fé: dão apenas o raciocínio para que se chegue a ela; ele nunca a alcança. A fé é diferente da demonstração: esta é humana, aquela é dom de Deus."

Falando a propósito das normas éticas, em seus *Ensaios* Montaigne escreveu que "a regra das regras e a lei geral das leis é que cada um observe a do lugar onde se encontra". Pois bem, na opinião de Pascal essa regra geral é uma flagrante demonstração do fato de que, com sua razão, os homens não conseguiram saber *o que é a justiça*. Se o homem a conhecesse, então "o esplendor da verdadeira eqüidade teria conquistado todos os povos, e os legisladores não teriam tomado como modelo, ao invés da justiça imutá-

vel, as fantasias e os caprichos dos persas e dos alemães". A verdade é que "três graus de latitude subvertem toda a jurisprudência; um meridiano decide da verdade; ao cabo de poucos anos, mudam as leis fundamentais; o direito tem suas épocas [...]. Justiça singular, que tem um rio por limite: verdade do lado de cá dos Pireneus, erro do lado de lá". Claro, diz Pascal, há leis naturais, mas "essa bela razão corrupta corrompeu tudo" e não temos um critério humano seguro para conhecer e avaliar a justiça. Se sabemos que existe uma justiça é porque "a Deus aprouve revelá-la a nós".

Se a razão humana não conhece e não sabe avaliar a justiça, por si só ela tampouco pode chegar a Deus. Escreve Pascal: "As provas metafísicas de Deus estão distantes do modo comum de pensar dos homens e são tão confusas que se mostram pouco eficazes. E, mesmo que fossem adequadas para alguns, serviriam só para o breve momento em que têm a demonstração diante dos olhos, pois uma hora depois já temem ter-se enganado. É esse o resultado a que conduz o conhecimento de Deus sem o conhecimento de Jesus Cristo: comunicar-se sem mediações com o Deus que se conheceu sem mediador. Ao passo que aqueles que conheceram Deus pela mediação de um mediador conhecem sua própria miséria".

Por isso, "rir-se da filosofia significa filosofar verdadeiramente".

"O coração — e não a razão — é que sente Deus. E isto é a fé: Deus sensível ao coração e não à razão."

"O coração tem razões que a própria razão desconhece."

É uma experiência longa, contínua e uniforme que "nos convence sempre da nossa impotência para alcançar o bem com nossas forças". Estamos sempre insatisfeitos, pois a experiência nos engana. E de infelicidade em infelicidade chegamos a uma morte sem sentido. "Desejamos a verdade, mas só encontramos incerteza. Procuramos a felicidade, mas só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de deixar de desejar a felicidade e a verdade, mas também somos incapazes de ter a certeza e a felicidade. Esse desejo nos é deixado, seja como punição, seja para nos fazer sentir de que ponto caímos". Nossa razão é corrupta e nossa vontade é má. Nenhuma coisa humana pode nos satisfazer. Somente Deus é nossa verdadeira meta. Efetivamente, "se o homem não é feito para Deus, então por que ele não é feliz senão em Deus?" Além disso, "para ser verdadeira, uma religião deve ter conhecido nossa natureza. Deve ter conhecido a grandeza e a pequenez, bem como a causa de uma e de outra. E quem a conheceu senão a religião cristã?" Com efeito, substancialmente, a fé cristã nos ensina apenas estes dois princípios: "a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo".

O conhecimento da existência de Deus, portanto, é um dom de Deus. O verdadeiro Deus se dá a conhecer por meio de Jesus Cristo. E as verdades de fé não podem ser descobertas e fundamentadas pela razão. Entretanto, a razão não fica de todo inativa em relação à fé. O exercício da razão é relevante para a fé, antes de mais nada quando a razão, barrando a perturbação do *divertissement*, lança luz sobre a miséria humana. Em segundo lugar, também é a razão que pode avaliar em que medida a fé cristã pode explicar a miséria do homem, dissolver as contradições que envolvem o ser humano e dar sentido à existência humana. Claro, *a parte Dei*, a fé é dom de Deus. Nós "somos incomensuráveis com ele" e Deus é "infinitamente incompreensível". Entretanto, *a parte hominis*, a razão — e aqui estamos no terceiro ponto — ainda pode fazer alguma coisa.

Estamos diante do argumento da "aposta".

2 Deus existe ou então não existe

Uma coisa é certa: Deus existe ou não existe. Mas essa certeza propõe o problema mais urgente e difícil: para que lado nos inclinaremos? Diremos que Deus existe ou que não existe? Diz Pascal: "Aqui a razão nada pode determinar: no meio do caminho há um caos infinito. Na extremidade dessa distância infinita joga-se um jogo no qual sairá cara ou coroa. Em qual das duas ireis apostar? Segundo a razão, não podeis apostar nem em uma nem na outra, como também não podeis excluir nem uma nem a outra. Portanto, não acuseis de erro quem escolheu, porque não sabeis absolutamente nada".

É isso o que Pascal diz ao cético interlocutor imaginário.

Todavia, este pode rebater: "Não, mas eu os censuro não por terem realizado tal

escolha, mas por terem escolhido; porque, embora quem escolhe cara e quem escolhe coroa incorram no mesmo erro, ambos estão em erro. A única posição justa é não apostar de modo nenhum".

E Pascal retruca: "Sim, mas é preciso apostar: não é uma coisa que dependa de vossos desejos; vós vos comprometestes. O que escolhereis, portanto? Como é preciso escolher, vejamos aquilo que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; duas coisas a apostar no jogo: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa bem-aventurança; e vossa natureza deve fugir de duas coisas: do erro e da infelicidade. Vossa razão não é atingida mais por uma escolha do que pela outra, já que é necessariamente preciso escolher. Eis uma questão liquidada. Mas, e vossa bem-aventurança? Vamos pesar o ganho e a perda, no caso de apostardes em favor da existência de Deus. Vejamos estes dois casos: vencendo, ganhareis tudo; perdendo, não perdereis nada. Assim, apostai sem hesitar que ele existe".

É preciso escolher. E é racional escolher Deus, já que, escolhendo-se Deus, *pode-se* vencer tudo e nada perder.

Com efeito, quais seriam os danos, supondo-se que a escolha de Deus fosse uma escolha errada? Afirma Pascal: "Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benéfico, amigo sincero, verdadeiro. Para dizer a verdade, não vivereis mais nos prazeres pestíferos, na vaidade, nas delícias. Mas não tereis outros prazeres? Eu vos digo que ganhareis nesta vida. E que, a cada novo passo que fizerdes nesse caminho, percebereis tanta certeza de ganho e tão pouco ou nenhum risco que, no fim das contas, vereis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual não haveis dado nada".

A fé é dom de Deus. Mas a razão pode mostrar pelo menos que essa fé que supera a razão não é contrária à natureza humana. É uma fé que vem ao encontro da miséria humana, explicando-a e resolvendo-a.

Conseqüentemente, se a fé é dom de Deus, então, mais do que procurar aumentar o número das provas da existência de Deus, há necessidade de diminuir nossas paixões. Como diz Pascal no fim das argumentações a propósito do tema da "aposta": "Sabei que (este discurso) é feito por alguém que se pôs de joelhos antes e depois, para rezar àquele Ser infinito e ímpar, ao qual submete todo o próprio ser, para que submeta a si também o vosso ser, pelo vosso bem e para a sua glória, e que, portanto, sua força se harmonize com esta humilhação."

Em suma, é preciso tornar-se disponíveis para receber a graça, embora se possa pensar que o próprio esforço moral de quem "busca gemendo" já é fruto de graça: "Nada compreendemos das obras de Deus se não tomarmos por princípio o fato de que ele quis cegar uns e iluminar outros".

A graça é necessária, porque a queda e a nossa natureza corrupta nos tornaram indignos de Deus. É Deus que se revela, mas o Deus que se revela é, ao mesmo tempo, em *Deus absconditus:* "Ele ficou oculto sob o véu da natureza que o cobre, até a Encarnação. E, quando veio para ele o tempo de se mostrar, ocultou-se ainda mais, cobrindo-se com a humanidade. Ele era bem mais reconhecível quando estava invisível do que quando se tornou visível. E, por fim, [...] decidiu permanecer no mais estranho e incompreensível segredo: as espécies eucarísticas".

Jesus Cristo é a prova de Deus.

E Deus "se oculta àqueles que o experimentam e se revela àqueles que o buscam, porque os homens são ao mesmo tempo indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua natureza primitiva". [4]

PASCAL
A DIGNIDADE DO HOMEM E O DOM DA FÉ

O objeto
por excelência
da filosofia é
o homem.
A grandeza e a dignidade do homem consistem no
pensamento,
cujas duas dimensões mais elevadas são

O ESPÍRITO MATEMÁTICO
(*esprit de géométrie*),
que tem como objeto

as verdades racionais e as verdades empíricas,
que são *progressivas*.
O método que melhor garante
seu contínuo progresso é

o *método "persuasivo"*,
baseado sobre o método geométrico
e constituído por três partes com suas regras:

1. *definições* claras de todos os termos dos quais nos servimos
2. *axiomas* evidentes postos como fundamento da demonstração
3. *demonstrações* nas quais os termos definidos devem sempre ser mentalmente substituídos pelas definições

O ESPÍRITO INTUITIVO
(*esprit de finesse*)
que tem como objeto

as verdades éticas e religiosas,
que são *eternas e reveladas*,
e em relação às quais
a razão científica é impotente,
porque apenas Deus pode revelá-las

O espírito intuitivo,
servindo-se da razão filosófica,
pode captar

A MISÉRIA ONTOLÓGICA DO HOMEM,
seu ser entre o todo e o nada.

A salvação do homem está apenas na

Fé,
dom de Deus, que comporta
o reto uso da razão
e ensina apenas dois princípios

1. a corrupção da natureza humana
2. a obra redentora de Jesus Cristo

a **Razão** filosófica
pode ser útil para a fé
porque está em grau de

1. servir de eixo para o *divertissement*
2. iluminar a miséria humana
3. avaliar em que medida a fé cristã dá sentido à existência humana
4. apostar em Deus

PASCAL

1 O "Memorial"

Estas poucas linhas são o testemunho de uma iluminação religiosa fulgurante que Pascal teve durante a leitura da Bíblia na noite de 23 de novembro de 1654. A esta data remonta a que foi chamada de "segunda conversão" de Pascal, a partir da qual ele decidiu deixar o mundo e abandonar seus estudos e pesquisas.

O texto, escrito por Pascal sobre uma folha e costurado no forro de um casaco, foi encontrado poucos dias depois de sua morte por um caseiro.

O ANO DE GRAÇA 1654

Segunda-feira, 23 de novembro, dia de S. Clemente papa e mártir e outros do martirológio.

Vigília de S. Crisógono mártir e outros.

De cerca de dez e meia da noite até cerca de meia-noite e meia.

FOGO[1]

Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó,

não dos filósofos e dos eruditos.

Certeza. Certeza. Sentimento, alegria, paz.

Deus de Jesus Cristo.

Deum meum et Deum vestrum

O teu Deus será o meu Deus

Esqueço o mundo e tudo o que está fora de Deus.

Não se encontra a não ser pelos caminhos ensinados pelo Evangelho.

Grandeza da alma humana.

Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci

Alegria, alegria, alegria, lágrimas de alegria

Eu me separei deles.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae...[2]

Deus meu, tu me abandonarias?............

Que eu não me separe dele eternamente..

Esta é a vida eterna: que te conheçam, o único verdadeiro Deus, e aquele que enviaste, J.C.

Jesus Cristo.

Jesus Cristo.

Eu me separei dele. Fugi dele, reneguei, crucifiquei.

Que eu jamais dele seja separado!

Não se conserva a não ser pelos caminhos ensinados no Evangelho.

Renúncia total e doce.[3]

B. Pascal,
Antologia filosófica.

2 O "espírito geométrico" e o "espírito de fineza"

A famosa distinção pascaliana entre esprit de géométrie e esprit de finesse *se encontra nos* Pensamentos, *e pretende tomar medidas em relação à tradição filosófica cartesiana, que punha o autêntico início metodológico do conhecimento nas idéias claras e distintas, sobre o modelo do saber geométrico. Pascal sustenta, ao contrário, que, além das realidades que apenas o espírito geométrico pode alcançar, há domínios e realidades (as verdades ético-religiosas, das quais depende nosso destino e às quais está suspenso o sentido de nossa existência) de pertinência exclusiva do* "espírito de fineza" *ou* espírito intuitivo.

1. *Diferença entre o "espírito geométrico" e o "espírito de fineza".* No primeiro, os princípios são palpáveis, mas distantes do uso comum; de modo que é fatigante voltar a cabeça para esse lado, por falta de exercício: mas por pouco que para aí se volte, percebem-se plenamente os princípios; e seria necessário ter a mente totalmente alterada para raciocinar mal em torno de princípios tão grandes, que é quase impossível que escapem.

Todavia, no "espírito de fineza", os princípios estão no uso comum e aos olhos de todos. Não é preciso voltar a cabeça, nem fazer violên-

---

[1] "O Senhor é um fogo devorador" (Deuteronômio 4,24).

[2] "Eles abandonaram a mim, fonte de água viva (Jeremias 2,13).

[3] Luís Périer, neto de Pascal, atesta que sobre o pergaminho (hoje perdido) estavam escritas outras três linhas, das quais se podiam ler distintamente poucas palavras. O texto transcrito por Périer é o seguinte. "Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor. – Eternamente em alegria por um dia de exercício sobre a terra – *Non obliviscar sermones tuos*. Amém".

cia a si próprio; basta ter boa visão, mas que seja boa: com efeito, os princípios se encontram tão ligados e em tão grande número, que é quase impossível que não escape algum deles. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro: por isso é preciso ter visão bem aguda para captar todos os princípios, e depois a mente em boa forma para não raciocinar de modo incorreto sobre princípios conhecidos.

Todos os "geômetras" seriam portanto "finos" se tivessem boa visão, uma vez que não fazem raciocínios errados partindo de princípios que conhecem, e os espíritos "finos" seriam "geômetras" se pudessem dirigir a visão para os princípios, para eles insólitos, da geometria. Portanto, aquilo que não torna "geômetras" alguns espíritos "finos" é o fato de que estes não podem se voltar totalmente para os princípios da geometria; mas aquilo que impede a "geômetras" serem "finos" é o fato de que não conseguem perceber aquilo que está diante deles e que, acostumados aos princípios claros e tangíveis da geometria e a raciocinar apenas depois de ter visto bem e manejado seus princípios, perdem-se nas coisas sutis, onde os princípios não se deixam manejar do mesmo modo. Eles mal os divisam, percebem-nos mais que os divisam; é muitíssimo fatigante fazer perceber a quem não os sente por si mesmo: são coisas de tal forma delicadas e tão numerosas, que é preciso ter sensibilidade bastante refinada e suficientemente precisa para percebê-las e julgar com precisão e exatidão em conformidade com tal sentimento, sem poder, o mais das vezes, demonstrá-las uma depois da outra como em geometria, pelo fato de que não é de tal modo que se possuem os princípios, e seria uma tarefa infinita tentá-lo. É preciso ver a coisa inteira de um golpe ao primeiro olhar, e não tanto em um progresso de raciocínios, ao menos até certo ponto. E assim, é raro que os "geômetras" sejam espíritos "finos", e que os espíritos "finos" sejam "geômetras", pela razão de que os "geômetras" querem considerar geometricamente tais coisas "finas" e se tornam ridículos, querendo iniciar com as definições e a seguir com os princípios, enquanto este não é o modo de se comportar em tal tipo de raciocínio. Não que a mente não o faça, mas ela o faz tacitamente, naturalmente e sem arte, porque a expressão é de todos, mas o sentimento é de poucos.

E os espíritos "finos", ao contrário, estando tão habituados a julgar com um só olhar, permanecem tão atordoados – quando a eles se apresentam proposições das quais nada compreendem e para entendê-las é preciso utilizar definições e princípios tão estéreis, que eles não têm de modo nenhum o hábito de tomar em consideração de modo particularizado – que com isso se sentem humilhados e desgostosos.

Todavia, os espíritos falsos não são nem "finos" nem "geômetras".

Os "geômetras" que são apenas "geômetras" têm justamente o intelecto reto, mas com a condição que se lhes explique por bem tudo com definições e princípios; de outro modo, eles são falsos e insuportáveis, porque são exatos apenas com princípios perfeitamente esclarecidos.

E os espíritos "finos", que são apenas "finos", não podem ter a paciência de descer até os primeiros princípios das coisas especulativas e da imaginação, que eles jamais viram e que se encontram totalmente fora do uso prático.

2. "*Geometria*" e "*fineza*". – A verdadeira eloqüência não faz caso da eloqüência, a verdadeira moral não faz caso da moral; falamos da moral do juízo, que não faz caso da moral do intelecto, que é sem regras.

O sentimento, com efeito, pertence ao juízo, assim como as ciências pertencem ao intelecto. A "fineza" é própria do juízo; a "geometria", do espírito. Não fazer caso da filosofia é fazer verdadeiramente filosofia.

B. Pascal,
Pensamentos.

3 O divertimento

Pascal assume o termo divertimento *(em francês* divertissement*) em seu significado etimológico, enquanto o latim* devertere *significa desviar, desencaminhar, virar-se para outro lugar. O divertimento é, com efeito, aturdimento que "desvia" o homem, isto é, o afasta da ocupação com sua própria miséria estrutural, e o faz chegar inadvertidamente à morte.*

Divertimento. – Quando, algumas vezes, me pus a considerar a variada agitação dos homens e os perigos e os sofrimentos a que se expõem, na Corte, na guerra, onde nascem tantas brigas, paixões, empresas audazes e freqüentemente más etc., descobri que toda a infelicidade dos homens deriva de uma só causa: o fato de não saber permanecer em paz, em um quarto. Um homem que possui o suficiente para viver bem, se soubesse permanecer em casa com prazer, não a deixaria para viajar

por mar ou ir para assediar uma fortaleza. Não compraria um cargo no exército por tão caro preço se não achasse insuportável não deixar a cidade; e não procuraria as conversas e a distração dos jogos caso conseguisse permanecer em casa com prazer.

Todavia, quando considerei a coisa mais a fundo e, descobrindo a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir sua razão, encontrei uma que é muito real: a infelicidade natural de nossa condição frágil e mortal, condição tão lastimável que nada nos pode consolar, quando nisso pensamos seriamente.

Qualquer condição que imaginemos, caso se reunissem junto todos os bens que poderiam nos pertencer, a de rei é a condição mais bela do mundo; todavia, imaginemos um rei que já alcançou todas as satisfações que podem contentá-lo; se não tiver distrações e se lhe for deixada a possibilidade de meditar e refletir sobre aquilo que ele é, tal efêmera felicidade não será suficiente para sustentá-lo; necessariamente terminará por fazer objeto de suas considerações os perigos que o ameaçam, as revoltas que poderiam estourar e, por fim, a morte e as doenças que são inevitáveis; de modo que, se for privado daquilo que se diz divertimento, ei-lo infeliz e mais infeliz que o último de seus súditos, que jogue e se divirta.

Disso deriva que o jogo e a conversa com as mulheres, a guerra, os altos cargos sejam tão procurados. Não é que nessas situações se alcance uma felicidade efetiva nem que se imagine que a verdadeira beatitude esteja no dinheiro, que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue: coisas que nem mesmo se desejaria caso nos fossem oferecidas. Não é este uso prazeroso e agradável, e que nos deixaria espaço para pensar em nossa infeliz condição, aquilo que se busca, nem os perigos da guerra, nem os fastios das profissões; mas o alvoroço que nos afasta de pensar nisso, e nos diverte.

Disso deriva que aos homens satisfazem tanto o barulho e o alvoroço; disso deriva que o cárcere é um suplício tão horrível; disso deriva que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível. E, por fim, a razão maior de felicidade na condição dos reis está no fato de que as pessoas se esforçam sem repouso para diverti los e providenciar para eles todo tipo de prazeres.

O rei está rodeado de pessoas que só pensam mais em diverti-lo e em impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque, se pensar, embora seja rei, torna-se infeliz.

Eis tudo aquilo que os homens souberam inventar para tornar-se felizes. E aqueles que sobre este assunto se arvoram em filósofos e consideram que as pessoas sejam muito pouco razoáveis para passar o dia inteiro a perseguir uma lebre que, caso comprada, não desejariam, não conhecem de fato nossa natureza. A lebre não nos afastaria do pensamento da morte e de nossas misérias, mas é a caça que nos distrai disso.

E assim, quando se observa a eles que aquilo que procuram com tanto ardor não estaria em grau de satisfazê-los, se eles respondessem, como deveriam fazer caso pensassem bem, que procuram naquilo apenas uma ocupação violenta e tumultuosa que os afaste de pensar em si mesmos, e que é por isso que imaginam um objeto atraente que os alegre e os atraia com ardor, deixariam seus opositores sem possibilidade de replicar. Mas não respondem assim, porque não conhecem a si mesmos. Não sabem que é apenas a caça, e não a presa, aquilo que buscam.

Eles imaginam que, obtido tal cargo, a seguir repousariam com prazer; e não percebem a natureza insaciável de sua cobiça. Crêem procurar sinceramente o repouso e na realidade apenas buscam a agitação.

Há neles um instinto secreto que os leva a buscar fora de si o divertimento e a ocupação, que deriva de ressentir suas contínuas misérias; e há neles outro instinto secreto, que é um resíduo da grandeza de nossa natureza originária, que os faz conhecer que a verdadeira felicidade está apenas no repouso e não no tumulto; e destes dois instintos opostos forma-se neles um projeto confuso que se esconde à sua visão no profundo de sua alma, que os impele a tender ao repouso por meio da agitação e a crer sempre que a satisfação ainda não alcançada sem dúvida chegará se, superando alguma dificuldade particular que tomaram em consideração, podem por esse caminho abrir para si a porta para o repouso.

Assim passa a vida inteira. Procuramos o repouso com o combate a certas dificuldades; e, caso tenham sido superadas, o repouso torna-se insuportável, porque ou pensamos nas misérias que temos, ou naquelas que nos ameaçam. E quando também nos víssemos com bastante segurança de toda parte, o fastio, por sua própria iniciativa, não deixaria de surgir do profundo do coração, em que tem raízes naturais, e de encher o espírito com seu veneno.

Dessa forma, o homem é tão infeliz que se enjoaria até sem qualquer motivo de enjôo, pela natureza de sua índole; e está de tal forma vazio que, embora estando cheio de mil motivos de enjôo, a mínima coisa, como um bilhar e uma bola para atirar, bastam para distraí-lo. [...]

Prestai atenção. O que significa ser superintendente, chanceler, primeiro presidente, senão encontrar-se na condição de ter ao redor de si desde a manhã um grande número de pessoas que vêm de toda parte, de modo a não deixar-lhes uma hora em todo o dia na qual pudessem pensar em si mesmos? E quando caem em desgraça e são remetidos às suas casas de campo, onde não carecem nem de bens nem de domésticos que os assistam em suas necessidades, não deixam de sentir-se dignos de compaixão e abandonados porque ninguém os impede de pensar em si mesmos.

B. Pascal,
Pensamentos.

4 A "aposta" em Deus

O célebre argumento da "aposta" em Deus é também exposto nos Pensamentos. *Como a razão é impotente para decidir com segurança alguma coisa a respeito da afirmação ou da negação de Deus, então é razoável apostar na existência de Deus: nesse caso, com efeito, se vencermos, ganharemos tudo, e se perdermos, nada de importante perderemos.*

Se existe um Deus, ele é infinitamente incompreensível, porque, não tendo partes ou limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer aquilo que ele é, ou se existe. Sendo assim, quem desejará tentar resolver este problema? Não certamente nós, que não temos nenhuma relação com ele.

Quem censurará, portanto, os cristãos por não poderem dar razão de sua crença, eles que professam uma religião da qual não podem dar razão? Eles declaram, expondo-a ao mundo, que é uma tolice, *stultitiam*; e depois, vós vos lamentais pelo fato de que eles não dêem as provas! Se dessem as provas dela, faltariam com a palavra; só faltando de prova eles não faltam de bom senso.

— Sim, mas também se isso desculpa aqueles que a apresentam como tal e os absolve da censura de apresentá-la sem razão, não desculpa aqueles que a acolhem.

— Examinemos, portanto, este ponto e digamos: "Deus existe, ou não existe". Mas de que lado nos inclinaremos? A razão não pode determinar nada quanto a isso; há um caos infinito que nos separa. Jogamos um jogo, na extremidade desta distância infinita, na qual sairá cara ou coroa. Em que apostareis? Com a razão, não podeis fazer nem uma nem outra escolha; com a razão, não podeis sustentar nenhuma das duas.

Não acuseis, portanto, de erro aqueles que fizeram uma escolha, porque nada sabeis.

— Não, mas eu os censuro por ter feito, não esta escolha, mas uma escolha; porque, embora seja quem escolhe coroa seja o outro cometem o mesmo erro, estão ambos em erro: o certo é não apostar.

— Sim, mas é preciso apostar. Isto não é deixado ao bel-prazer, pois estais embarcados nisso. Mas o que escolheríeis então? Vejamos. A partir do momento que é preciso escolher, olhemos aquilo que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem, e duas coisas a aprender: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem duas coisas das quais fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não sofre maior ofensa se escolhe uma ou outra, a partir do momento que é preciso necessariamente escolher. Eis um ponto resolvido. Mas, e vossa beatitude? Pesemos o ganho e a perda, caso saia cara, isto é, que Deus existe. Avaliemos estes dois casos: se vencerdes, vencereis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, portanto, que Deus existe, sem hesitar.

— Isso é admirável. Sim, é preciso apostar; mas eu, talvez, aposte demasiado.

— Vejamos. Como há igual possibilidade de ganho e de perda, se tivésseis de ganhar duas vidas contra uma, poderíeis ainda apostar; mas, se houvessem três a ganhar, deveríeis jogar (a partir do momento que estais na necessidade de jogar), e seríeis imprudentes, pois estaríeis obrigados a jogar, para não arriscar vossa vida para ganhar três, num jogo em que é igual a possibilidade de perder e de ganhar. Mas há uma eternidade de vida e de felicidade. Sendo assim, quando também houvesse uma infinidade de casos, dos quais apenas um fosse favorável, teríeis ainda razão de apostar um para ter dois; e agiríeis sem razão se, obrigados a jogar, recusásseis jogar uma vida contra três em um jogo em que entre uma infinidade de probabilidades houvesse uma para vós, se existisse uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar. Mas aqui há uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar, uma probabilidade de vitória contra um número finito de probabilidades de perda, e isso que arriscais é finito. Isso acaba com toda incerteza: em todo lugar em que houver o infinito e não houver uma infinidade de probabilidades de perda contra a de vencer, não há

motivo para hesitar; é preciso dar tudo. E assim, quando somos obrigados a jogar, é preciso renunciar à razão para salvar a vida, mais do que arriscá-la pelo ganho infinito tão fácil de sobrevir quanto a perda do nada.

Pois de nada serve dizer que é incerto se venceremos, e que é certo que arriscamos, e que a distância infinita que existe entre a *certeza* daquilo que se arriscar, e a *incerteza* daquilo que se vencerá, iguala o bem finito, que arriscamos com certeza, ao infinito, que é incerto. As coisas não são assim: todo jogador arrisca de modo certo para ganhar de modo incerto; e apesar de tudo arrisca com certeza o finito para vencer o finito com incerteza, sem pecar contra a razão. Não há uma distância infinita entre esta certeza daquilo que se arrisca e a incerteza da vitória; isso é falso. Existe, na verdade, infinidade entre a certeza de vencer e a certeza de perder. Mas a incerteza da vitória é proporcional à certeza daquilo que se arrisca, segundo a proporção das probabilidades de vitória ou de perda. E daqui deriva que, se existem iguais possibilidades tanto de uma parte como da outra, a aposta é jogada com paridade; e então a certeza do risco é igual à incerteza da vitória: pouco importando que isso esteja infinitamente distante. E assim, nossa proposição tem uma força infinita, quando devemos arriscar o finito em um jogo em que há igual probabilidade de vitória ou de perda, e existe o infinito a vencer. Isso é demonstrativo, e se os homens são capazes de alguma verdade, esta é uma delas.

— Confesso e admito isso. Mas ainda não há meio de descobrir o segredo do jogo?

— Sim, a Escritura, o resto etc.

— Sim; mas tenho as mãos amarradas e a boca fechada; sou obrigado a apostar, e não sou livre; ninguém me solta. E sou feito de tal modo que não posso crer. O que desejais, portanto, que eu faça?

— É verdade. Mas saibais ao menos que vossa impotência para crer, a partir do momento que a razão vos leva a isso e que apesar de tudo não o podeis, vem de vossas paixões. Esforçai-vos, então, não tanto a vos convencer com o aumento das provas de Deus, mas com a diminuição de vossas paixões. Quereis chegar à fé e não sabeis o caminho até ela; quereis a cura da incredulidade e perguntais seu remédio: aprendei-o daqueles que estavam amarrados como vós e que agora apostam todo o bem deles; são pessoas que conhecem o caminho que desejais seguir, e foram curados de um mal do qual quereis curar-vos. Segui o modo com que eles começaram: e fazendo toda coisa como se cressem, tomando a água benta, mandando celebrar missas etc. Naturalmente, isso vos fará crer e vos tornará como uma besta.

— Mas é justamente isso que temo.

— E por quê? O que tendes a perder?

Todavia, para demonstrar-vos que este é o caminho para a fé, saibais que isso diminuirá as paixões, que são vossos grandes obstáculos.

Fim deste discurso. – Ora, que mal vos acontecerá se tomais este partido? Sereis fiel, honesto, humilde, grato, benévolo, amigo sincero, verdadeiro. Na verdade, não vivereis nos prazeres empestados, na vanglória, nas delícias; mas talvez não ireis ter outros? Digo que ganhareis nesta vida, e que a cada passo que derdes neste caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade naquilo que arriscais, que por fim percebereis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes.

— Oh! Este discurso me exalta, me arrebata etc.

— Se este discurso vos agrada e vos parece válido, saibais que foi feito por um homem que se pôs de joelhos antes e depois, para orar àquele Ser infinito e sem partes, ao qual ele submete todo o seu ser, para que submeta a si também o vosso, pelo vosso bem e para a sua glória; e que assim sua força se harmoniza com este abaixamento.

B. Pascal,
Pensamentos.

Giambattista Vico e a fundação do "mundo civil feito pelos homens"

I. Vida e obras

• Giambattista Vico nasceu em Nápoles no dia 23 de junho de 1668, de um modesto livreiro. Freqüentou aulas de gramática, mas, insatisfeito, abandonou os estudos regulares e se entregou a leituras desordenadas. Dedicou-se sucessivamente ao direito civil, e de 1686 a 1695 foi preceptor no Castelo de Vatolla no Salernitano. Em 1699 obteve a cátedra de eloqüência latina e retórica na Universidade de Nápoles, onde até 1708 proferiu em cada ano os discursos inaugurais do ano acadêmico (no mais importante deles, o *De nostri temporis studiorum ratione*, expressou sua divergência em relação às novas correntes filosóficas e científicas). Em 1710 publicou o primeiro livro do *De antiquissima Italorum sapientia*, mas o arrasamento da crítica fez com que interrompesse a elaboração da obra. Entre 1713 e 1719 estudou as obras de Hugo Grotius, e em 1720 escreveu o *De universis juris uno principio et fine uno*, seguido logo depois pelo *De constantia philosophiae* e pelo *De constantia philologiae*. Em 1725 terminou sua obra maior, *Princípios de uma nova ciência* (revista e republicada em 1730, com uma terceira edição em 1744). Em 1728 saiu a primeira parte de sua *Autobiografia*; a segunda parte foi terminada em 1731 e foi publicada apenas em 1818. Morreu no dia 20 de janeiro de 1744.

Vida e obras → § 1

Vico expôs problemas essenciais e soluções sobre o terreno da história aos quais se reportarão mais tarde o positivismo e o historicismo. Mas a falta de aprofundamento de alguns temas centrais da cultura moderna é a razão pela qual no Setecentos Vico viveu no isolamento, no Oitocentos teve pouca ressonância e apenas no Novecentos, graças a Benedetto Croce, foi estudado e revalorizado.

1 A vida e as obras

Vivendo no ambiente cultural napolitano, atento para as novas correntes do pensamento moderno, do matematismo de Galileu e Descartes ao experimentalismo de Bacon e ao mecanicismo de Gassendi, Giambattista Vico primeiro se apaixonou por essas novidades, mas depois se retraiu preocupado, como quem, "assistindo ao fim de um mundo familiar, não sabe descobrir os sinais do surgimento de um novo", escreve ele em sua *Autobiografia*, elaborada na terceira pessoa. Inicialmente incerto sobre o caminho a seguir, escolheu depois, por tradição cultural e formação escolar, os estudos históricos e jurídicos. A falta de aprofundamento de alguns dos temas centrais da cultura moderna é a razão pela qual Vico viveu no isolamento no século XVIII, teve escassa ressonância no século XIX e somente no século XX, por mérito de Benedetto Croce, foi estudado e reavaliado.

Giambattista Vico nasceu em Nápoles, em 23 de junho de 1668, filho de modesto livreiro. Depois dos estudos de gramática e "humanidades", estudou filosofia com o nominalista Antônio del Balzo. Insatisfeito com tal ensino, muito rebuscado e formal, abandonou os estudos regulares e entregou-se a leituras desordenadas e amiúde árduas,



Giambattista Vico (1668-1744)
é o grande filósofo napolitano,
ao qual se deve a descoberta
e a fundação do "mundo civil feito pelos homens".
O quadro reproduzido é de um autor anônimo
e conserva-se no Museo del Risorgimento em Turim.

como a *Logica Magna* de Paulo Veneto, que o levaram a certo "desespero". Assim, "desertando dos estudos, divagou durante um ano e meio [...], vagando desse modo fora do reto caminho de uma bem regrada juventude, como um generoso cavalo, muito e bem adestrado na guerra, que depois é deixado em sua cocheira, a pastar pelos campos".

Retomando os estudos de filosofia com o escotista Giuseppe Ricci, ele dedicou-se posteriormente ao direito civil, na escola de Felice Aquadies, professor de direito civil na Universidade de Nápoles, intercalando-o com estudos de direito canônico e romano. Mas não conseguiu completar seus estudos universitários, porque "nesse meio tempo pôs-se a perder sua delicada compleição física com o mal de *héctica* (a tísica), a fortuna familiar reduzida era motivo de muitas angústias para ele, tinha um ardente desejo de ócio para seguir seus estudos, e seu espírito aborrecia-se grandemente com a balbúrdia do foro".

Por tais razões, aceitou o convite de dom Jerônimo Rocca para tornar-se preceptor "de seus sobrinhos em um castelo de Cilento, em um lugar belíssimo, com ar puro [...], cujo bom ar do lugar lhe restituiria a saúde e lhe daria todas as condições para estudar". Na solidão do castelo de Vatolla, "onde residiu por bem nove anos, realizou a maior parte dos estudos". Aproveitando a rica biblioteca do castelo, estudou Platão e Aristóteles, Tácito e Agostinho, Dante e Petrarca, que o introduziram no mundo da metafísica, aplicada à história, e no mundo da literatura.

Estranho às novas correntes de pensamento, quando, em 1695, deixou Vatolla, "com essa doutrina e com essa erudição Vico foi recebido em Nápoles como forasteiro em sua própria pátria e encontrou-se diante da maior celebração da física de René (Descartes) pelos literatos de peso. A física de Aristóteles, por si mesma e muito mais pelas excessivas alterações dos escolásticos, já se tornara uma fábula".

Sob a premência de razões econômicas, concorreu à cátedra de eloqüência latina e retórica na Universidade de Nápoles e iniciou suas aulas aprofundando e ampliando as três *Oratiunculae pro adsequenda laurea in utroque jure (Breves orações para conseguir a láurea em ambos os direitos)*, preparadas em 1693 para a obtenção da láurea. Depois, retomou as pesquisas realizadas por ocasião do concurso sobre as *Instituições* de Quintiliano, isto é, o *De statibus causarum* (título que se poderia traduzir por *Sobre os fundamentos das causas)*. Esse período foi particularmente fecundo, inclusive porque, empenhado em preparar as preleções inaugurais do ano acadêmico de 1699 a 1708, pôde exercitar toda a sua cultura e expressar sua discordância em relação às novas correntes filosóficas e científicas. A mais sugestiva das orações inaugurais é a sétima, intitulada *De nostri temporis studiorum ratione (Sobre o método de estudos do nosso tempo)*, publicada à sua própria custa e recebida favoravelmente por suas muitas intuições pedagógicas, pelas penetrantes observações críticas sobre o método cartesiano e pelas não poucas antecipações sobre a correta interpretação da história, que desenvolveria a seguir.

Entre 1713 e 1719, Vico estudou as obras de Hugo Grotius, particularmente o *De jure belli ac pacis*, que enriqueceu com observações filosóficas e notas históricas. No contexto dessas pesquisas jurídicas, ele escreveu, a pedido do duque Adriano Cara-

fa, a obra histórica *De rebus gestis Antonii Caraphaei libri quattuor (Quatro livros acerca das empresas de Antônio Carafa),* publicada em 1716. Antes disso, desejoso de chamar a atenção dos doutos, havia começado a escrever uma grandiosa obra, sob o título *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda (Sobre a antiquíssima sabedoria itálica extraída das origens da língua latina),* em três livros: *Liber metaphysicus, Liber physicus* e *Liber moralis.* Tendo publicado o primeiro em 1710, que foi criticado pelo abalizado "Jornal dos literatos da Itália" do ponto de vista filológico, Vico interrompeu a elaboração da obra, embora houvesse recolhido muito material. Foi uma decisão dolorosa, provocada não apenas pela reação negativa de boa parte da imprensa, que se alinhou logo às posições da abalizada revista vêneta, mas também pelas restrições econômicas com que se defrontava, causadas em parte pela mulher Teresa Catarina Destito, completamente incapaz de governar bem a casa. Para fazer frente às necessidades de sua numerosa família, Vico foi obrigado a dar aulas particulares e a elaborar dedicatórias e inscrições, panegíricos e discursos de circunstância.

Sempre interessado pela história jurídica, estimulado pelas críticas e comentários às suas prolusões acadêmicas, e também e sobretudo desejoso de participar do concurso para a "cátedra primária matutina de leis", que remunerava muito melhor do que a de eloqüência e retórica, Vico escreveu em 1720 o *De universi juris uno principio et fine uno (Sobre o princípio único e o único fim do direito universal).* Logo depois, escreveu o *De constantia philosophiae* e o *De constantia philologiae*, duas partes do *De constantia jurisprudentis,* às quais se seguiram muitas *Notae.* A novidade e a originalidade das duas obras, não compreendidas, o tom polêmico em relação às orientações culturais da época, e sobretudo as intrigas acadêmicas, explicam por que Vico não conseguiu um voto sequer no concurso, sendo, como ele próprio escreve, "reprovado por unanimidade". Amargurado com essa desventura profissional, "perdeu a esperança de ter, para o futuro, um lugar digno em sua pátria". Entretanto, logo se recuperou "desse golpe de má sorte, diante do qual outros teriam renunciado a todas as letras ou se arrependido de algum dia tê-las cultivado".

Pois bem, embora "a Providência não tenha querido instalá-lo em situação confortável, barrando-lhe todos aqueles meios que havia tentado honestamente para tornar melhor a sua condição", Vico esperou com alegria e empenho a elaboração de sua obra maior, que concluiu em 1725, entre dificuldades econômicas e "abalos domésticos", sob o título *Princípios de uma nova ciência a respeito da natureza das nações, pela qual encontramos os princípios de outro sistema de direito natural das pessoas* (obra conhecida como *Nova ciência primeira*). Obrigado primeiramente a reduzi-la para poder cobrir as despesas de publicação e, depois, aperfeiçoá-la, Vico viu sua obra conquistar poucos apoios e muitas críticas. Mas ele estava tão convencido da solidez e da novidade de sua obra que se considerava "mais afortunado do que Sócrates".

No mesmo ano, ou seja, em 1725, Vico escrevia sua *Autobiografia,* a pedido de Giovan Artico de Porcia, que pretendia publicar uma série de biografias de contemporâneos. Escrita por partes, a primeira foi publicada sob a responsabilidade de Ângelo Calogerà na *Coletânea de opúsculos científicos e filológicos* entre 1725 e 1728, sob o título *Vida de Giambattista Vico escrita por ele mesmo.* A segunda parte, cujo manuscrito leva o fecho "concluído na vigília de santo Agostinho, meu protetor particular, no ano de 1731", só foi publicada em 1818. Além de sua *Autobiografia,* ele dedicou esses últimos anos à reelaboração quase integral da *Nova ciência*, que publicou em segunda edição em 1730 — e que ficou conhecida como *Nova ciência segunda* — e, com modificações estilísticas e novos acréscimos, em terceira edição, em 1744.

Recebida com certa simpatia na Itália, essa obra foi completamente ignorada na Europa, muito embora ele a houvesse dedicado às suas universidades. A pequena ressonância de sua obra maior, agregada às dificuldades econômicas, à saúde instável de uma filha e às delinqüências de um filho, contribuíram para minar a sua frágil constituição. A propósito de seu filho transviado, o marquês Villarosa recorda: "Contra a sua vontade, em meio à dor, aquele pai encontrou-se diante da dura necessidade de recorrer à Justiça para fazê-lo prender. Mas, no momento em que isso se realizava, percebendo que os esbirros já subiam as escadas de sua casa e sabendo do seu objetivo, transportado pelo amor paterno, correu para o seu desgraçado filho e, tremendo, disse-lhe: 'Filho, salva-te!' Mas tal ato de

ternura paterna não impediu que a justiça se realizasse; o filho foi levado à prisão, onde ficou por longo tempo, até dar claros sinais de que havia verdadeiramente modificado seus costumes". Entretanto, "pela idade avançada, cansado de tantos esforços, aflito com tantas vicissitudes domésticas e atormentado por dores espasmódicas nas coxas [...], com a mais perfeita conformidade ao desejo divino e pedindo perdão ao céu pelas faltas cometidas [...], Vico expirou tranqüilamente em 20 de janeiro de 1744, quando já havia passado dos 76 anos de idade".

II. Os limites do saber dos "modernos"

A crítica do método analítico cartesiano → § 1-2

• Vico critica o método analítico cartesiano tanto no plano da pesquisa científica, como naquele propriamente filosófico. No plano científico, o método cartesiano matematicamente inspirado é totalmente abstrato, privado do critério de controle factual das hipóteses científicas; as verdades físicas, que não são produzidas pelo homem, não são de fato demonstráveis com a mesma credibilidade dos axiomas geométricos, que são, ao contrário, criação humana. No plano filosófico, com o *cogito* cartesiano pode-se chegar à *consciência da existência*, isto é, à aceitação do fato, mas não à *ciência* que, ao invés, refere-se às causas e aos elementos constitutivos do fato; além disso, o método cartesiano fecha-se de antemão ao acesso à ampla gama do *verossímil*, que está a meio caminho entre verdadeiro e falso e é na realidade a *verdade humana por excelência*, na qual se inspiram a poesia, a arte e a história.

1 Os limites do método cartesiano no âmbito da pesquisa científica

Em seu primeiro escrito de certo peso teórico, a sétima oração inaugural — *De nostri temporis studiorum ratione*, de 1708 —, Vico move críticas ao método analítico cartesiano no plano da pesquisa científica e também no plano propriamente filosófico.

No que se refere à pesquisa científica, Vico nota que o método cartesiano, inspirado na clareza e na distinção típicas do saber matemático e geométrico, é inteiramente abstrato, desprovido do critério de controle das hipóteses científicas.

As características de clareza e distinção do saber matemático e geométrico se explicam porque somos nós os *artífices* de uma e outra ciência. Só seria possível pensar em semelhante método e pretender as mesmas características no campo do saber científico se nos considerássemos *criadores do mundo* e supuséssemos que ele está escrito em linguagem matemática e com caracteres geométricos. Se descartarmos a primeira hipótese, evidentemente falsa, quem nos autorizará a defender a tese do *pan-matematismo*, segundo a qual a estrutura da realidade deve ser concebida em termos matemáticos, em cujo contexto foi concebido e é difundido o método cartesiano? Essa tese parecia a Vico uma pretensão absurda, defendida em virtude de uma aceitação acrítica de uma filosofia presunçosa e infecunda.

A estruturação geométrico-matemática das ciências, tendo na coerência interna o critério do seu valor formal, não estará privada talvez do critério de garantia empírica?

Vico põe-se essa interrogação em seu segundo escrito, o *De antiquissima Italorum sapientia*, de 1710, no qual, depois de

afirmar que "o verdadeiro humano é aquele que o homem, *no ato de conhecê-lo, compõe em seus elementos*", e acrescenta: "Em física, consideram-se boas aquelas teorias que podem ser provadas com o fato, isto é, quando nós mesmos podemos realizar um efeito semelhante ao da natureza, tanto que, das descobertas que se fazem nas coisas naturais, as mais luminosas e aplaudidas são aquelas que podem ser acompanhadas com experimentos que realizam algo de semelhante ao que a natureza opera." O método analítico matemático, portanto, é insuficiente nas ciências naturais, porque não contempla entre os seus elementos aquele experimento factual com o qual se deve controlar a fecundidade e a validade das teorias.

2 Os limites do método cartesiano no âmbito da ciência filosófica

Além do campo científico, o racionalismo cartesiano também parece insuficiente para Vico no campo filosófico.

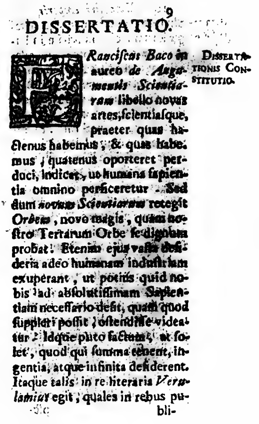
O *cogito ergo sum*, aos seus olhos, não representa aquela verdade fundamental capaz de bloquear o ceticismo mais tenaz e onipresente.

Descartes chega à *consciência da existência*, não à *ciência;* podemos até dizer que chega à certeza psicológica dela, mas não à ciência.

A consciência se identifica com a percepção e a aceitação do *fato*, ao passo que a ciência se identifica com as *causas* e os elementos constitutivos do fato. Ora, o *cogito* revela e atesta a existência do pensamento e, portanto, a sua consciência, mas não as suas causas, não levando assim à ciência.

Além disso, o método cartesiano da clareza e da distinção não se nega o acesso à ampla gama do verossímil, que é "algo de intermediário entre verdadeiro e falso"? E não é essa a verdade humana por excelência, enquanto verdade problemática, porque privada de garantia infalível? E o que dizer do mundo moral, das forças do sentimento e da fantasia? O que dizer da poesia, da arte e da eloqüência, que se inspiram mais no verossímil do que no verdadeiro e no falso? E o que dizer, em suma, da *história*, da qual esses elementos constituem o contínuo alimento?

Concluindo, devemos notar que, se Vico percebeu com clareza e combateu com razão a redução do saber filosófico ao modelo físico-matemático, entretanto ele não se deu conta de que o novo método científico constituía uma revolução de alcance incalculável. Deslocando o objeto da reflexão do cosmo para o homem, ele abria um novo capítulo da pesquisa científica, mas ao mesmo tempo ficava à margem das principais correntes do pensamento moderno.


9
DISSERTATIO.

DISSERTATIONIS CONSTITUTIO.

Franciscus Baco in aureo de Augmentis Scientiarum libello novas artes, scientiasque, praeter quas habemus, & quas habemus, quatenus oporteret perduci, indicat, ut humana sapientia omnino perficeretur. Sed dum novum Scientiarum retegit Orbem, novo magis, quam nostro Terrarum Orbe se dignum probat. Etenim ejus vasta desideria adeo humanam industriam exuperant, ut potius quid nobis ad absolutissimam Sapientiam necessario desit, quam quod suppleri possit, ostendisse videatur. Idque pluto factum, ut solet, quod qui summa tenent, ingentia, atque infinita desiderent. Itaque talis in re literaria Verulamius egit, quales in rebus publi-

Primeira página do texto da célebre oração de Vico De nostri temporis studiorum ratione, *de 1708. Nesse escrito, de significativo peso teórico, Vico critica o método analítico cartesiano, tanto no plano da pesquisa científica quanto no filosófico.*

III. O "verum-factum" e a união de "filologia" e "filosofia" na ciência da história

• A convicção de fundo de Vico é que seja possível ter ciência apenas daquilo que estamos em grau de fazer ou de re-fazer: "Norma do *verdadeiro* é tê-lo *feito*". Este é o caminho para alcançar a autêntica clareza e distinção, que são as características do saber rigoroso. *Verum et factum convertuntur*: *o fato ou o fazer é a condição do verdadeiro*, e o verdadeiro é o mesmo que o fato. Ora, se Deus é suma sabedoria porque artífice de tudo, o homem tem todavia um reino em que é o protagonista por excelência: *o mundo da história*, com suas instituições, comércios, guerras, costumes, mitos. Da história se pode e se deve portanto ter ciência, mas, sendo uma "ciência nova", é preciso esclarecer seus elementos, princípios e método.

"Norma do verdadeiro é tê-lo feito" → § 1

• A orientação geral da leitura feita por Vico da história é constituída pela síntese vital de ideal e real, de verdadeiro e certo e, portanto, de "filosofia" e "filologia".

O verdadeiro é a *idéia* (filosofia), o certo é o *fato* (filologia): *verdade* e *certeza*, idéia e fato, devem portanto compenetrar-se até sua convertibilidade, até encontrar *o fato no verdadeiro* e *o verdadeiro no fato*. O verdadeiro que a filosofia elabora e oferece à filologia articula-se em três núcleos teóricos:

O verdadeiro é a idéia (filosofia), o certo é o fato (filologia) → § 2-4

a) a *idéia eterna*, resultante do conjunto de valores (justiça, verdade etc.) tematizados por Platão;

b) a *incidência de tal idéia na mente humana*;

c) a *reconstrução da gênese* de um fato histórico importante, indicando suas modificações provocadas sobre os próprios homens que foram seus atores.

O certo que a filologia elabora e oferece à filosofia move-se em dois âmbitos:

a) *as tradições*, entendidas como expressão autêntica do vulgo;

b) *a linguagem*, uma vez que *o nexo entre língua e vida* é radical, e em particular é preciso admitir uma língua mental originária e comum a todas as nações, que tornou possível a história humana.

E, assim, a sabedoria vulgar (a filologia), participando da sabedoria ideal (a filosofia), permite olhar a história como uma série de eventos por meio dos quais os homens realizaram ou desviaram a *história ideal eterna,* que flui sob as histórias das nações.

• O homem é o protagonista da história, e o é com os dois traços originários de sua natureza:

1) a *sociabilidade*, que emerge apesar dos sacrifícios que impôs;

2) a *liberdade*, que se determina e se manifesta apenas operando.

A história é, portanto, aquilo que os homens quiseram que fosse, embora no quadro das condições e dos meios disponíveis. Este ponto de vista entra na mais ampla e fundamental concepção de Vico da *heterogênese dos fins*: com efeito, o homem cria as instituições, mas estas retroagem sobre o homem que as criou, fazendo emergir lentamente, antes que o homem perceba, potencialidades escondidas e germes de idealidades superiores. A história é, portanto, o lugar em que necessidades e fins escondidos, inscritos na natureza do homem, emergem e se impõem pouco a pouco à sua atenção e a seu espírito, o qual deste modo se dilata e se afina.

A concepção da história e a heterogênese dos fins → § 5

1 O homem é o protagonista incontestado do mundo da história

A polêmica contra o racionalismo cartesiano e sua pretensão universal de extensão e intensidade baseia-se na persuasão de que *só é possível ter ciência daquilo que se está em condições de fazer ou re-fazer*: "A norma do *verdadeiro* é tê-lo *feito*."

É esse o caminho para alcançar autenticamente a *clareza* e a *distinção* como características do saber rigoroso. Só o artífice tem condições de ter ciência do artefato.

Foi essa *intuição teórica* que guiou Vico na crítica ao método cartesiano e que se tornará sempre mais explícita, à medida que vai se configurando o seu pensamento.

Como é possível pretender produzir um saber claro e distinto a propósito da cosmologia, visto que nós não somos os artífices do mundo? A clareza e a distinção da geometria e da matemática se explicam pelo fato de que somos nós que as construímos. O feito ou o fazer é a condição ou lugar do verdadeiro. Escreve Vico no *De antiquissima:* "Em latim, *verum* e *factum* têm uma relação de reciprocidade ou, para usar uma expressão comum nas escolas, 'se convertem' [...]. Daí, é lícito conjecturar que os antigos doutos itálicos convergiam nos seguintes pensamentos: *o verdadeiro é a mesma coisa que o feito*; Deus é o primeiro verdadeiro, enquanto é o primeiro fautor e criador."

Em suma, Deus é sabedoria porque é o artífice de tudo. E o homem?

Ele só está em condições de conhecer aquilo de que é artífice, começando pela matemática e a geometria e passando depois para o mundo externo, mas somente nos oscilantes e limites estreitos de sua capacidade experimental ou re-criativa.

Mas, fora desses âmbitos, não há um reino em que o homem é o protagonista incontrastável?

Há: é o *mundo da história*, com suas instituições, seus negócios, as guerras, os costumes, os mitos, as linguagens. Não será o homem o artífice de tudo isso? Afirma Vico na *Nova ciência:* "Este mundo civil *certamente foi feito pelos homens* e seus princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana. Quem quer que reflita nisso, deve ficar maravilhado como todos os filósofos esforçaram-se seriamente por alcançar a ciência deste mundo natural, do qual só Deus tem ciência porque o fez, mas deixaram de meditar sobre este mundo das nações, ou seja, o mundo civil, do qual os homens podem ter ciência, já que eles o fizeram".

É esse o mundo que, até então inexplorado, é preciso investigar. Tendo sido feito pelos homens, ele nos permitirá alcançar um saber tão claro como o saber geométrico e matemático. Mas, como se trata de um capítulo novo da ciência, é preciso explicitar princípios e métodos com os quais *reduzir a ciência* uma matéria até então "mantida sepulta".

2 Por que a filosofia tem necessidade da filologia

A orientação geral da leitura que Vico faz da história é constituída pela síntese vital entre universal e particular, *entre abstrato e concreto, entre ideal e factual e, portanto, entre "filosofia" e "filologia"*.

Sem a filologia, a filosofia é vazia; e, sem a filosofia, a filologia é cega. Não se trata de uma justaposição de duas atividades separadas, que se devem conjugar depois que cada uma se desenvolveu por sua própria conta, mas sim de uma interação constante, razão pela qual não é concebível a filosofia sem a filologia e a filologia sem a filosofia.

Decididamente contrário a uma filosofia abstrata, que se exaure em verdades de razão ou no verdadeiro conceitual, de que tinha um exemplo no racionalismo cartesiano, Vico queria ser o teórico daqueles princípios universais cuja validade e fecundidade devem emergir da capacidade de explicar a história em suas fases principais.

Portanto, não se trata de uma filosofia estabelecida *a priori* e dotada de uma força apodítica intrínseca, mas sim de uma filosofia que, iluminando a história e explicando os seus momentos mais relevantes, encontra nessa sua capacidade de explicação o seu próprio tribunal. Mais do que as simples afirmações, o que fica comprovado ou desmentido é *o sistema teórico em seu conjunto*. Em suma, o tribunal que decidirá da fecundidade de tal sistema não será este ou aquele

▪ **Filosofia e filologia.** São as duas colunas da "ciência nova" proposta por Vico. A filosofia, que é a *sabedoria ideal*, tem por objeto o *verdadeiro*, enquanto a filologia, a *sabedoria vulgar*, ocupa-se do *certo*, isto é, do *fato*. Ora, segundo Vico, *verdade* e *certeza*, idéia e fato, devem se compenetrar até sua convertibilidade (*verum et factum convertuntur*).
O verdadeiro que a filosofia elabora e oferece à filologia se articula precisamente em três núcleos teóricos:
a) *a idéia eterna*, resultante do conjunto de valores (justiça, verdade etc.) tematizados por Platão;
b) *a incidência de tal idéia na mente humana*, à qual as pesquisas empíricas devem finalmente chegar;
c) *a reconstrução da gênese* que permitiu o nascimento de um fato histórico importante, nele indicando as modificações provocadas sobre os mesmos homens que foram seus atores.
O certo que a filologia elabora e oferece à filosofia move-se em dois âmbitos:
a) *as tradições*, entendidas como expressão do vulgo, de seus costumes, crenças e instituições;
b) *a linguagem*, uma vez que *o nexo entre língua e vida* é constante e radical, razão pela qual não é possível entender uma sem a outra.

episódio particular, mas o conjunto dos fatos de uma época histórica, dos costumes às instituições religiosas e civis, da linguagem aos mitos e às fábulas.

3 Por que a filologia, por sua vez, tem necessidade da filosofia

A filologia, por outro lado, não pode ser concebida inteiramente desprovida de uma informação teórica, se não quiser cair naquele filologismo dos gramáticos, incapazes de se dar conta da imensa riqueza de significados de que os documentos históricos são portadores. A ausência de uma perspectiva teórica de grande fôlego, diz Vico na *Nova ciência*, está em efeito na origem do fato de que a filologia, "por sua deplorada obscuridade de razões e quase infinita variedade de efeitos, teve quase horror de raciocinar".

Como é possível subtrair a filologia à série desarticulada de análises desconexas e fragmentárias a que se reduziu e dela fazer uma autêntica ciência? A filologia pode tornar-se uma ciência, "descobrindo-se para ela o desígnio de uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações".

Embora sem explicitar logo as características essenciais dessa história ideal eterna, o que é importante destacar aqui é *a necessidade de que a filologia seja colocada em uma perspectiva teórica*. Com efeito, não existem fatos brutos, neutros, privados de implicações teóricas. Restaurar esse quadro teórico e utilizá-lo na atividade filológica significa transformar em ciência rigorosa uma atividade considerada as mais das vezes como simples poeira de observações gramaticais sobre documentos lingüísticos.

Obviamente, a filologia não é a filosofia, ainda que se conjugue com ela. Ela tem por finalidade a definição dos fatos, que vão das instituições civis e religiosas às várias linguagens, às mitologias, à poesia, a tudo o que se inscreve nos "fragmentos da antiguidade" ou material documentário de natureza histórica. Os filólogos são "todos os gramáticos, historiadores e críticos que se ocupam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como é o caso dos costumes e das leis, como fora, como é o caso das guerras, da paz, das alianças, das viagens, dos negócios". A filologia é a doutrina de tudo o que foi produzido nas comunidades humanas, dos costumes mais díspares às linguagens e às instituições religiosas e civis.

Entretanto, a definição dos fatos seria impossível ou pelo menos incompleta se não se sustentasse no *verdadeiro* da filosofia, ou seja, se não fosse guiada por um projeto teórico que encontre no *certo* seu tribunal de confirmação ou de desmentido.

4 A mediação sintética entre verdade (filosofia) e certeza (filologia)

O verdadeiro é a *idéia* (filosofia), o certo é o *fato* (filologia). *Verdade* e *certeza* ou verdade e fato (*verum et factum con-*

vertuntur) devem se compenetrar até sua convertibilidade. *Não o verdadeiro fora do fato ou o verdadeiro sem o fato, mas sim o fato no verdadeiro e o verdadeiro no fato.*

Ou seja, trata-se de verificar o certo e certificar o verdadeiro, o que transforma a *consciência* dos fatos em *ciência* dos fatos.

Daí o caráter empírico-teórico do discurso global de Vico, no qual as duas vertentes são irredutíveis e, ao mesmo tempo, indissociáveis. Platão ("o homem como deve ser") não pode estar dissociado de Tácito ("o homem como efetivamente tem sido").

Retomando um princípio spinoziano (*"ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"*), Vico, ainda na *Nova ciência,* escreve que "a ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas". Trata-se de um princípio que é transposto da ordem lógica para a ordem histórica. O processo ideal (a filosofia) deve encontrar-se no processo histórico, sem trair seu conteúdo e sem perturbar sua ordem de nascimento e desenvolvimento.

Em particular, poderemos resumir os contributos que a filosofia e a filologia trazem, pela mediação sintética que leva ao conhecimento da história humana, do seguinte modo:

a) O verdadeiro ou a estrutura teórica que a filologia elabora e oferece à filosofia articula-se portanto em três núcleos teóricos: a *idéia eterna* ou projeto ideal, decorrente daquele conjunto de valores — justiça, verdade, sacralidade da vida etc. — tematizados por Platão; sua *incidência na mente humana,* à qual deve chegar em última análise a investigação empírica, pois de outro modo não se explicaria a constância de certos acontecimentos na história e sua capacidade de criar tradição; finalmente, para ter uma explicação satisfatória de um fato histórico relevante, é preciso *reconstruir a gênese ou as condições* que permitiram seu nascimento e indicar as modificações provocadas sobre os próprios homens, que são seus atores.

b) A filologia é uma ciência voltada para verificar os fatos, com a intenção de fazer emergir toda a "sabedoria vulgar" neles contida. Assim, a filologia não é mais uma série desconexa de observações gramaticais, e sim uma reconstrução, através da pesquisa do material documentário — linguagens, instituições e acontecimentos relevantes —, daquele mundo de necessidades, de paixões e, ao mesmo tempo, de idealidades latentes com e através de que a história surgiu e se afirmou. É essa a sabedoria vulgar (filologia) que, participando da sabedoria ideal (filosofia), nos permite olhar a história não mais como um mundo caótico e informe, mas sim como uma série de acontecimentos através dos quais os homens realizaram ou até desprezaram a "história ideal eterna", sobre a qual transcorrem no tempo as histórias das nações.

Vejamos, porém, como Vico apresenta sua ciência da história em seus núcleos centrais.

5 O homem é protagonista da história

Na *Nova ciência,* Vico escreve: "Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante antiguidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual não se pode duvidar sob nenhuma condição: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana". O homem, portanto, é protagonista da história. Mas quais são os seus traços específicos, e como é que a história, da qual é artífice, retroagiu sobre ele, modificando-o?

Antes de mais nada, Vico sustenta que por natureza o homem é *sociável.* A sociabilidade não é um traço originário, mas sim um traço original do homem. Impelido por paixões e finalidades egoístas, o homem, se pudesse, viveria sozinho. Entretanto, apesar da vida em comum exigir moderação e refreamento das paixões, os homens se associaram. Isso significa que a dimensão social, que emergiu apesar dos sacrifícios que impõe, se insere na natureza mesma do homem, a tal ponto que é lícito defini-lo como "animal sociável".

Além de sociável, o homem é *livre.* Contra o destino dos estóicos e o acaso dos epicuristas, Vico sustenta *a centralidade do arbítrio humano.* A história não é fruto de uma necessidade cósmica ou de pura acidentalidade. Tanto uma como outra versão não explicam o efetivo desenvolvimento da história. Ela é aquilo que os homens quiseram que fosse, mas no quadro das condições e dos meios disponíveis. Por natureza, o arbítrio humano é incerto, só se determinando e se manifestando no ato em que opera.

Ora, essa tese parece em contraste com outra tese, também claramente afirmada por Vico: "Este mundo, sem dúvida, saiu de uma mente amiúde diferente e, às vezes, totalmente contrária e sempre superior aos fins particulares que os homens se haviam proposto."

Pois bem, apesar dessa explícita afirmação sobre as conseqüências não desejadas e não previstas das ações humanas, Vico escreve: "Aquele que fez tudo isso *foi também mente*, para que os homens o fizessem com inteligência, *não foi destino*, para que o fizessem com eleição; *não acaso*, porque com perpetuidade, sempre fazendo assim, acabam nas mesmas coisas".

Para entender essa tese, conhecida como teoria da *heterogênese dos fins*, é preciso explicitar as relações existentes entre os homens e as instituições que eles criam e que reagem sobre eles, modificando-os. Assim, por exemplo, escreve Vico: "No estado animal, o homem ama somente sua salvação; mas, depois de tomar mulher e gerar filhos, ama sua salvação com a salvação da cidade [...]". Trata-se da ampliação de interesses egoístas, mais do que de perspectivas perseguidas intencionalmente. Se, vivendo só, o homem primitivo cuida de sua incolumidade, ao se tornar chefe de tribo passa a cultivar outros interesses, com profundas repercussões psicológicas.

O homem, portanto, cria as instituições e estas retroagem sobre o homem que as criou. Esse é o caminho através do qual potencialidades ocultas e germes de idealidades superiores se afirmam lentamente, antes que o homem se dê conta. Assim, a história não amadurece contra o homem ou apesar dele, mas é o lugar no qual necessidades recônditas, inscritas em sua natureza, emergem e se impõem à sua atenção e ao seu espírito, que desse modo se amplia e se afina.

Por conseguinte, não é possível conhecer as instituições sem conhecer os homens, e vice-versa. O homem muda no tempo e, com ele, tudo o que por ele é produzido. Com a instituição do casamento, o homem primitivo satisfez suas paixões de modo novo e sua psique enriqueceu-se com outra emoção, o amor. Este novo sentimento funciona como pólo agregador de outros sentimentos, como o sentido de propriedade e as respectivas instituições de proteção. Trata-se de elementos novos, provocados pelos próprios institutos criados pelo homem, que agora reagem sobre ele, em intercâmbio constante e incisivo.

São esses, portanto, os caminhos subterrâneos pelos quais emergem valores que se impõem lentamente à consciência, tornando-se depois estímulos explícitos de pesquisa e de luta.

A heterogênese dos fins, portanto, é *uma tese central de Vico na economia da interpretação da história*, porque mostra com quanto trabalho e por meio de que tortuosos caminhos a consciência humana se clarifica e se afirma.

Somente ao cabo de um laborioso caminho é que o homem percebe de que germes estava dotada sua natureza. Com efeito, Vico estava persuadido de que "inicialmente os homens sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado para, finalmente, refletirem com mente pura".



PRINCIPJ
DI
SCIENZA NUOVA
DI
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA DELLE NAZIONI
IN QUESTA TERZA IMPRESSIONE
Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta.
TOMO I.

IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA
A spese di Gaetano, e Steffano Elia.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

Frontispício dos Princípios de Ciência nova, de 1744. Nessa obra está expressa a tese central da interpretação de Vico da história, que é a heterogênese dos fins; além disso, trata-se a teoria da divisão da história em três eras (era dos deuses, dos heróis, dos homens).

IV. As eras da história e a Providência divina

• Vico divide a história em era dos deuses, era dos heróis e era dos homens.

A primeira começa com "homens estúpidos, insensatos", cuja natureza dava-se pela preponderância dos sentidos, e os homens, uma vez que incapazes de refletir, identificavam os fenômenos da natureza com diversas divindades. Nesse âmbito os primeiros governos foram divinos: "os homens creram que os deuses comandavam todas as coisas".

A era dos deuses, a era dos heróis, a era dos homens → § 1-3

A segunda era, dos heróis, caracteriza-se pela predominância da fantasia. As primeiras associações de homens, formadas para proteger-se contra os opressores, foram logo chefiadas por chefes de tribo cuja autoridade se fundava sobre o *direito heróico* baseado na força.

A terceira era é a dos homens "ou da razão totalmente explicada". É um período caracterizado por lutas internas de cada cidade, provocadas por quem começava a rebelar-se e a pretender concessões. Esta é a era em que os homens chegam finalmente à consciência crítica.

A linguagem na "ciência nova" → § 4-7

• Lugar central na "ciência nova" de Vico é ocupado pela "linguagem". A linguagem não é uma criação arbitrária, mas formou-se sob a pressão de necessidades prementes. Vico descreve vários tipos de linguagem: a gestual, a hieroglífica, a cantada, que precedeu a linguagem em prosa. Além disso, Vico sustenta que a poesia é a expressão mais apropriada para "o ânimo perturbado e comovido", e o valor dela é reconhecível nos mitos, os "universais fantásticos", aos quais o filósofo atribui muita importância.

A história, além de obra dos homens, é também obra de Deus → § 8

• A história, além de obra do homem, é também obra de Deus, cuja Providência é o artífice da *história ideal eterna* que corre sob as histórias de todas as nações. Desde sempre os homens percebem a *presença deste projeto ideal* que se esclarece pouco a pouco nos séculos, mas não podem dominá-la; ao contrário, são por ela dominados.

A Providência é o veículo de comunicação dos homens com Deus, é a ponte entre a eternidade e o tempo, é o sentido da história, o qual está na história e ao mesmo tempo fora da história. Isso se explica mais uma vez com a *heterogênese dos fins*, enquanto os efeitos das ações vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens: em última análise, é em virtude da Providência que o homem faz mais do que sabe, e freqüentemente não sabe aquilo que faz.

A lei dos ciclos históricos → § 9

• A obra da Providência é universal mas não necessitante. Os homens conservam liberdade e responsabilidade, e podem se manter fiéis ao projeto ideal eterno, assim como traí-lo.

A lei dos *recursos históricos* ou das *quedas* das nações, portanto, não é uma lei universal, e muito menos necessária. Todavia, a *lei dos ciclos* é uma possibilidade objetiva, porque o ciclo tem lugar quando o domínio da razão cai no aspecto abstrato e na progressiva aridez do saber; então a perda de relação simbiótica com o passado e a incapacidade de alimentar-se nas fontes da fantasia provocam a ruptura com o mundo ideal da Providência.

Para Vico, portanto, a história não é uma espécie de desenvolvimento unilinear e progressivo em que tudo é positivo; quando a razão entra em crise, temos o enfraquecimento de todo o homem e de seu mundo institucional; mas também nesse estágio de corrupção e de decadência se faz sentir a presença não suprimível do projeto ideal eterno, por meio do qual opera a Providência, que incita os homens a retomar o caminho.

1 A primeira era da história ou era dos deuses

Vico divide a história em *era dos deuses*, *era dos heróis* e *era dos homens*.

A primeira começa com "homens estúpidos, insensatos e horríveis animais", cuja natureza é marcada pela prevalência dos sentidos, desprovida de qualquer poder de reflexão. Os primitivos "sentem sem perceber", escreve Vico.

É *a era dos sentidos*.

É também chamada de *era dos deuses*, pelo fato de que, incapazes de refletir, os homens identificavam os fenômenos da natureza com divindades.

É a *era da infância,* quando, afirma Vico, "a natureza da mente humana faz com que ela atribua ao efeito sua natureza e, em tal estado, sua natureza era de homens todos robustos em força corporal, que, urrando e resmungando, expressavam suas violentíssimas paixões; assim, imaginaram que o céu era um grande corpo animado, que por esse aspecto chamaram Júpiter [...], que, com o assobio dos raios e o fragor dos trovões, lhes parecia dizer alguma coisa".

Em virtude dessa visão da natureza habitada por divindades terríveis e punidoras, "os primeiros costumes foram todos salpicados de religião e piedade". Nasceu assim a "teologia poética": "Os primeiros homens, que falavam por sinais, por sua natureza consideraram os raios e trovões como sinais de Júpiter [...], achando que Júpiter governava por sinais, que tais sinais eram palavras reais, e que a natureza fosse a língua de Júpiter; acreditaram universalmente os povos que a ciência dessa língua era a adivinhação, que pelos gregos foi chamada 'teologia', que quer dizer 'ciência do falar dos deuses'".

Essa é "a primeira fábula divina, a maior de todas que já se inventou, isto é, Júpiter rei e pai dos homens e dos deuses".

No quadro da teologia poética, "os primeiros governos foram divinos, que os gregos chamaram 'teocráticos', nos quais os homens acreditaram que tudo era comandado pelos deuses, e que foi a época dos oráculos, que são as mais antigas das coisas que lemos na história". Governos teocráticos ou repúblicas monásticas, fundadas na autoridade paterna como vicária da autoridade divina, criaram uma legislação ou direito também divino, no sentido de que as leis eram impostas como expressão da vontade dos deuses. Com efeito, "os pais de família queixavam-se aos deuses dos erros que haviam sido cometidos contra eles [...] e invocavam esses deuses como testemunhas de suas razões".

Convém aqui destacar que estamos diante de uma imagem unitária de teologia poética, de regime teocrático e de direito divino. Trata-se de uma unidade sociológico-metafísica, no sentido de que uma dimensão remete à outra e todas expressam o mesmo estágio de desenvolvimento. A natureza do primitivo se reflete nas crenças religiosas, estas na organização social e esta, por seu turno, na própria natureza dos homens primitivos, não mais inteiramente desenfreada, mas em vias de domínio e de contenção.

2 A segunda era da história ou era dos heróis

À era dos deuses segue-se a *era dos heróis*, caracterizada pelo domínio da fantasia sobre a reflexão racional. As primeiras associações, formadas para se autoproteger dos agressores nômades, foram logo subjugadas pela *auctoritas* dos *patres* ou chefes de tribo. Essas tribos se ampliaram pela acorrência daqueles que, privados de defesa, pediam asilo e proteção. Eram os primitivos escravos que, ampliando os primeiros pequenos grupos, deram lugar às formas primitivas

de vida estável. Para manter a vida interna sob controle e preparar-se para os conflitos com eventuais tribos rivais, foi elaborado o *direito heróico*, ou seja, baseado na força, "já sustentada pela religião, a única que pode manter a força dentro da justiça". Trata-se de uma estrutura social baseada na autoridade, indiscutida e indiscutível, porque expressão da vontade dos deuses.

A era dos heróis é a era das grandes inimizades entre os povos primitivos, que, alcançando certa coesão interna, canalizavam para o exterior todo o seu potencial destrutivo. É um mundo ao mesmo tempo heróico, poético e religioso, cantado por Homero, compêndio de uma potência anônima e coletiva, permeada por um ideal masculino e guerreiro.

Poder-se-ia considerar a *Ilíada* de Homero como documento de uma mente filosoficamente refinada, elaborado para "domesticar a ferocidade do vulgo", como pretendiam alguns? Vico se opõe a tal interpretação, em nome do critério da unidade de uma época histórica e de suas obras. A coerência interna dos episódios, os elementos fantásticos e imaginosos, o gosto pela ferocidade, o fascínio pelo sangue e, portanto, "os costumes rudes, vilões, ferozes, orgulhosos e móveis [...] só podem pertencer a homens quase crianças por fraqueza de mente, quase mulheres pela robustez da fantasia, quase violentíssimos jovens pelo bulir das paixões; daí negar-se a Homero qualquer sabedoria elaborada".

3 A terceira era da história ou era dos homens

Às eras dos deuses e dos heróis, segue-se a *era dos homens* ou da "razão totalmente explicada". É uma transição longa e laboriosa, caracterizada por lutas internas nas cidades e povos em particular, provocadas por todos aqueles que, escravos e servos, começam a se rebelar e pretender concessões no que se refere à instituição do matrimônio e aos ritos do sepultamento. Os registros conseqüentes a isso, como o reconhecimento desses direitos, levam a formas de legislação escrita e, portanto, à prosa. Daí o surgimento das lutas políticas.

Assim, tendo traçado um quadro pré-racional a propósito dos primeiros estágios da história humana, Vico começa agora a penetrar no sofisticado mundo da lógica e, portanto, da razão filosófica. Da metafísica fantástica, passa-se agora para a metafísica racional; da vaga percepção dos ideais de justiça e verdade, passa-se para a sua explícita tematização. A síntese desse laborioso período é representada pela pólis grega e pela filosofia de Platão, que resume essa estupenda fase da razão humana.

É essa a era em que os homens alcançam finalmente a consciência crítica daquela sabedoria entrevista e vagamente percebida nas épocas anteriores. Os ideais nos quais os homens primitivos haviam inspirado sua conduta, mas sem uma percepção crítica, tornam-se agora objeto de tematização explícita.

Nessa era, a história baseia-se em uma "natureza inteligente e, portanto, modesta, benigna e racional, que reconhece por lei a consciência, a razão e o dever".

O direito também é "humano, ditado pela razão humana explicitada", ao passo que os governos "são humanos e neles, pela igualdade dessa natureza inteligente, que é a própria natureza do homem, todos se igualam com as leis, de modo que todos nascem livres em suas cidades, livres e populares, onde todos ou a maioria constituem essa força justa das cidades, forças justas pelas quais eles são os senhores da liberdade popular, ou nas monarquias, nas quais os monarcas igualam todos os súditos com suas leis e, tendo só eles nas mãos toda a força das armas, são distintos apenas na natureza civil".

Em resumo, trata-se de mudança geral, não no sentido de que se perdem as dimensões típicas das épocas anteriores, mas no sentido de que seu conteúdo em termos de verdade encontra-se mais disciplinado e assumido racionalmente. Trata-se de enriquecimento e integração, não de rejeição. É a metafísica natural dos primitivos que agora se torna metafísica racional, com óbvias repercussões sobre as instituições sociais, religiosas e civis.

4 Gênese e significado da linguagem

No quadro da "nova ciência" de Vico, a "linguagem" ocupa lugar central. A linguagem, com efeito, em suas várias con-

figurações, ilumina a partir de dentro as atividades humanas, de modo que é através da linguagem que podemos captar a unidade da família humana. É o lugar universal e o repertório original das imagens, o lugar do inconsciente e do não formulado. Colocando-nos à margem do mundo flutuante de paixões e imagens, a análise filológica da linguagem permite que nos aproximemos das instituições civis e religiosas não a partir do exterior, como se se tratasse de "resíduos históricos", mas do interior, para nelas captar conflitos e tentativas de superação.

A linguagem não é uma criação arbitrária. Inata como disposição para a comunicação, a linguagem formou-se lentamente, sob a pressão de urgentes necessidades, ou seja, de problemas imediatos e prementes a serem resolvidos. Por esse seu caráter "natural", a linguagem deve ser vista como veículo privilegiado do mundo efetivo dos povos primitivos. Com efeito, Vico escreve que "os falares vulgares devem ser os testemunhos de maior peso dos antigos costumes dos povos, que se celebravam no tempo em que eles formaram as línguas".

Procurando identificar as formas genéticas da linguagem, Vico enuncia um princípio geral e nele baseia seu discurso sobre a etimologia. Escreve Vico: "A mente humana inclina-se naturalmente com os sentidos a ver-se fora do corpo e, com muita dificuldade, por meio da reflexão, a entender-se a si própria. Essa dignidade nos dá o princípio universal de etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são transportados dos corpos e das suas propriedades de corpos para significar as coisas da mente e do espírito." Assim, por exemplo, se diz "cabeça para dizer cimo ou princípio; fronte e costas para designar adiante e atrás; chamam-se de olhos os brotos da videira [...] e de boca toda abertura; de lábios as orlas dos vasos e outros recipientes; diz-se dente de arado, de ancinho, de serra, de pente; chamam-se de barbas as raízes [...]. E tudo isso deriva dessa dignidade: que o homem ignorante se torna regra do universo".

5 Linguagem gestual, hieroglífica e cantada

Todavia, antes de incorporar essas referências à anatomia e à conduta do homem, a linguagem era *gestual*, no sentido de que a comunicação se dava através de movimentos ou ações particulares. Com efeito, os primitivos explicavam-se "com atos e corpos que tivessem uma relação natural com as idéias (como, por exemplo, o ato de fazer o movimento da foice três vezes ou mostrar três espigas para significar 'três anos')".

Exemplo evoluído dessa linguagem gestual, por retratos ou ideogramas, é o exemplo *hieroglífico*. Assim, Vico toma posição contra os filólogos que interpretavam essa linguagem como intencionalmente hermética para ocultar, dos profanos, verdades religiosas.

À linguagem gestual ou muda e à linguagem ideogramática ou hieroglífica segue-se a *linguagem cantada*, que precede a linguagem recitada e a linguagem em prosa. O canto, que exigia certa cadência, corresponde ao momento propriamente poético e se expressa em formas rítmicas ou versificadas. Vico antepõe o canto às outras formas de expressão, porque "os homens desafogam as grandes paixões dando-se ao canto, como se experimenta nos sumamente doloridos ou alegres". E esse período, ainda não dominado pela razão, caracteriza-se pelos fortes sentidos e pelas grandes fantasias.

6 A poesia e seu valor

Convencido de que "os homens inicialmente sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado", Vico considera que a poesia é a expressão mais adequada desse espírito perturbado e abalado, que se expressa com imagens corpóreas e fantásticas, em formas alógicas ou apenas pré-lógicas.

Afastando-se do objetivismo grego (particularmente aristotélico), segundo o qual a poesia é uma imitação comovida da realidade com finalidades catárticas, Vico destaca a criatividade, a originalidade, a alogicidade e a autonomia da poesia em relação à razão e às suas expressões.

Essa tese, que tanta influência teria no pensamento estético posterior, nos leva a dar à poesia um valor bem diferente, no sentido de que ela é a forma direta de expressão coletiva de nossos antepassados. Nesse contexto coloca-se a conhecida tese de Vico, segundo a qual a poesia de Homero não foi obra de um poeta em particular,

e sim voz e expressão coletiva de todo o povo grego.

Atribuir tal valor à poesia significa, por seu intermédio, penetrar naquele mundo de paixões violentas e de sentimentos originários do qual o canto é o veículo de expressão. É um "mundo divino", cujos costumes são "permeados de religião", que depois refluirá na linguagem articulada e racional posterior.

Com efeito, às três eras da história correspondem três formas de linguagem: "A língua dos deuses era quase toda muda, pouquíssimo articulada; a língua dos heróis, igualmente mesclada de articulada e muda e, conseqüentemente, de falares vulgares e de caracteres heróicos, com os quais escreviam os heróis, que Homero chamava *sématas;* a língua dos homens, quase toda articulada e pouquíssimo muda, porque não há língua vulgar tão copiosa, onde as coisas não são mais que as vozes que as representam".

Obviamente, não se trata de estágios separados, porque se trata muito mais de uma absorção, ainda que parcial, das formas anteriores por parte da linguagem posterior. O maior intérprete desse estágio de confluência foi o "divino Platão".

7 Os mitos e os universais fantásticos

Vico reconhece aos mitos o mesmo valor que concede à poesia. Os mitos não são, como pretendia Voltaire, "delírios de selvagens e invenções de tratantes", e sim "verdadeiras e severas histórias dos costumes das antiquíssimas gentes da Grécia".

Incapazes de abstrações lógicas e, portanto, desprovidos de conceitos, os primitivos davam lugar aos "universais fantásticos", isto é, a imagens ou mitos, com os quais resumiam e transmitiam suas experiências, muitas vezes conflitivas e violentas.

Os mitos, portanto, são expressões de verdades por imagens. Assim, por exemplo, o mito de Ariadne e de Teseu expressa as primeiras aventuras marinhas: Ariadne representa a arte da marinhagem, o fio representa a navegação e Dédalo o mar Egeu; o Minotauro é o símbolo do primeiro conflito racial, porque é filho de sangue misto; Marte ferido por Minerva resume a derrota dos plebeus pelos patrícios; a maga Circe alude ao predomínio das paixões, desligadas de qualquer idealidade.



Na ilustração, Nápoles em 1600. O ambiente cultural napolitano ligou-se às novas correntes do pensamento moderno, do matematismo de Descartes ao experimentalismo de Bacon.

Os mitos, portanto, eram as únicas formas que permitiam aos primitivos pensar e transmitir suas experiências.

Por fim, devemos mencionar o fato de que Vico atribui *autonomia* a essas primitivas formas culturais, no sentido de que cada estágio da nossa história tem sua "lógica" e seu fascínio, e que não é legítimo considerá-lo em função do estágio sucessivo, assim como o inverno, mesmo preparando a primavera, conserva seu fascínio e sua autonomia.

■ História ideal eterna. Vico afirma que a história é obra do homem e também de Deus, cuja Providência é o artífice da *história ideal eterna* que corre sob as histórias de todas as nações. A história ideal é propriamente um *projeto divino ideal,* que se esclarece pouco a pouco nos séculos, do qual os homens percebem a *presença* desde os primórdios, porém sem poder dominá-la; ao contrário, são por ela dominados: é o veículo de comunicação dos homens com Deus, é a ponte entre o eterno e o tempo, é o sentido da história empírica a ela imanente e ao mesmo tempo transcendente.

8 A Providência é o veículo de comunicação dos homens com Deus

Vico afirma claramente que a história, além de obra do homem, é também obra de Deus.

Os artífices da história são, portanto, dois: os *homens* e *Deus.*

Todavia, qual é a sua relação?

Não se pode tratar, sem dúvida, de uma relação que se expressa através de uma intervenção da Providência a partir do exterior ou do interior, de caráter necessário. Em ambos os casos, cair-se-ia naquele fatalismo que Vico rejeitou e negar-se-ia que os homens, reduzidos a instrumentos executivos, sejam os protagonistas efetivos da história.

É preciso, portanto, excluir tanto o determinismo histórico, que identifica a Providência com a racionalidade intrínseca da história, como também aquele providencialismo miraculoso que, do exterior, conduz os acontecimentos para um fim que está fora da própria história.

Para entender tal relação, é preciso observar antes de mais nada que, por "Providência", Vico entende o artífice daquele desígnio ideal ou "história ideal eterna sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações nos seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins".

Em poucas palavras, trata-se daquela idéia eterna ou conjunto de idealidades — justiça, bondade, sacralidade da vida e do mundo etc. — em cuja direção os homens orientaram sua conduta desde os primórdios.

Mas por que Vico fala de tal projeto e, portanto, da presença ativa da Providência?

Embora dominados por paixões violentas e por robusta fantasia, os primeiros homens desencadearam o nascimento da "grande cidade do gênero humano". Embora sendo "animais", tornaram-se posteriormente sempre mais humanos. Como explicar tudo isso sem pressupor nos homens, latentes, mas operantes, os germes desse mundo ideal? Excluindo o *destino*, que não explica a liberdade, e o *acaso*, que não explica a ordem, é preciso admitir uma mente divina como artífice desse projeto.

A Providência age nos homens, portanto, através daquele projeto ideal, que não é obra dos homens ou fruto da história. Ele nunca é completamente entendido, porque está nos homens, mas não foi criado pelos homens, está na história, mas não obra da história. Os ideais de justiça, de bondade e de verdade se realizam ou são esmagados, são propostos ou traídos na história, mas não estão à mercê dos homens e tampouco à mercê da história. Mesmo vivendo sob a sua influência, o homem não se torna o seu senhor, porque possuem o homem, mas não são possuídos pelo homem.

Este é o veículo de comunicação dos homens com Deus, a ponte entre o eterno e o tempo, entre o transcendente e o histórico. Se Galileu havia falado de um *Deus geômetra,* Vico fala de um *Deus providente,* porque a ligação entre o homem e Deus não se institui no plano matemático — a matemática é obra do homem e seria presunção dizer que ela revela a estrutura do real —, e sim no plano das supremas idealidades. E a solda dessa ligação ocorre na história,

na qual essa dependência se concretiza e o parentesco divino se revela.

Daí, é lícito concluir que o sentido da história está na história e, ao mesmo tempo, fora da história, como o projeto ideal que fermenta o tempo sem nele se dissolver. E é por isso que Vico considera a história como uma espécie de "teologia civil e racional da providência divina". E como o homem tem primeiro um vago pressentimento e depois uma consciência mais lúcida, pode-se dizer que os efeitos das ações vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens. O homem faz mais do que sabe e, freqüentemente, não sabe aquilo que faz. Consciente da vertente técnica de suas ações, o homem nem sempre é consciente de sua vertente ideal.

Além de teoria do sentido da história, a teoria da Providência de Vico é também teoria do limite do homem e de sua consciência.

9 A lei dos ciclos históricos é uma possibilidade objetiva

Ainda na *Nova ciência*, Vico traça do seguinte modo a sucessão das eras históricas, em uma espécie de resumo de tudo o que expusemos: "A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas. A ordem das coisas humanas procedeu assim: primeiro foram as selvas, depois os tugúrios, em seguida as aldeias, depois as cidades e finalmente as academias. Os homens primeiro sentem o necessário, depois preocupam-se com o útil, em seguida percebem o cômodo, mais adiante se deleitam no prazer, logo se dissolvem no luxo e, finalmente, enlouquecem em querer ultrapassar as substâncias. A natureza dos povos primeiro é rude, depois severa, logo benigna, em seguida delicada e finalmente dissoluta".

Trata-se mais de um relato daquilo que aconteceu — "a ordem das coisas procedeu assim" — do que uma lei inexorável para todas as nações.

A obra da Providência é universal, mas não como coisa necessária. Os homens mantêm sua liberdade e responsabilidade, podendo tanto se manter fiéis ao projeto ideal eterno como traí-lo. Muitas nações desapareceram antes de alcançar o estágio de maturidade e algumas chegaram de um só golpe à última era, como os Estados Unidos. A Europa cristã aparece para Vico como detentora de todos os elementos para prosseguir e permanecer no estágio da maturidade, levando a um desenvolvimento ulterior os muitos germes de civilização de que é dotada. O povo que seguiu o itinerário dos três estágios foi o povo romano, que caminhou "com passos justos, fazendo-se regular pela Providência".

Portanto, a lei dos *ciclos históricos* ou das *quedas* não é uma lei universal e muito menos necessária. Se assim fosse, voltaríamos ao desprezado fatalismo e não teria sentido a intenção que Vico se determinou a alcançar com a *Nova ciência:* "Socorrer a prudência humana, de modo que ela atue para que as nações, que vão cair, de fato não caiam ou não se precipitem para sua ruína".

Entretanto, embora não seja uma lei necessária, a lei dos ciclos é uma *possibilidade objetiva*, no sentido de que, dadas certas condições, se recai na barbárie e nos cabe o dever de retomar o caminho.

Mas que condições são essas e quando tal queda se verifica? Em poucas palavras pode-se dizer que o ciclo se verifica quando o domínio da razão é tal que cai na abstração, na sofisticação e, portanto, na progressiva esterilização do saber, não estando mais em condições de se alimentar nas fontes profundas e remotas dos sentidos e da fantasia, consideradas como participações vitais e corporais no projeto ideal. A perda da relação simbiótica com nosso passado e com os estágios anteriores esteriliza as fontes da vida e do pensamento, provocando a ruptura com a inspiração ou o mundo ideal da Providência, substituída pelo pensamento puramente humano ou por uma projeção puramente egoísta. A perda da memória do passado cria um homem sem raízes e sem seiva vital. Crendo-se artífice arbitrário da sua história, o homem encontra-se novamente diante dos ideais da verdade, da justiça e da sacralidade da vida, cuja transcendência desconhece, e que reduz a puros e simples pretextos.

Assim, para Vico, a história não é uma espécie de desenvolvimento unilinear e progressivo, onde não há erro, mal ou decadência; não é um galope direto, sem possibilidade de paradas ou retornos; da mesma forma, a razão também não é uma força destinada ao triunfo, porque tanto uma como a outra

podem se deteriorar e estagnar, recaindo em uma espécie de nova barbárie e de mais refinada violência. Na história, nem tudo e sempre é positivo. A história não justifica, mas julga. Quando a razão, pela ruptura com suas fontes primárias, entra em crise, temos o enfraquecimento de todo o homem e do seu mundo institucional. Mas, mesmo nesse estágio de corrupção e de decadência, podemos sentir a presença insuprimível do projeto ideal eterno, através do qual opera a Providência, impelindo os homens a retomarem a caminhada. Se assim não fosse, nenhum povo teria sobrevivido e todos estariam destinados a desaparecer.

Por isso, escreve Vico na *Conclusão da obra*, "veja Bayle se, de fato, possa haver nações no mundo sem nenhuma cognição de Deus".



VICO
A FUNDAÇÃO DA CIÊNCIA HISTÓRICA

A **CIÊNCIA NOVA** é a ciência dos fatos humanos, isto é, da história.

As disciplinas fundamentais da ciência nova são

FILOSOFIA,
sabedoria ideal
ciência do verdadeiro (da idéia),
cujos núcleos temáticos são

1. a *idéia eterna* da justiça
2. a *incidência* de tal idéia na mente humana
3. a reconstrução da *gênese* dos fatos históricos relevantes

FILOLOGIA,
sabedoria vulgar
ciência do fato (do certo),
cujos núcleos temáticos são

1. as *tradições* dos povos
2. as *línguas* dos povos

"VERUM ET FACTUM CONVERTUNTUR"
na nova ciência se encontram
o fato no verdadeiro e o verdadeiro no fato,
a história na idéia
e a idéia na história

Além de obra do homem, a história é também obra da
Providência divina,
artífice da *história ideal eterna*, do *projeto ideal divino*
que corre sob as histórias de todas as nações e se esclarece aos poucos nos séculos.
Em virtude da Providência

1. os efeitos das ações humanas vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens (*heterogênese dos fins*)
2. a presença do projeto ideal eterno se faz sentir também quando a razão humana, entrando em crise (pela *lei dos ciclos*), se corrompe e faz regredir seu mundo institucional

A HISTÓRIA é a série dos eventos
por meio dos quais os homens realizaram ou desviaram
a HISTÓRIA IDEAL ETERNA
que corre sob as histórias das nações

Vico

1 Elementos, princípios e método da *Ciência nova*

Do primeiro livro da Ciência nova, *de 1744, reproduzimos aqui grande parte dos axiomas ou "dignidades" relativos aos elementos e, portanto, as páginas sobre princípios e sobre o método da "nova ciência" de Vico.*

O primeiro grupo de axiomas versa sobre erros feitos pelos homens, sobre a "vanglória" das nações e dos doutos, sobre o "verdadeiro" da filosofia e sobre o "certo" da filologia, sobre os princípios de teologia poética e de mitologia histórica, e sobre o princípio etimológico universal.

As páginas sobre os princípios mostram como os "surgimentos" históricos de todas as nações se remetem a três "costumes humanos": religião, matrimônio, sepultura dos mortos.

A nova ciência de Vico se apresenta assim definitivamente como uma "teologia civil racionalizada da providência divina", como uma história das idéias humanas *e como uma* "história ideal eterna, *sobre a qual correm no tempo as histórias de todas as nações em seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins".*

I. Os elementos

1. A filosofia e a filologia como disciplinas fundamentais da Ciência nova

a. A causa dos erros humanos. A vanglória das nações e a vanglória dos doutos.

1. O homem, pela natureza inacabada da mente humana, quando esta se perde na ignorância, faz de si próprio a regra do universo.

Esta dignidade é a razão daqueles dois costumes humanos: um que *"fama crescit eundo"*,[1] o outro que *"minuit praesentia famam"*,[2] a qual, tendo realizado um longuíssimo caminho desde o princípio do mundo, foi a fonte perene de todas as magníficas opiniões que agora se teve das antiguidades remotíssimas por nós desconhecidas, pela propriedade da mente humana percebida por Tácito na Vida de Agrícola com o adágio: *"Omne ignotum pro magnifico est"*.[3]

2. É outra propriedade da mente humana que quando os homens não podem fazer nenhuma idéia das coisas distantes e não conhecidas, eles as consideram a partir de coisas a eles conhecidas e presentes.

Esta dignidade acrescenta a fonte inexaurível de todos os erros cometidos por nações inteiras e por todos os doutos a respeito dos princípios da humanidade; pois de seus tempos iluminados, cultos e magníficos, nos quais começaram aquelas a percebê-las e estes a racionalizá-las, avaliaram as origens da humanidade, as quais tiveram de ser por natureza pequenas, rudes e muito obscuras.

A este gênero devemos remeter duas espécies de soberba que foram acima indicadas: uma das nações e outra dos doutos.

3. Da soberba das nações ouvimos aquele dito áureo de Diodoro Sículo:[4] que as nações, gregas ou bárbaras, tenham tido tal soberba: de terem descoberto, antes de todas as outras, as comodidades da vida humana, e de conservar a memória de suas coisas desde o princípio do mundo [...].

4. A tal soberba de nações acrescenta-se aqui a soberba dos doutos, os quais querem que o que eles sabem seja tão antigo quanto o mundo [...].

b. A filosofia e os fundamentos do "verdadeiro"

5. A filosofia, para ajudar o gênero humano, deve soerguer e dirigir o homem caído e fraco, sem distorcer sua natureza nem abandoná-lo em sua corrupção.

Esta dignidade afasta da escola desta Ciência os estóicos, que querem a mortificação dos sentidos, e os epicuristas, que deles fazem regra, e ambos negam a providência, aqueles fazendo-se arrastar pelo destino, estes abandonando-se ao acaso, e os segundos opinando que as almas humanas morram com os corpos, devendo ambos ser chamados de "filósofos monásticos ou solitários". E aqui admitem os filósofos políticos, e principalmente os

[1] "A fama cresce com a difusão".

[2] "O fato de que as coisas estejam presentes as torna menos céleres".

[3] "Aquilo que não se conhece é considerado magnífico".

[4] Grego, foi contemporâneo de César e de Augusto e escreveu sobre história

platônicos, que estão de acordo com todos os legisladores nestes três pontos principais: que existe providência divina, que se devem moderar as paixões humanas e torná-las virtudes humanas, e que as almas humanas são imortais. E, por conseguinte, esta dignidade dará os três princípios desta Ciência.

6. A filosofia considera o homem assim como deve ser, e assim não pode frutificar senão para pouquíssimos, que querem viver na república de Platão, evitando chafurdar na escória de Rômulo.

7. A legislação considera o homem assim como ele é, para dele fazer bons usos na sociedade humana: como da ferocidade, da avareza, da ambição, que são os três vícios que levam de roldão todo o gênero humano, deles produz a força militar, o comércio e a corte, e daí a fortaleza, a opulência e a sabedoria das repúblicas; e destes três grandes vícios, que certamente destruiriam a geração humana sobre a terra, deles faz a felicidade civil.

Esta dignidade confirma haver providência divina, e que esta seja mente divina legisladora, a qual das paixões dos homens, todos entregues aos próprios interesses particulares, vivendo como animais ferozes solitários, fez as normas civis, pelas quais vivem em sociedade humana.

8. As coisas fora de seu estado natural não se constituem nem perduram.

Apenas esta dignidade, uma vez que o gênero humano, desde que se tem memória do mundo, viveu e vive toleravelmente em sociedade, determina a grande disputa [...]: se existe direito na natureza, ou se a natureza humana seja sociável, que soam a mesma coisa.

Esta mesma dignidade, reunida com a sétima e seu corolário, prova que o homem tem livre-arbítrio, embora fraco, de transformar as paixões em virtudes; mas ele é naturalmente ajudado por Deus com a divina providência, e sobrenaturalmente pela graça divina.

9. Os homens que não conhecem a verdade das coisas procuram ater-se ao certo, para que, não podendo satisfazer o intelecto com a ciência, ao menos a vontade repouse sobre a consciência.

10. A filosofia contempla a razão, de onde vem a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbítrio humano, de onde procede a consciência do certo.

Esta dignidade em sua segunda parte define que os filólogos são todos os gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam a respeito do conhecimento das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como são os costumes e as leis, como fora dela, como as guerras, as pazes, as alianças, as viagens, os comércios.

Esta mesma dignidade demonstra que faltaram pela metade tanto os filósofos, pois não conferiram suas razões com a autoridade dos filólogos, assim como os filólogos que não cuidaram de verificar sua autoridade com a razão dos filósofos; se tivessem feito isso, teriam sido mais úteis às repúblicas e nos teriam antecedido ao meditar esta Ciência.

11. O arbítrio humano, por sua natureza *incertíssimo*, se verifica e se determina com o sentido comum dos homens a respeito das necessidades ou utilidades humanas, que são as duas fontes do direito natural das gentes.

12. O senso comum é um juízo sem nenhuma reflexão, comumente sentido a partir de toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano.

Esta dignidade com a seguinte definição produzirá uma nova arte crítica sobre esses autores das nações, entre os quais devem ter decorrido bem mais de mil anos para chegar até os escritores, sobre os quais até agora a crítica se ocupou.

13. Idéias uniformes nascidas junto a povos inteiros, não conhecidos entre si, devem ter um motivo comum de verdade.[5]

Esta dignidade é um grande princípio, que estabelece o senso comum do gênero humano como o critério ensinado às nações pela providência divina para definir o certo a respeito do direito natural das gentes, do qual as nações se certificaram ao entender as unidades substanciais desse direito, nas quais, com diversas modificações, todas concordam. Daí provém o dicionário mental,[6] que dá origem a todas as diversas línguas articuladas, com o qual foi concebida a história ideal eterna que produz as histórias no tempo de todas as nações; desse dicionário e dessa história serão em breve propostas as dignidades que lhes são próprias.

Essa mesma dignidade põe abaixo todas as idéias tidas até agora a respeito do direito natural das gentes, o qual se acreditou ter saído de uma primeira nação, da qual todas as outras

[5] "Idéias idênticas, surgidas junto a povos inteiros que não se conhecem entre si, devem ter um fundamento comum de verdade".

[6] É a língua mental comum a todos os povos; dela se falará mais adiante (cf. § 22)

teriam recebido; nesse erro caíram os egípcios e os gregos, que em vão se vangloriavam de ter disseminado a humanidade pelo mundo: tal erro certamente deu origem à lei das XII Tábuas dos gregos para os romanos. Mas, dessa forma, ele seria um direito civil comunicado a outros povos pela providência humana, e não tanto um direito por meio de costumes humanos, ordenado pela providência divina em todas as nações. Este será um dos trabalhos perpétuos que se fará nestes livros, isto é, demonstrar que o direito natural das gentes nasce privadamente junto aos povos sem nada saber uns dos outros; e que, depois, por ocasião de guerras, embaixadas, alianças e comércios, se reconheceu como comum a todo o gênero humano.

14. Natureza de coisas mais não é que nascimento delas em certos tempos e por certos motivos, as quais, sempre que são tais, devem permanecer tais e delas não devem nascer coisas diferentes.

15. As propriedades inseparáveis dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou motivo pelos quais as coisas nasceram; pelo que elas podem nos certificar de que a natureza ou o nascimento das coisas são esses e não outros.

c. A filologia e os fundamentos do "certo"

16. As tradições vulgares devem ter tido motivos públicos de verdade, e por isso nasceram e se conservaram em povos inteiros por longos espaços de tempo.

Será este outro grande trabalho desta Ciência: reencontrar os motivos da verdade, a qual, com o passar dos anos e com a mudança das línguas e dos costumes, chegou até nós encoberta de falsidade.

17. As falas vulgares devem ser os testemunhos mais autênticos dos costumes antigos dos povos, que se realizaram no tempo em que eles formaram suas línguas.

18. Língua de nação antiga, que se conservou reinante até que chegou à sua plena realização, deve ser um grande testemunho dos costumes dos primeiros tempos do mundo.

Esta dignidade assegura que as provas filológicas do direito natural das gentes (do qual, sem contraste, a romana foi a sapientíssima sobre todas as outras do mundo) tiradas das falas latinas são gravíssimas. Pela mesma razão, os doutos poderão fazer o mesmo quanto à língua alemã, que conserva esta mesma propriedade da língua romana antiga.

19. Se a lei das XII Tábuas representa costumes das gentes do Lácio, cuja celebração começou desde a era de Saturno, em outros lugares sempre errantes e pelos romanos fixados no bronze e religiosamente guardados pela jurisprudência romana, ela é um grande testemunho do antigo direito natural das gentes do Lácio [...].

20. Se os poemas de Homero são histórias civis dos antigos costumes gregos, também serão dois grandes tesouros do direito natural das gentes da Grécia.

Esta dignidade é agora aqui suposta: em breve será demonstrada como fato.

21. Os filósofos gregos apressaram o curso natural que sua nação devia fazer, por terem nele seguido quando ainda era rude sua barbárie, da qual passaram imediatamente para uma refinada delicadeza, e ao mesmo tempo conservaram totalmente suas histórias fabulosas, tanto divinas como heróicas; os romanos, porém, caminharam em justo passo em seus costumes, e perderam de vista sua história dos deuses (por esse motivo, a "era dos deuses", segundo os egípcios, é chamada por Varrão de "tempo obscuro" dos romanos), e conservaram com fala vulgar a história heróica que se estende de Rômulo até as leis Publília e Petélia, correspondendo a uma permanente mitologia histórica da era dos heróis da Grécia [...].

22. É necessário que exista na natureza das coisas humanas uma língua mental comum a todas as nações, que compreenda uniformemente a substância das coisas possíveis na vida social humana, e a explique com tantas modificações diferentes quantos sejam os diferentes aspectos que essas coisas possam ter; da mesma forma como experimentamos o verdadeiro nos provérbios, que são máximas de sabedoria popular, as mesmas em substância compreendidas por todas as nações antigas e modernas, sejam quantas forem e significadas por tantos aspectos diferentes.

Essa língua é própria desta Ciência, com a luz da qual se os doutos das línguas a ela se aplicarem, poderão formar um vocabulário mental comum a todas as diversas línguas articuladas, mortas e vivas, do qual apresentamos um ensaio particular na *Ciência nova*, em sua primeira edição, onde explicamos os nomes dos primeiros pais de família, em grande número de línguas mortas e vivas, dados a eles pelas diversas propriedades que tiveram no estado das famílias e no das primeiras repúblicas, em cujo tempo as nações formaram suas línguas. Desse vocabulário, nós, o quanto nos permite

nossa exígua erudição, utilizamos aqui em todas as coisas que refletimos.

De todas as proposições anteriores, a primeira, a segunda, a terceira e a quarta apresentam os fundamentos das refutações de tudo aquilo que até hoje se opinou a respeito dos princípios da humanidade, os quais estão cheios de inverossimilhanças, absurdos, contradições, impossibilidade de tais opiniões. As seguintes, da quinta até a décima quinta, que apresentam os fundamentos da verdade, servirão para meditar este mundo de nações em sua idéia eterna, pela propriedade de cada ciência, percebida por Aristóteles, de que "*scientia debet esse de universalibus et aeternis*".[7] As últimas, da décima quinta até a vigésima segunda, apresentarão os fundamentos do certo, serão usadas para ver em fatos este mundo de nações como o meditamos em idéia, conforme o método mais correto de filosofar de Francis Bacon, senhor de Verulamio, a respeito das coisas naturais de que ele se ocupou no livro *Cogitata visa*, transportando-as para as coisas humanas civis.

As proposições até agora propostas são gerais e estabelecem esta Ciência para tudo; as seguintes são particulares, que a estabelecem separadamente nas diversas matérias de que trata [...].

2. Princípios da teologia poética e da mitologia histórica

28. Chegaram-nos dois grandes fragmentos[8] das antiguidades egípcias, que foram citados acima. Um deles é de que os egípcios reduziam todo o tempo do mundo passado antes deles em três eras, que foram: era dos deuses, era dos heróis e era dos homens. O outro, de que para todas estas três eras haviam sido faladas três línguas, na ordem correspondente às três eras, que foram: a língua hieroglífica, ou seja, sagrada, a língua simbólica ou por semelhanças, como a heróica, e a epistolar,[9] ou seja, a língua vulgar dos homens, por sinais convencionados para comunicar as necessidades vulgares de sua vida.

29. Homero, em cinco lugares de seus dois poemas que logo apresentaremos, menciona uma língua mais antiga do que a sua, que certamente foi uma língua heróica, e a chama de "língua dos deuses".

30. Varrão teve o cuidado de recolher trinta mil nomes de deuses (tantos quantos os gregos enumeravam), nomes que eram associados a outras tantas necessidades da vida natural ou moral ou econômica ou finalmente civil dos primeiros tempos.

Estas três dignidades estabelecem que o mundo dos povos em todo lugar começou pelas religiões, e este será o primeiro dos três princípios desta Ciência.

31. Onde os povos se enfureceram com as armas, a tal ponto que as leis humanas não tinham mais lugar, o único meio poderoso de contê-los foi a religião.

Esta dignidade estabelece que no estado sem lei a providência divina encaminhou os ferozes e violentos à humanidade e ao ordenamento das nações, despertando neles uma idéia confusa da divindade, de modo que, por sua ignorância, atribuíram-na a algo que não convinha; dessa forma, com o terror de tal imaginada divindade, começaram a se recolocar em certa ordem [...].

32. Os homens ignorantes das razões naturais que as coisas produzem, quando não as conseguem explicar sequer por coisas semelhantes, dão às coisas sua própria natureza; dessa forma, por exemplo, o vulgo diz que o ímã está enamorado do ferro.

Esta dignidade é uma partícula da primeira: que a mente humana, por sua natureza indefinida, quando se perde na ignorância, torna a si própria a regra do universo em relação a tudo aquilo que ignora.

33. A física dos ignorantes é uma metafísica vulgar, com a qual reduzem as razões das coisas que ignoram à vontade de Deus, sem considerar os meios de que a vontade divina se serve.

34. Verdadeira propriedade da natureza humana é [...] que, uma vez que os homens são surpreendidos por uma terrível superstição, a ela atribuem tudo aquilo que imaginam, vêem e também fazem.

35. A maravilha é filha da ignorância; e quanto maior for o efeito admirado, tanto mais cresce em proporção a maravilha.

36. A fantasia é tanto mais robusta quanto mais fraco for o raciocínio.

37. O mais sublime trabalho da poesia é o de dar sentido e paixão para as coisas

---

[7] "A ciência deve se ocupar das coisas universais e eternas"

[8] Testemunhos.

[9] A língua alfabética

insensatas, e é próprio das crianças tomar coisas inanimadas nas mãos e, deliciando-se, falar-lhes como se fossem pessoas vivas.

Esta dignidade filológico-filosófica mostra que os homens do mundo infantil foram, por natureza, sublimes poetas [...].

42. Júpiter fulmina e abate os gigantes, e cada nação gentia teve o seu.

Esta dignidade contém a história física que as fábulas nos conservaram; por exemplo, que houve o dilúvio universal sobre toda a terra.

Esta mesma dignidade, com o postulado antecedente, deve determinar que dentro do longuíssimo curso de anos as raças ímpias dos três filhos de Noé viveram em estado ferino, e com ferina errância[10] se espalharam e se dispersaram pela grande selva da terra, e com a educação ferina deram origem aos gigantes no tempo em que o céu pela primeira vez lançou raios depois do dilúvio.

43. Cada nação gentia teve seu Hércules, que foi filho de Júpiter, e Varrão, doutíssimo da antiguidade, chegou a enumerar quarenta deles.

Esta dignidade é o princípio do heroísmo dos primeiros povos, nascido de uma opinião falsa de que os heróis provinham de origem divina.

Esta mesma dignidade, junto com a antecedente, que mostram primeiro tantos Júpiter, e em seguida tantos Hércules entre as nações gentias – além de demonstrar que elas não puderam se fundar sem religião nem se desenvolver sem virtude, pois em seus inícios eram selvagens e fechadas, e por isso, nada sabendo uma sobre a outra, pela dignidade de que "idéias uniformes, nascidas entre povos desconhecidos, devem ter um motivo comum de verdade", — demonstram, além disso, este grande princípio: que as primeiras fábulas devem ter contido verdades civis, e, por isso, foram as histórias dos primeiros povos.

44. Os primeiros sábios do mundo grego foram os poetas teólogos, que sem dúvida floresceram antes dos heróis, assim como Júpiter foi pai de Hércules.

Esta dignidade, com as duas outras antecedentes, estabelece que todas as nações gentias, uma vez que tiveram seus Júpiter e seus Hércules, no início foram todas poéticas; e que entre eles primeiro nasceu a poesia divina, e depois, a heróica.

45. Os homens são naturalmente levados a conservar as memórias das leis e das ordens que os mantêm dentro de suas sociedades.

46. Todas as histórias bárbaras têm princípios fabulosos. Todas estas dignidades, desde a quadragésima segunda, apresentam o princípio de nossa mitologia histórica.

3. A essência dos mitos

47. A mente humana é naturalmente levada a deleitar-se com o uniforme.

Esta dignidade, a propósito das fábulas, confirma-se pelo costume que o vulgo tem; este, dos homens famosos por um ou por outro aspecto, situados em tais ou tais circunstâncias, constrói fábulas apropriadas para aquilo que em tal estado lhe convém. Estas são verdades ideais em conformidade com o mérito daquelas imaginadas pelo vulgo; no entanto, são falsas no que se refere aos fatos, pois não se reconhece o mérito de que esses homens são dignos. De modo que, se refletirmos bem, a verdade poética é uma verdade metafísica, diante da qual a verdade física, que não lhe esteja conforme, deve ser considerada como falsa. Disso temos esta importante consideração sobre a razão poética: o verdadeiro capitão de guerra, por exemplo, é o Godofredo imaginado por Torquato Tasso; e todos os capitães que não se conformam em tudo e por tudo com Godofredo, não são verdadeiros capitães de guerra.

48. É da natureza das crianças que com as idéias e nomes dos homens, mulheres e coisas que pela primeira vez conheceram, a partir daquelas e com esses depois aprendam e nomeiem todos os homens, mulheres e coisas que têm alguma semelhança ou relação com as primeiras.

49. É uma passagem de ouro a de Jâmblico, em *De mysteriis aegyptiorum*, acima citada, de que os egípcios atribuíam a Hermes Trimegisto todas as criações úteis ou necessárias para a vida humana.

Tal afirmação, apoiada na dignidade precedente, porá por terra, nesse divino filósofo, todos os sentidos da sublime teologia natural que ele próprio deu aos mistérios dos egípcios.

Estas três dignidades apresentam o princípio das características poéticas que constituem a essência das fábulas. A primeira demonstra a inclinação natural do vulgo de imaginá-las, e de imaginá-las com decoro. A segunda demonstra que os primeiros homens, como crianças do gênero humano, não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, tiveram a necessidade natural de representar para si as características poéticas, que são gêneros ou

[10] Dispersão

universais fantásticos, para reduzir como que a certos modelos ou retratos ideais todas as espécies particulares semelhantes a cada um de seus gêneros; por tal semelhança, as fábulas antigas não podiam senão ser imaginadas com decoro. Justamente como os egípcios reduziam todas as suas descobertas úteis ou necessárias para o gênero humano, que são efeitos particulares de sabedoria civil, reduziram ao gênero do "sábio civil", por eles fantasiado como Hermes Trimegisto, porque não sabiam abstrair o gênero inteligível de "sábio civil", e muito menos a forma de sabedoria civil na qual foram sábios os próprios egípcios. De modo que os egípcios, no tempo em que enriqueceram o mundo com as descobertas necessárias ou úteis para o gênero humano, foram filósofos e entendiam de universais, ou seja, de gêneros inteligíveis.

E esta última dignidade, seguindo as antecedentes, é o princípio das verdadeiras alegorias poéticas, que davam às fábulas significados unívocos, e não análogos, de diversos particulares compreendidos sob seus gêneros poéticos: fábulas que, por isso, foram chamadas de "*diversiloquia*", ou seja, falas que compreendiam em um conceito geral diversas espécies de homens ou de fatos ou de coisas.

50. Nas crianças a memória é vigorosíssima e, portanto, vívida em excesso a fantasia, que mais não é que memória dilatada ou composta.

Esta dignidade é o princípio da evidência das imagens poéticas, princípio que formou o primeiro mundo infantil.

51. Os homens, em todas as faculdades para as quais não têm [o dom de] a natureza, são bem-sucedidos com obstinado estudo da arte; na poesia, porém, é absolutamente impossível ser bem-sucedido quando não se tem [o dom de] a natureza.

Esta dignidade demonstra que, tendo a poesia fundado a humanidade gentia, da qual e não de outro lugar devem ter saído todas as artes, os primeiros poetas o foram por natureza.

52. As crianças conseguem poderosamente imitar, pois observamos na maioria das vezes que brincam de imitar aquilo que são capazes de aprender.

Esta dignidade demonstra que o mundo infantil é formado por nações poéticas, pois a poesia não é mais que imitação.

E esta dignidade mostrará o princípio de que todas as artes da necessidade, da utilidade, da comodidade, e ainda boa parte do prazer humano, se encontraram nos séculos poéticos antes de chegarem os filósofos, pois as artes mais não são que imitações da natureza e poesias de certo modo reais.

53. Os homens primeiro sentem sem perceber, depois percebem com espírito perturbado e comovido, e finalmente refletem com mente pura.

Esta dignidade é o princípio das sentenças poéticas, que são formadas com sentidos de paixões e de afetos, diversamente das sentenças filosóficas, que se formam pela reflexão com raciocínios: por isso estas se aproximam mais da verdade quanto mais se elevam aos universais, e aquelas são mais certas quanto mais se apropriam dos particulares.

54. Os homens, quanto às coisas dúbias ou obscuras que a eles se referem, naturalmente dão interpretações segundo sua natureza e, portanto, a partir de paixões e costumes.

Esta dignidade é um grande cânone de nossa mitologia, pelo qual as fábulas, criadas pelos primeiros homens selvagens e rudes, são todas severas, de modo conveniente à fundação das nações que provinham da liberdade bestial feroz, e depois, com o longo passar dos anos e a mudança de costumes, tornaram-se impróprias, alteradas, obscurecidas nos tempos dissolutos e corrompidos, mesmo antes de Homero. Como aos homens gregos importava a religião, temendo não ter os deuses contrários a seus votos assim como eram contrários a seus costumes, atribuíram seus costumes aos deuses, e deram torpes, vergonhosos e obscenos sentidos às fábulas [...].

4. A origem das línguas e o princípio etimológico universal

60. As línguas devem ter começado por sons monossilábicos, assim como, na presente quantidade de falas articuladas dentro das quais agora nascem, as crianças, embora tenham fibras delicadíssimas para articular a fala,[11] começam com tais sons.

61. O verso heróico é o mais antigo de todos e o espondaico o mais tardio, e adiante veremos que o verso heróico nasceu espondaico.

62. O verso jâmblico é o mais semelhante à prosa, e o jambo é "pé veloz", como é definido por Horácio.[12]

Estas duas últimas dignidades fazem conjecturar que as idéias e as línguas caminharam juntas.

[11] A língua falada.

[12] Cf. Horácio, *Ars poetica*, vv. 79-80.

Todas estas dignidades, desde a quadragésima sétima, juntamente com as acima propostas, como princípios de todas as outras, completam toda a razão poética em suas partes, que são: a fábula, o costume e seu decoro, a sentença, a locução e sua evidência, a alegoria, o canto e, por último, o verso. E as sete últimas concordam igualmente que antes houve a fala em verso e depois a fala em prosa em todas as nações.

63. A mente humana é naturalmente inclinada pelos sentidos a ver-se fora do corpo, e com muita dificuldade, por meio da reflexão, a entender a si mesma.

Esta dignidade apresenta o princípio universal da etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são transportados pelos corpos e a partir das propriedades dos corpos para significar as coisas da mente e do espírito.

64. A ordem das idéias deve proceder conforme a ordem das coisas.

65. A ordem das coisas humanas ocorreu assim: primeiramente existiram as selvas, depois os tugúrios, daí as aldeias, logo as cidades e, finalmente, as academias.

Esta dignidade é um grande princípio da etimologia: conforme esta série de coisas humanas devem-se narrar as histórias das palavras das línguas nativas, como observamos na língua latina, em que quase todo o conjunto de suas palavras teve origens selvagens e camponesas. Como, por exemplo, "lex", que antes deve ter significado "colheita de fruto de carvalho", que acreditamos ser chamado "ilex", como "ilex", o azinheiro (assim como certamente "aquilex" é o recolhedor das águas), pois o azinheiro produz o fruto do carvalho ao qual se ligam os porcos. Depois "lex" foi "colheita de legumes", da qual estes foram chamados de "legumina". Mais tarde, no tempo em que as letras vulgares ainda não haviam sido inventadas, para que as leis fossem escritas, por necessidade de natureza civil "lex" deve ter significado "colheita de cidadãos", ou seja, o parlamento público, onde a presença do povo era a lei que solenizava os testamentos que se faziam "calatis comitiis". Finalmente, o colher letras e delas fazer como que um feixe em cada palavra foi chamado de "legere".[13]

II. Os três princípios da *Ciência nova*

Todavia, em tal densa noite de trevas em que se cobriu a primeira antiguidade, afastadíssima de nós, aparece este lume eterno, que não se põe, desta verdade, que não se pode de modo algum pôr em dúvida: este mundo civil certamente foi feito pelos homens, e nele se podem, porque se deve, encontrar os princípios dentro das modificações de nossa própria mente humana. O que, para qualquer um que nisso refletir, deve trazer maravilha a respeito de como todos os filósofos se empenharam seriamente para alcançar a ciência deste mundo natural, do qual, uma vez que Deus o fez, somente ele possui sua ciência; e transcuraram a meditação sobre este mundo das nações, ou seja, o mundo civil, a respeito do qual, como o haviam feito os homens, os homens podiam alcançar a ciência. Daí proveio o extravagante efeito daquela miséria, que salientamos nas *dignidades*, da mente humana, que, permanecendo imersa e sepultada no corpo, naturalmente se inclinou para sentir as coisas do corpo, devendo usar demasiado esforço e fadiga para entender a si mesma, como o olho corporal que vê todos os objetos fora de si e tem necessidade de um espelho para ver a si mesmo.

Ora, uma vez que este mundo de nações foi feito pelos homens, vejamos em quais coisas concordaram permanentemente e ainda nisso concordam todos os homens, a fim de que tais coisas possam fornecer os princípios universais e eternos, que devem ser os de toda ciência, nos quais todas as nações surgiram e se conservam.

Observamos todas as nações, tanto bárbaras como humanas, ainda que, por imensos espaços de lugar e de tempo afastadas entre si e diversamente fundadas, guardarem estes três costumes humanos: todas possuem alguma religião, contraem matrimônios solenes, todas sepultam seus mortos; nem entre nações mais selvagens e rudes se celebram ações humanas com cerimônias mais requintadas e mais consagradas solenidades que religiões, matrimônios e sepulturas. Com efeito, pela dignidade de que "idéias uniformes, nascidas em meio a povos desconhecidos entre si, devem ter um princípio comum de verdade", deve ter sido ditado a todas: com estas três coisas começou a humanidade de todas, e por isso devem ser santissimamente observadas por todas para que o mundo não retorne à ferocidade e às selvas. Por isso tomamos estes três costumes eternos e universais como três princípios primeiros desta Ciência.

G. Vico,
Ciência nova.

[13] Este parágrafo é obra-prima que mostra como, segundo Vico, todas as palavras de cada língua têm uma origem metafórica

QUARTA PARTE

O ILUMINISMO E SEU DESENVOLVIMENTO

■ Na França, Inglaterra, Alemanha e Itália

"O Iluminismo é a saída do homen do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se do próprio intelecto sem a guia de outro. (...) Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do Iluminismo."*

Immanuel Kant

A "Razão" na cultura iluminista

• O Iluminismo é a filosofia hegemônica da Europa no século XVIII. Inserindo-se em tradições diversas e não formando um sistema compacto de doutrinas, o Iluminismo se configura como um articulado movimento filosófico, pedagógico e político que captura progressivamente as classes cultas e a burguesia em ascensão nos diversos países europeus. A característica fundamental do movimento iluminista consiste em uma decidida *confiança na razão humana, cujo desenvolvimento é visto como o progresso da humanidade*, e em um desinibido *uso crítico da razão dirigido:*

a) à libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas entre os homens, às tiranias políticas;

O Iluminismo é a filosofia hegemônica da Europa no século XVIII → *§ I.1*

b) à defesa do conhecimento científico e técnico e dos inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão. Kant dirá que o lema do Iluminismo é: "*Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"

• O Iluminismo é uma filosofia otimista que se empenha e trabalha pelo progresso, e na base deste progresso espiritual, material e político, os iluministas põem o *uso crítico e construtivo da Razão.*

A Razão dos iluministas é limitada pela experiência → *§ I.2*

Todo o séc. XVIII não entende mais a Razão como o território das "verdades eternas" e das "essências" (como ocorria nos grandes sistemas metafísicos do século precedente). *A Razão dos iluministas é a do empirista Locke, que encontra seu paradigma metodológico na física de Newton*: trata-se, portanto, de uma Razão *limitada à experiência e controlada pela experiência*, que procura as *leis* do funcionamento dos fenômenos e as coloca em prova. E o uso desta Razão é um uso eminentemente público.

• A Razão dos iluministas não está, porém, confinada aos fatos de natureza: ela não se fecha a nenhum campo de pesquisa, e olha ao mesmo tempo a natureza e o homem (princípios do conhecimento, comportamentos éticos, estruturas e instituições políticas, sistemas filosóficos, fés religiosas).

O racionalismo iluminista se opõe ao conhecimento metafísico → *§ II.1-2*

A Razão iluminista é crítica enquanto empírica, isto é, enquanto ligada indutivamente à experiência, e se opõe ao conhecimento metafísico largamente dedutivista e sistemático.

Em tal contexto, a filosofia não é mais separada dos outros conhecimentos, mas torna-se o sopro vivificante para a ciência natural, a história, a ciência do direito, a política; e a originalidade filosófica do pensamento iluminista está não tanto nos conteúdos, em grande parte tomados do século precedente, e sim no *crivo crítico* desses conteúdos e no *uso* deles feito em vista da melhoria do mundo e do homem.

• O Iluminismo é, no conjunto, um movimento leigo, no que se refere aos "mitos" e às "superstições" das religiões positivas, mas sua filosofia é substancial-

mente uma filosofia do *deísmo*, isto é, da única *religião natural concebível pela Razão* (lockianamente compreendida). E a Razão dos deístas admite:

1) a existência de Deus;
2) a criação e o governo do mundo por parte de Deus;
3) a vida futura em que são pagos o bem e o mal.

A filosofia do deísmo → § III.1-2

Trata-se de uma *religiosidade racional, natural, leiga*, à qual se une uma *moralidade leiga*, baseada sobre os princípios morais comuns a todo o gênero humano: é em tal perspectiva, portanto, que a tarefa da Razão torna-se a de iluminar as trevas das religiões positivas, analisando suas origens históricas e seus usos sociais, e pondo às claras toda a sua desumanidade absurda. A tendência atéia e materialista foi, ao contrário, minoritária e se difundiu no Iluminismo francês, principalmente depois de Voltaire.

A Razão na base das normas jurídicas e das teorias econômicas → § IV. 1-3

• O Iluminismo põe a *Razão* também como fundamento das normas jurídicas, das concepções do Estado e das teorias econômicas.

O *direito natural* significa *direito racional* e, melhor ainda, *não-sobrenatural*, e as leis jurídicas são entendidas como as relações necessárias e imutáveis que derivam da natureza das coisas.

Sobre a base das idéias jusnaturalistas dos iluministas foi elaborada a doutrina dos *direitos naturais e invioláveis* do homem e do cidadão: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Esses princípios, expressos nas *Declarações dos direitos* americana (1776) e francesa (1789), estão no fundamento das ordens constitucionais dos Estados democráticos de tipo ocidental.

• Em linha geral, as classes populares permaneceram estranhas ao movimento iluminista, enquanto os iluministas conseguiram difundir as novas idéias nas classes intelectuais e entre a burguesia avançada de toda a Europa. Os *philosophes* se consideraram mestres de sabedoria, conselheiros dos monarcas, guias naturais da classe média emergente, e empenharam-se, portanto, na *divulgação* das próprias opiniões, para torná-las eficazes.

Os meios usados para a circulação das idéias iluministas → § V. 1

Os meios usados para acelerar a circulação das idéias iluministas foram:

a) as *Academias*, em que se conseguiu dar maior espaço às ciências naturais, físicas e matemáticas, à crítica da cultura e dos costumes;

b) a *Maçonaria*, que, surgindo em Londres em 1717, logo se tornou moda na Europa com acentos anticlericais e antidogmáticos;

c) os *salões*, principalmente os parisienses, que permitiram às mulheres inserir-se vivamente na cultura do século;

d) a *Enciclopédia* francesa, que teve estrepitoso sucesso editorial;

e) o *intercâmbio epistolar*, muito intenso, principalmente para além dos confins nacionais;

f) os *ensaios*, isto é, escritos breves, densos, em geral vivazes e argutos, propositalmente polêmicos;

g) os *jornais* e os *periódicos*, cunhados à moda dos ensaios e prodigiosamente multiplicados nos últimos dois decênios do século.

• O Iluminismo foi acusado pelos românticos, e igualmente por Hegel e Marx, de ser a filosofia de uma *razão abstrata e anti-histórica*, hipercrítica em relação à tradição filosófica, religiosa e política.

Na realidade, como mostram em nosso século W. Dilthey, E. Cassirer e F. Meinecke, foi justamente a filosofia iluminista que *conquistou o mundo histórico* do qual se vangloriará, com toda justiça, o romantismo. Com o Iluminismo a história universal chegou pela primeira vez a uma conexão de todos os eventos sobre a base da mesma consideração empírica: os fundamentos de tal construção eram um emprego despreconceituoso da crítica histórica e um método comparativo estendido a todos os estágios da humanidade.

A filosofia iluminista conquista o mundo histórico
→ § V. 2-3

I. A "Razão" dos iluministas

1 Na base do Iluminismo está o crédito na razão humana

Immanuel Kant, na *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* (1784), assim escreve: "O Iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, e sim de falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do Iluminismo".

Para os iluministas, como mais tarde para Kant, somente o crescimento de nossa consciência pode libertar nossas mentes de sua servidão espiritual aos vários tipos de erros e prejulgamentos.

Uma decidida, mas não ingênua, confiança na razão humana, um despreconceituoso uso crítico da razão voltado para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas entre os homens, às tiranias políticas: eis a característica fundamental do Iluminismo.

Embora não constituindo o único movimento cultural da época, o Iluminismo foi a filosofia hegemônica na Europa do século XVIII. Ele consiste em um articulado movimento filosófico, pedagógico e político, que conquistou progressivamente as camadas cultas e a ativa burguesia em ascensão nos vários países da Europa, da Inglaterra à França, da Alemanha à Itália, em parte também na Rússia e até em Portugal.

Inserindo-se em *tradições diversas*, o Iluminismo configurou-se não tanto como um sistema doutrinário compacto, mas muito mais como um movimento em cuja base está a *confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade* e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, às amarras da ignorância, da superstição, do mito e da opressão.

A "Razão" dos iluministas se explicita como *defesa do conhecimento científico e da técnica* enquanto instrumentos de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade; como *tolerância ética e religiosa;* como defesa dos *inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão;* como *rejeição dos dogmáticos sistemas metafísicos factualmente incontroláveis;* como *crítica daquelas superstições que seriam constituídas pelas religiões positivas*, e como *defesa do deísmo* (mas também do materialismo); como *luta contra os privilégios e a tirania.*

São precisamente estes os traços ou "semelhanças de família" que, dentro das "mutações" apresentadas pelos diversos Iluminismos (e nós examinaremos o francês, o inglês, o alemão e o italiano), nos permitem falar do Iluminismo em quanto tal. 1

2 A Razão dos iluministas encontra seu paradigma em Locke e em Newton

O Iluminismo é uma filosofia otimista.

É a filosofia da burguesia em ascensão: é uma filosofia que se empenha e trabalha pelo progresso. "Um dia tudo será melhor — eis a nossa esperança", diz Voltaire. E essa

esperança poderia também não se realizar sem nosso empenho, como o desenvolvimento da humanidade poderia estagnar e tudo poderia se perder. De qualquer modo, tem havido e há progresso. E os iluministas põem na base desse *progresso espiritual, material e político*, que não é linear, mas que, mesmo entre obstáculos, tem ocorrido e pode ocorrer, precisamente o uso crítico e construtivo da razão.

Mas, e esse é precisamente o problema central e ineludível, de que "Razão" se trata?

A Razão iluminista não é uma posse de verdades eternas, nem de idéias inatas como para os filósofos do século XVII, e sim a força da mente humana compreendida como condição para alcançar a verdade e como caminho para a verdade.

Foi Lessing que disse que é tipicamente humano não a posse da verdade, e sim o *tender para a verdade*. Montesquieu, por sua vez, sustentará que a alma humana jamais poderá se deter em sua ânsia de saber: as coisas são uma cadeia, e não se pode conhecer a causa de alguma coisa ou de alguma idéia sem se tornar possuído pelo desejo de conhecer a coisa ou a idéia que segue. Diderot estava persuadido de que a Enciclopédia tinha, entre outras coisas, o escopo "de mudar o modo comum de pensar".

Em suma, os iluministas têm confiança na razão — e nisso eles são herdeiros de Descartes, Spinoza ou Leibniz. Mas, diversamente das concepções desses filósofos, *a Razão dos iluministas é a do empirista Locke*, que analisa as idéias e as reduz todas à *experiência*. Trata-se, portanto, de uma razão limitada: *limitada à experiência e controlada pela experiência*.

A Razão dos iluministas é a razão que encontra seu *paradigma na física de Newton*, que não aponta para as essências, não formula hipóteses nem se perde em conjecturas sobre a natureza última das coisas, mas, partindo da experiência e em contínuo contato com a experiência, procura as *leis* de seu funcionamento e as submete à prova.

O uso da razão iluminista é uso público. Como diz Kant, "o uso público da razão deve ser livre em qualquer tempo e só ele pode concretizar o Iluminismo entre os homens [...]. Entendo por uso público da própria razão o uso que alguém dela faz como estudioso diante de todo o público de leitores". Ou como escreve Voltaire no *Tratado de Metafísica:* "Não devemos jamais nos apoiar em simples hipóteses e nunca devemos começar pela invenção dos princípios, com os quais nos pomos depois a explicar todas as coisas. Ao contrário, devemos começar pela exata decomposição dos fenômenos que nos são conhecidos. Se não recorrermos à bússola da matemática e ao archote da experiência, não estaremos em condições de dar um passo sequer".

Na opinião dos iluministas, o verdadeiro método da filosofia, no fundo, corresponde àquele que Newton introduziu no conhecimento da natureza com resultados tão fecundos.

II. A "Razão iluminista" contra os sistemas metafísicos

1 "Razão" limitada e controlada pela experiência

A razão dos iluministas, portanto, é a razão de Locke e de Newton: é uma razão independente das verdades da revelação religiosa e que não reconhece as verdades inatas das filosofias racionalistas. Trata-se, portanto, como já dissemos, de uma razão limitada e controlada pela *experiência*.

Limitada em seus poderes e progressiva em seu desenvolvimento, a razão dos iluministas, porém, não fica confinada aos fatos da natureza, como em Newton. A razão dos iluministas não considera excluído nenhum campo de investigação: é a *Razão* que diz respeito à natureza e, ao mesmo tempo, ao homem.

Em seu *Ensaio sobre os elementos da filosofia* (1759), d'Alembert escreve que o Renascimento é típico do século XV, que a Reforma é o acontecimento mais significativo do século XVI e que a visão do mundo

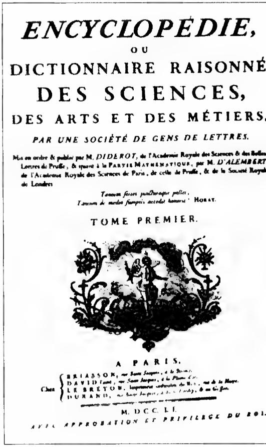
muda com a filosofia cartesiana no século XVII. No século XVIII, d'Alembert vê um grandioso movimento análogo, chamando-o "o século da filosofia". "Quando consideramos atentamente o século em cuja metade nos encontramos, e quando levamos em conta os acontecimentos que se desenvolvem diante de nós, os costumes nos quais vivemos, as obras que produzimos e até as conversações que mantemos, notamos sem esforço que em todas as nossas idéias houve notável mudança: mudança que, por sua rapidez, faz prever uma revolução ainda maior no futuro. Só com o tempo será possível determinar exatamente o objeto dessa revolução e indicar sua natureza e seus limites [...] e os pósteros estarão em condições de conhecer melhor do que nós seus defeitos e méritos."

D'Alembert prossegue dizendo que a sua época gostava de chamar-se *época da filosofia:* "Com efeito, quando estudamos sem preconceitos o estado presente do nosso conhecimento, não se pode negar que a filosofia fez notáveis progressos entre nós. A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas; a geometria amplia o seu território e já penetrou nos campos da física que lhe estavam próximos; o verdadeiro sistema do universo foi finalmente conhecido, desenvolvido e aperfeiçoado. Da Terra a Saturno, da história dos céus à história dos insetos, a ciência natural mudou de fisionomia. E, com ela, todas as outras ciências assumiram uma nova forma [...]. Esse fermento, que agiu em todas as direções, atingiu tudo o que se lhe apresentava, com violência, como uma torrente que rompe as barragens. Dos princípios da ciência aos fundamentos da ciência revelada, dos problemas da metafísica aos do gosto, da música à moral, das controvérsias teológicas às questões da economia e do comércio, da política ao direito dos povos e à jurisprudência civil, tudo foi discutido, analisado e revirado. A nova luz que se fez sobre muitos assuntos e as novas obscuridades que daí derivaram foram o fruto daquele fermento geral dos espíritos, assim como o efeito da alta e da baixa maré consiste em levar à praia muitas coisas novas e dela carregar muitas outras coisas".

O homem não se reduz à razão, mas tudo aquilo que lhe diz respeito pode ser indagado através da razão: princípios do conhecimento, comportamentos éticos, estruturas e instituições políticas, sistemas filosóficos e crenças religiosas. A razão iluminista é crítica enquanto é empírica, ou seja, enquanto está ligada à experiência. E exatamente por ser "experimental" e "indutivo", o racionalismo iluminista se opõe ao conhecimento metafísico largamente racionalista e sistemático.

2 "Razão" como "crivo crítico"

Desse modo, prossegue E. Cassirer em *A filosofia do Iluminismo* (1932), a filosofia não é bloco de conhecimentos que se colocam além ou acima dos outros conhecimentos: a filosofia "não se separa mais da ciência natural, da história, da ciência do direito e da política, mas, de certo modo, constitui para todas elas a respiração vivificante, a única atmosfera na qual podem existir e atuar. Não é mais a substância do espírito, mas muito mais um todo em sua pura *função*, no modo específico de suas pesquisas e


ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.
Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse, & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.
TOME PREMIER.
A PARIS,
Chez BRIASSON, DAVID l'aîné, LE BRETON, DURAND
M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

O frontispício do primeiro volume da Enciclopédia.

dos seus postulados, do seu método, do seu puro procedimento cognoscitivo".

Em suma, o Iluminismo não é muito original nos *conteúdos*, que freqüentemente lhe provêm do século anterior. A originalidade filosófica do pensamento iluminista está no *crivo crítico* desses conteúdos e no *uso* que pretende fazer deles, tendo em vista a melhoria do mundo e do homem que habita nesse mundo.

Para o Iluminismo, em suma, a filosofia não é "o próprio tempo apreendido com o pensamento", e a filosofia iluminista não é um modo de acompanhar a vida e refletir sobre ela na reflexão. O Iluminismo atribui ao pensamento "não [...] apenas méritos secundários e imitativos, mas também a força e a tarefa de *plasmar* a vida. Ele não deve apenas escolher e ordenar, mas também promover e realizar a ordem que considera necessária, para demonstrar precisamente com esse ato de realização a própria realidade e verdade".

A filosofia do Iluminismo, conclui Cassirer, aparece com clareza não nas suas doutrinas em particular ou em um conjunto de axiomas, "mas onde está ainda acontecendo, onde duvida e procura, onde demole e constrói".

A verdadeira filosofia do Iluminismo não se identifica com as teorias dos iluministas. Com efeito, ela "não consiste [...] tanto em determinadas teses, mas muito mais *na forma e no modo da investigação conceitual*. Somente no ato e no constante proceder dessa investigação é que se pode captar as forças espirituais fundamentais aqui dominantes, e somente aí é que é possível sentir a palpitação da vida íntima do pensamento na época iluminista".

III. A "Razão iluminista" contra as "superstições" das religiões positivas

1 O "deísmo" como chave do movimento iluminista

Ligado à experiência e contrário aos sistemas metafísicos, o racionalismo iluminista é um movimento leigo no que concerne aos "mitos" e às "superstições" das religiões positivas, que os iluministas freqüentemente ironizaram com desprezo sarcástico. A atitude cética e até mesmo irreverente é um traço característico e essencial do Iluminismo, uma filosofia que sem dúvida pode ser vista como "um grande processo de secularização do pensamento". Menos irreverentes em relação à religião, como veremos, foram o Iluminismo inglês e o alemão.

E, embora se tenha desenvolvido um filão materialista e ateu no interior do Iluminismo francês, a filosofia iluminista é uma filosofia do *deísmo*. O deísmo é parte integrante do Iluminismo: *o deísmo é a religião racional e natural*, é tudo aquilo e só aquilo que a razão humana (lockianamente entendida) pode admitir.

A razão dos deístas admite:

1) a existência de Deus;

2) a criação e o governo do mundo por Deus (enquanto os deístas ingleses — Toland, Tindal, Collins e Shaftesbury — atribuem a Deus o governo do mundo físico e também do mundo moral, Voltaire defende a maior indiferença pelos acontecimentos humanos por parte da divindade);

3) a vida futura, em que se recebe a paga pelo bem e pelo mal. Voltaire dirá: "Para mim é evidente que existe um Ser necessário, eterno, supremo e inteligente — e isso [...] não é verdade de fé, e sim de razão".

É óbvio então que, se são só essas as verdades religiosas que a razão pode alcançar, verificar e aceitar, então os conteúdos, os ritos, as histórias sagradas e as instituições das religiões positivas são unicamente superstições, fruto do medo e da ignorância. E é tarefa da razão iluminar as trevas das religiões positivas, mostrando a variedade dessas religiões, analisando suas origens históricas e seus usos sociais, e evidenciando toda a sua desumanidade absurda.

"*Ecrasez l'infâme!*", esse foi o grito de guerra de Voltaire, não contra a crença em Deus, e sim, como dizia ele, contra a superstição, a intolerância e os absurdos das religiões positivas.

2 As características do ateísmo iluminista

Depois de Voltaire, porém, nem sempre continuou sendo destacada sua distinção entre crença em Deus, de um lado, e religiões positivas e igrejas, do outro. Assim, crença em Deus e religião foram freqüentemente combatidas como obstáculo ao progresso do conhecimento, como instrumentos de opressão e geradores de intolerância, como causa de princípios éticos equivocados e desumanos e como fundamento de péssimas organizações sociais. Em sua *Política natural* (1773), d'Holbach acusará a religião de educar o homem a temer tiranos invisíveis, e portanto ao servilismo e à velhacaria diante dos tiranos visíveis, apagando nele a capacidade de independência e aquela força que o faria mover-se por si só. Diderot, no *Tratado sobre a tolerância,* escreve que o deísta cortou uma dezena de cabeças da hidra da religião, mas deixou-lhe aquela única cabeça da qual renascerão as outras. Conseqüentemente, segundo Diderot, é a *natureza* que deve suplantar a *divindade:* em suma, é preciso ter a coragem de libertar-se dos vínculos da religião, renunciar a todos os deuses e reconhecer os direitos da *natureza.*

Existe, portanto, uma tendência atéia e materialista no interior do Iluminismo. Mas isso não nos deve fazer esquecer que o Iluminismo é substancialmente permeado de *deísmo*, isto é, de uma *religiosidade racional, natural, leiga,* à qual se vincula uma *moralidade leiga.* Afirma d'Alembert: "Os deveres a que somos obrigados em relação aos nossos semelhantes pertencem exclusiva e essencialmente ao âmbito da razão, sendo portanto uniformes em todos os povos." E Voltaire escrevia: "Por religião natural devemos entender os princípios morais comuns a todo o gênero humano".

Portanto, *deísmo*, isto é, crenças naturais, e *deveres naturais,* como a tolerância, a liberdade etc., são também racionais, leigos e independentes da revelação.



Ilustração de abertura da Enciclopédia *de Diderot e d'Alembert. Esta considerável obra constou no fim de dezessete volumes de texto e de onze volumes de esplêndidas ilustrações gravadas em cobre, representando as artes e os ofícios da época.*

IV. A "Razão" iluminista contra o "direito sobrenatural"

1 A "Razão" e os princípios do direito natural

Contrário aos sistemas metafísicos e fautor de uma religiosidade e uma moralidade racionais e leigas, o racionalismo iluminista estabelece a *Razão* como fundamento das normas jurídicas e das concepções do Estado. E assim como se fala de *religião natural* e de *moral natural,* fala-se também de *direito natural.* E, aí, *natural* significa racional e, melhor ainda, *não sobrenatural.* O ideal jusnaturalista precisa-se de modo sempre mais radical no século XVIII, inspirando projetos de reformas.

"Em seu significado mais amplo, as leis são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas", afirma Montesquieu em *O espírito das leis.* E, embora livres das cadeias da religião, devemos estar sujeitos ao domínio da justiça, pois as leis do direito são objetivas e não modificáveis, à semelhança das leis da matemática, continuava dizendo Montesquieu nas *Cartas persas.*

Por seu turno, embora constatando a grande variedade de costumes e vendo que "aquilo que em uma região se considera virtude é precisamente aquilo que em outra se vê como vício", Voltaire era de opinião que "existem certas leis naturais sobre as quais os homens de todas as partes do mundo devem estar de acordo [...]. Assim como (Deus) deu às abelhas um forte instinto, pelo qual elas trabalham em comum e procuram juntas o seu alimento, da mesma forma também deu ao homem certos sentimentos que ele nunca poderá renegar: eles são os vínculos eternos e as primeiras leis da sociedade humana".

A fé em uma natureza imutável do homem — feita de inclinações, instintos e necessidades sensuais — pode ser encontrada também em Diderot, que a reafirmou contra as teses de Helvétius, segundo as quais os instintos morais nada mais seriam do que máscaras do egoísmo. Para Diderot, existem vínculos naturais entre os homens, vínculos que as morais religiosas procuram despedaçar.

2 A doutrina dos direitos naturais do homem

Foi com base nas idéias jusnaturalistas dos iluministas que se elaborou a doutrina dos direitos do homem e do cidadão, que encontra sua realização mais eloqüente na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão,* na qual, em 1789, a Assembléia Constituinte francesa quis especificar princípios que seriam o documento programático da Revolução Francesa.

Os direitos do homem e do cidadão que a Assembléia Constituinte considera *naturais* são: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. A lei é igual para todos e estabelece limites precisos ao poder executivo, a fim de proteger a liberdade pessoal, de opinião, de religião e de palavra. A lei é expressão da vontade geral, sendo feita com o concurso direto dos cidadãos ou através dos representantes de todos os cidadãos. A propriedade é afirmada como um direito "sagrado e inviolável".

De clara inspiração individualista, a *Declaração* francesa de 1789 se refere à declaração norte-americana de 1776, isto é, à "declaração dos direitos feita pelos representantes do bom povo da Virgínia, reunido em plena e livre convenção", cujo artigo 1º diz que "todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes, tendo certos direitos inatos, dos quais não podem privar ou despojar seus pósteros através de nenhum pacto, quando entram em estado de sociedade, isto é, o gozo da vida e a posse da propriedade, a persecução e a obtenção da felicidade e da segurança". O artigo 2º diz que "todo o poder reside no povo e, por conseguinte, dele deriva". O artigo 3º: "O governo é ou deve ser instituído para o bem comum, a proteção e a segurança do povo." O artigo 4º: "Nenhum homem ou grupo de homens tem direito a emolumentos ou privilégios." O artigo 5º: "Os poderes legislativo e executivo do Estado devem ser separados

e distintos do poder judiciário." E assim por diante, com a enunciação daqueles que, em seguida, seriam considerados os princípios do Estado liberal-democrático ou *Estado de direito*.

Criticados de quando em vez pela direita e pela esquerda, os princípios fixados na doutrina dos direitos do homem e do cidadão estão na base da organização constitucional dos Estados democráticos de tipo ocidental.

E apesar de seus limites tantas vezes denunciados, o Iluminismo jurídico ainda está vivo, na teoria e na prática do Estado de direito de nossos dias.

No que se refere mais especificamente ao século XVIII, ele atuou muito fecundamente, "removendo resíduos de doutrinas e de instituições efetivamente superadas, estimulando a afirmação dos princípios jusnaturalistas de liberdade e de tolerância".

3 Os princípios naturais da economia

E se os princípios éticos e jurídicos são naturais, também são naturais aqueles princípios que economistas como François Quesnay (1694-1774), Paul-Pierre Mercier de la Rivière (1720-1793), Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817) e outros iriam resumir no *pensamento fisiocrático*, cujo núcleo essencial encontra-se na fórmula liberal: *laissez faire, laissez passer.*

A propriedade privada e a livre concorrência são "naturais", ao passo que é contrária à "ordem natural" qualquer intervenção estatal visando a bloquear ou obstaculizar tais *leis naturais*.

E a função do Estado ou do soberano é essencialmente negativa: remover os obstáculos que impedem o desenvolvimento normal da "ordem natural".

V. Como os iluministas difundiram as "luzes"

1 A divulgação é importante para tornar eficazes as opiniões

As idéias iluministas não penetraram nas massas populares da Europa do século XVIII. Em linhas gerais, as classes populares permaneceram estranhas ao movimento iluminista, enquanto os iluministas conseguiram difundir as novas idéias nas camadas intelectuais e entre a burguesia avançada de toda a Europa, interessando, cultural e politicamente, nações muito diferentes entre si: da Inglaterra à Itália, de Portugal à Prússia, da França à Rússia. A capacidade de divulgação dos iluministas impôs-se como acontecimento da história cultural européia. Na verdade, os *philosophes* (como eram chamados comumente os expoentes das "luzes") não tiveram idéias filosóficas muito originais nem criaram grandes sistemas teóricos. Entretanto, eles se consideravam mestres de sabedoria para todos, conselheiros dos monarcas, guias naturais da classe média emergente. É compreensível, portanto, que tenham enfatizado a *divulgação* de suas opiniões para torná-las eficazes. E os meios usados para acelerar a circulação das idéias iluministas foram: *a*) as Academias; *b*) a Maçonaria; *c*) os salões; *d*) a *Enciclopédia*; *e*) as cartas; *f*) os ensaios; *g*) os jornais diários e os periódicos.

a) As *Academias*, nascidas no século XVI e difundidas no século XVII, multiplicaram-se no século XVIII. Colocando-se em posição crítica em relação às Academias por demais dedicadas a atividades abstratamente literárias, os iluministas conseguiram nelas maior espaço para as ciências naturais, físicas e matemáticas, para os estudos agrários etc. Na Itália, foi exemplar a *Academia dos Punhos*, fundada em 1762 por um grupo de milaneses liderado por Pietro Verri. Os membros dessa academia eram todos jovens, decididos a criticar a cultura e os costumes dos pais e prontos a emergir como expoentes das "luzes" e da cultura empírica. Os jovens milaneses implantaram um clima de debates

tão vivos que, zombeteiramente, chamaram o seu grupo precisamente de Academia dos Punhos. Os singulares acadêmicos milaneses conseguiram publicar uma revista, "Il Caffè" (O Café), entre 1764 e 1766, na qual tratavam de tudo, da física galileana à inoculação da varíola, de temas astronômicos a assuntos historiográficos, lingüísticos e políticos.

b) A *Maçonaria* foi outro veículo eficaz do Iluminismo. Surgida em Londres em 1717, logo virou moda na Europa. Foram maçons Goethe e Mozart, Voltaire e Diderot, Franklin e... Casanova. A primeira maçonaria londrina correspondeu às exigências de paz e tolerância de uma Inglaterra recém-saída de profundos contrastes políticos e religiosos. Já a maçonaria do mundo latino mostrou-se mais agressiva e anticlerical. E, no entanto, ela se desenvolveu baseando-se em princípios profundamente iluministas, como a fé não dogmática em um Deus único (foram precisamente os iluministas que difundiram a rejeição pelo termo "dogma"), a educação da humanidade, a amizade tolerante entre homens de culturas diversas. As primeiras *Constituições* da Maçonaria, publicadas por James Anderson em 1723, declaravam que "um maçon tem a obrigação, em virtude do seu título, de obedecer à lei moral; e, se bem compreende a arte, nunca será um estúpido ateu, nem um libertino sem religião". Mas acrescentava-se: "Nos tempos antigos, os maçons (quer dizer, os pedreiros medievais, pertencentes às corporações de ofício) eram obrigados em cada país a professar a religião de sua pátria ou nação, qualquer que fosse. Mas hoje, deixando-os com suas opiniões particulares, é mais adequado obrigá-los apenas a seguir a religião sobre a qual todos os homens estão de acordo: ela consiste em ser bons, sinceros, modestos e pessoas de honra, qualquer que seja o credo que as dintingue". A Igreja logo condenou a maçonaria (1738), nela percebendo a rejeição daquelas proposições dogmáticas (entendidas como verdades de fé) que considerava básicas para o cristianismo. Entretanto, a condenação papal teve êxito apenas limitado.

c) Os *salões* constituíram outro veículo da cultura iluminista, sobretudo em sua expressão mundana. Os salões "modelo" foram sobretudo os parisienses, lugares de encontro de pessoas mais significativas e, portanto, importante lugar de troca de idéias. Foram exatamente os salões que permitiram às mulheres se inserirem vivamente na cultura do século, discutindo sobre filosofia e interessando-se por descobertas científicas.

d) A *Enciclopédia*, da qual falaremos mais amplamente pouco adiante, resume o saber iluminista em dezessete volumes, tendo um estrondoso sucesso editorial. O lucro dos editores foi de 500%, "lucro jamais visto em qualquer outro tipo de comércio", como anotou Voltaire. Assim, a *Enciclopédia* mostrou-se um formidável instrumento do pensamento iluminista.

e) O *epistolário* constitui para os iluministas outro modo, pessoal e imediato, de difundir o apreço pelas luzes da razão. A Europa da segunda metade do século XVIII, gozava finalmente de longo período de paz, o que permitiu uma intensa correspondência, que fez dos iluministas um vaso comunicante colocado acima das fronteiras nacionais. Por carta, transmitiam-se sobretudo experiências de viagem (no século XVIII viajou-se muito mais que no século XVII) e informações científicas (das quais se beneficiaram as ciências naturais e muito também a historiografia).

f) Os *ensaios* representaram outro poderoso instrumento de divulgação iluminista. Em nome de todos os outros, Voltaire manifestou seu tédio e seu desapreço pelos escritos áulicos e altissonantes. Em geral, os iluministas preferiam o *ensaio*, isto é, um escrito breve e consistente, se possível vivaz e arguto, de bom grado polêmico. O ensaio se transformava facilmente em libelo irônico e sarcástico, em panfleto. Os franceses tranformaram-se em mestres no gênero ensaístico. E, na Itália, surgiu um ensaio que alcançou um estrondoso sucesso, *Dos delitos e das penas*, de César Beccaria.

g) O estilo dos ensaios se expressou também nos *diários* e *periódicos*. Tais publicações, que já existiam no século anterior, tornaram-se mais ágeis e numerosas no século XVIII, revelando-se poderosa arma de difusão ideológica. Em 1782, publicavam-se em Londres dezoito diários; dez anos depois, já se publicavam quarenta e dois, e este é um dado surpreendente. Em geral, jornais e periódicos gostavam de difundir opiniões sobre os fatos políticos e culturais, em estilo fácil e imediato. E era moda chamar de "iluminadas" tais opiniões. Por esta via se difundiu sobretudo a atitude mental do Iluminismo, com as correspondentes conseqüências.

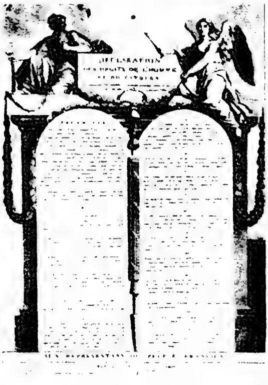
2. O século XVIII: um século anti-histórico

A atitude hipercrítica e amiúde de rejeição em relação à tradição filosófica, religiosa e política; a defesa de uma *razão* que, uma vez identificada, se ergue como tribunal a-histórico de qualquer acontecimento histórico; as próprias idéias de natureza humana, de estado natural ou de direitos naturais — tudo isso fez com que, mais do que outros, os românticos acusassem o século XVIII de ser um século tipicamente *anti-histórico.*

O Iluminismo, em suma, seria a filosofia de uma *razão abstrata,* de uma razão (natureza, lei etc.) sem história, ou seja, de uma razão em que os valores éticos, as teorias filosóficas, os princípios teológicos ou as normas jurídicas seriam desprovidos de dimensão histórica.

E se os românticos julgaram o pensamento iluminista como abstrato, Hegel — que, nas *Lições sobre a história da filosofia,* fala com admiração da crítica iluminista contra a velha sociedade —, na *Fenomenologia do espírito* julga o Iluminismo como um discurso superficial, tedioso e abstrato, que "não pode dar o conceito de nada". E para o Marx da *Ideologia alemã,* o Iluminismo "é em tudo e por tudo especulativo".





No alto, calendário do ano II da República francesa, 1793-1794; acima, o frontispício da Declaração dos direitos do homem e do cidadão, *de 1789.*

3. As teses dos estudiosos modernos sobre a "anti-historicidade" dos iluministas

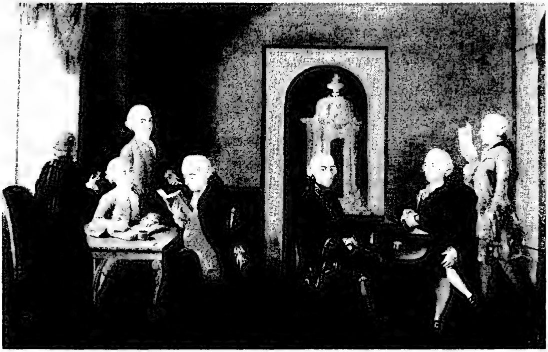
A historiografia contemporânea sobre o século XVIII e sobre o Iluminismo parece bem desvinculada de exasperadas relações com o romantismo. Entretanto, o juízo que os românticos fizeram do Iluminismo como de um pensamento abstrato, desprovido de sentido de história e até "anti-histórico", é uma opinião que ainda custa a morrer. Na verdade, foi precisamente a filosofia iluminista que *conquistou aquele mundo histórico* do qual o romantismo se vangloriará, e com justa razão.

Podemos encontrar essa tese em escritos já famosos, como *O século XVIII e o mundo histórico,* de W. Dilthey (1901),

A filosofia do Iluminismo, de E. Cassirer (1932), e *As origens do historicismo*, de F. Meinecke (1936).

É precisamente Dilthey quem escreve que foi com o Iluminismo que, "pela primeira vez, a história universal alcançou uma conexão que nascia da própria consideração empírica; ela era racional em virtude da concatenação de todos os acontecimentos segundo o princípio de causa e efeito, e era criticamente superior em virtude da rejeição de qualquer superação da realidade dada em representações que a transcendessem. Os fundamentos de tal construção estavam no emprego inteiramente despreconceituoso da crítica histórica, que não se detinha sequer diante das mais sagradas relíquias do passado, e em um método comparativo que se estendia a todos os estágios da humanidade".

E, por seu turno, Cassirer sustenta que, enquanto o Iluminismo encontra diante de si a ciência como um dado de fato, deve ao contrário *levar a história para dentro da razão empírica*, isto é, deve conquistar o mundo histórico: "Com efeito, foi o século XVIII que formulou também neste campo o verdadeiro quesito filosófico fundamental. Ele se pergunta quais são as 'condições de possibilidade' da história, do mesmo modo como pergunta quais são as condições de possibilidade do conhecimento natural. E procura estabelecer [...] essas condições: esforçar-se por encontrar o 'significado' dos fatos históricos, tendendo também em relação a eles a um conceito claro e distinto, procurando estabelecer a relação entre o 'universal' e o 'particular', entre a 'idéia' e a 'realidade', entre as 'leis' e os 'fatos', assinalando limites seguros entre uns e outros". Na opinião de Cassirer, a realidade é que "há uma estranha ironia no fato de que o romantismo, acusando o Iluminismo em nome da história, cai precisamente no erro que censura em seu adversário".



A Academia dos Punhos em uma pintura de Antônio Perego. A partir da esquerda: Alfonso Longo, Alessandro Verri, G. B. Biffi, Cesare Beccaria, Luigi Lambertenghi, Pietro Verri, Giuseppe Visconti di Saliceto.

VI. Pierre Bayle e "a descoberta do erro" como tarefa do historiador

• A obra de Pierre Bayle (1647-1706), sobretudo com os *Pensamentos sobre o cometa* (1682) e o *Dicionário histórico-crítico* (1697), é de importância fundamental para compreender a tratação das questões históricas em âmbito iluminista, dirigida em primeiro lugar contra a *pretensa autoridade da tradição*.

O historiador deve cuidar dos interesses da verdade → § 1

Na história, segundo Bayle, não se vê um plano preestabelecido e sabiamente ordenado, e sim uma coleção de delitos e desventuras; a tarefa do historiador consiste, portanto, em *construir* e *estabelecer o fato histórico* através da descoberta e da progressiva eliminação do erro. Os *fatos históricos*, portanto, não são pedras definidas com as quais o historiador deve construir seu edifício, mas um material de construção que deve ser *conquistado*.

Bayle é, portanto, o fundador da acribia histórica, razão pela qual o historiador autêntico não deve ser agitado por nenhuma paixão, mas deve cuidar unicamente dos interesses da verdade. E, depois de Bayle, a acribia histórica e a análise dos eventos singulares serão considerados momentos dos quais não se pode mais prescindir.

1 Bayle é o fundador da acribia histórica

A filosofia do século XVIII considera os problemas da história como os da natureza. E para captar as questões históricas no mundo da razão, é fundamental a obra de Pierre Bayle (1647-1706).

Em 1682, Bayle publicou os *Pensamentos sobre o cometa* e, em 1697, saiu o seu *Dicionário histórico-crítico*. O aparecimento de um cometa em 1681 foi a oportunidade aproveitada por Bayle para criticar a crença difundida de que os cometas são presságios de desgraças e "ameaçam o mundo com uma infinidade de males". Bayle sustenta não poder admitir que "um doutor, cuja função não é a de exercer dotes de persuasão sobre o povo e cujo alimento espiritual deveria ser exclusivamente a pura razão, considere com respeito idéias tão pouco fundadas e se satisfaça com a tradição e com passagens tiradas de poetas e de historiadores".

O ataque de Bayle contra a *pretensa autoridade da tradição* é frontal: "É pura ilusão pretender que uma opinião que se transmite de século em século e de geração em geração jamais possa ser totalmente falsa. Um exame, mesmo superficial, das causas que estão na base de certas opiniões e dos motivos que as perpetuam de pai para filho revelará que semelhante pretensão não encontra nenhum apoio na razão". E Bayle não critica somente a idéia da influência dos cometas sobre os acontecimentos humanos, mas também discute sobre os milagres, não aceita a identificação do ateísmo com a imoralidade, admite que seja possível uma sociedade feita de ateus, sustenta que a convenção social é a base de muitos costumes, e assim por diante. E Bayle se mostra ainda mais radical com seu *Dicionário histórico-crítico*,



Pierre Bayle (1647-1706) em um retrato da época.

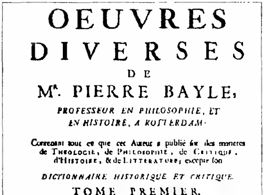
cujos 2.038 densos verbetes pretendiam ser um *registro de erros*. Ele não teme a acusação de ser um *minutissimarum rerum minutissimus scrutator*, nem se deixa fascinar pela miragem do sistema. Em sua opinião, não se vê na história um plano preestabelecido e sabiamente ordenado. O que percebemos nela é muito mais uma coleção de delitos e desventuras. E a função do historiador é precisamente a construção e o estabelecimento do fato histórico, através da descoberta e da eliminação progressiva do erro.

Por conseguinte, o que confere ao *Dicionário histórico-crítico* de Bayle "um valor imortal é a circunstância de que ele concebeu o puro conceito do 'fato' em sua profunda problematicidade. Bayle não considera mais os fatos particulares como pedras definidas, com as quais o historiador deve erguer o seu edifício; aquilo que o atrai e fascina é o trabalho intelectual que leva à conquista desse material de construção".

Bayle foi, portanto, fundador da acribia histórica. Com efeito, ele não é filósofo ou teólogo da história, como Bossuet. É um lógico da história. E precisamente por isso "ele conquistou méritos em relação à história, méritos que talvez não sejam menores do que os de Galileu em relação ao conhecimento da natureza". Eis o seu imperativo: "Quem conhece as leis da história concordará comigo em que um historiógrafo fiel à sua função deve se desembaraçar do espírito de adulação e maledicência. Ele deve o mais possível pôr-se na condição do historiador que não é agitado por nenhuma paixão. Insensível a todas as outras coisas, deve se preocupar apenas com os interesses da verdade e, por amor à verdade, deve sacrificar a sensibilidade por um mal que lhe tenha sido feito ou a recordação de um benefício recebido, até mesmo o amor pela pátria. [...] O historiador enquanto tal não tem pai, nem mãe, nem descendentes. Se alguém lhe pergunta de onde vem, deve responder: 'Não sou francês nem alemão, nem inglês nem espanhol, sou cosmopolita; não estou a serviço do imperador nem do rei da França, mas exclusivamente a serviço da verdade; esta é a minha única rainha, à qual prestei juramento de obediência.' "

É com base nessas idéias e no imperativo ético que elas contêm que Bayle se torna o chefe espiritual do Iluminismo, afirma Cassirer. E não devemos esquecer que, entre a primeira e a segunda obra de Bayle, havia aparecido em 1688 o *Confronto entre os antigos e os modernos*, de Charles Perrault, onde os antigos já não são mais vistos como os "gigantes" sobre cujos ombros estariam aqueles "anões" que são os modernos, e onde a verdadeira antiguidade deve ser encontrada nos modernos, que tiveram condições de acumular mais conhecimentos e fazer mais experiências.

E se Bayle teve o mérito, junto aos pósteros, de lhes ter ensinado a encontrar e construir os *fatos*, depois de Bayle a acribia histórica e a análise dos eventos singulares serão consideradas momentos dos quais não se pode mais prescindir. Veremos isso quando falarmos da história (das idéias, dos costumes e, em suma, da civilização) em Voltaire ou mesmo em Montesquieu. E isso também é testemunhado pelos trabalhos do inglês Edward Gibbon (1737-1794), autor da *História da decadência e queda do Império Romano (*1776-1787); e do escocês William Robertson (1721-1793), autor de uma *História da Escócia* (1759), da *História do reinado de Carlos V* (1769) e de uma *História da América* (1777).


OEUVRES
DIVERSES
DE
M^r. PIERRE BAYLE,
PROFESSEUR EN PHILOSOPHIE, ET
EN HISTOIRE, A ROTTERDAM.
Contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matieres
de THEOLOGIE, de PHILOSOPHIE, de CRITIQUE,
d'HISTOIRE, & de LITTERATURE; excepté son
DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE.
TOME PREMIER.

A LA HAYE,

Frontispício das Oeuvres diverses *de Bayle (1727), em que está reunida toda a obra do filósofo, exceto o* Dictionnaire historique et critique.

KANT

1 O que é o Iluminismo

A Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo? apareceu em 1784 em uma revista berlinense. Nela, Kant, o maior dos iluministas, além de dar a famosa definição de "iluminismo" (ou "esclarecimento": em alemão a palavra é Aufklärung), distingue entre uso público e uso privado da razão, pondo na liberdade de fazer uso público da razão em todos os campos do saber humano a condição principal para todo progresso "iluminado": e esta, pode-se dizer, foi efetivamente a máxima aspiração dos iluministas.

1. Definição do Iluminismo

O Iluminismo é a saída do homem de um estado de menoridade que deve ser imputado a ele próprio. Menoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. *Imputável a si próprios* é esta menoridade se a causa dela não depende de um defeito da inteligência, mas da falta de decisão e da coragem de servir-se do próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!*[1] Tem a coragem de servir-te da *tua própria* inteligência! – é, portanto, o lema do Iluminismo.

2. Dificuldade para o homem de sair do estado de menoridade

A preguiça e a vileza são as causas pelas quais tão grande parte dos homens, depois que a natureza há muito tempo os liberou da heterodireção (*naturaliter maiorennes*), ainda permanecem de bom grado em estado de menoridade por toda a vida; e esta é a razão pela qual é tão fácil que outros se erijam como seus tutores. É tão cômodo ser menor! Se eu tiver um livro que pensa por mim, um diretor espiritual que tem consciência por mim, um médico que decide por mim sobre a dieta que me convém etc., não terei mais necessidade de me preocupar por mim mesmo. Embora eu goze da possibilidade de pagar, não tenho necessidade de pensar: outros assumirão por mim essa enjoada tarefa. De modo que significativa maioria dos homens (e com eles todo o belo sexo) consideram a passagem ao estado de maioridade, além de difícil, também muito perigosa, e provêm já os tutores que assumem com muita benevolência o cuidado vigilante sobre eles. Depois de tê-los em um primeiro tempo estupidificado como se fossem animais domésticos e ter cuidadosamente impedido que essas criaturas pacíficas ousassem mover um passo fora do andador de crianças em que as aprisionaram, em um segundo tempo mostram a elas o perigo que as ameaça caso tentassem caminhar sozinhas. Ora, este perigo não é assim tão grande como se lhes faz crer, pois ao preço de alguma queda elas por fim aprenderiam a caminhar: mas um exemplo deste gênero as torna em todo caso medrosas e em geral dissuade as pessoas de qualquer tentativa ulterior.

É, portanto, difícil para cada homem particular desembaraçar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma segunda natureza. Ele chega até a amá-la e, no momento, é realmente incapaz de servir-se de seu próprio intelecto, pois nunca lhe foi permitido colocá-lo à prova. Regras e fórmulas, estes instrumentos mecânicos de uso racional, ou melhor, de um abuso de suas disposições naturais, são os laços de uma menoridade eterna. Mesmo que deles conseguisse se soltar, mais não faria que um salto inseguro até mesmo sobre os mais pequenos buracos, pois não estaria treinado a tais movimentos livres. Portanto, apenas poucos conseguem, com a educação do próprio espírito, desembaraçar-se da menoridade e assim caminhar com passo seguro.

Que, ao contrário, um público[2] se ilumine por si próprio é coisa grandemente possível; ou melhor, se lhe for deixada a liberdade, é quase inevitável. Nesse caso, com efeito, se encontrarão sempre, até entre os tutores oficiais da grande multidão, alguns livres-pensadores que, depois de terem sacudido de si o jugo da tutela, espalharão o sentimento da avaliação racional do próprio valor e da vocação de todo homem a pensar por si próprio. A este respeito há o fenômeno singular de que o público, que em um primeiro tempo foi posto por aqueles sob tal jugo, os obrigue depois ele próprio a aí permanecerem, tão logo tenham a isso instigado aqueles de seus tutores que fossem eles próprios incapazes de qualquer esclarecimento. Semear preconceitos é tão perigoso exatamente porque terminam por recair sobre

[1] "Tem a coragem de saber!": Horácio, *Epístolas* I, 2, 40.

[2] A expressão "o público" tinha no séc. XVIII três possíveis acepções. Significava, em contraposição ao indivíduo, a totalidade das pessoas reunidas em certo lugar ou espaço (província ou Estado), ou o público dos leitores de determinado escritor, e ainda o conjunto das pessoas que pertencem a uma época histórica.

seus autores ou sobre os predecessores de seus autores. Por isso o público pode chegar ao esclarecimento apenas lentamente. Talvez uma revolução poderá, sim, determinar a libertação em relação a um despotismo pessoal e de uma opressão ávida de ganho ou de poder, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Ao contrário: novos preconceitos servirão da mesma forma que os antigos para colocar no andador a grande multidão de quem não pensa.

3. Condição essencial para o Iluminismo é a liberdade de fazer uso público da razão

Todavia, para esse esclarecimento não é preciso mais que a *liberdade*; e precisamente a mais inofensiva de todas as liberdades, isto é, a de *fazer uso público* da própria razão em todos os campos. Mas em todos os lugares ouço gritar: *não raciocineis*! O oficial diz: não raciocineis, mas fazei exercícios militares! O intendente de finanças: não raciocineis, mas pagai! O clero: não raciocineis, mas acreditai! (Há apenas um único senhor no mundo[3] que diz: *raciocinai* o quanto quiserdes e sobre tudo aquilo que quiserdes, *mas obedecei*!). Aqui existe, em todo lugar, limitação da liberdade.

a. Uso público e uso privado da razão

Todavia, qual limitação é obstáculo para o Iluminismo, e qual não o é, ou melhor, até o favorece? Respondo: o uso *público* da própria razão deve ser livre em todo tempo, e apenas ele pode atuar o esclarecimento entre os homens; o uso *privado* da razão, ao contrário, pode muito freqüentemente sofrer estreitas limitações, sem que por isso o progresso do esclarecimento seja particularmente obstaculizado. Entendo por uso público da própria razão o uso que alguém faz dela, como *estudioso*, diante de todo o público dos *leitores*. Chamo, ao contrário, de uso privado da razão aquele que a um homem é lícito desempenhar em certa profissão ou *função civil* da qual está investido. Ora, para muitas operações que se referem ao interesse da comunidade é necessário certo mecanicismo, pelo qual alguns membros dela devem se comportar de modo puramente passivo, de modo que mediante uma harmonia artificial o governo os induza a concorrer aos fins comuns ou ao menos a não contrastar com estes. Aqui, obviamente, não é permitido raciocinar, mas deve-se obedecer. Todavia, enquanto ao mesmo tempo estes membros da máquina governante se consideram como membros de toda a comunidade e, mais ainda, da sociedade cosmopolita, e estão, portanto, na qualidade de estudiosos que com os escritos se dirigem a um público no sentido próprio da palavra, eles podem certamente raciocinar, sem com isso lesar a atividade à qual estão destinados como membros parcialmente passivos. Desse modo, seria bastante pernicioso que um oficial, ao qual foi dada uma ordem por seu superior, quisesse em serviço publicamente raciocinar sobre a oportunidade e a utilidade dessa ordem: ele deve obedecer. Mas é iníquo impedir que ele, na qualidade de estudioso, faça suas observações sobre erros cometidos nas operações de guerra e as submeta ao julgamento de seu público. O cidadão não pode se furtar a pagar os tributos que lhe são impostos; e uma crítica inoportuna de tais imposições, quando devem ser executadas por ele, pode até ser punida como escândalo (pois poderia induzir a desobediências generalizadas). Contudo, este não age contra o dever de cidadão se, como estudioso, manifestar abertamente seu pensamento sobre a inconveniência ou também sobre a injustiça destas imposições. Dessa forma, espera-se que um eclesiástico ensine o catecismo aos aprendizes e à sua comunidade religiosa segundo o credo da Igreja da qual depende, porque é com esta condição que ele foi assumido; mas, como estudioso, ele tem a plena liberdade e até a tarefa de comunicar ao público todos os pensamentos que um exame severo e bem-intencionado lhe sugeriu a respeito dos defeitos daquele credo, e também suas propostas de reforma da religião e da Igreja. Nisso não há nada de que a consciência possa tornar-se culpada. Aquilo que ensina como parte de sua profissão, como funcionário da Igreja, ele de fato o expõe como algo em torno do qual não tem a liberdade de ensinar conforme suas próprias idéias, mas que tem a tarefa de ensinar segundo as instruções e em nome de outro. Ele dirá: nossa Igreja ensina isto e aquilo, e estas são as provas de que ela se vale. Toda a utilidade prática que pode derivar para sua comunidade, ele portanto a tirará dos princípios que ele próprio não subscreveria com plena convicção, mas a cujo ensinamento pode em todo caso se empenhar porque não é de modo algum impossível que neles não se encontre alguma verdade, e em todo caso, ao menos, neles não se encontra nada que contradiga a religião interior. Se, ao contrário, acreditasse encontrar aí algo que a contradiga, ele não poderia exercitar sua função com consciência; deveria demitir-se. O uso que um ministro de ensino oficial faz da própria razão diante de sua

---

[3] Alusão a Frederico II da Prússia (1740-1786)

comunidade religiosa é, portanto, apenas um *uso privado*; e isso porque aquela comunidade, por maior que seja, é sempre apenas uma reunião doméstica; e sob este aspecto ele, como padre, não está livre e não o pode sequer ser, pois exerce um cargo que lhe vem de outros. Ao contrário, como estudioso que fala com os escritos ao público propriamente dito, isto é, ao mundo e, portanto, como eclesiástico no *uso público* de sua própria razão, goza de uma liberdade ilimitada de valer-se de sua própria razão e de falar por si mesmo. Que os tutores do povo (nas coisas espirituais) devam por sua vez permanecer sempre na menoridade é um absurdo que tende a perpetuar os absurdos.

4. Criar obstáculos contra o progresso das luzes é um crime contra a natureza humana

Contudo, uma sociedade de eclesiásticos, por exemplo, uma assembléia eclesial ou uma venerável "classe" (como ela se autodefine entre os holandeses), não teria por acaso o direito de obrigar-se por juramento a certo credo religioso imutável, para exercer de tal modo sobre cada um de seus membros e, por meio deles, sobre o povo uma tutela contínua e até para tornar eterna essa tutela? Eu digo que isso é de fato impossível. Tal contrato, dirigido a manter a humanidade para sempre longe de qualquer progresso ulterior no esclarecimento, é irritante e nulo de modo absoluto, mesmo que fosse sancionado pelo poder soberano, pelas Dietas imperiais pelos mais solenes tratados de paz. Nenhuma época pode coletivamente empenhar-se com juramento a pôr a época sucessiva em uma condição que a coloque na impossibilidade de estender seus conhecimentos (sobretudo quando são tão necessários), de libertar-se dos erros e em geral de progredir no esclarecimento. Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja destinação originária consiste justamente nesse progresso; e, portanto, as gerações sucessivas estão perfeitamente legitimadas a rejeitar tais convenções como não autorizadas e ímpias. A pedra de toque de tudo aquilo que se pode impor como lei a um povo está no quesito: um povo pode impor a si próprio tal lei? Isso sim seria uma coisa possível, por assim dizer, na espera de uma lei melhor e por breve tempo determinado, com o fim de introduzir certa ordem, mas com a condição de que entrementes se deixe livre todo cidadão, sobretudo o homem de Igreja, de fazer sobre os defeitos da instituição vigente suas observações publicamente, em sua qualidade de estudioso, isto é, mediante seus escritos; e isso enquanto a ordem constituída se mantiver sempre em vigor até que as novas visões nessa matéria não tenham alcançado no público tanta difusão e crédito que os cidadãos, com a união de seus votos (mesmo que não de todos), estejam em grau de apresentar ao soberano uma proposta dirigida a proteger as comunidades que estivessem de acordo para uma mudança para melhor da constituição religiosa segundo suas idéias, e sem prejuízo para as comunidades que, ao contrário, pretendessem permanecer na antiga constituição. Mas entrar em acordo para manter em vigor, mesmo que apenas pela duração da vida de um homem, uma constituição religiosa imutável que ninguém possa publicamente pôr em dúvida, e com isso anular por assim dizer uma fase cronológica do caminho da humanidade para sua melhora e tornar essa fase estéril e por isso mesmo talvez até danosa para a posteridade, não é absolutamente lícito. Um homem pode, de fato, por sua própria pessoa, e também em tal caso apenas por certo tempo, diferir de iluminar-se sobre aquilo que ele próprio deve saber; mas renunciar a isso para si e, mais ainda, para a posteridade, significa violar e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade. Ora, aquilo que nem sequer um povo pode decidir a respeito de si próprio, menos ainda o pode um monarca a respeito do povo; com efeito, seu prestígio legislativo se funda precisamente sobre o fato de que em sua vontade ele resume a vontade geral do povo. Embora vigie para que toda verdadeira ou presumida melhora não contrarie a ordem civil, ele não pode de resto senão deixar seus súditos livres de fazer o que crêem necessário para a salvação de sua alma. [...] O monarca acarreta detrimento à sua própria majestade caso se intrometa nessas coisas, considerando que os escritos nos quais seus súditos põem às claras suas idéias sejam passíveis de controle por parte do governo, tanto se ele faz isso invocando a própria intervenção autocrática e expondo-se à reprovação de que *Caesar non est supra grammaticos*,[4] como, e com maior razão, se ele abaixa seu poder supremo a ponto de sustentar o despotismo espiritual de algum tirano em seu Estado contra todos os outros seus súditos.

5. A época atual é "de iluminismo", não uma época "iluminada"

Se agora perguntarmos: nós, atualmente, vivemos em uma era *iluminada*?, então a resposta é: não, e sim em uma era de *iluminismo*.

---

[4] "O imperador não tem autoridade sobre os gramáticos"

Que na situação atual os homens tomados em massa já estejam em grau, ou que apenas possam ser postos em grau de valer-se seguramente e bem de seu próprio intelecto nas coisas da religião, sem a guia de outros, é uma condição da qual ainda nos encontramos muito distantes. Mas que a eles, agora, esteja aberto o campo para trabalhar e emancipar-se para tal estado, e que os obstáculos à difusão do esclarecimento geral ou à saída da menoridade a eles próprios imputável pouco a pouco diminuam, disso temos, ao contrário, sinais evidentes. [...]

Um príncipe que não crê indigno de si dizer que considera seu *dever* não prescrever nada aos homens nas coisas de religião, mas deixar-lhes nisso plena liberdade, e que, portanto, afasta de si também o nome orgulhoso da *tolerância*, é ele próprio iluminado e merece que o mundo e a posteridade reconheçam ser digno de elogio como aquele que por primeiro emancipou o gênero humano da menoridade, ao menos por parte do governo, e deixou livre cada um de valer-se de sua própria razão em tudo aquilo que é questão de consciência. [...] Este espírito de liberdade se estende também para o exterior, até o ponto em que ele deve lutar contra obstáculos exteriores suscitados por um governo que entende mal a si próprio. O governo, com efeito, tem em todo caso diante dos olhos um exemplo resplandecente que mostra que a paz pública e a concórdia da comunidade nada têm a temer da liberdade. Os homens se empenham por si mesmos para sair pouco a pouco da barbárie, contanto que não se recorra a instrumentos artificiais para nela mantê-los.

6. O Iluminismo deve se referir sobretudo às coisas de religião

Coloquei particularmente nas *coisas de religião* o ponto culminante do esclarecimento, isto é, da saída dos homens de um estado de menoridade que deve ser imputado a eles próprios; em relação às artes e às ciências, com efeito, nossos regentes não têm nenhum interesse de exercitar a tutela sobre seus súditos. Além disso, a menoridade em coisas de religião é entre todas as formas de menoridade a mais danosa e também a mais humilhante. Mas o modo de pensar de um soberano que favorece aquele tipo de esclarecimento vai ainda além, pois ele vê que até em relação à *legislação* por ele estabelecida não se corre perigo em permitir aos súditos fazer uso *público* de sua razão e de expor publicamente ao mundo suas idéias sobre um melhor arranjo da própria legislação, até criticando abertamente a existente. [...]

7. Um paradoxo: uma liberdade civil maior põe maiores limites à liberdade do espírito do povo

Todavia, também é verdade que apenas aquele que, iluminado ele próprio, não tem medo das sombras e ao mesmo tempo dispõe, como garantia da paz pública, de um exército numeroso e bem disciplinado, pode enunciar aquilo que uma república não pode arriscar-se a dizer: *raciocinai o quanto quiserdes e sobre tudo aquilo que quiserdes; apenas obedecei!* Revela-se aqui um estranho e inesperado curso das coisas humanas; como, de resto, em outros casos, considerando esse curso em tamanho grande, quase tudo nele parece paradoxal. Um maior grau de liberdade civil parece favorável à liberdade do *espírito* do povo, e todavia põe a ela limites intransponíveis; um grau menor de liberdade civil, ao contrário, oferece ao espírito o espaço para desenvolver-se com todas as suas forças. Portanto, se a natureza desenvolveu sob este duro invólucro o germe do qual ela toma o mais terno cuidado, isto é, a tendência e vocação para o *livre pensamento*, esta tendência e vocação gradualmente reagem sobre o modo de sentir do povo (motivo pelo qual este, pouco a pouco, torna-se sempre mais capaz da *liberdade de agir*) e finalmente até sobre os princípios do *governo*, o qual percebe que é vantagem para si próprio tratar o homem, que doravante é *mais que uma máquina*,[5] de modo conforme com a dignidade que ele tem.

I. Kant,
Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?
(1784)

[5] Alusão a Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) e a seu livro *O homem máquina* (1748). La Mettrie, expulso da França por causa de seu materialismo ateu, encontrara asilo em Berlim.

Capítulo décimo segundo

O Iluminismo na França

I. A Enciclopédia

• O empreendimento mais representativo da cultura e do espírito do Iluminismo francês é uma obra coletiva, dirigida por Denis Diderot (e Jean d'Alembert até 1758): a *Enciclopédia ou dicionário racionalizado das ciências, das artes e dos ofícios*. Publicada entre 1751 e 1772 com várias interrupções devidas a ataques e a decretos de supressão de volumes, a *Enciclopédia* resultou por fim em 17 volumes de texto, mais 11 volumes de ilustrações gravadas sobre cobre, representando as artes e os ofícios da época.

A *Enciclopédia* foi um instrumento poderoso de difusão de uma cultura renovada e crítica, dirigida a romper com o ideal do saber erudito e retórico, e aberta à história, à sociedade e ao saber técnico-científico. Entre os colaboradores de maior porte, além de Diderot e d'Alembert, encontramos Voltaire, d'Holbach, Quesnay, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Friedrich Melchior Grimm, Helvétius. A parte mais original da obra encontra-se na tratação das artes e dos ofícios; na esteira da concepção baconiana, dirigida a realizar entre teoria e prática uma união fecunda de resultados úteis à humanidade, a *Enciclopédia* sancionou o resgate das "artes mecânicas", que fora um traço fundamental da revolução científica.

A Enciclopédia: *gênese, estrutura, finalidade e princípio fundamental* → *§ 1-6*

A *finalidade principal* da *Enciclopédia* foi a de unificar os conhecimentos dispersos sobre a face da terra, expondo seu sistema e transmitindo-o às gerações futuras, a fim de que as obras dos séculos passados não se tornassem inúteis para os séculos sucessivos. O *princípio fundamental* em que os enciclopedistas se inspiraram foi o de *ater-se aos fatos*, fiéis à tese empirista segundo a qual todos os conhecimentos humanos derivam das sensações; foi justamente partindo deste princípio que os enciclopedistas revalorizaram as artes mecânicas, empenhando-se em debelar a difusa distinção prejudicial entre artes liberais e artes mecânicas.

1. Gênese da Enciclopédia

O empreendimento mais representativo da cultura e do espírito do Iluminismo francês é constituído pela obra coletiva *Enciclopédia ou dicionário racionalizado das ciências, das artes e dos ofícios*. Essa obra teve sua origem na idéia do livreiro parisiense Le Breton, que projetou a tradução para o francês do *Dicionário universal das artes e das ciências*, do inglês Ephraim Chambers. Entretanto, tal proposta caiu por terra devido a várias divergências. Foi então que Denis Diderot mudou o plano do trabalho e, juntamente com Jean d'Alembert, apontou para objetivos bem mais ambiciosos.

O *Prospectus* da *Enciclopédia* foi distribuído em novembro de 1750, começando-se a reunir as subscrições que, desde o primeiro momento, foram numerosas. O primeiro volume apareceu em fins de junho de 1751. E as reações não tardaram a se fazer sentir em tons bastante pronunciados,

a ponto de que em 7 de janeiro de 1752 foi emanado um decreto de suspensão dos primeiros dois volumes.

Essas dificuldades, também devido ao apoio de altas personagens, foram porém superadas; em 1753, apareceu o terceiro volume e depois, ao ritmo de um por ano, apareceram outros volumes, até que, em 1757, foi publicado o sétimo volume.

Nesse momento, devido também ao clima que se seguiu ao atentado contra o rei em 1757 e devido ainda ao decreto real relativo a medidas diretas e mais severas para controlar a imprensa de oposição, os ataques contra a *Enciclopédia* se multiplicaram e tiveram por efeito a decisão (em 1758) de d'Alembert de retirar-se da empresa. A insistência de Voltaire e Diderot para que d'Alembert recuasse do seu propósito de nada valeram. Desse modo, enquanto Diderot ficava como o único diretor da obra, assumindo toda a responsabilidade e o imenso trabalho exigidos pela continuação do empreendimento, a *Enciclopédia* registrava a crise mais séria de sua história. Em 1772 foi publicado o último dos remanescentes dez volumes de texto.

2 Colaboradores e estrutura da *Enciclopédia*

A *Enciclopédia* foi um poderoso instrumento de difusão de uma cultura renovada e crítica, de uma cultura que pretende romper com o ideal do saber erudito e retórico, aberto aos problemas da sociedade, à ciência e à técnica.

Entre os colaboradores mais destacados da *Enciclopédia* podemos encontrar, além de Diderot e d'Alembert, também Voltaire, d'Holbach, Quesnay, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Friedrich Melchior Grimm e Helvétius.

Entretanto, deve-se notar que a colaboração de Montesquieu se reduz ao verbete "Gosto"; a de Turgot limita-se aos verbetes "Etimologia" e "Existência" (neste último verbete, Turgot, nas pegadas de Locke, fala da existência do "eu", do mundo externo e de Deus); a contribuição de Rousseau refere-se substancialmente a questões de música.

Alguns dos mais importantes verbetes políticos e econômicos revelam uma linha moderada e reformista. E o mesmo ocorre com os verbetes teológicos, que, confiados a religiosos como Mollet, de Prades e Morellet, pretendiam conciliar as novas idéias com a mais escrupulosa ortodoxia. Os verbetes filosóficos redigidos por Diderot, que acentuavam temas anti-religiosos, porém, eram mais polêmicos.

De grande relevo é, além disso, o peso que, tanto nos verbetes históricos como nos artigos referentes à pesquisa histórica, a *Enciclopédia* dá aos princípios da crítica histórica. São notáveis os verbetes matemáticos, de física matemática e de mecânica, redigidos por d'Alembert.

3 Importância dada pela *Enciclopédia* às profissões e às técnicas

Mas a parte mais original é a que diz respeito ao tratamento da *Enciclopédia* referente às artes e aos ofícios.

Nas pegadas da concepção baconiana, voltada para a superação da verbosidade estéril da velha filosofia e para a realização, com tal objetivo, de uma união entre teoria e prática que fosse fecunda em resultados úteis para a humanidade, a *Enciclopédia* sancionou o resgate das "artes mecânicas", que havia sido um dos traços fundamentais da revolução científica.

Diderot quis realizar tais propósitos indo informar-se diretamente nas oficinas dos artesãos. Além disso, ele teve de obter algumas máquinas e executar pessoalmente alguns trabalhos; às vezes, chegou até a construir as máquinas mais fáceis e *executou péssimos trabalhos para ensinar aos outros a fazerem bons trabalhos.* Como ele próprio confessou, o fato é que descobriu que não podia em absoluto descrever manobras e certas produções na *Enciclopédia* se não houvesse acionado a máquina com as próprias mãos, e se não houvesse visto formar-se a obra sob seus próprios olhos.

Além disso, confessou também que havia constatado a *ignorância em relação à maior parte dos objetos que usamos na vida, e a necessidade de sair dessa ignorância.* Reconheceu que ignorava o nome de muitos instrumentos e engrenagens, de que anteriormente se havia iludido de possuir um rico vocabulário e que, na verdade, tinha agora de aprender com os artesãos uma miríade de termos.

Entretanto, já se observou que, na verdade, a *Enciclopédia* descreve o automatismo técnico que era a máquina para fazer meias, mas que, para Diderot, a *verdadeira técnica* era a constituída pelos artesãos tradicionais, tanto que não dedica muita atenção à máquina a vapor, que após pouco tempo adquiriria importância social verdadeiramente perturbadora.

Em todo caso, permanece verdadeiro que com a *Enciclopédia* adquire nova importância e nova dimensão cultural a consciência da importância essencial das técnicas.

4 Finalidade da *Enciclopédia*

Isso é o que tínhamos sobre a história, os colaboradores e, brevemente, os conteúdos da *Enciclopédia.*

Vamos, porém, aos princípios filosóficos que inspiraram essa grande obra e aos objetivos que ela pretendia alcançar.

Pois bem, no *Discurso preliminar* a propósito do objetivo da *Enciclopédia,* d'Alembert escreve que "a ordem enciclopédica dos nossos conhecimentos consiste em reuni-los no menor espaço possível e, por assim dizer, fazer o filósofo assumir um ponto de vista bastante elevado acima desse labirinto, de modo a fazê-lo perceber em seu conjunto as ciências e as artes principais, abarcar com único olhar os objetos das especulações e as operações que se podem realizar com esses objetos, distinguir os ramos gerais dos conhecimentos humanos, os seus pontos de contato e separação e, por vezes, entrever inclusive os caminhos ocultos que os conjugam".

E no verbete "Enciclopédia" da própria obra podemos ler: "O objetivo de uma Enciclopédia é o de unificar os conhecimentos espalhados sobre a face da terra e de expor o sistema e transmiti-lo àqueles que virão depois de nós, para que as obras dos séculos passados não fiquem inúteis para os séculos posteriores, para que nossos netos, tornando-se mais instruídos, possam ser ao mesmo tempo mais virtuosos e mais felizes, e para que nós não desapareçamos sem que tenhamos merecido o reconhecimento do gênero humano [...]. Percebemos que a *Enciclopédia* só podia ser tentada em um século filosófico e que esse século havia chegado".

5 O princípio inspirador da *Enciclopédia*: ater-se aos fatos

O princípio que inspira a *Enciclopédia* é o de que é preciso ater-se aos fatos. Podemos ler ainda no *Discurso preliminar:* "Não há nada de mais indiscutível do que a existência de nossas sensações. Para provar que elas são o princípio de todos os nossos conhecimentos, é suficiente demonstrar que elas podem sê-lo. Com efeito, em boa filosofia, toda dedução que parta dos fatos ou de verdades bem conhecidas é preferível a um discurso que se baseie em meras hipóteses, ainda que geniais".

Foi justamente a partir desse princípio que os *enciclopedistas* reavaliaram as artes mecânicas, de modo que "a sociedade, se respeita justamente os grandes gênios que a iluminam, não deve vilipendiar as mãos que a servem. A descoberta da bússola é tão útil para o gênero humano quanto o seria para a física a explicação das propriedades da agulha magnética".

E os onze volumes das ilustrações das artes e dos ofícios constituíram, entre outras coisas, uma homenagem à sagacidade, à paciência e à engenhosidade dos artesãos.

A opinião pública, observaram os enciclopedistas, propende mais a admirar os grandes homens das artes liberais e do saber humanista. Entretanto, havia chegado o tempo de erguer um monumento aos inventores de máquinas úteis, aos descobridores da bússola, aos construtores de relógios, e assim por diante. O desprezo pelo trabalho manual está ligado à necessidade que obriga a praticá-lo, mas a maior utilidade das artes mecânicas é um bom motivo para que os cientistas as pratiquem e a sociedade as honre.

No verbete "Arte" da *Enciclopédia,* Diderot escreve que a distinção e a separação entre artes liberais e artes mecânicas fortaleceram um preconceito nefasto: o preconceito de que "o voltar-se para os objetos sensíveis e materiais" constitui uma "revogação da dignidade do espírito humano". Esse preconceito, acrescenta Diderot, "encheu as cidades de raciocinadores orgulhosos e contempladores inúteis e encheu os campos de pequenos tiranos ignorantes, ociosos e desdenhosos".

E é interessante notar que também nesse tema os enciclopedistas sentiram-se

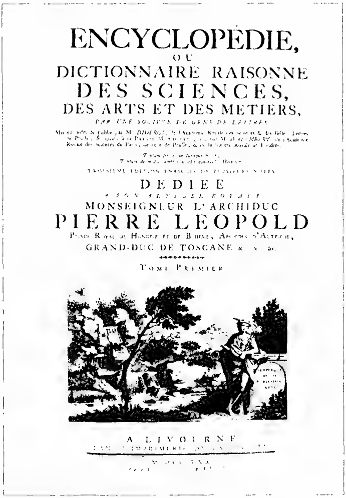
devedores do Renascimento italiano: "Uma vez tratados tais particulares, seria injusto de nossa parte não reconhecer o nosso débito para com a Itália, que nos deu as ciências, que logo frutificaram com tanta abundância em toda a Europa. Devemos sobretudo à Itália as belas-artes e o bom gosto, bem como inumeráveis modelos de inigualável perfeição".

6 A idéia geral de saber que está na base da *Enciclopédia*

A idéia de saber que preside a estrutura da *Enciclopédia* é a de Newton e Locke.

Trata-se de um saber que vai contra "o sistema das idéias inatas, que, depois de ter dominado por longo tempo, ainda conserva alguns fautores"; de um saber que vai contra o sistema das idéias inatas porque, como já se disse, encontra o seu fundamento no âmbito das sensações. Como escreve d'Alembert, "a primeira coisa que as sensações nos revelam é a nossa existência, razão pela qual as nossas primeiras idéias reflexas dizem respeito a nós mesmos, isto é, ao princípio pensante que constitui nossa natureza e não é diferente de nós; o segundo conhecimento que devemos às sensações é a existência dos objetos externos, entre os quais encontra-se também o nosso corpo".

Seguindo Bacon, d'Alembert distingue "três maneiras diferentes pelas quais o espírito opera sobre os objetos de nossos pensamentos". "Essas três faculdades formam as três distinções gerais do nosso sistema, os três objetos gerais dos conhecimentos humanos: a *história*, que se refere à memó-


ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES METIERS,
DÉDIÉE
MONSEIGNEUR L'ARCHIDUC
PIERRE LEOPOLD
GRAND-DUC DE TOSCANE
TOME PREMIER
A LIVOURNE

Frontispício da edição livornense (1770) da Enciclopédia.

ria; a *filosofia*, que é fruto da razão; e as *belas-artes*, que surgem da imaginação." A história, "unindo-nos aos séculos passados através do espetáculo de seus vícios e de suas virtudes, de seus conhecimentos e de seus erros, transmite os nossos aos séculos futuros".

Por outro lado, na opinião de d'Alembert, é nos resultados da ciência que encontramos os melhores frutos da razão, ao passo que "os sonhos dos filósofos em relação às questões metafísicas não merecem nenhum lugar no conjunto dos conhecimentos reais conquistados pelo espírito humano".

II. D'Alembert e a filosofia como "ciência dos fatos"

• O cânon de fundo que guia a teoria do conhecimento de Jean Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783) é que os verdadeiros princípios de toda ciência são encontrados nos *fatos simples e conhecidos*, atestados pelas sensações.

A filosofia deve ser, portanto, ciência dos fatos, e deve dar as costas aos sistemas, que são mais aptos a lisonjear a imaginação; o século XVIII é o "século da filosofia", porque ele, continuando no caminho da filosofia nova e verdadeira de Bacon, Locke e Newton, está inclinado *à crítica, à experimentação e à análise*.

Os princípios de toda ciência devem ser encontrados nos fatos simples *→ § 2*

• No que se refere à religião, d'Alembert é claramente um *deísta*: a razão, a partir das leis imutáveis que divisa na natureza, chega a compreender a existência de Deus como autor da ordem do universo e como estranho às vicissitudes humanas. A religião, conseqüentemente, de fato não fundamenta a moral, que é e permanece uma questão natural, isto é, racional, porque também as idéias morais devem ser, em última análise, remetidas às sensações.

O deísmo *→ § 3-4*

1 Vida e obras

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert nasceu em Paris, em 1717. Filho de um oficial e de uma aristocrata, foi abandonado no átrio da igreja de Saint-Jean-Le-Rond, da qual tomou o nome. Criado por mulher simples, teve uma pensão do pai, podendo assim ser encaminhado para a escola. Inicialmente, interessou-se por direito e medicina; posteriormente, porém, dedicou-se apenas à matemática. Admitido muito jovem na Academia de Ciências, publicou em 1743 o *Tratado de dinâmica*, e no ano seguinte o *Tratado do equilíbrio e do movimento dos fluidos*. As *Pesquisas sobre as cordas vibratórias* são de 1746, ao passo que de 1749 são as *Pesquisas sobre a precessão dos equinócios e sobre a mutação do eixo terrestre*.

Nesse meio tempo, o trabalho para a *Enciclopédia* o absorveu por alguns anos, até que se afastou da *Enciclopédia* e de Diderot em 1758, e pouco depois também rompeu com Rousseau.

Em 1759 publica os *Elementos de filosofia*, onde exalta o "século filosófico" e delineia sua própria doutrina do progresso. As *Reflexões sobre a poesia* são de 1761; a *História da destruição dos jesuítas* é de 1765; em 1754 haviam sido publicadas as *Reflexões sobre vários aspectos importantes do sistema do mundo*. A pedido de Frederico II, d'Alembert escreve os *Esclarecimentos*, como acréscimo aos *Elementos de filosofia*, que viriam a ser publicados em 1767.

Em 1772, d'Alembert foi nomeado secretário perpétuo da Academia da França. Morreu em Paris, em 1783.

2 A filosofia como ciência dos fatos

Já falamos de algumas idéias de d'Alembert ao tratar da *Enciclopédia*. O que nos interessa aqui é reafirmar logo que a idéia de fundo que guia a teoria do conhecimento de d'Alembert é a de que a razão jamais deve abandonar seu contato com os fatos.

A filosofia, portanto, deve ser a ciência dos fatos.

Conseqüentemente, ela deve voltar as costas para os sistemas: embora esforçando-se por agradar, a filosofia não pode se permitir esquecer de que o seu objetivo principal é o de instruir.

D'Alembert nota aguçadamente que o espírito filosófico, "hoje tão em moda" e em seu século "inclinado à experimentação e à análise", excede seus limites e "parece querer introduzir discussões áridas e didáticas também nas coisas do sentimento". Naturalmente, não se pode negar, comenta d'Alembert, que isso prejudica o progresso das belas-letras, já que "também as paixões e o gosto têm sua lógica, mas ela depende de princípios inteiramente diferentes dos da lógica ordinária". E, no entanto, insiste ele, "precisamos [...] admitir que tal espírito de discussão contribuiu para libertar nossa literatura da cega admiração pelos antigos, ensinando-nos a apreciar neles somente as belezas que seríamos obrigados a admirar também nos modernos [...]".

Portanto, *"século da filosofia" é o século da crítica e da análise e a filosofia é ciência de fatos*, de modo que não deve se perder nas vagas e inúteis conjecturas das velhas metafísicas, nas quais, ao invés "do exame aprofundado da natureza e do grande estudo do homem", encontramos "mil questões frívolas sobre seres abstratos e metafísicos"; nem deve tampouco se confundir mais com aquela escolástica que formou "toda a pseudociência dos séculos de obscurantismo".

A filosofia nova e verdadeira é a de Bacon, Locke e Newton, embora não devamos esquecer alguns méritos de Descartes e de Leibniz. De todo modo, afirma d'Alembert, "a filosofia, que constitui a paixão dominante de nosso século, parece, com os progressos feitos entre nós, querer recuperar o tempo perdido e vingar-se daquela espécie de desprezo que nossos pais haviam professado em relação a ela".

3 Deísmo e moral natural

No que se refere à religião, d'Alembert às vezes parece reconhecer certo valor à Revelação. Entretanto, apesar disso, d'Alembert é claramente *deísta*. Deus é o autor da ordem do universo e, com a razão, nós conseguimos compreender sua existência partindo das leis imutáveis que percebemos dominarem a natureza. Mas esse Deus, ordenador do universo, é estranho às vicissitudes humanas. Em suma, a religião não fundamenta nem se liga à moral, que é uma questão natural, isto é, racional.

4 Os limites do conhecimento racional

Tudo o que foi dito mostra claramente a confiança que d'Alembert nutre pela razão: a razão controlada pela experiência.

Entretanto, também para ele há questões — e questões de importância primordial — diante das quais nossa razão permanece impotente e cuja solução está "acima de nossas luzes". Assim, por exemplo, como é que as sensações produzem as idéias? Qual é a natureza da alma? Ou ainda: "Em que consiste a união do corpo com a alma e sua influência recíproca? Os hábitos são próprios do corpo e da alma ou apenas desta última? Em que consiste a desigualdade dos espíritos? É inerente à alma ou depende unicamente da disposição do corpo, da educação, das circunstâncias, da sociedade? Como é que esses diversos fatores podem influir tão diversamente sobre as almas, que de resto seriam todas iguais, ou como é que substâncias simples podem ser desiguais por sua própria natureza? Por que os animais, com órgãos semelhantes aos nossos e com sensações similares e amiúde até mais vivas, permanecem estagnados no plano da sensibilidade, sem saber dela extrair, como nós, uma quantidade de idéias abstratas e reflexas, os conceitos metafísicos, as línguas, as leis, as ciências e as artes? Por fim, até onde a reflexão pode levar os animais, e por que não pode levá-los além? As idéias inatas são uma quimera refutada pela experiência, mas o modo como adquirimos as sensações e as idéias reflexas, embora fundado na própria experiência, nem por isso é menos incompreensível".

Pois bem, diante dessas interrogações e de tais argumentos, d'Alembert confessa que "a inteligência suprema colocou diante de nossa fraca vista um véu que procuramos em vão afastar. Trata-se de um triste destino para nossa curiosidade e nosso amor próprio, mas é o destino da humanidade. Devemos então concluir que os sistemas, ou melhor, os sonhos dos filósofos sobre a maioria das questões metafísicas, não merecem nenhum lugar em uma obra que pretenda resumir os conhecimentos reais adquiridos pelo espírito humano".



D'Alembert (1717-1783), aqui em um retrato de Quentin de La Tour (Paris, Louvre), é um representante de grande relevo do "século da filosofia", isto é, o século inclinado à "experimentação" e à "análise", severo adversário da "pseudociência dos séculos obscuros"

III. Denis Diderot: do deísmo à "hipótese" materialista

A concepção deísta e materialista de Diderot → § 1

• Nos *Pensamentos filosóficos* (1746), Denis Diderot (1713-1784) polemiza ao mesmo tempo contra o ateísmo e contra a religião "supersticiosa", e sustenta uma concepção claramente *deísta*: o que conduz a Deus não são as presumidas provas ontológicas, mas a ordem do mundo descoberto pela física e pelas ciências da natureza. Porém, a partir da *Carta sobre os cegos* (1748), Diderot substitui o deísmo por um materialismo acentuado, em harmonia com as pesquisas científicas da época: o mundo é matéria em movimento, e disso deriva também a vida, que se desenvolve de modo gradual; não existe, portanto, nenhum Deus ordenador e nenhum finalismo.

1 O mundo é matéria em movimento

Filho de casal de abastados artesãos, Denis Diderot (1713-1784) foi educado pelos jesuítas e encaminhado para a carreira eclesiástica. Entretanto, deixando os estudos eclesiásticos em 1728, foi para Paris, onde conseguiu o título de *Magister artium* na Sorbonne (1732). Em Paris, entrou em contato com o ambiente dos *philosophes* e conheceu Rousseau, d'Alembert e Condillac.

Para viver, trabalhava como tradutor: traduziu a *História da Grécia*, de Stanyan, o *Dicionário universal de medicina*, de James, e o *Ensaio sobre o mérito e a virtude*, de Shaftesbury.

Sob a influência de Shaftesbury, Diderot escreveu e publicou em 1746 os *Pensamentos filosóficos*. Ainda em 1746, iniciou seu trabalho para a *Enciclopédia*. Em 1748, publicou a *Carta sobre os cegos* e, em 1753, a famosa *Interpretação da natureza*. Em 1759 começou a freqüentar o círculo de d'Holbach, onde encontrou Friedrich Melchior Grimm, Saint-Lambert, Raynal e o italiano Galiani. No período de 1769-1770, publicou as *Conversações entre d'Alembert e Diderot*, *O sonho de d'Alembert* e os *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*. A *Refutação a Helvétius* é de 1773. Em 1775, Catarina II da Rússia adquiriu a biblioteca de Diderot, fixando-lhe uma pensão. Entre 1773 e 1774, Diderot foi a Petroburgo, empenhando-se na elaboração de projetos de reforma. Nesse meio tempo, se transferira para a Holanda, onde escreveu a *Refutação a Helvétius*.

Nos últimos anos de sua vida, colaborou na obra de Raynal, *História das duas Índias*, que aponta o comércio como o fator basilar do progresso e da civilização.

Nos *Pensamentos filosóficos* sua concepção é claramente *deísta* e, portanto, contrária tanto ao ateísmo como à religião positiva.

Para ele o mundo é como uma notável e bem forjada máquina. E esta máquina só pode ter sido criada por uma inteligência superior e perfeita, isto é, por Deus. É a ordem do mundo descoberta pela física e pelas ciências da natureza que leva a Deus, e não as presumidas provas da ontologia. "As sutilezas da ontologia criaram no máximo céticos; apenas ao conhecimento da natureza estava reservado o mérito de formar verdadeiros deístas". Nos *Pensamentos filosóficos*, portanto, Diderot se mostra deísta convicto. Mas igualmente convicto ele é, porém, em sua batalha contra a superstição das religiões positivas, e acirradas são suas polêmicas contra o cristianismo em particular.

Todavia, sucessivamente, Diderot muda a direção de seu pensamento e (a partir da *Carta sobre os cegos* para chegar à *Interpretação da natureza*, à *Conversação entre d'Alembert e Diderot* e ao *Sonho de d'Alembert*) substitui o deísmo por um *neo-spinozismo materialista* para o qual vale o postulado: *Deus sive natura sive materia*. O mundo é matéria em movimento. Para além da matéria em movimento não nos

é lícito afirmar algo mais: "A hipótese de um ser qualquer colocado fora do universo material é impossível. Não se devem jamais fazer hipóteses deste gênero, porque a esse respeito nada se pode inferir".

Portanto, nenhum Deus ordenador e nenhum finalismo. O que existe é apenas matéria em movimento. E disso deriva também a vida, que se desenvolve de maneira gradual.

Como se vê, estamos diante de tentativas de interpretação global que no passado induziram alguns intérpretes de Diderot a falar de uma sua *metafísica* materialista, enquanto hoje parece mais correto falar de tentativas de hipóteses gerais em harmonia com as pesquisas científicas da época. Em todo caso, trata-se de hipóteses fortemente inspiradas no materialismo.

O Iluminismo de Diderot crê na razão ("Se renuncio à razão, fico sem nenhum guia"), mas não na onipotência da razão. Por conseguinte, exalta a dúvida crítica e chega a elogiar o verdadeiro cético, como "um filósofo que duvida de tudo aquilo em que crê, e que crê naquilo que o uso legítimo de sua razão e de seus sentidos lhe demonstra como verdadeiro".

Na realidade, segundo Diderot, "aquilo que nunca foi posto em questão nunca foi provado. Aquilo que nunca foi examinado sem prevenção nunca foi bem examinado. O ceticismo, portanto, é o primeiro passo em direção à verdade".



Denis Diderot (1713-1784) é idealizador e um dos diretores da Enciclopédia, e é o "cético" que "crê apenas naquilo que um uso legítimo de sua razão e de seus sentidos demonstra como verdadeiro". A pintura é de Honoré Fragonard.

IV. Condillac e a gnosiologia do Sensismo

• No *Tratado das sensações* (1754), Étienne Bonnot, abade de Condillac (1714-1780), sustenta que *a sensação é o único princípio que determina todos os conhecimentos e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das faculdades humanas*. Ao distinguir duas fontes de nossas idéias, os sentidos e a reflexão, Locke se enganou, porque *o juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma não são mais que a própria sensação transformada em diversos modos.*

Como fundamento do conhecimento temos a sensação → § 1-3

Como fundamento de nosso conhecimento, portanto, temos a sensação, e o conhecimento não é mais que *sensação transformada*; e o único princípio do desenvolvimento de nossas faculdades a partir das sensações consiste no *prazer* e na *dor*, que acompanham as impressões dos sentidos. Nesta perspectiva, é famoso o exemplo da *estátua* interiormente organizada como um homem, do qual resulta que ao homem basta a aparência das qualidades sensíveis, unida à dependência dos objetos aos quais as sensações se referem, para não duvidar da existência das *coisas*, isto é, de outros seres fora de nós; quanto à natureza destes pensamentos, ela nos é desconhecida.

• De modo nenhum contrário à concepção espiritualista da vida, Condillac, porém, é contrário aos *sistemas metafísicos*, e a crítica em relação a eles se reduz à crítica das noções vagas, abstratas e generalíssimas, sem contato com a realidade, que usam a máscara de princípios do conhecimento. No curso dos séculos, a língua da filosofia não foi mais que um obscuro "jargão" metafísico, cujos princípios não eram postos em discussão. A tarefa da verdadeira filosofia é, ao contrário, o de analisar as noções abstratas para referi-las a sensações simples e para estabelecer as relações entre as idéias. Este é o caminho da ciência, e uma ciência bem conduzida não é mais que uma língua bem feita.

A tarefa da verdadeira filosofia → § 4

1 A vida e o significado da obra

Étienne Bonnot, que depois se tornou abade de Condillac, nasceu em Grenoble, em 1714, filho de família abastada. Depois da morte do pai, Condillac foi levado para Lião, onde estudou no colégio dos jesuítas. Mais tarde, pôde se transferir para Paris, onde ingressou no seminário de Saint-Sulpice e prosseguiu seus estudos teológicos na Sorbonne. Tornando-se sacerdote em 1740, afastou-se progressivamente dos estudos de teologia para se interessar exclusivamente pelos filosóficos. Aprofundou as teorias de Locke e de Newton. Leu La Mettrie, Voltaire e Bacon e entrou em contato, inclusive através de sua protetora, Madame de Tencin, com os homens mais representativos da cultura da época: Diderot, Fontenelle, Marivaux, d'Alembert e Rousseau.

O primeiro trabalho filosófico de Condillac foi uma *Dissertação sobre a existência de Deus*, que ele enviou à Academia de Berlim, então presidida por Maupertuis. Nessa *Dissertação*, partindo da ordem do universo e do finalismo que nele se manifesta, Condillac conclui pela existência de Deus. Entretanto, a primeira obra de relevo de Condillac foi o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, publicada em 1746. Eis o objetivo que tentou atingir com essa obra: "Nosso objetivo primeiro, que nunca devemos perder de vista, é o estudo do espírito humano, não para descobrir sua natureza, mas para conhecer suas operações, estudar de que modo elas se desenvolvem e como devemos executá-las a fim de ad-

quirir todo o conhecimento de que somos capazes. É preciso remontar à origem de nossas idéias, conhecer sua gênese e segui-las até os limites que a natureza lhes impôs, conseguindo assim fixar a extensão e os limites de nossos conhecimentos e reformar radicalmente a doutrina do intelecto humano. Tais pesquisas só podem ter sucesso se conduzidas com base em observações". E a intenção de fundo que estrutura a obra é a de reduzir "a um só princípio tudo aquilo que diz respeito ao intelecto".

Em 1749, apareceu o *Tratado dos sistemas.* Aqui, desenvolvendo as considerações metodológicas do *Ensaio,* Condillac pretende desmascarar "o engano dos sistemas", engano que consiste "na ilusão de adquirir conhecimentos verdadeiros graças a eles, ao passo que nossos pensamentos derramam-se em torno de palavras que, na maior parte dos casos, são desprovidas de sentido rigoroso". Para Condillac, os bons sistemas são aqueles que se fundam em *fatos* bem constatados. E com base em tal princípio, ele critica os erros de filósofos que, como Descartes, Malebranche, Leibniz e Spinoza, colocam como alicerce de seus sistemas princípios abstratos e privados de contato com a experiência sensível factual. Em virtude dessas suas publicações, Condillac foi nomeado membro da Academia de Berlim. Depois de terem sido realizadas as primeiras operações de catarata e após as discussões realizadas por Berkeley e Diderot, por exemplo, sobre a percepção, a visão e a realidade do mundo externo, Condillac publicou em 1754 a sua obra mais sistemática: o *Tratado das sensações,* no qual retoma a temática do *Ensaio,* mas estendendo-a e aprofundando-a com aquela aguda fineza que o tornou célebre. É exatamente no *Tratado* que Condillac apresenta o famoso exemplo da *estátua* (do qual falaremos adiante), pelo qual foi acusado de plágio em relação a Diderot e Buffon, ao passo que os teólogos (como o padre La Roche e o abade de Lignac) o acusaram de materialismo. Condillac respondeu a Buffon no ano seguinte, isto é, em 1755, com o *Tratado dos animais,* no qual inseriu, muito a propósito, também sua *Dissertação sobre a existência de Deus,* para mostrar que seu sistema conduz à religião natural e justifica o recurso à verdade revelada.

Em 1758, Condillac se transferiu para Parma, como preceptor de Fernando de Bourbon, filho do duque de Parma e sobrinho de Luís XV. Essa sua permanência em Parma exerceu considerável influência sobre muitos intelectuais italianos. Ficou em Parma até 1767. Foi aí que escreveu (embora só o tenha publicado em 1775) o seu *Curso de estudos.*

Voltando a Paris, precisamente em 1767, foi nomeado membro da Academia em 1768. Em 1772, depois de ter recusado a ser preceptor dos três filhos do Delfim, retirou-se para o castelo de Flux (no Loire), com sua sobrinha, onde revisou suas obras, interessando-se também profundamente por questões agrícolas e econômicas. Em 1776 publicou o trabalho *Sobre o comércio e o governo considerados relativamente um ao outro.* A obra foi duramente criticada pelos fisiocratas. A pedido do conde Potocki, que pretendia utilizá-la para as escolas polonesas, escreveu uma *Lógica,* que foi publicada em 1780, ano da morte de Condillac. A *Língua dos cálculos* foi publicada postumamente, em 1798.

2 A sensação como fundamento do conhecimento

No *Tratado das sensações,* a *sensação* é considerada como o *único princípio que determina todos os conhecimentos e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das faculdades humanas.* Desse modo, Condillac pretende ir além de Locke, para encontrar uma base mais sólida para seu empirismo filosófico justamente em direção sensista. Escreve Condillac: "Locke distingue duas fontes de nossas idéias: os sentidos e a reflexão. Seria mais exato admitir *uma só,* seja porque, na origem, a reflexão se identifica com a própria sensação, seja porque ela não é tanto fonte de idéias, mas meio pelo qual elas fluem dos sentidos". Locke "contribuiu muito para nos iluminar", mas também seu pensamento deve ser corrigido, por um lado, e aprofundado, por outro. Com efeito, "remontar à sensação não era [...] ainda suficiente. Para descobrir os progressos de todos os nossos conhecimentos e faculdades, era de extrema importância descobrir aquilo que devemos a cada sentido, pesquisa que até agora ainda não havia sido empreendida". Além disso, era preciso estabelecer e demonstrar que "é [...] das sensações que

nasce todo o sistema do homem [...]. *O juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, em suma, nada mais são do que a própria sensação transformada de diversos modos*".

E é precisamente nessa verdade que se concentra o *Tratado das sensações*, "a única obra em que o homem foi despojado de todos os seus hábitos. Estudando o sentimento em sua gênese, demonstramos como se adquire o uso de nossas faculdades".

Pois bem, vejamos como procede Condillac na apresentação de sua concepção.

a) Quando temos uma impressão que se exerce sobre os sentidos, então estamos diante de uma *sensação* propriamente dita.

b) Por outro lado, se "o espírito está ocupado mais particularmente pela sensação que conserva toda a sua vivacidade", então tal sensação torna-se *atenção*.

c) Quando, porém, uma "sensação, que não se registra atualmente, se oferece a nós como uma sensação já registrada", então ela se diz *memória*: "a memória, portanto, não é mais do que a sensação transformada".

d) Mas, se a atenção se fixa em uma sensação em ato e em uma sensação registrada na memória, então pode-se instituir entre tais sensações uma *comparação*. Entretanto, "não se pode compará-las sem perceber nelas alguma diferença ou semelhança: perceber tais relações significa julgar". Desse modo, portanto, "as ações do comparar e do julgar nada mais são do que a própria atenção: assim, a sensação torna-se sucessivamente atenção, comparação e juízo".

e) E julgando os vários aspectos das nossas sensações, "a atenção [...] é como uma luz, que se reflete de um corpo para outro, a fim de iluminar a ambos, e eu a chamo de *reflexão*. Depois de ter sido atenção, comparação e juízo, a sensação identifica-se agora com a própria reflexão". Portanto, *a sensação é o fundamento do nosso conhecimento*. O conhecimento é somente *sensação transformada*.

Entretanto, o que é que, de certa forma, não permite que a alma naufrague em um oceano de sensações indiferentes, cada uma das quais vale tanto quanto todas as outras? Em suma, o que é que produz a atenção?

Condillac responde que "é *o prazer* ou *a dor*, que, interessando a nossa capacidade de sentir, produz a atenção, da qual emergem a memória e o juízo". Nós confrontamos estados presentes e passados para ver se estamos melhor ou pior. Nós julgamos o desfrutamento de um bem que nos é necessário. A memória, a atenção, a reflexão e a imaginação são guiadas pelo prazer e pela dor: "o desejo nada mais é [...] do que a ação das próprias faculdades que se atribuem ao intelecto, a qual, voltando-se para um objeto em virtude da inquietude causada por sua privação, para ele direciona também a ação das faculdades do corpo. E do desejo nascem as paixões, o amor, o ódio, a esperança, o temor e a vontade. E tudo isso, mais uma vez, nada mais é do que sensação transformada".

Assim, prazer e dor são "o único princípio do desenvolvimento de nossas faculdades" e "os conhecimentos e as nossas paixões são efeitos do prazer e da dor que acompanham as impressões dos sentidos. Quanto mais se refletir, mais nos persuadiremos de que essa é a única fonte de nossa inteligência e de nossos instrumentos [...]".

[2]

3 "Uma estátua interiormente organizada como nós" e a construção das funções humanas

Para tornar clara a idéia de que todos os conhecimentos derivam das sensações e de que todas as faculdades da alma devem seu desenvolvimento às sensações, Condillac imagina "uma estátua interiormente organizada como nós e animada por um espírito, privado no entanto de toda espécie de idéias".

Além disso, supõe que a superfície da estátua seja de mármore, de modo a não permitir "o uso de nenhum sentido", e se reserva "a liberdade de fechá-los [os sentidos] arbitrariamente às diversas impressões às quais são suscetíveis".

Ele começa dando à estátua o sentido do olfato e fazendo-a *sentir* o perfume de uma rosa. Logo se gera a *atenção* na estátua: "ao primeiro odor, a capacidade de sentir de nossa estátua está inteiramente voltada para a impressão que se produz no seu órgão"; então, a estátua "começa a gozar e sofrer, pois, se a capacidade de sentir está toda voltada para um odor agradável, é prazer, mas, se está toda voltada para um odor desagradável, é dor".

Mas não nasce apenas a *atenção*; surge também a *memória*, já que "o odor que [a estátua] sente não se lhe escapa inteiramente quando o corpo odorífero deixa de agir sobre seu órgão".

A estátua, depois, sentirá outros cheiros e os *comparará*, formando juízos, além de poder também imaginar.

Assim, eis que, com o uso de um só sentido (e de um sentido que "entre todos os sentidos é aquele que parece menos contribuir para os conhecimentos do espírito humano"), a estátua "contraiu muitos hábitos".

E, através da análise de um só sentido, Condillac pensa ter demonstrado que "a sensação envolve todas as faculdades da alma"; em outras palavras, as operações do intelecto e da vontade (o juízo, a reflexão, os desejos, as paixões etc.) são apenas sensações que se transformam.

Depois da análise do *olfato*, Condillac desenvolve considerações análogas para a audição, o paladar e a visão, e observa que, com as sensações percebidas através desses sentidos, a estátua "aumenta o número de modos de ser", que "a cadeia de suas idéias torna-se mais extensa e variada" e que seus desejos e gozos se multiplicam.

Entretanto, embora os sentidos do olfato, do paladar, da audição e da visão aumentem as idéias e potencializem a vida da estátua, esta ainda não tem a idéia de uma realidade externa diversa das sensações que percebe. E essa idéia, a idéia do mundo externo, lhe vem do *tato*.

Condillac atribui particular importância ao tato. É ao tato que se deve aquele *sentimento* da ação recíproca das partes do corpo, sentimento que Condillac chama de *sentimento fundamental*. Quando a estátua estende suas mãos sobre um corpo estranho, essa sensação permite-lhe descobrir o mundo externo, ao qual pode atribuir a causa de nossas sensações. É desse modo que Condillac resolve a questão da objetividade dos nossos conhecimentos.

Todavia, mesmo desse modo, ainda nem todos os problemas estão resolvidos, como é o caso da existência ou não de qualidades secundárias na realidade. Com efeito, a estátua se perguntará: "Existem realmente nos objetos os sons, sabores, odores e cores?" Entretanto, na opinião de Condillac, "a estátua não tem necessidade de certeza maior do que a que já tem: a aparência das qualidades sensíveis basta para fazer-lhe nascer desejos, para iluminá-la em sua conduta e para formar a sua felicidade ou infelicidade, ao passo que, por outro lado, a dependência em que se encontra em relação aos objetos, aos quais deve forçosamente referir suas sensações, não lhe permite duvidar que não existem outros seres fora de si. Mas qual é a natureza desses pensamentos? Ela o ignora, e nós sabemos tanto quanto ela: tudo aquilo que sabemos é que nós os chamamos *coisas*".

4 A ciência como língua bem feita

Tal concepção do conhecimento, segundo Condillac, não se choca com sua visão espiritualista mais geral do homem, da vida e do mundo. No fundo, *dentro* da estátua há uma alma, pois a estátua é "interiormente organizada como nós". A alma existe e é distinta do corpo. E, na opinião de Condillac, pode-se provar também que o espírito é imortal e que Deus existe. Portanto, embora não contrário à concepção espiritualista da vida, Condillac, sempre com base em seus pressupostos gnosiológicos, é contrário aos *sistemas metafísicos*. No *Tratado dos sistemas*, ele distingue três espécies de sistemas: aqueles que se baseiam em princípios que nada mais são do que máximas muito gerais e abstratas; aqueles que adotam por princípios hipóteses também abstratas, concebidas para dar conta de fatos não explicáveis de outro modo; por fim, aqueles que mergulham suas raízes em fatos bem estabelecidos. Foi sobre princípios abstratos e generalíssimos, sem contato com a realidade, que foram construídas não somente as metafísicas antigas, mas também a de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz. Condillac exerce uma aguda crítica em relação a tais sistemas, persuadido de que "os princípios abstratos são inúteis e perigosos". E o problema é que "a educação habituou tão tenazmente os homens a se contentarem com noções vagas, que são poucos aqueles que se mostram capazes de resolver abandonar inteiramente o uso de tais princípios [...]. Assim, os tristes efeitos de tal método tornam-se freqüentemente irremediáveis".

A crítica aos sistemas metafísicos, portanto, se reduz à crítica daquelas noções

vagas e abstratas que carregam a máscara do conhecimento. Diz Condillac: "Foram os filósofos que levaram as coisas a tal ponto de desordem. Eles falaram tanto mais impropriamente quanto mais quiseram falar de tudo [...]. Sutis, originais, visionários, ininteligíveis, freqüentemente assumiam um ar de quem teme não estar sendo bastante obscuro e de quem quer cobrir com um véu seus conhecimentos verdadeiros ou tidos como tais. Assim, ao longo de muitos séculos, a língua da filosofia nada mais foi do que um jargão". E estabeleceu-se a "deplorável" máxima segundo a qual *não se devem pôr em discussão os princípios.* Desse modo, não se devendo discutir os princípios e sendo eles vagos, incontrolados e incontroláveis, não há erro no qual não se possa deslizar.

Com os sistemas metafísicos abstratos nada mais se faz do que "acumular erros sem número, enquanto o espírito deve se contentar com noções vagas e palavras sem sentido", ao passo que, com aquela filosofia que está atenta a analisar as noções abstratas para reconduzi-las a sensações simples, e que está preocupada com os corretos mecanismos que estabelecem as relações entre as idéias, "se adquire um número mais limitado de conhecimentos, mas se evita o erro, o espírito se torna reto e sempre elabora idéias rigorosas".

E esse é o caminho da ciência: com efeito, "uma ciência bem conduzida nada mais é do que uma língua bem feita".

5 Tradição e educação

Resumindo o *Tratado das sensações,* Condillac escreveu: "É das sensações, portanto, que nasce todo o sistema do homem: sistema completo, cujas partes estão todas ligadas e se sustentam reciprocamente." Se as sensações fossem limitadas à necessidade de se nutrir, então as capacidades do homem se entorpeceriam e se repetiria "a situação de um menino de cerca de dez anos, que vivia entre os ursos e que foi encontrado em 1694, nas florestas que dividem a Lituânia da Rússia. Não apresentava nenhum sinal de razão, caminhava sobre os pés e as mãos, não tinha nenhuma linguagem e emitia sons que não se assemelhavam em nada aos de um homem. Passou-se muito tempo antes que conseguisse proferir algumas palavras e, quando o fez, fê-lo de modo muito bárbaro".

É preciso, portanto, *educar os sentidos do homem,* fornecendo-lhes a mesma experiência que a humanidade já realizou em sua longa caminhada. Desse modo, a mente chegará à ciência e às artes, porque esse é o ponto de chegada de toda a história humana. Ao término dessa obra educativa, o homem deverá tirar a mesma conclusão que a estátua de que se fala no *Tratado das sensações*: "Agora tomo precauções que creio necessárias para a minha felicidade, agora convido os objetos a contribuir para isso e parece-me estar circundada somente de seres amigos e inimigos. Instruída pela experiência, examino e decido antes de agir [...]. Comporto-me com base em minhas convicções, sou livre e faço melhor uso de minha liberdade, visto que adquiri mais conhecimento [...]; pouco me importa saber com certeza se essas coisas [que me circundam] existem ou não existem. Tenho sensações agradáveis ou desagradáveis, que me atingem como se expressassem as próprias qualidades dos objetos aos quais sou levada a atribuí-las. E isso basta para cuidar de minha conservação".



Étienne Bonnot, abade de Condillac (1714-1780), foi sustentador do Sensismo, teoria segundo a qual todo o sistema cognoscitivo do homem nasce das sensações. O retrato aqui reproduzido é obra de Ch. Chandon

V. O materialismo iluminista: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach

• O *materialismo* é a concepção segundo a qual a atividade mental (ou alma ou espírito) depende *de modo causal* da matéria. Ora, com os iluministas La Mettrie, Helvétius e d'Holbach, o materialismo se apresenta como *uma teoria que pretende ser verdadeira*; deste modo, a *res cogitans* de Descartes é *reduzida à res extensa*.

O materialismo iluminista

A obra mais famosa de Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) é *O homem-máquina* (1748), em que o homem é apresentado como máquina tão complexa que é impossível dela fazer em poucas palavras uma idéia clara, e conseqüentemente defini-la; apenas *a posteriori* é possível alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre a questão, e os fatos empíricos demonstram que os estados da alma são sempre correlativos aos estados do corpo, a tal ponto que não é possível distinguir a alma do corpo. A "alma", portanto, não é mais que uma palavra vazia à qual não corresponde nenhuma idéia: o homem é uma máquina, e em todo o universo não existe mais que uma única substância diversamente modificada.

O homem é uma máquina: La Mettrie → § 1

Segundo Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), *a sensação* é o fundamento de toda a vida mental, enquanto o *interesse* é o princípio da vida moral e social. As idéias são infinitas, e o critério de escolha de seu valor é um critério *pragmático*: tanto no campo ético como no especulativo, com efeito, é o interesse pessoal que determina o juízo dos indivíduos, e o interesse geral que determina o das nações. A *sabedoria* consiste em unir o interesse privado com a virtude pública.

A sensação fundamenta a vida mental: Helvétius → § 2

Em seu *Sistema da natureza* (1770), Paul Heinrich Dietrich d'Holbach (1723-1789) afirma que o homem é obra da natureza, está sujeito às suas leis e não pode delas se libertar, nem mesmo com o pensamento. A distinção entre *homem físico* e *homem espiritual* é, portanto, desviante, porque o homem é um ser puramente físico que, para todas as suas exigências, deve sempre recorrer à física e à experiência; e isso vale também para a religião, a moral, a política. Não tem sentido falar da liberdade do homem: todo homem, e toda sociedade, tende naturalmente à felicidade, e as *leis civis*, às quais os homens se submetem em vista de sua própria felicidade, não são mais que *leis naturais* aplicadas às circunstâncias e às opiniões de uma sociedade particular.

O homem é obra da natureza: d'Holbach → § 3

1 O "homem-máquina" de La Mettrie

Se em Diderot, em última análise, o materialismo ainda é um *programa de pesquisa*, com La Mettrie, Helvétius e d'Holbach ele se apresenta como *uma teoria que pretende ser verdadeira*, posto que é fortemente corroborada pelos resultados das ciências, particularmente pelos resultados da medicina. Desse modo, a *res cogitans* de Descartes perde sua autonomia, sendo reduzida à *res extensa*, com a conseqüência de que o mecanicismo de Descartes se transforma em materialismo metafísico. Julien Offroy de La Mettrie (ou Lamettrie) nasceu em Saint-Malo, em 1709. Estudou em Caen e depois em Paris, laureando-se em medicina. Posteriormente, foi para a Holanda, onde, em Leiden, foi aluno, entre 1733 e 1734, do célebre médico Hermann Boerhaave (1668-1738), que era conhecido como ateu e spinozista, tendo afirmado que os *processos vitais* são redutíveis e expressáveis em *termos químicos*. Em 1745 La Mettrie publicou a *História natural da alma*. No

Discurso preliminar dessa obra, La Mettrie afirma que "escrever como filósofo significa (...) ensinar o materialismo!".

Em 1746, La Mettrie foi expulso da França, refugiando-se na Holanda. Mas também aqui as coisas foram de mal a pior: em 1748, publicou em Leiden sua obra mais célebre, *O homem-máquina*; mas, por ordem do magistrado, a obra foi queimada pelo carrasco.

Expulso da Holanda, encontrou asilo junto com Frederico II da Prússia, que lhe concedeu uma pensão, além de admiti-lo na Academia de Ciências de Berlim. Ao período berlinense remontam as seguintes obras: *O homem-planta* (1748); *O anti-Sêneca ou discurso sobre a felicidade* (1750); *Reflexões filosóficas sobre a origem dos animais* (1750); *A arte de gozar* (1751); *Vênus física ou ensaio sobre a origem da alma humana* (1751). La Mettrie morreu em 1751.

Em sua obra mais famosa, *O homem-máquina,* La Mettrie escreve: "O homem é uma máquina tão complexa que é impossível ter dela uma idéia clara à primeira vista e, conseqüentemente, poder defini-la. Por isso, todas as pesquisas realizadas pelos maiores filósofos *a priori,* isto é, procurando se servir, por assim dizer, das asas do engenho, foram vãs. Desse modo, somente *a posteriori,* isto é, procurando destrinchar e descobrir a alma através dos órgãos do corpo, é possível, já não digo descobrir à evidência a natureza mesma do homem, mas alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre o assunto". Daí decorre logo que precisamos nos armar "com o bastão da experiência" e deixar de lado "o vão palavrório dos filósofos".



Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) é o autor da obra O homem-máquina *(1748), em que o homem é apresentado como máquina tão complexa que é impossível em breve tempo ter dela uma idéia clara e definida. Gravura de Aquiles Ouvrè, de um original de C. F. Schmidt.*

Os fatos empíricos demonstram que os estados da alma são sempre correlativos aos estados do corpo, a ponto que não é possível distinguir a alma do corpo. Portanto, escreve La Mettrie, "a alma nada mais é [...] do que uma palavra vazia, à qual não corresponde nenhuma idéia e da qual um homem razoável não deve se servir senão para designar a parte pensante em nós. Uma vez admitido o princípio mínimo de movimento, os corpos animados têm tudo o que lhes é preciso para se mover, sentir, pensar, se arrepender e, em suma, se comportar, tanto na vida física como na vida moral, que dela depende [...)]".

A conclusão de La Mettrie, portanto, é de que "o homem é uma máquina" e que "em todo o universo só existe uma única substância, diversamente modificada". Com isso, diz La Mettrie, "não é que eu esteja pondo em dúvida a existência de um ser supremo; ao contrário, acredito que exista um alto grau de probabilidade em seu favor". Mas, de qualquer forma, a existência de Deus "não demonstra a necessidade de um determinado culto em preferência a outro, pois se trata de verdade teórica que não encontra muito uso na prática [...]".

2 Helvétius: a sensação como princípio da inteligência, e o interesse como princípio da moral

Se o *sensista* Condillac é decididamente espiritualista, o *sensista* Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) é decididamente materialista.

Nascido em Paris de família originária do Palatinado, Helvétius estudou com os jesuítas e, antes ainda de freqüentar a universidade, já havia lido o *Ensaio* de Locke, ficando profundamente influenciado por ele.

Encerrando seus estudos jurídicos, trabalhou como contratador geral de finanças.

Em 1737, publicou o seu primeiro escrito, intitulado *Epístola sobre o amor ao estudo*, que depois, juntamente com outros ensaios, passou a constituir *A felicidade*, obra publicada postumamente, em 1772, em Londres. Também postumamente (ainda em Londres, 1772), saiu o escrito *Sobre o homem, suas faculdades intelectuais e sua educação*, onde defende aquilo que pode ser chamado de onipotência da instrução. Contudo, a obra célebre de Helvétius é *Sobre o espírito*, que, saída em 1758, provocou a onda de protestos que conseguiu interromper o trabalho da *Enciclopédia*.

Mas quais são as teses propostas e defendidas por Helvétius em *Sobre o espírito*? Antes de mais nada, ele procura descobrir o que é a inteligência, afirmando que, para tanto, "é preciso conhecer quais são as causas produtoras das nossas idéias". Pois bem, sua opinião é de que "a sensibilidade física e a memória ou, para falar mais exatamente, unicamente a sensibilidade produz todas as nossas idéias".

A *sensação*, portanto, é o fundamento de toda a vida mental. E, por outro lado, o interesse é o princípio da vida moral e social. Escreve Helvétius: "Sustento que a inteligência nada mais é que o conjunto mais ou menos numeroso, não só de idéias novas, mas também de idéias interessantes para o público, e que a reputação de um homem inteligente não depende tanto do número e da fineza das idéias, mas muito mais de sua feliz escolha". Se uma idéia não é útil, nem agradável, nem instrutiva para o público, então não se tem nenhum interesse em apreciá-la; portanto, "o interesse preside todos os nossos juízos". E, de resto, "em que outra balança [...] poder-se-ia pesar o valor de nossas idéias?" As idéias são infinitas e, segundo Helvétius, o critério de escolha do seu valor é um critério pragmático: "Com efeito, seria algo bastante notável descobrir que o interesse geral estabeleceu o valor das diversas ações dos homens, que foi ele quem lhes deu o nome de virtuosas, viciosas ou permitidas, enquanto eram úteis, nocivas ou indiferentes ao público, e que esse interesse foi a única medida de apreço ou desprezo em relação às nossas idéias".



Conforme Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), a sensação é o fundamento de toda a vida mental, enquanto o interesse é o princípio da vida moral e social. Aqui é reproduzida uma gravura anônima da coleção Spada, Milão.

Com base em tais pressupostos, Helvétius agrupa as idéias, como também as ações, em três classes diferentes:

a) idéias úteis: "entendo por essa palavra toda idéia capaz de nos instruir ou divertir";

b) idéias nocivas: "são aquelas que produzem em nós uma impressão contrária";

c) idéias indiferentes: "entendo por isso todas aquelas idéias que, pouco agradáveis em si mesmas ou tendo-se tornado muito habituais, quase nunca produzem alguma impressão em nós".

E "em cada tempo e em cada lugar, tanto no campo ético como no especulativo, é o interesse pessoal que determina o juízo dos indivíduos, e o interesse geral determina o das nações: em suma, [...] tanto por parte

do público como por parte dos indivíduos, é o amor ou o reconhecimento que elogia, o ódio ou a vingança que despreza".

3 D'Holbach: "o homem é obra da natureza"

Paul Heinrich Dietrich, barão de Holbach, nasceu em Heidesheim, no Palatinado, em 1723. Herdeiro de enormes riquezas, logo se estabeleceu em Paris, onde realizou seus estudos e onde passou sua vida. Muito bem informado sobre as ciências naturais e a tecnologia, colaborou com a *Enciclopédia* em verbetes relacionados com a física, a química, a metalurgia e a mineralogia. Amigo dos *philosophes,* recebia-os em sua casa para jantar duas vezes por semana, às quintas-feiras e aos domingos. No centro dessas conversas, sem dúvida, encontrava-se Diderot. Até 1753 Rousseau também participou desses encontros, que eram freqüentados por Lagrange (preceptor na casa d'Holbach), Morellet, La Condamine, Helvétius, F. M. Grimm, o escritor G.-T. Raynal (1713-1796), o economista F. Galiani (1728-1787), e outros. Todos os estrangeiros ilustres que passavam por Paris eram convidados ao palácio de d'Holbach. D'Holbach morreu em 1789. Entre seus escritos, os mais notáveis são: *O sistema da natureza* (1770), *A política natural* (1773), *O sistema social* (1773), *A moral universal* (1776). Escritos tipicamente antirreligiosos são: *Sobre a crueldade religiosa* (1766); *A impostura sacerdotal* (1767); *Os padres desmascarados ou as iniqüidades do clero cristão* (1768); *Exame crítico da vida e das obras de são Paulo* (1770); *História crítica de Jesus Cristo* (1770); *O bom senso ou idéias naturais opostas às idéias sobrenaturais* (1772). (Nem todas as obras menores parecem ser autênticas.)

O homem é formado pela natureza e por ela circunscrito em todos os sentidos, e afora a natureza nada existe.

A distinção entre *homem físico* e *homem espiritual* é desviadora. E isso pela razão de que "o homem é o puramente físico; o ser espiritual nada mais é do que esse mesmo ser físico considerado de um ponto de vista particular, isto é, relativamente a algum de seus modos de agir, devidos à sua organização particular".

Em suma, "o homem físico é o homem agente sob o impulso de causas cognoscíveis através dos sentidos; o homem espiritual é o homem agente por causas físicas que nossos preconceitos nos impedem de conhecer". Conseqüentemente, "por todas as suas exigências", o homem deve sempre recorrer "à física e à experiência". E isso vale também para a religião, a moral e a política. É através da experiência que ele deve e pode compreender essas coisas.

O homem, portanto, está todo dentro da natureza. E, "na natureza, só podem existir causas e efeitos naturais". Conseqüentemente, não tem sentido falar de uma alma separada do corpo. E não tem sentido falar da liberdade do homem.

Todo homem tende por natureza à felicidade e "todas as sociedades se propõem o mesmo objetivo; com efeito, é para ser feliz que o homem vive em sociedade". A sociedade nada mais é do que "um conjunto de indivíduos, reunidos por suas necessidades, com o objetivo de colaborar para a conservação e a felicidade comuns". Essa é a razão pela qual todo cidadão, tendo em vista sua própria felicidade, "se obriga a submeter-se e a depender daqueles que a sociedade tornou depositários de seus direitos e intérpretes de suas vontades".

Nesse sentido, as *leis naturais,* que nenhuma sociedade pode revogar ou suspender, são precisamente as leis "fundadas na natureza de um ser que sente, busca o bem e foge do mal, pensa, raciocina e deseja incessantemente a felicidade".

As *leis civis,* portanto, nada mais são do que "as leis naturais aplicadas às necessidades, às circunstâncias e às opiniões de uma sociedade particular ou de uma nação. Tais leis não podem contradizer as leis da natureza, porque em cada país o homem é sempre o mesmo e tem os mesmos desejos, podendo mudar apenas os meios para saciá-los".

VI. Voltaire
e a grande batalha pela tolerância

• François-Marie Arouet (1694-1778), conhecido pelo pseudônimo de Voltaire, com sua prosa sarcástica, cortante e elegante, com sua paixão pela justiça e seu ilimitado amor pela tolerância, com seu riso e suas fúrias, *é o emblema da cultura iluminista*.

Traços biográficos
→ § 1

• Para Voltaire não há dúvida de que Deus *exista* e que seja o grande engenheiro ou maquinista que idealizou, criou e regulou o sistema do mundo. Ora, Deus criou a ordem do universo físico, mas a história (e o mal que nela se desdobra) é assunto dos homens. Este é o núcleo doutrinal do *deísmo*: o deísta é alguém que sabe que Deus existe, mas que ignora como Deus pune, favorece e perdoa. A religião não consiste nem nas doutrinas de uma metafísica ininteligível, nem em vãos aparatos culturais, e sim na adoração e na justiça, em fazer o bem e em estar submissos a Deus.

Núcleo doutrinal do deísmo
→ § 2

Em nome do deísmo, portanto, Voltaire é contrário seja ao ateísmo, considerado como um monstro bastante perigoso, seja ao providencialismo teísta, uma vez que os eventos humanos não dependem de modo algum da Providência, mas do cruzamento dos acontecimentos e das ações dos homens. Para o deísta, *a existência de Deus não é um artigo de fé, e sim um resultado da razão*, enquanto a *fé* é apenas superstição, e é *superstição* tudo aquilo que vai além da adoração de um Ser supremo e da submissão às suas ordens eternas; por isso as religiões positivas, com suas crenças, seus ritos e liturgias, são quase completamente amontoados de superstições.

• Os horrores da maldade humana e as penas das catástrofes naturais são fatos nus e crus que se chocam com força decisiva contra o otimismo dos filósofos, em particular contra a idéia leibniziana do "melhor dos mundos possíveis". Ora, é sobretudo com o romance *Cândido ou o otimismo* (1759) que Voltaire procura estraçalhar a filosofia otimista que quer *justificar tudo*, proibindo-se, assim, de compreender as coisas. A solução de Voltaire é que "é preciso trabalhar sem discutir e cultivar *nosso* jardim": nosso mundo não é o pior dos mundos possíveis, mas também não é o melhor, e, uma vez que está cheio de problemas, a tarefa de cada um de nós é a de não evitar *nossos* problemas, aceitando os limites humanos, a fim de que este mundo possa gradualmente melhorar ou, ao menos, não piorar.

Contra o otimismo dos filósofos
→ § 3

• Voltaire combateu a vida inteira a grande batalha pela *tolerância*, que encontra seu fundamento teórico no fato de que os homens não podem saber nada, apenas com suas forças, dos segredos do criador. A razão da tolerância recíproca está no fato de que nosso conhecimento é limitado e que estamos todos sujeitos ao erro; a intolerância, ao contrário, se cruza com a tirania e, por exemplo em matéria religiosa, é fonte de choques terríveis entre as diversas religiões e entre as seitas de uma mesma religião. A tolerância é o único remédio para a discórdia, que constitui a grande peste do gênero humano.

A grande batalha pela tolerância
→ § 4

1 A vida e a obra de Voltaire

François-Marie Arouet (conhecido sob o pseudônimo de Voltaire) nasceu em Paris, último dos cinco filhos de um rico notário, em 1694. Depois de ter sido educado na casa do abade de Châteneuf, seu padrinho, em 1704 tornou-se aluno do colégio Louis-le-Grand, mantido pelos jesuítas. Aí, deu provas de

vivaz precocidade. Todavia, tendo recebido uma herança, deixou o colégio e passou a freqüentar o círculo dos jovens "livres-pensadores" e iniciou seus estudos de direito.

Em 1713, como secretário, acompanhou à Holanda o marquês de Châteneuf (irmão de seu padrinho), embaixador da França. Entretanto, uma aventura amorosa com uma jovem protestante fez com que a família, alarmada, chamasse Voltaire de volta a Paris.

Voltando, fez circular duas composições irreverentes em relação ao regente, sendo obrigado a um breve exílio em Sully-sur-Loire. Retornando a Paris, foi preso, ficando encarcerado na Bastilha por onze meses (de maio de 1717 a abril de 1718). Em novembro de 1718, foi encenada a sua tragédia *Oedipe*, que alcançou enorme sucesso. Em 1723 publicou o poema épico *La ligue*, escrito em honra de Henrique IV. Mais tarde, em 1728, esse poema foi republicado sob o título de *Henriade*. Nesse meio tempo, em 1726, um nobre, o cavaleiro de Rohan, ofendido pelo sarcasmo de Voltaire, fez com que seus servos o bastonassem brutalmente. Voltaire desafiou o cavaleiro de Rohan para um duelo. Mas este, como resposta, conseguiu mandar encarcerá-lo de novo na Bastilha.

Saindo da prisão, partiu em exílio para a Inglaterra, onde permaneceu por três anos e onde publicou a *Henriade*. Na Inglaterra, foi introduzido nos círculos da alta cultura inglesa pelo lorde Bolingbroke. Entrou em contato com Berkeley, Swift, Pope e outros doutos ingleses. Estudou as instituições políticas inglesas e aprofundou o pensamento de Locke e de Newton.

O grande resultado de sua estadia inglesa são as *Cartas filosóficas sobre os ingleses*, publicadas pela primeira vez em inglês em 1733, e depois em francês, em 1734 (mas impressas na Holanda e distribuídas clandestinamente na França). Nessas *Cartas*, Voltaire contrapõe as liberdades inglesas ao absolutismo político francês, expõe os princípios da filosofia empirista de Bacon, Locke e Newton e contrapõe a ciência de Newton à de Descartes. Voltaire não nega os méritos matemáticos de Descartes, mas sustenta que ele "fez uma filosofia como se faz um bom romance: tudo parecia verossímil e nada era verdadeiro". Diz Voltaire que Descartes "se enganou; entretanto, seguiu um método rigoroso e conseqüente, destruiu as absurdas quimeras com as quais a juventude vinha sendo alimentada há dois mil anos, e ensinou os homens de seu tempo a raciocinar, aliás, a usarem contra ele mesmo das armas que ele próprio lhes havia fornecido. No fim das contas, se não nos pagou com uma boa moeda, já foi muito ele nos ter posto em guarda contra a falsa". Quem pagou com boa moeda foi Newton: a filosofia de Descartes é "um esboço", a de Newton "uma obra-prima".

Voltaire retornou à França em 1729. E, em 15 de março de 1730, morreu a atriz Adrienne Lecouvreur, a cujos restos mortais foi negado o sepultamento em terra consagrada, visto que se tratava de atriz. E Voltaire escreve então *La mort de Mademoiselle Lecouvreur*, onde evidencia a grande diferença dessa atitude em relação ao sepultamento que os ingleses deram à atriz Anne Oldfield, em Westminster. A tragédia *Brutus* é de 1730, ao passo que a *Histoire de Charles XII* é de 1731. Em 1732, Voltaire conheceu sucesso triunfal com a tragédia *Zaire*. Em 1734, como já dissemos, são publicadas as *Cartas filosóficas sobre os ingleses*.

O Parlamento as condenou e o livro foi queimado no pátio da Cúria Parlamentar. Voltaire fugiu de Paris, indo encontrar refúgio no castelo de Cirey, com a sua amiga e admiradora, a marquesa de Châtelet. E assim teve início uma união destinada a durar cerca de quinze anos. E precisamente em Cirey se constitui um sodalício, do qual participam intelectuais como Maupertuis, Algarotti e Bernouilli.

Para Voltaire, o período de Cirey é uma época feliz e fecunda. Aí ele escreve *La mort de César* (1735), *Alzire* (1736), os *Éléments de la philosophie de Newton* (1737), a *Métaphysique de Newton* (1740) e mais duas tragédias: *Mahomet* (1741) e *Mérope* (1745).

Reconciliado com a Corte, apoiado na simpatia de madame Pompadour, Voltaire foi nomeado historiógrafo da França pelo rei, e em 15 de abril de 1746 foi eleito membro da Academia. Os relatos filosóficos *Babuc, Memnon* e *Zadig* são publicados, respectivamente, em 1746, 1747 e 1748.

Em 1749 Voltaire partiu para Berlim, onde Frederico II da Prússia lhe havia oferecido um posto de camareiro. Recebido com grandes honras, Voltaire terminou, depois de três anos, o período prussiano com uma prisão. A esse período remonta a primeira edição de *Le siècle de Louis XIV* (1751). Em 1755, adquiriu a chácara "Les

Délices", nas proximidades de Genebra, onde soube do terrível terremoto de Lisboa e, em 1756, publicou o *Poème du désastre de Lisbonne.*

Nesse meio tempo, colaborou com a *Enciclopédia.* Publicou também, em sete volumes, o seu *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations,* obra conhecida como *Essai sur les moeurs.*

O *Poema sobre o desastre de Lisboa* antecipou o tema que Voltaire retoma em *Candide ou l'optimisme,* publicado em 1759. Em 1762, foi condenado injustamente o comerciante protestante Jean Calas, acusado, juntamente com sua família, de ter assassinado um filho que pretenderia se converter ao catolicismo. Voltaire escreveu então o *Traité sur la tolérance,* no qual, como veremos melhor em breve, denuncia impiedosamente e com nobre paixão humana os erros judiciários, o fanatismo, o dogmatismo e a intolerância religiosa. Nesse entretempo, em 1758, havia adquirido uma propriedade em Ferney, onde iria se estabelecer definitivamente em 1760. O *Dictionnaire philosophique* é de 1764; a *Philosophie de l'histoire,* publicada na Holanda, é de 1765; de 1766 são *Le philosophe ignorant* e o *Commentaire sur le livre des délits et des peines* de Beccaria (cujo ensaio havia aparecido dois anos antes, em 1764).

Embora já estivesse em idade avançada, a atividade de Voltaire não cessou. Em 1767 aparecem as *Questions de Zapola,* o *Examen important de milord Bolingbroke,* a *Défense de mon oncle* e *L'ingénu.* Os volumes das *Questions sur l'Encyclopédie* são de 1770-1772. Em 1776, aparece *La Bible enfin expliquée.* Em 10 de fevereiro de 1778, depois de 28 anos de ausência, Voltaire volta a Paris, para a apresentação de sua última comédia, *Irène.* Durante a viagem foi aclamado por imensas multidões, aos gritos de "Viva Voltaire!"

Algumas semanas mais tarde, em 30 de maio de 1778, Voltaire morreu.

2 Defesa do deísmo contra o ateísmo e o teísmo

Há dicionários segundo os quais o *voltairianismo* define-se como "atitude de incredulidade irônica em relação às religiões".

Todavia, para Voltaire, Deus existe ou não existe? Pois bem, na opinião de Voltaire não há qualquer dúvida de que Deus existe. Para ele, como para Newton, Deus é o grande engenheiro ou mecânico que idealizou, criou e regulou o sistema do mundo. O relógio é uma prova insofismável de que existe o relojoeiro. E Deus, na opinião de Voltaire, existe porque existe a ordem do mundo. Em suma, a existência de Deus é atestada pelas "simples e sublimes leis em virtude das quais os mundos celestes correm no abismo dos espaços".

No *Tratado de metafísica,* Voltaire escreve que "depois de sermos tão arrastados de dúvida em dúvida, de conclusão em conclusão, [...] podemos considerar esta proposição: Deus existe, como a coisa mais verossímil que os homens podem pensar [...] e a proposição contrária como uma das mais absurdas". A ordem do universo não pode ter derivado do acaso, "antes de mais nada porque no universo há seres inteligentes e vós não conseguiríeis provar se é possível que apenas o movimento produza a inteligência e, enfim, porque, segundo a vossa própria confissão, pode-se apostar um contra o infinito que uma causa inteligente anima o universo. Quando estamos sozinhos diante do infinito, nos sentimos muito pobres. Quando estamos diante de uma bela máquina, dizemos que há um mecânico e que esse mecânico deve ter um gênio excepcional. Ora, o mundo é certamente uma admirável máquina: portanto, existe uma inteligência admirável, onde quer que ela esteja. Tal argumento é velho, mas não é dos mais medíocres".

Deus existe. Mas também existe o mal. Como conciliar a presença maciça do mal com a existência de Deus?

A resposta de Voltaire é que Deus criou a ordem do universo físico, mas que a história é uma questão dos homens.

E esse é o núcleo doutrinário do *deísmo.* O deísta é alguém que sabe que Deus existe. Mas, como escreve Voltaire no *Dicionário filosófico,* "o deísta ignora como Deus pune, favorece e perdoa, porque não é tão temerário a ponto de iludir-se que conhece como Deus age". Além disso, o deísta "se abstém de aderir a alguma das seitas particulares, que são todas intimamente contraditórias. Sua religião é a mais antiga e a mais difundida, porque a simples adoração de um Deus precedeu todos os sistemas deste mundo. Ele fala uma língua que todos os povos podem entender, ainda que, quanto ao resto, não se entendam em absoluto entre si.

Seus irmãos estão espalhados pelo mundo, de Pequim a Caiena. Todos os sábios são seus irmãos. Ele considera que a religião não consiste nas doutrinas de uma metafísica ininteligível, nem em vãos instrumentos, mas na adoração e na justiça. Fazer o bem, eis o seu culto; estar submetido a Deus, eis a sua doutrina [...]. Ele socorre o indigente e defende o oprimido".

Voltaire, portanto, é deísta. E justamente em nome do deísmo ele rejeita o ateísmo: "Certos geômetras não filósofos rejeitaram as causas finais; mas os verdadeiros filósofos as admitem e, para retomar a expressão de conhecido escritor, enquanto um catequista anuncia Deus às crianças, Newton o demonstra aos sábios".

Além disso, observa Voltaire, "o ateísmo é um monstro muito perigoso naqueles que governam e o é também nas pessoas de estudo, mesmo que sua vida seja inocente, porque do seu estudo ele pode chegar àqueles que estão nas praças. E se não é tão funesto quanto o fatalismo, entretanto é quase sempre fatal para a virtude. Mas devemos lembrar de acrescentar que existem hoje menos ateus do que já existiram, desde quando os filósofos reconheceram que não existe nenhum ser vegetal sem o seu germe, nenhum germe sem uma finalidade etc., e que o trigo não nasce da podridão".

Voltaire, portanto, é contrário ao ateísmo. E é contrário ao ateísmo pelo fato de que ele é deísta. E, para o deísta, *a existência de Deus não é artigo de fé, e sim resultado da razão.* A existência de Deus, portanto, é um dado de razão. A fé, ao contrário, é apenas superstição. Por isso, com suas crenças, seus ritos e liturgias, as religiões positivas são quase completamente acúmulos de superstições.

Não é de admirar que uma seita considere supersticiosa outra seita e todas as outras religiões: "Com efeito, os muçulmanos acusam de superstição todas as sociedades cristãs e são por elas acusados. Quem julgará esse grande processo? Quem sabe a razão? Todavia, toda seita pretende ter a razão do seu lado. A decisão será portanto pela força, na expectativa de que a razão penetre em um número de cabeças bastante grande a ponto de conseguir desarmar a força".

Depois de fazer longas relações de superstições, Voltaire conclui: "Menos superstições, menos fanatismo; menos fanatismo, menos desventuras". [3]

3 A crítica ao otimismo dos filósofos

Conforme já acenamos acima, segundo Voltaire negar o mal é absurdo. O mal existe: os horrores da maldade humana e as penas das catástrofes naturais não são invenções dos poetas. São fatos nus e crus que se chocam com força decisiva contra o otimismo dos filósofos, contra a idéia do "melhor dos mundos possíveis".

Já no *Poema sobre o desastre de Lisboa,* Voltaire perguntava-se o porquê do sofrimento inocente, a razão da "desordem eterna" e do "caos de desventuras" que nos cabe ver neste "melhor dos mundos possíveis". E dizia que se é verdade que "tudo um dia ficará bem" constitui a nossa esperança, entretanto é ilusão sustentar que "tudo está bem hoje em dia".

Entretanto, é com *Cândido ou o otimismo,* verdadeira obra-prima da literatura e da filosofia iluminista, que Voltaire procura despedaçar aquela filosofia otimista que trata de *justificar tudo,* proibindo assim compreender alguma coisa. O *Cândido* é um relato tragicômico. A tragédia está no mal, nas guerras, nas opressões, na intolerância, na superstição cega, nas doenças, nas arbitrariedades, na estupidez, nas roubalheiras e nas catástrofes naturais (como o terremoto de Lisboa) com que Cândido e seu mestre Pangloss (contrafigura de Leibniz) se defrontam. E a comédia está nas justificações insensatas que Pangloss e também Cândido, seu aluno, procuram dar às desventuras humanas.

Que tipo de mestre é Pangloss? "Pangloss ensinava a metafísico-teológico-cosmológico-idiotologia. Demonstrava admiravelmente que não há efeitos sem causas e que, neste melhor dos mundos possíveis, o castelo do senhor barão era o mais belo dos castelos e que sua senhora era a melhor baronesa possível. Dizia: Está provado que as coisas não podem ser de outro modo: com efeito, como tudo é feito para um fim, tudo existe necessariamente para o melhor fim. Observai que os narizes são feitos para que neles repousem os óculos e, com efeito, nós temos óculos; notai que as pernas são evidentemente conformadas para vestirem calças e, com efeito, nós temos calças. Da mesma forma, as pedras foram criadas para serem lapidadas e delas serem feitos castelos e, com efeito, meu senhor tem um belíssimo castelo; o mais poderoso barão da província

deve ser o melhor alojado. E, como os porcos foram criados para serem comidos, nós comemos porco o ano inteiro. Conseqüentemente, aqueles que afirmaram que tudo vai bem disseram uma asneira: é preciso dizer que tudo vai da melhor maneira possível". E, de modo verdadeiramente eficaz, Voltaire, de forma elíptica, elabora um conto que, com ironia levada aos extremos limites, mostra como o contrário é em larga medida verdadeiro. O mundo "como vai" é muito freqüentemente a antítese de como "deveria ir" segundo o otimismo. E o que acontece aos protagonistas e o modo em que o interpretam resultam na prova irrefutável, bem orquestrada com vários jogos narrativos, paródias pungentes e sátiras sarcásticas.

Mas Voltaire não critica apenas a interpretação abstrata deste nosso mundo como "o melhor dos mundos possíveis", mas, ao contrário, critica em contraponto todas as maldades que caracterizam o mundo como efetivamente vai.

Mas o que se pode fazer então, para sair dos males do mundo?

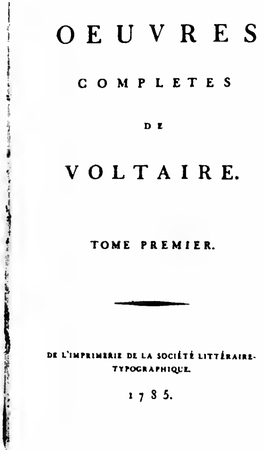
Voltaire o diz como conclusão do relato com duas afirmações significativas: "trabalhemos sem discutir, pois é o único modo de tornar suportável a vida"; e sobretudo: "é preciso cultivar *nossa* horta".

Esse "cultivar *nossa* horta" não é fuga dos compromissos da vida, mas o modo mais digno para vivê-la e para mudar a realidade naquilo que nos é possível.

Nem tudo é mal e nem tudo é bem. O mundo, porém, está cheio de problemas. Cabe a cada um de nós não eludir os nossos problemas, e sim enfrentá-los, fazendo aquilo que for possível para resolvê-los.

Nosso mundo não é o pior dos mundos possíveis, mas também não é o melhor. "É preciso cultivar nossa horta", isto é, preci-





OEUVRES
COMPLETES
DE
VOLTAIRE.

TOME PREMIER.

DE L'IMPRIMERIE DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE-TYPOGRAPHIQUE.

1785.

Voltaire (1694-1778) foi o pensador mais representativo da cultura iluminista e um dos defensores mais tenazes do princípio de tolerância. O retrato que ladeia o primeiro volume das Oeuvres complètes *(1785) é reproduzido de uma gravura do tempo do filósofo.*

samos enfrentar os nossos problemas, para que este mundo possa melhorar gradualmente ou, pelo menos, não se torne pior.

4 Os fundamentos da tolerância

E exatamente para que este mundo se tornasse mais civilizado e a vida mais suportável, Voltaire travou durante toda a sua vida a batalha pela tolerância.

Para ele, a tolerância encontra seu fundamento teórico no fato de que, conforme demonstraram homens como Gassendi e Locke, apenas com as nossas próprias forças nós não podemos saber nada dos segredos do Criador. Não sabemos quem é Deus, nem o que é a alma e muitas outras coisas. Mas há quem se arrogue o direito divino da onisciência — e daí a intolerância.

No verbete "tolerância", do *Dicionário filosófico,* podemos ler: "O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Nós todos estamos prenhes de fraqueza e de erros: perdoemo-nos reciprocamente nossas bobagens, essa é a primeira lei da natureza".

Nosso conhecimento é limitado e nós todos estamos sujeitos ao erro, nisso reside a razão da tolerância recíproca: "Em todas as outras ciências nós estamos sujeitos ao erro. Qual teólogo, tomista ou escotista, ousaria então sustentar seriamente que está absolutamente seguro de sua posição?" No entanto, as religiões estão armadas umas contra as outras e, no interior das religiões, as seitas geralmente são terríveis no combate recíproco.

Entretanto, diz Voltaire, está claro que "nós devemos nos tolerar mutuamente, porque somos todos fracos, incoerentes, sujeitos à inconstância e ao erro. Será que um junco dobrado pelo vento contra a lama deverá dizer ao junco seu vizinho, dobrado em sentido contrário, que ele, miserável, deve dobrar-se como está se dobrando o primeiro, sob pena de denunciá-lo para fazê-lo ser arrancado e queimado?" A intolerância se entrelaça com a tirania. E "o tirano é aquele soberano que não conhece outras leis além de seus caprichos, que se apropria dos haveres de seus súditos, e depois os recruta para que tomem os bens dos vizinhos".

Mas, voltando à intolerância mais especificamente religiosa, o que Voltaire sustenta é que a Igreja cristã quase sempre esteve estraçalhada pelas seitas. Pois bem, afirma Voltaire, "uma tão horrível discórdia, que dura há tantos séculos, é uma claríssima lição de que devemos perdoar uns aos outros nossos erros: a discórdia é a grande peste do gênero humano e a tolerância é o seu único remédio".

[4]

VII. Montesquieu: as condições da liberdade e o Estado de direito

• Charles Louis de Secondat de Montesquieu (1689-1755), transpondo para o estudo da sociedade os critérios do método experimental, foi um dos pais da sociologia. Partilhou da fé iluminista na perfectibilidade do homem e da sociedade, renunciou à busca da melhor forma de Estado, cara à literatura utópica, e tentou restabelecer concretamente as condições que garantem nos diversos regimes políticos o *optimum* da convivência civil: a liberdade.

Montesquieu foi um dos pais da sociologia → *§ 1*

• Em sua obra-prima, *O espírito das leis* (1748), Montesquieu aplica completamente aos fatos sociais a análise empírica segundo o método das ciências naturais. O *espírito das leis* é o conjunto de relações (geográficas, climáticas, religiosas, econômicas, morais etc.) que caracterizam um conjunto de leis positivas e históricas, que regulam os comportamentos e as relações humanas nas diversas sociedades. A *lei* é, em geral, a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra, enquanto as *leis políticas* não devem ser mais que os casos particulares aos quais se aplica a razão humana. As leis e os sistemas políticos são, portanto, necessariamente diversos de povo para povo, mas é possível, em todo caso, individuar três formas típicas de governo:

O espírito das leis *analisa as diversas formas de governo* → *§ 2*

1) o *republicano*, em que o poder soberano é possuído pelo povo em sua totalidade, ou por uma parte dele;

2) o *monárquico*, em que é um só homem que governa, mas em base a leis fixas e imutáveis;

3) o *despótico*, em que um só governa sem lei ou regra, decidindo cada coisa em base à sua vontade e capricho.

Estas três formas típicas de governo são inspiradas em três *princípios éticos*:

1) *a virtude* para a forma republicana;

2) *a honra* para a monárquica;

3) *o medo* para a despótica.

As duas primeiras formas podem se corromper, e isso ocorre quando a corrupção atinge em primeiro lugar seu princípio ético; a terceira forma, a despótica, é, ao contrário, já corrompida por natureza.

• A obra maior de Montesquieu não é apenas análise descritiva e teoria política explicativa, mas é também dominada pela grande paixão pela liberdade. Montesquieu, com efeito, busca na história e na teoria as condições efetivas que permitem a fruição da liberdade. Em particular, ele teoriza a *divisão dos poderes*, que é um fulcro inextirpável da teoria do Estado de direito e da prática da vida democrática. Em um Estado, com efeito, a liberdade consiste no direito de fazer tudo aquilo que é permitido pelas leis; nesse sentido, as leis não limitam a liberdade; ao contrário, a asseguram para cada cidadão, e a condição política e jurídica da liberdade põe-se, segundo Montesquieu, na divisão dos três poderes do Estado: o poder *legislativo*, o *executivo* e o *judiciário*. Quando dois ou até todos os três poderes se concentram em uma mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistrados, então a liberdade não existe mais.

Teorização da divisão dos poderes → *§ 3*



Montesquieu (1689-1755) foi um dos maiores filósofos da política do Iluminismo. Seu tratado O espírito das leis *(no qual entre outras coisas se encontra a análise teórica da divisão dos poderes) teve grande influência. Aqui é reproduzido um quadro de autor anônimo, conservado no Museu histórico de Versailles.*

1 A vida e o significado da obra

Charles Louis de Secondat, barão de Montesquieu, nasceu no castelo de La Brède, nas proximidades de Bordeaux, em 1689. Tendo realizado seus estudos jurídicos, inicialmente em Bordeaux e depois em Paris, foi conselheiro (1714) e, posteriormente, em 1716, presidente de seção do Parlamento de Bordeaux (deve-se recordar aqui que, antes da Revolução, os parlamentos franceses eram órgãos judiciários). Montesquieu manteve o cargo de presidente do Parlamento até 1728, quando o vendeu, como se fazia então. Realizou então viagens à Itália, Suíça, Alemanha, Holanda e Inglaterra. Neste último país, ficou mais de um ano (1729-1731) e, estudando a vida política inglesa, concebeu aquela opinião elevada sobre as instituições políticas dos ingleses, que encontraremos em sua obra maior, O *espírito das leis.* Voltando à França em 1731, estabeleceu-se no castelo de La Brède, onde, à parte algumas estadias breves em Paris (havia sido eleito membro da Academia em 1727), viveu trabalhando em suas obras até sua morte, ocorrida em 1755.

Montesquieu escreveu sobre diversos assuntos, tanto de natureza literária como científica, embora seu maior interesse, o da *ciência política,* já se manifestasse em algumas de suas *Lettres persanes,* publicadas anonimamente em 1721. Em 1733, publicou as *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* e as *Réflexions sur la Monarchie universelle.* Somente em 1748, depois de vinte anos de trabalho, publicou *De l'esprit des loix* (ou, como se escreve hoje, *lois*). A essa obra seguiram-se, em 1750, uma *Défense* e os *Éclaircissements.* Já o *Traité des devoirs* (1725) acabou se perdendo, dele restando somente poucos fragmentos e um resumo. Para uma compreensão mais adequada do pensamento de Montesquieu, são importantes os *Pensamentos* que ele deixou manuscritos.

2 "O espírito das leis"

Montesquieu teve uma confiança bastante grande nas ciências naturais, e seu intento foi o de examinar os acontecimentos históricos e sociais com o método das ciências naturais.

A análise empírica dos fatos sociais, que já se manifestara nas *Cartas persas* e estava presente nas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência,* também é típica de *O espírito das leis*, que em muitos aspectos é sua obra-prima.

Escreve Montesquieu: "Muitas coisas governam os homens: os climas, as religiões, as leis, as máximas de governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, os usos, e disso tudo resulta um espírito geral". Por *espírito das leis,* portanto, devem-se entender as relações que caracterizam um conjunto de leis positivas e históricas que regulam as relações humanas nas várias sociedades. "A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra. As leis políticas e civis de cada nação nada

mais devem ser do que os casos particulares aos quais se aplica tal razão humana. Elas devem se adaptar tão bem ao povo para o qual foram feitas, que somente em casos raríssimos as leis de uma nação poderiam convir a uma outra [...]. Elas devem ser [...] relativas à geografia física do país; ao clima glacial, tórrido ou temperado; à qualidade, situação e grandeza do país; ao gênero de vida dos povos, camponeses, caçadores ou pastores; devem estar em relação com o grau de liberdade que a constituição pode tolerar; à religião dos habitantes, às suas inclinações, às suas riquezas, ao seu número, ao seu comércio, aos seus costumes, aos seus usos. Por fim, elas estão em relação entre si e com a sua origem, com as finalidades do legislador e com a ordem das coisas nas quais se fundamentam. Portanto, é necessário estudá-las sob todos esses diversos aspectos. E foi essa a empresa que tentei realizar em minha obra. Examinarei todas essas relações — e o seu conjunto constitui aquilo que chamo de espírito das leis."

As leis, portanto, são diferentes de povo para povo, em função do clima, das ocupações fundamentais, da religião e assim por diante. Pois bem, Montesquieu não trata de toda a enorme massa de fatos empíricos relativos às "leis" dos diversos povos com um esquema apriorista, abstrato e absoluto. Entretanto, dá ordem à ilimitada série de observações empíricas por meio de princípios precisos, que, ao mesmo tempo em que dão ordem a tais observações empíricas, delas recebem forte suporte empírico.

Eis os esquemas de ordenação de Montesquieu: "Existem três espécies de governo: o *republicano*, o *monárquico* e o *despótico* [...]. O governo republicano é aquele em que o povo, em sua totalidade ou uma parte dele, possui o poder soberano; o monárquico é aquele em que só um governa, mas com base em leis fixas e imutáveis; ao passo que o despótico é aquele em que também um só governa, mas sem leis e sem regras, decidindo de tudo com base em sua vontade e ao seu bel-prazer".

Essas três formas de governo são tipificadas pelos respectivos *princípios éticos*, que são a *virtude* para a forma republicana, a *honra* para a monárquica e o *medo* para a despótica.

A forma ou natureza do governo "é aquilo que o faz ser tal, isto é, o princípio que o faz agir. Um é movido por sua estrutura peculiar, outro é movido pelas paixões humanas". É claro, diz Montesquieu, que as leis devem ser relativas tanto ao princípio de governo como à sua natureza. Assim, para sermos mais claros, "não é preciso muita probidade para que um governo monárquico ou despótico possa se manter e defender. A força das leis em um e o braço ameaçador do príncipe no outro regulam e governam tudo. Mas, em um estado popular, é preciso uma mola a mais, que é a virtude. Essa afirmação está em conformidade com a natureza das coisas e, ademais, é confirmada por toda a história universal. Com efeito, é evidente que, em uma monarquia, onde quem faz cumprir as leis se considera acima delas, há menos necessidade de virtude do que em um governo popular, onde quem faz cumprir as leis está consciente de também submeter-se a elas, e sabe que deve suportar seu peso [...]. Quando tal virtude é deixada de lado, a ambição penetra nos corações a ela mais inclinados e a avareza penetra em todos. As aspirações voltam-se para outras finalidades: aquilo que antes se amava agora é desprezado; antes, era-se livre sob a lei, mas agora se quer ser livre contra as leis [...]".

Temos, portanto, três formas de governo inspiradas em três princípios. Essas três formas de governo podem se corromper, e "a corrupção de todo governo começa quase sempre pela corrupção de seu princípio". Assim, por exemplo, "o princípio da democracia se corrompe não somente quando se perde o princípio da igualdade, mas também quando se difunde um espírito de *igualdade extrema* e cada um pretende ser igual àqueles que escolheu para comandá-lo". Montesquieu esclarece esse importante pensamento com as seguintes palavras: "O verdadeiro espírito de igualdade está tão distante do espírito de extrema igualdade quanto o céu está distante da terra. O primeiro não consiste em absoluto em fazer com que todos comandem ou que ninguém seja comandado, e sim no obedecer e comandar a iguais. Ele não pretende de modo algum que não se tenha senhores, mas sim que só tenha iguais como senhores [...]. O lugar natural da virtude é ao lado da liberdade, mas ela não pode sobreviver ao lado da liberdade extrema mais do que poderia sobreviver na escravidão".

E, em segundo lugar, no que se refere ao princípio monárquico, ele "se corrompe quando as máximas dignidades se tornam símbolos da máxima escravidão, quando os

grandes ficam privados do respeito popular e tornam-se instrumentos vis de um poder arbitrário. Ele se corrompe ainda mais quando a honra é contraposta às honras e quando se pode ser ao mesmo tempo coberto de cargos e de infâmia". E, por fim, "o princípio do governo despótico se corrompe incessantemente, porque é corrupto por sua própria natureza [...]". [5]

3 A divisão dos poderes, isto é, "o poder que detém o poder"

A obra maior de Montesquieu não é composta apenas de análise descritiva e de teoria política explicativa. Ela também é dominada por uma grande paixão pela liberdade. E Montesquieu elabora o valor da liberdade política na história, estabelecendo na teoria aquelas que são as condições efetivas que permitem que se desfrute a liberdade. Montesquieu explicita esse interesse central sobretudo no capítulo que dedica à monarquia inglesa, no qual é delineado o Estado de direito que se havia configurado depois da revolução de 1688. Mais particularmente, Montesquieu analisa e teoriza aquela *divisão de poderes* que constitui um fulcro inextirpável da teoria do Estado de direito e da prática da vida democrática.

Afirma Montesquieu: "A liberdade política não consiste de modo algum em fazer aquilo que se quer. Em um Estado, isto é, em uma sociedade na qual existem leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer aquilo que se deve querer e em não ser obrigado a fazer aquilo que não se deve querer [...]. A liberdade é o direito de fazer tudo aquilo que as leis permitem". Nesse sentido, não é que as leis limitem a liberdade: elas a asseguram para cada cidadão, e este é o fundamento constitutivo do Estado de direito moderno

Em todo Estado, diz Montesquieu, existem três tipos de poder: o poder *legislativo*, o *executivo* e o *judiciário*. Pois bem, "por força do primeiro, o príncipe ou magistrado faz leis, que têm duração limitada ou ilimitada, e corrige ou revoga as leis já existentes. Por força do segundo, faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, garante a segurança, previne as invasões. Por força do terceiro, pune os delitos ou julga as causas entre pessoas privadas".

Estabelecidas essas definições, Montesquieu assevera que "a liberdade política em um cidadão é aquela tranqüilidade de espírito que deriva da persuasão que cada qual tem de sua própria segurança; para que se goze de tal liberdade é preciso que o governo esteja em condições de libertar cada cidadão do temor em relação aos outros".

Entretanto, se o objetivo é precisamente a liberdade, então "quando uma mesma pessoa ou o mesmo corpo de magistrados concentra os poderes legislativo e executivo, não há mais liberdade, porque subsiste a suspeita de que o próprio monarca ou o próprio senado possam fazer leis tirânicas para depois, tiranicamente, fazê-las cumprir".

E nem teríamos mais liberdade "se o poder de julgar não estivesse separado dos poderes legislativo e executivo. Com efeito, se estivesse unido ao poder legislativo, haveria uma potestade arbitrária sobre a vida e a liberdade dos cidadãos, posto que o juiz seja legislador. E se estivesse unido ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor".

Por fim, "tudo estaria [...] perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo dos governantes, dos nobres ou do povo exercesse juntamente os três poderes: o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os delitos ou as causas entre os privados".

D'ALEMBERT

1 A *Enciclopédia*: os escopos e a "genealogia" dos conhecimentos

No trecho aqui proposto, relativo às páginas iniciais do Discurso preliminar da Enciclopédia, *redigido por d'Alembert, em primeiro lugar são enunciados os dois escopos principais da obra:*

a) a exposição de modo mais exato possível da ordem e da conexão entre os conhecimentos humanos;

b) a explicação dos princípios gerais sobre os quais se fundam toda ciência e arte.

A segunda parte do trecho mostra com grande evidência como a base fundamental da "filosofia da Enciclopédia" é o empirismo lockiano, motivo pelo qual "a espiritualidade da alma, a existência de Deus e nossos deveres em relação a eles, em uma palavra as verdades das quais temos a mais extrema e premente necessidade, são fruto das primeiras idéias reflexas geradas pelas sensações".

1. Os dois escopos principais da *Enciclopédia*

A Enciclopédia, conforme o título sugere, é obra de uma sociedade de escritores.[1] Caso também nós não fizéssemos parte dela, poderíamos afirmar que eles são favoravelmente conhecidos ou merecem sê-lo. Mas, sem querer antecipar um juízo que apenas os doutos deverão pronunciar, é nosso dever ao menos prevenir desde já a objeção que mais do que qualquer outra pode prejudicar o sucesso de tão grande empreendimento. Declaramos que não fomos tão temerários a ponto de assumir sozinhos um peso tão superior às nossas forças, e que nossa função de editores consiste sobretudo na ordenação dos materiais que nos foram fornecidos em máxima parte por outras pessoas. Esta declaração aparecia bem claramente também no texto do *Prospectus*; mas talvez deveria tê-lo precedido. Evidentemente, usando tal precaução, teríamos replicado antecipadamente a uma quantidade de pessoas da boa sociedade, e também a algum literato, que nos perguntaram como podiam apenas duas pessoas tratar de todas as ciências e artes; no entanto, estes haviam dado uma olhadela no *Prospectus*, uma vez que quiseram honrá-lo com seus elogios. De modo que o único modo de evitar que tal objeção se apresente novamente é servir-se, como estamos fazendo, das primeiras linhas desta obra para liquidá-la. Este exórdio é, portanto, dedicado apenas aos que, entre nossos leitores, não crerão oportuno ler mais além; quanto aos outros, sentimos o dever de informá-los com maior largueza a respeito dos particulares da redação da *Enciclopédia*: na parte conclusiva deste discurso encontrarão tal explicação, a qual – muito importante, tanto em si, quanto pelo assunto a que se refere – deve ser precedida por algumas reflexões filosóficas.

A obra que iniciamos – e que esperamos levar a termo – tem dois escopos: enquanto *enciclopédia*, deve expor de modo mais exato possível a ordem e a conexão entre os conhecimentos humanos; enquanto *dicionário racionalizado das ciências, artes e ofícios*, deve explicar os princípios gerais sobre os quais se funda toda ciência e arte, liberal ou mecânica, e os particulares mais notáveis que constituem seu corpo e sua essência. O duplo ângulo visual da *enciclopédia* e do *dicionário racionalizado* fornecerá o plano e a divisão deste discurso introdutório. Seguiremos as duas perspectivas uma depois da outra, prestando contas dos meios que foram usados para satisfazer o duplo escopo.

2. Genealogia dos conhecimentos

Basta apenas refletir sobre as recíprocas ligações que existem entre as invenções humanas para perceber que ciências e artes se ajudam mutuamente e são todas interdependentes. Todavia, com muita freqüência é árduo reduzir uma ciência ou arte particular a poucas regras ou noções gerais; não menos árduo é soldar em um só sistema os ramos infinitamente múltiplos da ciência humana. O primeiro passo a fazer em tal pesquisa é examinar, permitam-nos o termo, a genealogia ou filiação dos conhecimentos, suas causas, suas características distintivas; remontar, em poucas palavras, à origem e à própria gênese de nossas idéias. Exame – deixando de lado a utilidade que dele tiraremos para a enumeração enciclopédica das ciências ou artes – certamente não fora de

[1] O título completo da obra é *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres.*

lugar no início de um dicionário racionalizado dos conhecimentos humanos.

a. Conhecimentos diretos e conhecimentos reflexos

Podemos distinguir todos os nossos conhecimentos em diretos e reflexos. Diretos são aqueles que recebemos imediatamente sem intervenção da vontade e que, encontrando abertas, se assim podemos dizer, todas as portas de nossa alma, aí entram sem esforço e sem encontrar resistência. Reflexos são os conhecimentos que o espírito obtém operando sobre os diretos, unificando-os e combinando-os.

b. Todas as idéias provêm das sensações. Contra o inatismo

Todos os nossos conhecimentos diretos se reduzem aos que recebemos por meio dos sentidos: daí segue-se que todas as nossas idéias provêm das sensações. Este princípio dos antigos filósofos foi por muito tempo considerado um axioma dos escolásticos; bastava, para que o honrassem assim, que fosse antigo, e teriam defendido com o mesmo ardor as formas substanciais e as qualidades ocultas.[2] Por isso, no renascimento da filosofia esta verdade foi tratada como as opiniões absurdas, das quais deveríamos distingui-la. Foi proscrita com elas, pois nada é tão arriscado para a verdade ou a expõe a tão grave mal-entendido quanto a mistura ou vizinhança com o erro. O sistema das idéias inatas, atraente por vários motivos, e talvez tanto mais sedutor quanto menos conhecido, tomou o lugar do axioma dos escolásticos; e, depois de ter reinado por longo tempo, ainda conta com algum adepto. Tanta fadiga requer a verdade para tornar-se reconhecida, quanto os preconceitos ou o sofisma a ocultaram. Finalmente, e não há muito tempo, se reconhece quase de modo concorde que os antigos tinham razão; esta, também, não é a única questão sobre a qual começamos a nos reaproximar deles.

Não há nada de mais indiscutível do que a existência de nossas sensações; para provar que são o princípio de todos os nossos conhecimentos, basta demonstrar que podem sê-lo. Com efeito, em boa filosofia toda dedução que parte de fatos ou verdades bem conhecidas é preferível a um discurso que se fundamente sobre meras hipóteses, mesmo que geniais. Para que supor que possuímos puras noções intelectuais inatas, se para formá-las basta refletir sobre nossas sensações? Os particulares que agora exporemos demonstrarão que estas noções não têm efetivamente outra origem.

c. Os primeiros dois conhecimentos derivados das sensações: o princípio pensante e a existência dos objetos externos

A primeira coisa que nossas sensações nos ensinam, e que nem sequer se distingue delas, é nossa existência. Daí segue-se que nossas primeiras idéias reflexas se referem a nós, ou seja, o princípio pensante que constitui nossa natureza, e que não se distingue de nós próprios. O segundo conhecimento que devemos às nossas sensações é a existência dos objetos externos, entre os quais deve ser compreendido também nosso corpo, uma vez que ele permanece, por assim dizer, exterior a nós, mesmo antes que percebamos a natureza do princípio pensante.

Os objetos inumeráveis produzem em nós um efeito tão poderoso e contínuo, e nós nos envolvemos de tal modo neles que, se em um primeiro tempo as idéias reflexas nos fazem entrar em nós mesmos, imediatamente as sensações que nos assediam de todas as partes e nos subtraem da solidão, na qual sem elas nos encontraríamos, nos obrigam a sair de novo para fora de nós. A multiplicidade de tais sensações, o acordo que podemos notar entre seus testemunhos, os matizes que nelas colhemos, as afecções involuntárias que elas nos fazem provar, comparai com o ato de vontade que preside nossas idéias reflexas e opera apenas sobre nossas sensações; tudo isso determina em nós uma tendência irresistível de afirmar a existência dos objetos aos quais referimos tais sensações e que nos aparecem como sua causa.

d. A causa das sensações é externa ao sujeito pensante

Muitos filósofos atribuíram tal tendência ao influxo de um ser superior, considerando isso como a prova mais conveniente da existência dos próprios objetos. Com efeito, não havendo nenhuma relação entre uma sensação e o objeto que a gera – ou, ao menos, ao qual nós a referimos – não parece que se possa encontrar com o raciocínio nenhuma possível mediação entre um e outra: apenas uma espécie de instinto, mais seguro da própria razão, pode fazer-nos realizar uma passagem tão longa. E tal instinto é tão forte em nós que, supondo por um momento que, anulados os objetos externos, ele continue

[2] Alusão ao velho princípio escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, sobre o qual – contra o "sistema das idéias inatas" de Descartes – se fundamenta o empirismo lockiano.

a subsistir, o repentino reaparecimento dos mesmos objetos não poderia torná-lo mais forte. Podemos, portanto, estabelecer sem incertezas que as nossas sensações têm efetivamente fora de nós a causa que lhes atribuímos; uma vez que o efeito que pode derivar da existência real de tal causa não poderia ser de nenhum modo diverso daquele que experimentamos. E não imitamos aqueles filósofos dos quais fala Montaigne, que, interrogados a respeito do princípio das ações humanas, perguntam-se se os homens existem. Longe de querer produzir nuvens sobre uma verdade reconhecida pelos céticos mesmo quando não estão discutindo, deixamos para os metafísicos iluminados o cuidado de desenvolver seu princípio; toca a eles determinar, caso possível, a medida do primeiro passo que nossa alma faz quando sai de si própria, suspensa e ao mesmo tempo presa – por assim dizer – por uma quantidade de percepções, que se de um lado a impelem para os objetos exteriores, de outro lado pertencem exclusivamente a ela e parecem obrigá-la a restar em um espaço restrito, de onde não lhe permitem sair.

e. A dor é o sentimento humano mais forte

Entre os vários objetos que produzem afecções em nós, de todos o que mais nos atinge é a existência de nosso corpo, que nos pertence no modo mais íntimo: mas, tão logo percebemos a existência de nosso corpo, percebemos a atenção que ele exige de nós para poder evitar os perigos que o ameaçam. Sujeito a milhares de necessidades e extremamente sensível à ação dos corpos externos, seria imediatamente destruído caso não vigiássemos por sua conservação. Não que todos os corpos externos nos façam experimentar sensações desagradáveis; alguns parecem compensar-nos com o prazer que nos proporcionam. Mas a infelicidade da condição humana é tal, que o sentimento mais enérgico em nós é o da dor; bem menos nos comove o prazer, que não basta para consolar-nos diante dela. Em vão certos filósofos, reprimindo os gemidos nos sofrimentos, sustentaram que a dor não é um mal; inutilmente outros puseram a felicidade suprema na volúpia, pois acabavam fugindo de medo de suas conseqüências.[3] Todos eles teriam tido um melhor conhecimento da natureza humana, caso se tivessem limitado a considerar a privação da dor como o maior bem da vida presente; e se tivessem admitido que, não podendo nós alcançar aquele sumo bem, nos é permitido apenas aproximar-nos mais ou menos dele, conforme nosso empenho em tal sentido. Reflexões tão naturais impor-se-ão indubitavelmente a cada homem que seja deixado a si mesmo, livre de preconceitos de educação ou de estudos. Elas seguem-se à primeira impressão que este recebe dos objetos, e podem ser incluídas entre os primeiros movimentos do espírito, que são preciosos para os verdadeiros sábios e dignos de serem por eles examinados, mas são ignorados e desprezados pela filosofia comum, cujos axiomas os sábios quase sempre desmentem.

f. A origem da sociedade

A necessidade de preservar nosso corpo da dor e da destruição nos induz a considerar quais, entre os objetos exteriores, possam ser-nos úteis ou nocivos, e daí buscar uns e evitar os outros. Mas, tão logo comecemos a passar em revista tais objetos, individuamos grande número deles que nos parecem em tudo semelhantes a nós, ou seja, de forma análoga à nossa, e que nos parecem possuir, pelo que podemos julgar à primeira vista, as mesmas percepções que temos. Portanto, tudo nos faz afirmar que tenham as mesmas necessidades que nós e, por conseguinte, o mesmo impulso que temos para satisfazê-las. Daí resulta que será muito vantajoso unir-nos com eles para individuar aquilo que por natureza nos é útil ou nocivo. Pressuposto e apoio desta união é a comunicação das idéias, que exige naturalmente a invenção dos sinais. Eis, portanto, a origem das sociedades, da qual provavelmente nasceram as línguas.

g. As idéias adquiridas de "justo" e "injusto". O conceito da moralidade das ações humanas

As relações que tantos impulsos fortes nos induzem a estabelecer com os outros homens espalham rapidamente nossas idéias e delas fazem nascer novas, bem distantes evidentemente das que teriam nascido em nós sem tal auxílio. Cabe aos filósofos estabelecer se esta comunicação recíproca, unida à analogia que encontramos entre nossas sensações e as de outros, contribua para fazer surgir nossa irresistível tendência de supor a existência de todos os objetos que atingem nossa atenção. Para limitar-me ao meu assunto, observarei apenas que o gozo e a utilidade que encontramos em tais relações – tanto ao comunicar nossas idéias aos outros homens, como ao acolher as dos outros entre as nossas – deve induzir-nos a estreitar sempre mais os nós da

[3] Alusão à ética dos estóicos e à dos epicuristas

sociedade já existente, e a torná-la o quanto possível mais útil para nós. Mas como cada membro da sociedade busca de tal modo tirar o máximo de útil para si da própria sociedade, e combate em todo outro uma tendência análoga, nem todos podem participar do mesmo modo das vantagens sociais, embora todos tenham igualmente direito a isso. Um direito legítimo é, portanto, tornado vão por aquele bárbaro direito de desigualdade, chamado lei do mais forte, cujo uso parece colocar-nos no mesmo nível dos animais e cujo abuso é tão difícil de evitar. A força, por exemplo, concedida pela natureza a certos homens, que deveriam usá-la apenas para socorrer e proteger os fracos, é ao contrário causa de opressão para estes últimos. Mas quanto mais a opressão é violenta, tanto menos pacientemente a toleram, porque sentem que nela não há nenhuma racionalidade. Daí a noção do injusto e do bem e mal moral, que tantos filósofos pesquisaram: o grito da natureza, que ressoa em todo homem, a faz conhecer também entre os povos mais primitivos. Daí também a lei natural que encontramos em nosso íntimo, fonte das mais antigas leis ditadas pelos homens: mesmo sem o auxílio das outras, esta lei é por vezes suficientemente forte, se não para vencer a opressão, ao menos para contê-la dentro de certos limites. De modo que o mal que os vícios de nossos semelhantes nos infligem produz em nós o conhecimento reflexo das virtudes opostas a tais vícios; conhecimento precioso, que provavelmente uma perfeita união e igualdade teriam tornado impossível.

h. A elevação à contemplação de uma inteligência onipotente

A idéia adquirida do justo e do injusto e o conceito anexo da natureza moral das ações nos induzem naturalmente a indagar o que é o princípio que age em nós; ou seja, o que é o mesmo, a substância que pensa e quer. Não é necessário examinar demasiado profundamente a natureza de nosso corpo e a idéia que dele temos, para reconhecer que ele não pode ser tal substância, uma vez que as propriedades que observamos na matéria não têm nada em comum com a faculdade do entendimento e da vontade: por conseguinte, o ente chamado *eu* é formado por dois princípios de natureza diversa, tão estreitamente unidos entre si, que a harmonia que reina entre os movimentos de um e os afetos do outro, e os mantém ligados, não pode ser quebrada nem alterada por nós. Uma escravidão tão independente de nós, unida com as reflexões que somos obrigados a fazer a respeito da natureza dos dois princípios e de sua imperfeição, nos eleva à contemplação de uma inteligência onipotente, à qual devemos nosso ser e que exige um culto. A existência dela não teria necessidade de outro reconhecimento além de nosso sentimento interior, mesmo que a isso não se acrescentasse o consenso universal dos outros homens e o testemunho de toda a natureza.

i. As verdades supremas são fruto das primeiras idéias reflexas geradas pelas sensações

É evidente, portanto, que as noções puramente intelectuais do vício e da virtude, o conceito e a necessidade das leis, a espiritualidade da alma, a existência de Deus e nossos deveres em relação a ele, em uma palavra, as verdades das quais temos mais extrema e premente necessidade, são fruto das primeiras idéias reflexas geradas pelas sensações.

j. A origem de todas as artes de primeira necessidade (agricultura, medicina etc.)

Apesar da importância destas primeiras verdades para a parte mais escolhida de nós, o corpo que a elas se encontra unido exige a satisfação de suas crescentes necessidades. A obra de conservação do corpo consiste em prevenir os males que o ameaçam ou remediar os que o atingem. Procuramos alcançar estes escopos de dois modos: com nossas descobertas pessoais e com as pesquisas de outros. Nossa relação com os outros nos permite utilizá-las. Tal é a origem da agricultura, da medicina, de todas as artes de primeira necessidade. Eis os nossos primeiros conhecimentos e a fonte de todos os outros, até daqueles que parecem mais distantes.

J.-B. d'Alembert,
Discurso preliminar da Enciclopédia,
em *A filosofia da Enciclopédia*.

Condillac

2 As sensações são o fundamento de todos os conhecimentos

Nestas páginas iniciais do Tratado das sensações *(1754), Condillac expõe o plano da obra a partir de seu princípio-guia: todos os conhecimentos e as faculdades da alma derivam das sensações.*

Embora se trate de um princípio já enunciado por Aristóteles e por Locke, Condillac afirma ter sido o primeiro a desenvolvê-lo completa e sistematicamente.

1. A alma chega a todos os seus conhecimentos e a todas as suas faculdades a partir das sensações que a modificam

O fim principal desta obra é fazer ver como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades provêm dos sentidos, ou, para falar mais exatamente, das sensações, uma vez que, na realidade, os sentidos não são mais que sua causa ocasional. Não são eles que sentem: apenas a alma sente por meio dos órgãos, e das sensações que a modificam ela atinge todos os conhecimentos e todas as suas faculdades.

Esta pesquisa pode contribuir infinitamente para o progresso da arte de raciocinar: apenas ela pode dar-lhe um desenvolvimento até os primeiros princípios. Com efeito, não encontraremos um modo seguro de guiar constantemente nossos pensamentos, se não soubermos como eles foram formados. O que podemos esperar de bom dos filósofos que recorrem continuamente a um instinto que eles próprios não saberiam definir? Poderemos esperar exaurir a fonte de nossos erros, enquanto nossa alma operar tão misteriosamente? É necessário, portanto, que nos observemos desde as primeiras sensações que provamos: é necessário esclarecer a razão de nossas primeiras operações; remontar à origem de nossas idéias, desenvolver seu processo, segui-las até os limites que a natureza nos prescreveu: em uma palavra, é necessário, como diz Bacon, reformar toda a inteligência humana.

2. Aristóteles e Locke captaram este princípio, mas não o desenvolveram até o fim

Poder-se-ia, contudo, objetar: tudo é dito quando repetimos com Aristóteles que nossos conhecimentos derivam dos sentidos. Não há homem inteligente que não seja capaz de mostrar este desenvolvimento, que acreditais tão necessário; não há nada de mais inútil do que protelar com Locke sobre esses particulares. Aristóteles demonstra genialidade muito maior, quando se contenta em incluir todo o sistema de nossos conhecimentos em uma máxima geral.[1]

Aristóteles, estou de acordo, foi um dos maiores gênios da antiguidade, e os que fazem esta objeção mostram sem dúvida muita agudez. Mas, para convencer-nos de quão pouco fundamento tenham as críticas que esses movem contra Locke, e o quanto lhes seria útil estudar este filósofo em vez de criticá-lo, basta ouvi-los raciocinar ou ler suas obras, se eles escreveram a respeito de questões filosóficas! Se tais homens unissem a um método exato muita clareza e muita precisão, eles teriam algum direito de reputar inúteis os esforços que a metafísica faz para conhecer o espírito humano. Mas há motivo de duvidar que eles estimem tanto Aristóteles apenas com o escopo de poder desprezar Locke, e que desprezem este com a esperança de lançar o descrédito sobre todos os metafísicos.

Há muito tempo já se disse que todos os nossos conhecimentos originam-se a partir dos sentidos. Todavia, os peripatéticos estavam tão longe de conhecer esta verdade que, apesar da agudez que muitos tinham, não souberam jamais desenvolvê-la; de modo que depois de muitos séculos havia ainda uma descoberta a fazer. Freqüentemente um filósofo toma partido pela verdade sem conhecê-la: por vezes obedece à corrente, segue a opinião da maioria; outras vezes, ao contrário, sendo muito mais ambicioso do que condescendente, resiste, combate, e chega até a arrastar consigo a multidão. Desse modo formaram-se quase todas as seitas: elas raciocinavam freqüentemente ao acaso; mas, posto que sempre se contradiziam, era necessário também que alguma tivesse às vezes razão. Ignoro qual tenha sido o motivo que levou Aristóteles a estabelecer o princípio sobre a origem de nossos conhecimentos. Todavia, sei com certeza que não nos deixou nenhuma obra em que tal princípio tenha sido desenvolvido, e que, de resto, procurava ser totalmente contrário às opiniões de Platão.

[1] "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", como diziam os escolásticos.

Imediatamente depois de Aristóteles vem Locke: dos outros filósofos que escreveram sobre este assunto não é necessário se preocupar. O filósofo inglês, sem dúvida, iluminou muito a questão, mas não sem deixar ainda alguma obscuridade. Veremos que a maior parte dos juízos que se misturam a todas as nossas sensações lhe escaparam; mas ele não conheceu como nós temos necessidade de aprender a tocar, a ver, a ouvir etc.; que as faculdades da alma lhe pareceram qualidades inatas, e que ele jamais suspeitou que elas podiam ter sua origem na própria sensação. Ele estava, portanto, longe de abraçar em toda a sua extensão o sistema do homem, que sem Molyneux[2] talvez não tivesse jamais tido a ocasião de notar que alguns juízos se misturam às sensações da vista. Nega absolutamente que ocorram igualmente outros sentidos. Ele crê, portanto, que nós nos servimos deles naturalmente, por uma espécie de instinto, sem que a reflexão tenha contribuído em nada para seu uso [...].

3. A necessidade (a inquietude) é a base da qual nascem todos os modos (os hábitos) da alma e do corpo

O *Tratado das sensações* é a única obra em que o homem tenha sido despojado de todos os seus hábitos. Aqui, observando o sentimento em seu surgir, demonstra-se de que modo adquirimos o uso de nossas faculdades; e aqueles que tiverem compreendido bem o sistema de nossas sensações convirão que não há mais necessidade de recorrer às vagas palavras de instinto, de movimento automático, e a outras semelhantes; ou, pelo menos, se quiserem empregar estas palavras, isso poderá ser feito com idéias precisas. Mas, para alcançar o escopo deste trabalho, era absolutamente necessário pôr sob os olhos o princípio de todas as nossas operações, as quais, portanto, jamais se perdem de vista. Bastará indicá-lo neste resumo.

Se o homem não tivesse nenhum interesse em ocupar-se de suas sensações, as impressões que os objetos produzem sobre ele passariam como sombras, não deixariam nenhum traço. Depois de muitos anos ele se encontraria como no primeiro momento, sem ter adquirido nenhum conhecimento, e sem ter outra faculdade a não ser o sentimento. Mas a natureza de suas sensações não lhe permite cair nesta letargia. Sendo elas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, ele é impelido a procurar as primeiras e a evitar as segundas; e quanto mais vivo for o contraste entre o prazer e a dor, maior é a ocasião, para a alma, de ser ativa. Então a privação de um objeto, que consideramos necessário ao nosso bem-estar, nos dá aquele incômodo, aquela inquietação, que chamamos de *necessidade*, da qual nascem os desejos. Estas necessidades se repetem conforme as circunstâncias e freqüentemente também se formam novas: daqui o desenvolvimento de nossos conhecimentos e faculdades.

Locke foi o primeiro a notar que a inquietação causada pela privação de um objeto é o princípio de nossas determinações. Mas Locke faz surgir a inquietação do desejo, enquanto ocorre precisamente o contrário; além disso, põe entre o desejo e a vontade maior diferença do que a que na realidade existe; por fim, ele considera a influência da inquietação apenas no homem que tem o uso de todos os sentidos e o exercício de todas as faculdades. Resta, portanto, a ser demonstrado que esta inquietação é o primeiro princípio que nos dá os hábitos de tocar, de ver, de ouvir, de sentir, de degustar, de comparar, de julgar, de refletir, de desejar, de amar, de odiar, de temer, de esperar, de querer – em suma, por meio dela, nascem todos os hábitos da alma e do corpo. Por isso era necessário remontar mais além daquilo que este filósofo não tenha feito. Mas, pela impossibilidade em que nos encontramos de examinar nossos primeiros pensamentos e os primeiros movimentos, seria necessário adivinhar e por isso fazer diversas suposições.

4. As quatro partes em que se divide o *Tratado das sensações*

No entanto, ainda não é suficiente remontar à sensação. Para descobrir o progresso de todos os nossos conhecimentos e de todas as nossas faculdades, seria importante distinguir aquilo que devemos a cada sentido; tal pesquisa ainda não fora tentada. Daqui surgiram as quatro partes do *Tratado das sensações*. A primeira trata dos sentidos que por si mesmos não podem julgar a respeito dos objetos exteriores. A segunda, do tato, ou seja, do único sentido que por si mesmo julga a respeito dos objetos exteriores. A terceira trata do modo como o tato adestra os outros sentidos para julgar a respeito dos objetos exteriores. A quarta, das necessidades, das idéias, da atividade de um homem isolado que goza o uso de todos os seus sentidos. Esta exposição mostra

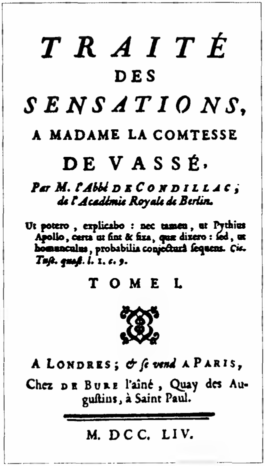
[2] W. Molyneux (1656-1698) manteve em relação epistolar com Locke.

de modo evidente que o escopo da obra é de fazer ver de quais idéias somos devedores a cada sentido, e como, quando eles se reúnem, nos dão todos os conhecimentos necessários à nossa conservação.

Das sensações nasce, portanto, todo o sistema do homem: sistema perfeito, cujas partes todas estão ligadas entre si e se sustentam mutuamente. É uma cadeia de verdades: as primeiras observações preparam as que deverão segui-las, as últimas confirmam as precedentes. Se, por exemplo, lendo a primeira parte começamos a pensar que poderia bem acontecer que o olho, por si próprio, não julgue as grandezas, as figuras, as situações, as distâncias; depois, quando aprendemos na terceira parte que o tato nos fornece todas estas idéias, ficamos plenamente convencidos. Se este sistema se apóia sobre suposições, todavia, todas as conseqüências que dele se deduzem são demonstradas pela nossa experiência. Não há homem, por exemplo, que tenha apenas o sentido do olfato: um animal semelhante não saberia prover à própria conservação; mas, para demonstrar a verdade dos raciocínios que fizemos ao observá-lo, basta que um pouco de reflexão sobre nós mesmos nos faça reconhecer que devemos ao olfato todas as idéias e faculdades que poderíamos descobrir nesse homem, e que apenas com este sentido não nos seria possível adquirir outras. Poderíamos nos contentar de considerar o olfato fazendo abstração da visão, da audição, do gosto, do tato: caso tenhamos feito suposições, foi para tornar com elas tal abstração mais fácil.

Locke distingue duas fontes de nossas idéias: os sentidos e a reflexão. Seria mais exato admitir apenas uma, seja porque a reflexão não é, em seu princípio, mais que a própria sensação, seja porque ela não é tanto a fonte das idéias quanto o canal pelo qual estas derivam dos sentidos. Esta inexatidão, por mais que apareça leve, todavia recobre seu sistema com muita obscuridade, porque o põe na impossibilidade de desenvolver seus princípios. De tal modo este filósofo contenta-se em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer, reflete, que estamos convencidos da existência destas operações, pois as encontramos em nós mesmos, e que elas contribuem para o progresso de nossos conhecimentos. Mas ele não sentiu a necessidade de descobrir seu princípio e sua geração, e não teve sequer a suspeita de que possam tão-somente ser hábitos adquiridos: parece que os tenha olhado como algo inato, e diz apenas que se aperfeiçoam com o exercício.

E. Bonnot de Condillac,
Tratado das sensações.


TRAITÉ
DES
SENSATIONS,
A MADAME LA COMTESSE
DE VASSÉ,
Par M. l'Abbé DE CONDILLAC;
de l'Académie Royale de Berlin.

Ut potero, explicabo: nec tamen, ut Pythius Apollo, certa ut sint & fixa, quæ dixero: sed, ut homunculus, probabilia conjecturâ sequens. *Cic. Tusc. quæst. l. 1. c. 9.*

TOME I.

A LONDRES; *& se vend* A PARIS,
Chez DE BURE l'aîné, Quay des Augustins, à Saint Paul.

M. DCC. LIV.

Frontispício da primeira edição do Tratado das sensações de Étienne Bonnot, *abade de Condillac, publicada em Londres em 1754.*

VOLTAIRE

3 As únicas duas provas da existência de Deus

No Tratado de metafísica, *Voltaire sustenta que "podemos considerar a proposição 'Deus existe' como a coisa mais verossímil que os homens possam pensar". Contra o ateísmo, portanto, ele afirma o deísmo, segundo o qual "para captar Deus não há necessidade de nenhuma revelação, mas basta a razão".*

Na passagem que propomos, Voltaire expõe as que para ele constituem as únicas duas provas da existência de Deus, "compêndio de diversos volumes": uma natural e ao alcance das mentes comuns, e uma metafísica, bem menos acessível às mentes rudes.

São dois os modos de chegar ao conceito de um ser regente do universo. O mais natural e o mais eficaz para as capacidades mentais comuns é o que considera não só a ordem que reina no universo, mas também o fim ao qual cada coisa parece referir-se. Sobre apenas esta idéia foram compostos muitos grandes volumes, mas estes, em seu conjunto, não contêm nada a mais que o seguinte argumento.

Quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, disso concluo que um ser inteligente montou as engrenagens dessa máquina para que o ponteiro marque as horas. Assim, quando considero as engrenagens do corpo humano, concluo que um ser inteligente montou os órgãos para que sejam recebidos e nutridos nove meses na matriz; que os olhos nos são dados para ver, as mãos para segurar, e assim por diante.

Deste argumento, porém, posso concluir apenas que é provável que um ser inteligente e superior tenha preparado e plasmado com habilidade a matéria; mas não que tenha feito a matéria com nada e que seja em todo aspecto infinito. Em minha mente busco bem o nexo entre estas idéias: "É provável que eu seja a obra de um ser mais poderoso do que eu; portanto, tal ser existe desde a eternidade; portanto, ele criou todas as coisas, é infinito etc.". Não percebo a concatenação que leva direto a esta conclusão; vejo apenas que há algo mais poderoso do que eu, e nada mais.

O segundo argumento é mais metafísico, menos acessível às mentes rudes e leva a conhecimentos bem mais vastos. Ei-lo em breves palavras.

Eu existo; portanto, algo existe. Se algo existe, algo deve ter existido desde a eternidade, porque aquilo que existe ou existe por si próprio ou recebeu seu ser de outro. Se existe por si mesmo, existe, e sempre existiu, necessariamente, e é Deus; se recebeu o próprio ser de outro, e este de outro ainda, e assim por diante, aquele do qual o último recebeu o próprio ser deve, necessariamente, ser Deus. É inconcebível, com efeito, que um ser dê o ser a outro a não ser que possua o poder de criar. Por outro lado, se afirmássemos que uma coisa recebe, não digo a forma, mas a existência de uma outra, e esta de uma terceira, e esta de outra ainda, e assim por diante ao infinito, sustentaríamos um absurdo, porque, neste caso, todos os seres não teriam nenhuma causa de sua existência. Considerados em seu conjunto, eles não têm nenhuma causa externa de sua existência; considerados cada um em particular, não têm nenhuma interna: ou seja, todos juntos não são devedores de sua existência a algo; tomados individualmente, nenhum existe por si mesmo: nenhum pode, portanto, existir de modo necessário.

Sou obrigado, portanto, a admitir que há um ser que existe necessariamente por si mesmo desde a eternidade e que é a origem de todos os outros seres. Disso segue-se essencialmente que é infinito por duração, por imensidão, por potência: com efeito, quem o poderia limitar?

"Mas – objetareis – o mundo material é precisamente o ser por nós procurado". Examinemos com espírito sereno se isso é provável.

Se este mundo material existisse por si mesmo de modo absolutamente necessário, seria contraditório pensar que a mínima parte dele poderia ser diferente de como é, pois, se o seu ser neste momento é absolutamente necessário, isso é suficiente para excluir qualquer outra maneira de ser. Ora, está fora de dúvida que esta mesa sobre a qual escrevo, esta pena de que me sirvo, não foram sempre aquilo que são; estes pensamentos que traço sobre esta folha um momento antes nem sequer existiam, e não existem portanto de modo necessário. Ora, se cada parte não existe com absoluta necessidade, é impossível que o todo exista por si mesmo. Eu produzo movimento; portanto, um movimento antes não existia; portanto, não é essencial à matéria; portanto, ela o recebe

de outro; portanto, há um Deus que o comunica a ela. Da mesma forma, a inteligência não é essencial à matéria, porque uma rocha ou o trigo não pensam. De quem, então, as partes da matéria que pensam e sentem receberam o sentimento e o pensamento? Não de si, pois sentem apesar delas; nem da matéria em geral, porque o pensar e o sentir não pertencem à essência da matéria. Receberam tais dons, portanto, da mão de um Ser supremo, inteligente, infinito, causa originária de todos os seres.

Eis em poucas palavras as provas da existência de Deus e o compêndio de diversos volumes, que cada leitor poderá desenvolver conforme queira.

Voltaire,
Tratado de metafísica.

4 O que é a tolerância

Em defesa da tolerância Voltaire por toda a vida sustentou uma grande batalha, e o ataque mais memorável contra o "monstro" da intolerância foi realizado pelo iluminista francês com seu Tratado sobre a tolerância, *provocado pelo "caso Calas".*

Pelo fim de março de 1762, um viajante que provinha de Languedoc parou em Ferney e contou a Voltaire um fato que agitara a cidade de Toulouse. Lá, o negociante calvinista Jean Calas havia sido há pouco supliciado, enforcado e queimado por ordem do Parlamento da cidade. Jean Calas – que fora morto perdoando seus algozes – fora acusado de matar seu filho Marc-Antoine, a fim de impedi-lo de se tornar católico. Na realidade, tratou-se apenas de um caso de bárbara e cruel intolerância religiosa. Uma multidão enfurecida de católicos fanáticos e juízes também fanáticos condenaram um inocente.

Sob a emoção desses fatos, Voltaire escreveu o Tratado sobre a tolerância, *no qual, contra a doença feroz da intolerância, propunha este remédio: "O melhor meio para diminuir o número dos maníacos, se ainda restam, é de confiar esta doença do espírito ao regime da razão, que lenta mas infalivelmente ilumina os homens".*

As páginas seguintes, tiradas do Dicionário filosófico, *mostram como para Voltaire a tolerância tenha se tornado necessária por causa das fraquezas e dos erros dos homens.*

1. A tolerância é a "herança" da humanidade

O que é a tolerância? É a herança da humanidade. Estamos todos empastados de fraquezas e de erros: perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices – é a primeira lei da natureza.

Na Bolsa de Amsterdam, de Londres, de Surat, de Bassora, o guebro, o baniane, o hebreu, o muçulmano, o deícola chinês, o brâmane, o cristão grego, o católico romano, o cristão protestante, o cristão quacre traficam um com o outro: nenhum levantará o punhal contra outros para ganhar almas para sua própria religião. Por que, então, nos esganamos mutuamente quase sem interrupção, do primeiro concílio de Nicéia em diante?

Constantino começou por promulgar um edito que permitia todas as religiões e terminou como perseguidor religioso. Antes dele combatiam-se os cristãos apenas porque começavam a constituir um partido dentro do Estado. Os romanos permitiam todos os cultos, até os dos hebreus e dos egípcios, pelos quais tinham tanto desprezo. E por que Roma os tolerava? Porque os egípcios e os próprios judeus não procuravam destruir a antiga religião do império, não corriam terra e mares com o escopo de fazer prosélitos: pensavam apenas em ganhar dinheiro. Ao passo que não há dúvida de que os cristãos queriam que sua religião fosse a dominante. Os hebreus não queriam que a estátua de Júpiter estivesse em Jerusalém, mas os cristãos não a queriam no Capitólio. Santo Tomás teve a lealdade de confessar que, se os cristãos não destronizaram os imperadores, foi apenas porque não o conseguiram. Sua convicção era de que toda a terra deve ser cristã: eram, portanto, necessariamente inimigos de toda a terra, até que não tivesse se convertido.

Depois, eram inimigos uns dos outros em relação a todos os pontos controvertidos de sua religião. É preciso considerar Jesus Cristo em primeiro lugar como Deus? Aqueles que o negam são anatematizados sob o nome de ebionitas; e estes, por sua vez, anatematizam os adoradores de Jesus. Alguns querem que todos os bens sejam comuns, como se sustenta que o fossem no tempo dos apóstolos? Seus adversários são chamados de nicolaítas e são acusados dos mais infames delitos. Outros tendem a uma devoção mística? São chamados "gnósticos" e furiosamente perseguidos. Marcião disputa a respeito da Trindade? É tratado como idólatra.

Tertuliano, Praxéia, Orígenes, Novato, Novaciano, Sabélio, Donato são todos perseguidos por seus irmãos antes de Constantino;

e, logo que este fez triunfar a religião cristã, eis que os atanasianos e os eusebianos se fazem mutuamente em pedaços; e, a partir daquele tempo, a Igreja cristã se inundou de sangue, até nossos dias.

O povo hebreu era, confesso, um povo bastante bárbaro. Esganava sem piedade todos os habitantes de um desventurado país sobre o qual não tinha maiores direitos do que hoje teria sobre Paris e sobre Londres. Todavia, quando Naamã curou-se da lepra por ter-se imerso sete vezes no Jordão e, para testemunhar sua própria gratidão a Eliseu, o qual lhe havia ensinado o segredo, disse-lhe que, por reconhecimento, adoraria o Deus dos hebreus, reservando-se, porém, a faculdade de adorar também o Deus do próprio rei, Eliseu não hesitou em lhe conceder a permissão.[1] Os hebreus adoravam seu Deus, mas não se espantavam de que cada povo tivesse o seu próprio. Consideravam justo que Kemosh tivesse concedido certo distrito aos moabitas, com a condição de que seu Deus igualmente lhe desse um.[2] Jacó não hesitou em se casar com as filhas de um idólatra: Labão tinha seu Deus, assim como Jacó tinha o seu. São exemplos de tolerância no povo mais intolerante e cruel da antiguidade: nós o imitamos em seus furores absurdos, porém não em sua indulgência.

É claro que todo aquele que persegue um outro, seu irmão, porque não é de sua opinião, é um monstro. Isso está fora de discussão. [...]

2. O cristianismo e a tolerância

Entre todas as religiões, a cristã é, sem dúvida, a que deve inspirar maior tolerância, embora até hoje os cristãos tenham sido os mais intolerantes dos homens.

Jesus, tendo-se dignado a nascer na pobreza e na baixeza, como seus irmãos, jamais se dignou a praticar a arte de escrever. Os hebreus tinham uma lei escrita minuciosíssima, e nós não possuímos sequer uma linha da mão de Jesus. Os apóstolos se dividiram sobre diversos pontos: são Pedro e são Barnabé comiam carnes proibidas com os neocristãos estrangeiros e se abstinham delas com os hebreus. São Paulo reprovou-lhes tal conduta; todavia, depois o próprio Paulo, que fora fariseu e discípulo do fariseu Gamaliel e perseguira com furor os cristãos, e que depois, cansado de Gamalıael, se tornou cristão, igualmente foi sacrificar no templo de Jerusalém, no tempo de seu apostolado. Observou publicamente por oito dias todas as cerimônias da lei hebraica, à qual havia renunciado; até acrescentou devoções e purificações a mais: em suma, "judaizou" sem reservas. O maior apóstolo cristão fez por oito dias as mesmas coisas pelas quais hoje, em grande parte dos povos cristãos, os homens são condenados à fogueira.

Teudas e Judas o Galileu se afirmaram "Messias" antes de Jesus; Dositeu, Simão, Menandro se disseram tais depois de Jesus. Desde o primeiro século da Igreja, e antes ainda que o nome de "cristão" fosse conhecido, já havia na Judéia umas vinte seitas. Os gnósticos contemplativos, os essênios, os dositeus, os caríntios existiam ainda antes que os discípulos de Jesus tivessem tomado o nome de "cristãos". Existiram logo trinta Evangelhos, cada um dos quais pertencente a uma comunidade diferente; e desde o fim do primeiro século podem ser enumeradas cerca de trinta seitas cristãs na Ásia Menor, na Síria, em Alexandria e até em Roma.

Todas essas seitas, desprezadas pelo governo romano e escondidas na clandestinidade, perseguiam-se todavia umas às outras nos subterrâneos em que se rastejavam, ou seja, trocavam-se injúrias: a única coisa que, em sua abjeção, podiam fazer. Eram quase todas compostas de pessoas da ralé do povo.

Quando, por fim, alguns cristãos acolheram os dogmas de Platão e misturaram um pouco de filosofia à sua religião, que separaram da hebraica, eles se tornaram pouco a pouco mais respeitáveis, mas permaneceram sempre divididos em seitas, sem que nunca houvesse um só período em que a Igreja cristã estivesse unida. Ela nasceu no meio de divisões dos hebreus, dos samaritanos, dos fariseus, dos saduceus, dos essênios, dos judaítas, dos discípulos de João, dos terapeutas. [...]

Tão horrível discórdia, que dura tantos séculos, deveria nos ensinar a nos perdoarmos um ao outro nossos erros: a discórdia é o flagelo do gênero humano e a tolerância é seu único remédio.

Voltaire,
Dicionário filosófico.

[1] Cf. *II Reis* 5,18.
[2] Cf. *Judite* 11,23-24.

MONTESQUIEU

5 Os princípios éticos fundamentais dos três tipos de governo

A doutrina de Montesquieu sobre as três espécies de governo (republicano, monárquico, despótico) gira em torno da correspondência entre cada uma destas formas e o princípio ético peculiar no qual ela se inspira.

Na passagem seguinte são justamente expostos os três princípios, isto é, as paixões humanas fundamentais que movem as três formas de governo: a virtude *para a forma republicana,* a honra *para a forma monárquica, e* o medo *para a forma despótica.*

1. O governo republicano, monárquico e despótico

Falei de como a natureza do governo republicano consiste no fato de que o povo como um todo, ou algumas famílias, aí gozam do supremo poder; como no governo monárquico é o príncipe que exerce esse poder, mas como ele o usa segundo certas leis estabelecidas; e, finalmente, como no governo despótico um só governa segundo seus caprichos e vontades. Não preciso de mais nada para encontrar os três princípios dos governos citados; eles daí derivam naturalmente. Começarei pelo governo republicano e antes falarei do democrático.[1]

2. A virtude é o princípio fundamental da democracia

Para um governo monárquico ou para um despótico não é preciso muita probidade para manter-se ou sustentar-se. A força das leis em um, o braço do príncipe sempre levantado no outro, regulam ou regem todas as coisas. Mas em um Estado popular é preciso uma mola a mais, que não é outra coisa senão a virtude.

O que eu disse é confirmado pelo curso inteiro da história, e é igualmente bem conforme à natureza das coisas. É claro, com efeito, que em uma monarquia, onde quem faz executar as leis julga a si próprio como estando acima delas, se tem necessidade da virtude em medida menor do que em um governo popular, onde quem faz executar as leis sente que ele próprio está a elas submetido, e carregará seu peso.

É claro, por outro lado, que um monarca, se, por mau conselho ou negligência, deixa de fazer executar as leis, pode reparar o mal facilmente: bastar-lhe-á mudar conselho ou corrigir em si a mesma negligência. Mas, quando as leis deixaram de ser executadas em um Estado popular, como a corrupção da república pode ser sua causa única, o Estado está doravante perdido.

No século passado, foi um espetáculo bastante belo ver os ingleses fazerem esforços ingentes para estabelecer a democracia em sua casa. Como aqueles que manejavam os assuntos eram de pouca virtude, e sua ambição estava irritada por causa do sucesso daquele que mais havia ousado,[2] e apenas o espírito de uma facção reprimia o da outra, o governo mudava sem trégua: o povo, estupefato, procurava a democracia, sem encontrá-la em nenhum lugar. Finalmente, depois de vários movimentos, vários choques e abalos, tiveram de repousar sobre o mesmo governo que haviam proscrito.

Quando Silas quis restituir a liberdade,[3] Roma não estava em grau de recebê-la; não tinha mais que um débil resto de virtude, e, uma vez que teve sempre menos, ao invés de despertar-se, depois de César, Tibério, Caio, Cláudio, Nero, Domiciano, sempre mais se tornou escrava: todos os golpes choveram sobre tiranos, nunca sobre a tirania.

Os políticos gregos, que viviam em um governo popular, reconheciam na virtude a única força capaz de sustentá-lo.

Os políticos de hoje nos falam apenas de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas, até de luxo. Quando vem a faltar esta virtude, entra a ambição nos corações prontos para recebê-la, e a avidez em todos. Os desejos mudam de objeto: aquilo que antes se amava, não é mais amado; antes se era livre com as leis, agora se quer sê-lo contra elas. Cada cidadão parece um escravo fugido da casa do patrão. O que antes era máxima, agora é chamado rigor; o que antes era regra, agora estorvo; o que antes era proteção, agora temor. É a frugalidade que agora chama-se avidez, não o desejo de possuir. Antes os bens dos indivíduos formavam o tesouro público; agora o tesouro público torna-se patrimônio dos indivíduos. A república é um corpo morto,

---

[1] A democrática e a aristocrática são as duas formas do governo republicano.

[2] Trata-se de Cromwell.

[3] Renunciando à ditadura, no ano 79 a.C.

cuja força é constituída apenas pelo poder de alguns cidadãos e pela licença de todos.

3. A honra é o princípio fundamental da monarquia

Nas monarquias, a política faz realizar as grandes empresas, empregando o menos possível a virtude, assim como, nas máquinas mais aperfeiçoadas a arte serve-se o menos possível dos movimentos, das forças, das rodas. O Estado vive independentemente do amor-pátrio, do desejo da verdadeira glória, da renúncia de si mesmos, do sacrifício dos próprios interesses mais caros, de todas as virtudes heróicas que encontramos entre os antigos e das quais somente ouvimos falar. As leis tomam o lugar destas virtudes, doravante inúteis. [...]

Apresso-me agora em grandes passos, para que não se creia que eu deseje compor uma sátira do governo monárquico. De modo nenhum. Se para este governo falta uma mola, ele, porém, possui outra: a honra, ou seja, o preconceito de todos, seja qual for a condição a que pertençam, toma o lugar da virtude política da qual falei, e a representa em todo lugar. A honra é capaz de inspirar as ações mais belas e, unida à força das leis, de conduzir o governo a seu objetivo, exatamente como a própria virtude. Assim, nas monarquias bem reguladas, serão quase que todos bons cidadãos, mas um homem virtuoso dificilmente será encontrado. Com efeito, para ser um homem virtuoso, é preciso ter a intenção disso, e amar o Estado por si mesmo, não por nossa causa.

Conforme dissemos, o governo monárquico pressupõe a existência de postos, proeminências, e também de uma nobreza originária. A honra, por sua natureza, requer distinções e preferências: seu lugar, portanto, se encontra em um governo semelhante. A ambição é perigosa em uma república, mas tem bons efeitos em uma monarquia: ela lhe dá a vida e tem a vantagem de não ser perigosa, porque facilmente pode ser reprimida. Podeis dizer que lhe acontece a mesma coisa que ao sistema do universo, onde uma força afasta incessantemente do centro todos os corpos, enquanto a força de gravidade a ele os reconduz. A honra faz mover todas as partes do corpo político e as liga por meio de sua própria ação, e eis que cada um se dirige para o bem comum, crendo dirigir-se para os próprios interesses particulares. É verdade que, filosoficamente falando, aquilo que dirige todas as partes do Estado é uma honra falsa; ela, entretanto, é útil para o bem público, mais do que o seria a verdadeira honra aos indivíduos que a possuíssem. E já não é uma boa coisa obrigar os homens a realizar ações difíceis pelas quais é preciso força de caráter, sem outra recompensa que o barulho que estas ações provocam?

4. O medo é o princípio fundamental do governo despótico

Assim como em uma república é necessária a virtude, e na monarquia a honra, também no governo despótico é preciso o medo: a virtude não é necessária e a honra seria perigosa. O poder imenso do príncipe passa inteiramente para as mãos daqueles aos quais ele o confia. Pessoas capazes de ter grande estima de si mesmas poderiam então fazer revoluções. Portanto, o medo deve abater todas as coragens, apagar também o mais fraco senso de ambição.

Um governo moderado pode, enquanto quiser e sem perigo, afrouxar seus dispositivos: bastam suas leis, sua própria força para sustentá-lo. Todavia, quando em um governo despótico o príncipe esquece por um momento de levantar o braço, quando não pode aniquilar em um piscar de olhos aqueles que detêm os primeiros postos, tudo está perdido. Com efeito, o medo, mola do governo, vem a faltar e o povo não tem mais protetor. Talvez é neste sentido que alguns cadís[4] sustentaram que o Grande Senhor não é obrigado a manter a própria palavra, o próprio juramento, quando, assim fazendo, limita sua própria autoridade.

É preciso, portanto, que o povo seja julgado pelas leis, e os grandes pelo capricho do príncipe; que a cabeça do último dos súditos seja segura, e a dos paxás sempre em perigo. Não é possível falar daqueles monstruosos governos sem tremer. O sofi[5] da Pérsia, destronado em nossos dias por Mirivei̇s,[6] viu o governo perecer antes da conquista, porque não havia derramado sangue suficientemente. Conta-nos a história como as crueldades horríveis de Domiciano apavoraram os governadores com tal sinal, de modo que sob seu reinado o povo se restabeleceu um pouco. Do mesmo modo, uma torrente que arruína apenas uma parte deixa na outra parte terras, onde o olho de longe divisa prados.

C.-L. Montesquieu,
O espírito das leis.

[4] *Cadí*: juiz (do árabe *qadhi*).
[5] Assim denominava-se, no Ocidente, o rei da Pérsia.
[6] Um chefe afegão.

Jean-Jacques Rousseau: o iluminista "herético"

I. A vida e o significado da obra

• Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra em 1712. Perdendo a mãe no momento do parto, recebeu uma educação bastante desordenada. Em 1728 deixou Genebra, e logo encontrou refúgio em Les Charmettes, nas proximidades de Chambéry, junto de Madame de Warens que foi para ele mãe, amiga e amante. Em 1741 estabeleceu-se em Paris, onde estreitou amizade com Diderot e os enciclopedistas. Em 1750 publicou o *Discurso sobre as ciências e sobre as artes*, em 1755 o *Discurso sobre a desigualdade*, que lhe valeu um imprevisto e inesperado sucesso. Em 1758 rompeu com os enciclopedistas por causa de uma divergência substancial de avaliação a respeito da sociedade do tempo. Retirando-se em Montmorency, viveu um período intenso e fecundo: em 1761 publicou a *Nova Heloísa*, em 1762 *O contrato social* e *Emílio*, mas as últimas duas obras foram condenadas pelas autoridades civis e eclesiásticas de Paris e de Genebra. Amargurado, rejeitou seus direitos de cidadão genebrino e se transferiu para Mitiers-Travers, no território de Neuchâtel. Em 1766 aceitou o convite de Hume para ir à Inglaterra, mas as relações com o filósofo inglês foram breves e difíceis. Voltando para a França e estabelecendo-se novamente em Paris, completou as *Confissões* e o *Ensaio sobre a origem das línguas*. Morreu em 1778.

Rousseau: o maior pensador do século XVIII → § 1

Rousseau aparece como uma figura complexa e controvertida, objeto de diversas interpretações também opostas entre si, que convêm apenas por considerá-lo *o primeiro grande teórico da pedagogia moderna*. É certo, em todo caso, que Rousseau reúne com seus escritos a veia profunda do Iluminismo e lança as raízes do romantismo, exprime traços inovadores e reações conservadoras, o desejo e ao mesmo tempo o temor de uma revolução radical, a nostalgia da vida primitiva e o medo de que, por meio de lutas insensatas, se possa cair novamente naquela barbárie.

1 Rousseau: uma figura complexa e controvertida

Iluminista e romântico, individualista e coletivista, antecipador de Kant e precursor de Marx, Rousseau foi alvo de diversas interpretações e muitos estudos, a ponto de, a partir dos anos 50 do século XX, se chegar a falar de uma "Rousseau-Renaissance". Definido por Kant como "o Newton da moral" e pelo poeta H. Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre nada mais foi do que a mão executora", Rousseau aparece como figura complexa e controvertida. Considerado com razão como o maior pensador do século XVIII, ele se impôs por motivos contrastantes. Para

alguns é o teórico do *sentimento interior* como único guia da vida, para outros é o defensor da *absorção total do indivíduo na vida social,* contra as renascentes fraturas entre interesses privados e interesses coletivos; para alguns é *liberal,* para outros é o primeiro *teórico do socialismo;* para alguns, é *iluminista,* para outros é *antiiluminista;* para todos é *o primeiro grande teórico da pedagogia moderna.*

Como quer que seja lido e interpretado, o certo é que Rousseau, nos seus escritos, reúne a veia mais profunda do Iluminismo e lança as raízes do romantismo, expressa ímpetos inovadores e reações conservadoras, o desejo e, ao mesmo tempo, o temor de uma revolução radical, a nostalgia da vida primitiva e o medo de que, por causa de lutas insensatas, se possa recair naquela barbárie. Figura rica e contraditória, Rousseau fascina pela complexidade dos sentimentos que descreve e pela clara denúncia, em pleno século XVIII, dos perigos de um racionalismo exasperado. Com efeito, ele estava persuadido de que, sem os instintos e as paixões, a razão torna-se estéril e acadêmica, ao passo que, sem a disciplina da razão, as paixões e os instintos levam ao caos individual e à anarquia social.

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712. Tendo perdido a mãe no momento do parto, transcorreu sua infância com o pai Isaac, relojoeiro e homem que amava boêmias. Confiado primeiro a um pastor calvinista e depois a um tio, recebeu uma educação bastante desordenada. Aprendiz de gravação, Rousseau deixou Genebra em 1728 e, depois de uma breve experiência como camareiro de uma família de Turim, encontrou refúgio em Les Charmettes, nas proximidades de Chambéry, junto de madame de Warens, que lhe foi mãe, amiga e amante. "Uma mulher toda ternura e doçura", como ele a recorda, que lhe possibilitou estudar e se instruir, sem distrações, longe do tumulto da cidade. Escreve Rousseau: "Uma casa isolada sobre o declive de um vale foi nosso refúgio: lá, durante quatro ou cinco anos, desfrutei de um século de vida e felicidade pura e plena, que oculta com seu esplendor tudo aquilo que a minha situação presente tem de horrível".

Em 1741, o filósofo de Genebra deixa Chambéry e se instala em Paris, onde estabelece amizade com Diderot e, por seu intermédio, com os enciclopedistas. Não acostumado com a vida nos salões, não se sentia à vontade na Paris culta, inquieto e insatisfeito por ser músico de segunda classe e humilde preceptor e caixeiro na casa Dupin. O conflito entre seu eu profundo e o mundo circunstante aguçou-se a ponto de explodir na condenação daquele mundo e daquela cultura, em nome da natureza, que lhe reservara as alegrias mais belas e inesquecíveis.

Deixemos a Rousseau a tarefa de nos contar o acontecimento que o induziu a escrever os primeiros ensaios, que o impuseram à atenção da França iluminista: "Eu ia visitar Diderot, que estava preso em Vincennes. Como tinha no bolso um número do *Mercure de France,* fui dando uma olhada nele pelo caminho. Caiu-me sob os olhos o quesito da Academia de Dijon ('O progresso das ciências e das artes contribuiu para a melhoria dos costumes?'), que deu origem ao meu primeiro escrito *(Discurso sobre as ciências e sobre as artes).* Se alguma vez algo se assemelhou a uma inspiração imprevista, tal foi a emoção que me deu aquela leitura. De repente, minha mente foi percorrida por mil luzes; inumeráveis idéias vivas se me apresentaram, junto com uma energia e uma confusão tais que me provocaram uma perturbação inexprimível; invadiu-me um torpor semelhante ao da embriaguez [...]. Tudo o que pude recordar da multidão de grandes verdades que me iluminaram em um quarto de hora debaixo daquela árvore foi depois escassamente relatado em meus três primeiros escritos principais, ou seja, o primeiro discurso [sobre as ciências e as artes], aquele sobre a desigualdade, e o tratado sobre a educação (*Emílio*), três obras inseparáveis, que formam um todo único". Recordando esse período, Diderot escreveu que Rousseau era como um barril de pólvora que teria ficado sem explodir se não fosse a centelha que partiu de Dijon.

A publicação dos primeiros dois discursos, o primeiro em 1750 e o segundo em 1755, granjeou-lhe um imprevisto e inesperado sucesso. Nesse meio tempo, ele se unira a uma mulher rude e inculta, que, no entanto, sempre esteve perto dele e com a qual teve cinco filhos. E ele os confiou todos, um após o outro, aos *Enfants trouvés,* para não ser desviado de seus compromissos culturais e porque, como havia ensinado Platão, a educação das crianças cabe ao Estado.

A relativa tranqüilidade familiar e o sucesso obtido pelos primeiros ensaios per-

mitiram-lhe estreitar amizade com as personalidades mais conhecidas e colaborar na *Enciclopédia* com uma série de artigos de caráter musical, depois reunidos no *Dictionnaire de musique,* e com o verbete "Economia política" (1758). Logo, porém, ele rompeu suas relações com os enciclopedistas, por uma divergência substancial de avaliação em relação à sociedade da época e, mais profundamente, em relação à história humana e seus produtos. "Apesar de sucessivas lamentações e tentativas de recuperação, era (para os enciclopedistas) uma perda inevitável, determinada por uma variedade de idéias substanciais, por sua vez derivada de sensibilidades diferentes em relação às exigências da luta ideológico-política" (F. Diaz). A ruputura oficial deu-se por aquele *manifesto anti-philosophes,* que é a *Lettre à d'Alembert sur les spetacles,* de 1758.

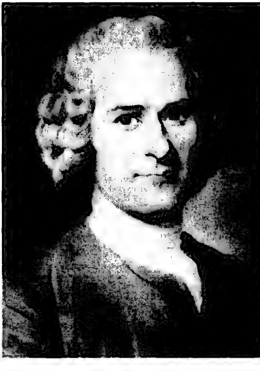
Nesse meio tempo, Jean-Jacques se havia retirado para o Ermitage de Montmorency, onde habitou em uma casa de madame d'Epinay. Aqui ligou-se sentimentalmente com a cunhada dela, madame d'Hondetot, e acreditou poder realizar o sonho de pôr de acordo os *philosophes* com os tradicionalistas. Contudo, por várias razões, o resultado foi a ruptura com Diderot e d'Holbach.

Rompidas as relações também com madame d'Epinay, Rousseau se transferiu para o castelo do marechal de Luxemburgo, onde viveu um período fecundo. Em 1761 publicou a *Nouvelle Héloise,* em 1762 *Le contrat social* e, em 1763, o *Émile.* Mas as conseqüências de seu rompimento com a *philosophie* logo se fizeram sentir: com efeito, tanto o *Emílio* como o *Contrato* foram condenados pelas autoridades civis e eclesiásticas, tanto em Paris como em Genebra, por uma espécie de conjura entre crentes, ateus e deístas.

Assim, ele abandonou definitivamente Genebra e se transferiu para Mîtiers-Travers, no território de Neuchâtel, que dependia do rei da Prússia. Aí escreveu alguns trabalhos polêmicos, entre os quais *Les lettres écrites de la montagne,* em resposta às *Cartas escritas do campo,* que Tronchin havia escrito em defesa da atitude político-cultural genebrina. Manifestando-se também aqui alguns motivos de hostilidade a seu respeito, porque era personagem incômoda e polêmica contra todos, ele aceitou o convite do filósofo David Hume e foi para a Inglaterra. Mas as relações com o filósofo inglês foram breves e difíceis. Tomado de mania de perseguição, alimentada pelas condenações genebrina e parisiense, ele logo deixou a Inglaterra, voltando à França, onde se dedicou a viajar para desafogar sua inquietude.

Voltando a se instalar em Paris, foi morar em modesto térreo da rua Platière, onde dedicou-se a completar as *Confessions* e escreveu os *Dialogues* ou *Rousseau, juge de Jean-Jacques,* e as *Rêveries du promeneur solitaire.* Juntamente com o ensaio *Essai sur l'origine des langues,* confiou esses escritos ao amigo Paul Moultou, para que cuidasse de sua publicação.

Já velho e cansado, doente e deprimido, Rousseau aceitou o convite do marquês de Girardin, em cujo castelo transcorreu os últimos meses de sua vida em clima de relativa tranqüilidade psicológica. Atingido por insolação durante um passeio à tarde, morreu em 2 de julho de 1778.



Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e o grande pensador definido por Kant como o "Newton da moral", e pelo poeta Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre foi tão-somente a mão executiva". Reproduzimos aqui um retrato de M. Q. de La Tour, conservado no Museu de Genebra.

II. O homem no "estado de natureza"

• Nostálgico de um modelo de relações sociais marcado pela recuperação dos sentimentos mais profundos do espírito humano, Rousseau lançou a hipótese do *estado de natureza*, segundo o qual o homem é originariamente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto, e mau e injusto apenas sucessivamente, por um desequilíbrio de ordem social.

O "estado de natureza" é uma categoria teórica *para compreender o homem* → *§ 1-3*

O "estado de natureza", portanto, não é uma experiência histórica particular, mas uma *categoria teórica* que serve a Rousseau para compreender melhor o homem presente e os aspectos corrompidos que se insinuaram na natureza humana no curso da história. O "estado de natureza", sobre o qual se sente o influxo do mito quinhentista do "bom selvagem", é precisamente um *estado aquém do bem e do mal*: deixada a seu livre desenvolvimento, a natureza humana leva ao triunfo dos sentimentos, e não da razão; ao triunfo dos instintos, e não da reflexão; da autoconservação, e não da aniquilação.

1 O "estado de natureza" como hipótese de trabalho

Francês por formação espiritual, mas genebrino por tradição moral e política, Rousseau sempre se considerou estrangeiro na pátria que escolheu. Esse sentimento de estar deslocado, vivido com intensidade, talvez possa ser considerado como o fundamento psicológico das análises sociopolítico-culturais que fizeram dele um crítico radical da vida civil de sua época. Nostálgico de um modelo de relações sociais voltado para a recuperação dos sentimentos mais profundos do espírito humano, ele levantou a hipótese do homem natural, originalmente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto e, portanto, justo, não mau e não opressor. O homem não era, mas tornou-se mau e injusto. Seu desequilíbrio, porém, não é originário, como considerava Pascal na esteira da Bíblia, e sim um desequilíbrio derivado e de ordem social.

Rousseau amava e odiava os homens. Mesmo odiando-os, sentia que os amava. Ele os odiava por aquilo que se haviam tornado, mas os amava por aquilo que são em profundidade.

A sanidade moral, o sentido da justiça e o amor são parte da natureza do homem, ao passo que a máscara, a mentira e a densa rede de relações alienantes são efeitos daquela superestrutura que foi se formando ao longo de um caminho de afastamento das necessidades e das inclinações originárias.

Mais do que uma realidade historicamente datável, o estado da natureza é uma *hipótese de trabalho* que Rousseau formula principalmente escavando dentro de si mesmo e que utiliza para captar tudo o que, de tal riqueza humana, foi obscurecido e reprimido pela efetiva caminhada histórica.

2 O valor normativo do "estado de natureza"

Quando falamos de um *estado de natureza* em Rousseau, muito mais do que de um período histórico ou de uma particular experiência histórica, trata-se de uma *categoria teórica* que facilita a compreensão do homem presente e das suas contrafações.

Em outros termos: na economia do pensamento de Rousseau, o estado natural tem valor normativo, constituindo um ponto de referência na determinação dos aspectos corrompidos que se insinuaram em nossa natureza humana.

O tema do retorno à natureza permeia e sustenta todos os escritos do filósofo genebrino. É evidente a influência que exerceu

sobre tal orientação de pensamento o mito do "bom selvagem", difundido na literatura francesa a partir do século XVI, quando, após as grandes descobertas geográficas, começa a idealização dos povos primitivos e a apologia da vida "selvagem". No século XVIII, quando a vida social, com seus "costumes corrompidos", foi submetida à *crítica da razão*, o gosto pelos costumes exóticos e o fascínio por tudo o que parecia estranho à civilização européia se acentuaram e se difundiram. Rousseau estudou apaixonadamente esse material documentário, e suas análises mostraram-se extremamente interessantes. Afirma ele no *Discurso sobre as ciências:* "Os selvagens não são precisamente maus, porque não sabem o que seja ser bons; não é o aumento das luzes nem o freio da lei que lhes impede de fazer o mal, mas a calma das paixões e a ignorância do vício".

Trata-se, portanto, de um *estado aquém do bem e do mal.* Deixada ao seu livre desenvolvimento, a natureza leva ao triunfo dos sentimentos, não da razão; do instinto, não da reflexão; da autoconservação, não da opressão. O homem não é somente razão, aliás, originariamente o homem não é razão, mas sentimentos e paixões.

■ **Estado de natureza.** É a famosa categoria filosófica em base à qual Rousseau condena a estrutura histórico-social que mortificou a riqueza passional do homem e a espontaneidade de seus sentimentos mais profundos. Segundo a hipótese do estado de *natureza*, sobre o qual influi o mito quinhentista do "bom selvagem", o homem é originariamente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto, e mau e injusto apenas depois, por um desequilíbrio de ordem social: a natureza humana, deixada a seu livre desenvolvimento, leva ao triunfo dos instintos, dos sentimentos e da autoconservação, e não da reflexão, da razão e da aniquilação.
O "estado de natureza" é, portanto, um *mítico estado originário,* posto *aquém do bem e do mal,* do qual o homem progressivamente decaiu por causa da "cultura", responsável pelos males sociais da época atual: a passagem do "estado natural" para o "estado civil" marcou para Rousseau um verdadeiro regresso.

3 O "estado de natureza" como estímulo de mudança para o homem moderno

Entretanto, embora Rousseau olhe nostalgicamente para aquele passado, sua atenção está toda voltada para o homem presente, corrupto e desumano. Não se pode falar de primitivismo ou de culto à barbárie, até porque Rousseau conhece os limites desse estado de vida. A propósito, eis um trecho significativo do *Discurso sobre a desigualdade:* "Vagando pela floresta, sem trabalho, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem laços, sem qualquer necessidade dos seus semelhantes, como também sem nenhum desejo de incomodá-los, talvez também sem nunca reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, nada mais tinha que os sentimentos e os conhecimentos próprios daquele estado, só experimentava as necessidades verdadeiras, olhava apenas o que lhe interessava ver, e sua inteligência não ia além de sua vaidade. Se, por acaso, fazia alguma descoberta, nem podia transmiti-la, visto que sequer reconhecia seus filhos. A arte perecia com seu inventor. Não havia educação nem progresso. As gerações se multiplicavam em vão e, partindo cada uma do mesmo ponto, os séculos transcorriam e a rudeza da era primitiva mantinha-se inalterada; a espécie já estava velha, mas o homem ainda era criança."

Concluindo, o mito do "bom selvagem" é sobretudo uma espécie de *categoria filosófica*, uma *norma de juízo* com base na qual condena-se a estrutura histórico-social que mortificou a riqueza passional do homem, bem como a espontaneidade de seus sentimentos mais profundos. Confrontando o homem como ele era com o homem como ele é, ou "o homem feito pelo homem com o homem obra da natureza", Rousseau pretendia estimular os homens a uma mudança salutar.

III. Rousseau contra os enciclopedistas, mas iluminista

•Rousseau é contra a cultura tal qual historicamente se configurou, porque ela deturpou a natureza. O homem seguiu uma curva de decadência: o espírito competitivo e conflitivo não é originário, mas derivado, porque é fruto da história. Contra a cultura é preciso perseguir a *ignorância razoável* que, segundo Rousseau, nasce de vivo amor pela virtude e consiste em delimitar a própria curiosidade às faculdades que foram recebidas. Rousseau considerava, portanto, responsáveis pelos males sociais justamente as cartas, artes e ciência em que os enciclopedistas apoiavam as causas do progresso, e as considerava como nascidas dos vícios da arrogância e da soberba, e como fonte de ulterior corrupção; a história desses desvios e injustiças começou com o nascimento da desigualdade entre os homens, que, por sua vez, surgiu com a propriedade.

A ignorância razoável *contra a cultura*
→ § 1-3

• Rousseau é contra os iluministas; não, porém, contra o Iluminismo, porque ele considera a *razão* como o instrumento privilegiado para a superação e a vitória sobre os males em que séculos de desvios lançaram o homem. O caminho da salvação é para ele o caminho da volta à natureza e, portanto, da "re-naturalização" do homem por meio de um relineamento da vida social. É necessária uma transformação do espírito do povo, uma reviravolta completa, uma total transformação das instituições que ponham o homem nas condições de realizar sua mais profunda liberdade. Para tal finalidade é preciso recuperar o sentido da "virtude", entendida como transparência constante e mútua relação entre *interior* e *exterior* da sociedade, a qual hoje encontra-se totalmente exteriorizada.

A volta à natureza é o caminho da salvação
→ § 4-6

1 A cultura piorou o homem

Rousseau é contra a cultura, assim como ela se configurou historicamente, porque ela deturpou a natureza.

Originariamente sadio, o homem vê-se agora desfigurado; outrora semelhante a um deus, tornou-se agora pior do que animal feroz. O homem seguiu uma curva de decadência. Transferir as desigualdades, os desníveis e as injustiças do presente para o homem originário ou referi-las à estrutura do homem significa ler o passado com os olhos do presente.

O espírito competitivo e conflitivo não é originário, mas derivado, porque é fruto da história. Em substância, e duramente, Rousseau pronuncia um juízo severo e radical sobre tudo o que o homem fez e disse, como, por exemplo, sobre a redução do homem à realidade racional e sobre a exaltação dos seus produtos culturais, porque não fizeram a humanidade progredir, e sim regredir.

Nem toda ignorância deve ser combatida. Há uma ignorância que deve ser cultivada: "Há uma ignorância feroz e brutal, que nasce de um espírito perverso e de uma mente falsa; existe, em suma, uma ignorância criminal que degrada a razão, multiplicando os vícios. Mas há, salienta Rousseau, uma ignorância que podemos dizer razoável, pois delimita a curiosidade ao âmbito das faculdades recebidas; uma ignorância modesta, indiferente a tudo o que não é digno do homem; uma ignorância 'doce e preciosa', típica de um ânimo puro e contente consigo mesmo".

2 O que se chama "progresso" é um "regresso"

A posição de Rousseau, com efeito, foi uma posição "escandalosa", porque ele considerava como responsáveis pelos males sociais justamente aquelas letras, artes e

ciências nas quais os enciclopedistas viam as causas do progresso. Nascidas dos vícios da arrogância e da soberba, as ciências, as artes e as letras não fizeram progredir a felicidade humana, mas consolidaram os vícios que as provocaram, como podemos ler no *Discurso sobre as ciências*.

O progresso é, portanto, uma linha que procede inexorável para o melhor, para a perfeição? Na realidade, aquilo que para os enciclopedistas era progresso, para Rousseau era regresso e ulterior corrupção. "Todos os progressos da espécie humana afastam-na continuamente de seu estado primitivo; quanto mais acumulamos novos conhecimentos, mais nos impedimos de adquirir o maior e mais importante dos conhecimentos."

Mas como começou essa história de desvios e injustiças?

Começou com o nascimento da desigualdade entre os homens. E a desigualdade nasceu com o nascimento da propriedade, e com as hostilidades conseqüentes.

3 Visão pessimista da história

A visão de Rousseau, portanto, é uma visão radicalmente pessimista da história e do seu curso, bem como de seus produtos culturais. Voltaire desqualificou o *Discurso sobre a desigualdade* como "um libelo contra o gênero humano". De fato, imputando ao saber e ao "progresso" os problemas que os *philosophes* atribuíam à religião e às várias formas de superstição herdadas do passado, Rousseau se colocava contra todos os enciclopedistas, particularmente contra Voltaire, cujo programa de propaganda das novidades teatrais, sobretudo da produção de Molière, ele tachava de esquálido por defender formas culturais que estimulavam os vícios e se demonstravam incapazes de distinguir o que é fruto de uma falsa cultura e o que é típico da natureza humana.

Rousseau subverte a ótica de interpretação da história. Em si, o homem não é lobo para o homem. O homem tornou-se tal no curso da história. O estado natural não é o estado do instinto violento e da afirmação da vitalidade sem controle. "Tudo é bom quando sai das mãos do Autor das coisas", ao passo que "tudo degenera nas mãos do homem". É radical a antítese entre natureza e cultura, entre estado primitivo e estado civil em sua configuração sociopolítico-econômica. 1

4 É preciso melhorar a sociedade "renaturalizando" o homem

Podemos dizer que Rousseau é contra os iluministas, *não contra o Iluminismo*, do qual é intérprete e fautor inteligente; ele é contra os jusnaturalistas, não contra o jusnaturalismo.

Rousseau é um iluminista, porque considera a *razão* como o instrumento privilegiado para a superação dos males em que séculos de desvio haviam lançado o homem, e para a vitória sobre eles.

Rousseau é um jusnaturalista porque repõe na natureza humana a garantia e os recursos para a salvação do homem. Mas é contra os iluministas e jusnaturalistas da época, que consideravam já encaminhado o itinerário da libertação. A seus olhos, a sociedade ainda estava no prolongamento de uma história de decadência e superstição, considerando as artes, as ciências e as letras como baseadas em falsos pressupostos, ou seja, na negação daquela riqueza do homem que era possível perceber agindo nos povos primitivos e que ele sentia viva dentro de si.

O caminho da salvação é outro: é o caminho do *retorno à natureza* e, portanto, o caminho da "renaturalização do homem" através de uma reimpostação da vida social em condições de bloquear o mal e favorecer o bem.

5 Não basta reformar as ciências e melhorar as técnicas

A sociedade não pode ser curada com simples reformas internas ou com o simples progresso das ciências e das técnicas. Torna-se necessária uma transformação no espírito do povo, uma reviravolta completa, uma mudança total das instituições. Em outras palavras, é necessária uma grande e dolorosa revolução, uma ruptura radical. À racionalidade iluminista, toda exteriorizada, é preciso opor uma *racionalidade interiorizada*, em condições de recuperar a voz da consciência. Com efeito, "se o selvagem vive em si mesmo, o homem da sociedade, sempre voltado para fora de si, só sabe viver da opinião dos outros e, por assim dizer, é apenas do juízo dos outros que ele tira o sentimento de sua

própria existência". A sociedade se exteriorizou completamente, e o homem perdeu sua vinculação com o mundo interior.

Assim, é necessário operar uma nova sutura entre o *interior* e o *exterior*, para frear aquele movimento dissolvente ou dissipar aquelas vãs aparências que os homens seguem, combatendo-se e oprimindo-se uns aos outros. Com tal objetivo, é preciso que nos apoiemos no potencial de bondade que existe no homem, mas em estado virtual e não manifesto, para assim reconstruir o mundo social em uma harmonização total e constante das duas vertentes, sem fraturas ou conflitos. Em suma, é preciso recuperar o sentido da virtude, entendida como constante transparência e inter-relação entre interior e exterior.

6 O novo modelo de razão que melhora o homem

Reentrando em si mesmo, porém, o homem não se defronta com uma realidade não contaminada, mas encontra um espírito cicatrizado do mal que se acumulou ao longo da história. Daí a urgência de uma conversão que parta do interior do homem e, portanto, de um repensamento de todos os seus produtos culturais, cuja função será a de ajudar a criar instituições sociais que não distorçam o desenvolvimento do homem, mas o coloquem em condições de realizar sua mais profunda liberdade.

Rousseau não é contra a razão ou contra a cultura. Ele é *contra um modelo de razão e contra certos produtos culturais*, porque lhes escapou aquela profundidade ou interioridade do homem, à qual está ligada a possibilidade de mudança radical do quadro de conjunto, social e cultural. Ele se bate pelo triunfo da razão, mas não cultivada por si mesma, sem densidade e autenticidade, e sim como filtro crítico e pólo de agregação dos sentimentos, dos instintos e das paixões, tendo em vista uma efetiva reconstrução do homem integral, não em uma direção individualista, e sim em uma direção comunitária.

O mal nasceu com a sociedade e é com a sociedade, desde que devidamente renovada, que ele pode ser expulso e debelado.

IV. O Contrato social

• No *Contrato social*, Rousseau começa com a frase: "O homem nasceu livre e, todavia, em todo lugar encontra-se em cadeias". O objetivo do novo contrato social delineado por Rousseau é o de libertar o homem das cadeias e restituí-lo à liberdade. Isso comporta a construção de um modelo social fundado sobre a voz da consciência complexiva do homem, aberto à comunidade.

Os objetivos do novo contrato social → § 1-3

O princípio que legitima o poder e garante a transformação social é a *vontade geral amante do bem comum*, que é fruto de um pacto de união que, instituído entre iguais que permanecem sempre tais, dá lugar a um corpo moral e coletivo: a vontade geral não é, portanto, a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um aos próprios interesses em favor da coletividade. *Esta é, portanto, uma socialização radical do homem, de sua total coletivização, voltada a impedir a emergência e afirmação de interesses privados*: a vontade geral, encarnada no e pelo Estado, é tudo.

1 O novo arranjo da vida social

"O homem nasceu livre, mas, entretanto, está acorrentado em todo lugar", brada Rousseau no *Contrato social*. Romper as correntes do homem e restituí-lo à liberdade é o objetivo do novo contrato que o filósofo genebrino se apresta a delinear. Tal contrato não projeta o retorno à natureza originária, mas exige a construção de um modelo social,

não baseado nos instintos e nos impulsos passionais, como o modelo primitivo, nem porém na pura razão, isolada e contraposta aos sentimentos ou à voz do mundo pré-racional, mas na voz da consciência global do homem, aberto para a comunidade.

Mas qual é o princípio que torna possível essa palingenesia histórica?

Tal princípio não é a vontade abstrata, considerada depositária de todos os direitos, ou a razão pura, estranha ao tumulto das paixões, ou a concepção individualista do homem, na qual se baseavam os iluministas da época. Trata-se de condições abstratas, sobre as quais seria vão implantar um novo tecido social. O princípio que legitima o poder e garante a transformação social é constituído pela *vontade geral amante do bem comum.*

2 A natureza e o fundamento da "vontade geral"

Mas o que é tal vontade geral, como ela se articula, de que é fruto e como consegue modificar os homens, pondo fim à conflitividade e à corrida vã e danosa à acumulação de bens? Eis a resposta de Rousseau: "Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo o fim pelo qual foi instituído, isto é, o bem comum. Com efeito, se foi o contraste dos interesses privados que tornou necessária a instituição da sociedade, por outro lado foi o acordo entre eles que a tornou possível. O vínculo social decorre daquilo que há de comum nesses interesses diferentes; se não houvesse algum ponto no qual concordam todos os interesses, a sociedade não poderia existir. Ora, é unicamente sobre a base desse interesse comum que a sociedade deve ser governada".

Todavia, do que é que deriva a vontade geral?

Não é fruto de um pacto de sujeição a uma terceira pessoa, o que implicaria a renúncia à própria responsabilidade direta e a delegação dos direitos próprios. A vontade geral é fruto de um pacto *unionis* que se dá entre iguais, que continuam sendo tais, porque, como escreve Rousseau no *Contrato social,* trata-se da "alienação total de cada indivíduo, com todos os seus direitos, a toda a comunidade [dando lugar] a um corpo moral e coletivo [...] que extrai desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade".

A vontade geral, portanto, não é a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um a seus próprios interesses em favor da coletividade. É um pacto que os homens não estreitam com Deus ou com um chefe, mas entre si mesmos, em plena liberdade e com perfeita igualdade. [2]

3 Eliminação do privado e coletivização global

Estamos diante de uma socialização radical do homem, de sua total coletivização, para impedir que emerjam e se afirmem os interesses privados. Com a vontade geral pelo bem comum, o homem só pode pensar em si pensando nos outros, ou seja, somente através dos outros, e deve considerar os outros não como instrumentos, mas como fins em si. Ninguém deve obedecer ao outro, e sim todos à lei, sagrada para todos, porque fruto e expressão da vontade geral.

Todos os esforços que o novo pacto social impõe, portanto, estão voltados para a eliminação dos germes dos contrastes entre interesses privados e interesses comunitários, absorvendo os primeiros nos segundos e, graças à completa redução do indivíduo a membro da sociedade, impedindo que os interesses privados aflorem e rompam a harmonia do conjunto.

Rousseau, portanto, destaca com extremo vigor a interiorização da vida social e de seus deveres. Não há nada de privado. Tudo é público ou, pelo menos, deve tornar-se tal.

■ **Vontade geral.** É o princípio que legitima o poder e garante a transformação social inaugurada pelo "novo contrato". Enquanto a vontade particular tem sempre como objeto o interesse privado, a *vontade geral* é, ao contrário, *amante do bem comum,* e se propõe o interesse comum: ela não é, portanto, a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um aos próprios interesses em favor da coletividade.

■ Contrato social. O único caminho para remediar a decadência da humanidade e a relativa falta de liberdade é, para Rousseau, a estipulação de um *novo contrato social*, em vista de um renovado "estado civil", contrato que se exprime nos seguintes termos essenciais: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder, sob a direção suprema da vontade geral". Trata-se da alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade, por meio da qual "se produz imediatamente um corpo moral e coletivo unitário", cujos associados "tomam coletivamente o nome de *povo*, e singularmente se chamam *cidadãos*, enquanto participantes da autoridade soberana, e *súditos*, enquanto submissos às leis do Estado".

O homem é essencialmente social, um animal político. As ciências, as artes e as letras devem dar contribuição insubstituível nessa direção, sob a liderança carismática de uma espécie de filósofo-rei de origem platônica. Trata-se de um guia carismático e clarividente, que sabe mobilizar e conjugar os esforços de todos, para que cada qual queira o bem comum e fuja do mal, identificado com os interesses privados.

Para tanto, o homem só deve obedecer à consciência pública que é o Estado, fora do qual há apenas consciências privadas ou individuais, que devem ser condenadas porque são nocivas.

Encarnada no Estado e pelo Estado, a vontade geral é tudo. É o primado da política sobre a moral, ou melhor, é a fundamentação da moral na política. A defesa do bem comum chega a tal ponto que leva ao esvaziamento do indivíduo, de sua individualidade, bem como à sua absorção pelo corpo social, sem deixar restos. [3]



Jean-Jacques Rousseau em um retrato de Quentin de La Tour, conservado em Paris no Museu do Louvre.

V. O *Emílio*, ou o itinerário pedagógico

• O princípio-guia da obra-prima de Rousseau, o *Emílio*, consiste na *liberdade bem guiada pela razão*, em não abandonar o homem à voz dos instintos, mas em educá-lo à voz superior da razão. O processo educativo, que deve ser *permanente*, deve variar conforme os estágios e preparar para a vida social, subtraindo o educando às atitudes nefastas, egoístas e conflitivas que é preciso lentamente eliminar no quadro do novo contrato social. E isso comporta a educação de todo o homem, sentimentos e razão, à vontade geral e ao bem comum que serão as colunas da nova estrutura social.

O Emílio: *a liberdade bem guiada pela razão* → § 1-6

1 A educação conforme a voz da razão

Educar para as exigências do novo pacto social é empresa árdua, que exige coragem e força. Com efeito, não se trata de abandonar o homem à voz dos instintos, mas de educá-lo para subjugá-los à voz superior da razão.

Trata-se de uma orientação que, antes do *Emílio*, a obra-prima pedagógica de Rousseau, já podia ser encontrada na *Nova Heloísa*. É significativo o episódio amoroso de Julie e Saint Preux. Sua paixão sem freios e sem vínculos representa o "estado natural". Mas logo a sociedade impõe limites: com efeito, embora continuando a amar Saint Preux, Julie é obrigada a casar com certo Wolmar. A sociedade o exige e o impõe.

Pois bem, apesar dessas contradições psicológicas, quando, no dia do casamento, Julie põe-se a refletir sobre o significado da liturgia, por sugestão do oficiante, tendo por moldura seus parentes e amigos comovidos, sente em seu interior uma *révolution subite*, uma espécie de conversão que a leva a mudar seus sentimentos e a submetê-los à lógica mais ampla da razão social. O grande movimento das paixões se abranda, o *caos* dos instintos se dissipa e tudo se coloca em seu lugar.

Não é à lógica do mundo pré-racional que se deve obedecer, mas à lógica da harmonia racional, à qual tudo deve lentamente se submeter, em uma espécie de renovado equilíbrio de todos os homens e de todo o homem. Não o desequilíbrio ou a fratura, mas sim a ordem e a hierarquia. Nesse contexto e nessa direção, Kant se remeterá a Rousseau, definindo-o como o "Newton da moral".

Um exemplo análogo temos no *Emílio*, que, apaixonado por Sofia, é obrigado por seu preceptor, que outra coisa não é senão a força moral do seu eu superior, a empreender uma viagem, separando-se dela, a fim de dominar sua paixão: "Não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta: a palavra 'virtude' deriva da palavra 'força', pois a força está na base de toda virtude [...]. Vite crescer mais bom do que virtuoso – diz o preceptor –, mas quem é somente bom só se mantém tal enquanto encontra prazer em sê-lo, enquanto sua bondade não é aniquilada pela fúria das paixões [...]. Até agora, tu tens sido livre na aparência, desfrutando unicamente da liberdade precária de escravo, ao qual nada foi ordenado. Mas agora já é tempo de seres realmente livre, para que saibas ser senhor de ti mesmo e saibas comandar o teu coração: só com essa condição se comanda o coração".

2 O grande princípio da liberdade bem guiada

Com efeito, o princípio-chave do romance pedagógico *Emílio* (uma das maiores obras-primas da literatura pedagógica de todos os tempos) não é constituído pela liberdade caprichosa e desordenada, e sim por uma "liberdade bem orientada". Para tanto, "não se deve treinar uma criança quando não se sabe conduzi-la aonde se quer, somente através das leis do possível e do impossível, cujas esferas, sendo-lhe igualmente desconhecidas, podem ser ampliadas ou restringidas diante dela como melhor convier. Pode-se prendê-la, impeli-la ou detê-la sem que ela se dê conta, somente através da voz da necessidade. E pode-se torná-la mansa e dócil somente através da força das coisas, sem que nenhum vício tenha condição de germinar em seu coração, porque as paixões nunca se acendem quando são vãs em seus efeitos."

Essa série de elementos e de artifícios devem servir ao preceptor para tornar mais fácil o desenvolvimento ordenado de todas as potencialidades humanas. O amor por si mesmo deve transformar-se em amor pela comunidade e tornar-se amor pelos outros. As paixões, que "são os instrumentos de nossa conservação", devem se transformar em estratégias de defesa da comunidade. Os instintos devem amadurecer, a ponto de oferecer densidade e consistência à razão, à qual cabe a condução da vida comunitária. Para tanto, o itinerário deve ser gradual e respeitar os estágios de desenvolvimento.

3 O primeiro estágio no desenvolvimento da educação

Antes de mais nada, o preceptor não deve considerar a criança como um adulto em miniatura. O processo educativo, que

deve nos acompanhar em todas as fases de nossa vida — educação permanente —, deve variar segundo os estágios: "A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens. A infância tem certos modos de ver, de pensar e de sentir inteiramente especiais, nada é mais tolo do que querer substituí-los pelos nossos".

Respeitando esse estágio, do nascimento aos doze anos de idade, é preciso enfatizar o *exercício inteligente dos sentidos*. Seguindo as sugestões do contemporâneo e amigo Condillac, Rousseau escreve: "As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos, que, portanto, deveriam ser cultivados em primeiro lugar, mas que, ao contrário, são esquecidos ou inteiramente relegados. Exercitar os sentidos não quer dizer somente usá-los, mas aprender a julgar bem através deles, ou seja, por assim dizer, aprender a sentir, porque não sabemos tocar, nem ver, nem ouvir senão no modo pelo qual aprendemos". Daí a exigência de educar a criança a desenvolver livremente a necessidade de mover-se, de brincar e de tomar posse de seu próprio corpo.

4 A educação dos doze aos quinze anos

Dos doze aos quinze anos é preciso desenvolver uma *educação intelectual*, orientando a atenção do jovem para as ciências, da física à geometria e à astronomia, mas através de um contato direto com as coisas, com o objetivo de fazê-lo captar a regularidade e, portanto, a necessidade da natureza. Mais que aprender a ciência, é preciso educar a criá-la, respeitando os ritmos aos quais se devem adequar a vida sem deturpá-la. É o período no qual os instintos e as paixões, confrontando-se com as leis da realidade, com a resistência das coisas, com os limites que elas nos estabelecem e, ao mesmo tempo, com os pontos de apoio que elas nos oferecem, devem se dobrar progressivamente, transfigurando-se na mais ampla lógica da racionalidade natural. A força das coisas, a dura necessidade da realidade, constituem o banco de provas da educação.

5 A educação dos quinze aos vinte e dois anos

Dos quinze aos vinte e dois anos, a atenção deve se concentrar na dimensão moral, no amor ao próximo, na necessidade de compartilhar os sofrimentos do próximo e esforçar-se por aliviá-los, no sentido da justiça e, portanto, na dimensão social e comunitária da vida individual, pela qual começa o seu ingresso efetivo no mundo dos deveres sociais. Como complemento desse itinerário, cuidar-se-á também da educação para o casamento, que não é o lugar da espontaneidade ou do amor passional e puramente emotivo, mas da transfiguração dessa carga passional naquela alegria espiritual que deriva da subordinação da própria vida aos deveres da coletividade.

6 A educação como caminho para a sociedade renovada

O itinerário pedagógico, que deve preparar para a vida social, subtrai o educando daqueles comportamentos nefastos, egoístas e conflitivos que é preciso eliminar lentamente no quadro do novo contrato social. Isso comporta a educação do homem inteiro, sentimentos e razão, para a vontade geral e para o bem comum que são os pilares da nova construção social.

A educação é o caminho para a sociedade renovada, com todo o seu rigor e a sua expansão social, bloqueando no berço toda forma de egoísmo, bem como toda forma de ansiedade pelo futuro, que apaga a alegria do presente. A certeza de uma sociedade harmônica, dominada pela vontade geral, evita os falsos sentimentos provocados por uma sociedade competitiva, e nos convoca a desfrutar o presente e toda situação, livres dos temores e dos fantasmas da imaginação de um futuro competitivo e conflitivo.

A pedagogia de Rousseau se ilumina no quadro do *Contrato social* e, portanto, de uma vida política renovada que, explicitando as condições de pertença e as garantias de desenvolvimento, encarna o verdadeiro preceptor do *Emílio*.

VI. A naturalização da religião

• **A propósito da religião, Rousseau procura chegar a uma atitude "verdadeiramente natural", que coincide com a natureza humana, com a voz da consciência filtrada pela razão social. As linhas fundamentais desta religião natural, que exclui todo aspecto sobrenatural (como a divindade de Cristo, os milagres ou as profecias) porque considerado nocivo à vida social e ofensivo à lógica, são expostas no capítulo IV do *Emílio*, com o título "Profissão de fé do vigário saboiano".**

As linhas fundamentais da religião do homem *e da* religião do cidadão → *§ 1-3*

Rousseau distingue entre uma *religião do homem* e uma *religião do cidadão*. No que se refere à religião do homem, as verdades a manter são duas: a existência de Deus e a imortalidade da alma; ao lado da religião do homem, é preciso depois estabelecer uma profissão de fé puramente civil, da qual cabe ao soberano fixar os artigos, não tanto como dogmas religiosos, e sim como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bons cidadãos e súditos fiéis. Não é a Igreja, mas o Estado que é, portanto, o único órgão da salvação individual e coletiva, porque lugar privilegiado do desenvolvimento integral das potencialidades humanas.

1 Religião do homem e religião do cidadão

Da mesma forma como pretendia recriar uma sociedade verdadeiramente natural, isto é, em condições de recuperar as instâncias originárias da natureza humana, mas submetida às exigências da razão, também a propósito da religião Rousseau procura alcançar uma atitude "verdadeiramente natural", coincidente com a natureza humana, com a voz da consciência, filtrada pela razão social.

Se a preocupação principal é a garantia da convivência no quadro da vontade geral e do bem comum, a religião deve traduzir essas instâncias e fortalecê-las através de uma estreita relação com a vida política.

As linhas fundamentais dessa religião natural, que marginaliza como nocivo para a vida social e ofensivo à lógica da razão tudo o que é sobrenatural, como a divindade de Cristo, os milagres ou as profecias, estão expostas no capítulo IV do *Emílio*, sob o título "Profissão de fé do vigário saboiano".

Rousseau distingue uma *religião do homem* de uma *religião do cidadão*. No que se refere à religião do homem, são duas as verdades a reter: a existência de Deus e a imortalidade da alma. A primeira é admitida porque representa a única explicação para o movimento da matéria, para a ordem e a finalidade do universo. A segunda deriva da impossibilidade de que o mau triunfe sobre o bom. [4]

2 O cristianismo como religião que separa o homem do cidadão

E quanto ao cristianismo? Com o dogma do pecado original e da salvação sobrenatural, a doutrina cristã foi uma das causas da corrupção da vida social. Trazendo para o âmbito do espírito os valores e os vínculos mais profundos entre os homens, enquanto filhos de Deus e, portanto, irmãos, o cristianismo conquistou o conceito de comunidade universal, mas somente em nível espiritual. Forçando e impelindo no íntimo as forças dos homens, deixou indefesa a comunidade no plano das relações sociais e terrenas. Sendo ultramundana, tal religião gerou uma sociedade universal que, sendo somente espiritual, abriu as portas a toda forma de tirania e egoísmo.

No cristianismo trata-se de uma interioridade da separada da exterioridade:

a primeira é lugar de unidade; a segunda, sendo solta e distanciada da primeira, é lugar de prepotência e de toda forma de egoísmo.

À medida que separa a teologia da política, o homem do cidadão, o espaço privado e interior do espaço público, o cristianismo deve ser combatido, porque não contribui para o aperfeiçoamento da vida política. Esta, ao contrário, exige uma religião que fortaleça sua sacralidade e garanta sua estabilidade.

3 A "religião pública" do Estado

Por conseguinte, ao lado da religião do homem, essencializada na existência de Deus e na imortalidade da alma, é preciso pôr "uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos cabe ao soberano fixar, não mais precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão e súdito fiel". Esses artigos são os mesmos da religião do homem ou religião natural, acrescidos da "santidade do contrato social e das leis" e também de um dogma negativo, a intolerância. Esse dogma implica que "é preciso tolerar todas aquelas religiões que, por seu turno, toleram as outras, desde que seus dogmas não contenham nada de contrário aos deveres do cidadão. Mas quem quer que ouse dizer que fora da Igreja não há salvação deve ser expulso do Estado".

Com efeito, não é a Igreja, e sim o Estado o único órgão de salvação individual e coletiva, por ser o lugar privilegiado do desenvolvimento integral das potencialidades humanas.

Como certo estudioso salientou, a "revolução" que Rousseau queria atuar termina por conduzir à concepção de um Estado ético que engloba todos os valores, e tal Estado arrisca ser verdadeiramente totalitário.

ROUSSEAU
O CAMINHO DO RETORNO À NATUREZA

Do ESTADO DE NATUREZA,
dimensão ideal de uma humanidade
originariamente íntegra, biologicamente sadia e moralmente reta

↓

em primeiro lugar pela instituição da
propriedade

↓

chegamos
ao "ESTADO CIVIL", à CULTURA,
em que predomina
o espírito competitivo e conflitivo,
e as letras, as ciências e as artes
são fruto dos vícios
da arrogância e da soberba.

O **homem**
seguiu por isso uma curva
de decadência, tornando-se
sempre mais sujeito
à maldade e à injustiça:
"O homem nasceu livre, e todavia
em todo lugar se encontra em cadeias"

↓

O caminho da salvação da humanidade é, portanto,
o caminho da RENATURALIZAÇÃO do homem
mediante um redelineamento global da vida social.
Isso pode se dar unicamente por um novo

↓

CONTRATO SOCIAL,
pacto de união instituído entre iguais que permanecem sempre tais:
ele dá lugar a um corpo moral e coletivo (o Estado)
regulado pela

↓

VONTADE GERAL
amante do bem comum:
a realidade que brota da renúncia
de cada um dos componentes da sociedade
aos próprios interesses particulares em favor da coletividade.

Este é o verdadeiro princípio que legitima o poder
e garante a transformação social:
a vontade geral, encarnada no e pelo Estado, é tudo.

ROUSSEAU

1 As ciências e as artes nascem dos vícios dos homens

O primeiro ataque decisivo desferido por Rousseau contra a modernidade remonta ao Discurso sobre as ciências e as artes, *escrito entre outubro de 1749 e março de 1750, por ocasião de um concurso organizado pela Academia de Dijon.*

A tese de fundo sustentada por Rousseau é que o progresso das ciências e das artes "nada acrescenta à verdadeira felicidade do homem, mas, antes, corrompe seus costumes". De tal modo ele submetia à crítica severa a idéia, cara aos enciclopedistas, segundo a qual entre o progresso do saber científico e a melhoria das condições sociais, políticas e morais da humanidade subsistiria uma correspondência substancial.

Era tradição antiga, passada do Egito para a Grécia, que um Deus inimigo do repouso dos homens fosse o inventor das ciências. Qual opinião, portanto, dela deviam ter os próprios egípcios, junto aos quais elas haviam nascido? O fato é que eles viam de perto as fontes que as tinham produzido. De fato, tanto se revirarmos os anais do mundo, como se suprirmos com pesquisas filosóficas as crônicas incertas, não encontraremos para as ciências humanas uma origem que responda à idéia que delas gostamos de ter. A astronomia nasceu da superstição; a eloqüência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma vã curiosidade; todas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem portanto seu nascimento a nossos vícios: duvidaríamos menos de suas vantagens caso o devêssemos às nossas virtudes.

Seu vício de origem está ainda muito reproduzido em seus objetos. Que faremos das artes, sem o luxo que as alimenta? Sem a injustiça dos homens, para o que serviria a jurisprudência? O que se tornaria a história, se não houvesse tiranos, guerras, conspiradores? Quem desejaria, em uma palavra, passar a vida em estéreis contemplações, se cada um, nada mais consultando a não ser os deveres do homem e as necessidades da natureza, não tivesse tempo senão para a pátria, para os infelizes e para os amigos? Somos nós portanto feitos para morrer apegados à beira do poço, para dentro do qual a verdade se retirou? Esta única reflexão deveria frear desde os primeiros passos todo homem que procurasse seriamente instruir-se com o estudo da filosofia.

Quantos perigos, quantos falsos caminhos na pesquisa científica! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que úteis para a verdade, não é preciso passar para a ela chegar? O dano é visível, porque o falso é suscetível de uma infinidade de combinações; mas a verdade tem apenas um só modo de ser. Quem está do outro lado, que a busque com toda a sinceridade? Mesmo com a melhor boa vontade, com qual sinal estamos seguros de reconhecê-la? Nesta multidão de sentimentos diversos, qual será nosso *criterium* para dela bem julgar? E, o que é mais difícil, caso no fim a encontremos, quem de nós saberá dela fazer bom uso?

Se nossas ciências são vãs no objetivo a que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem. Nascidas no ócio, por sua vez o alimentam, e a perda irreparável de tempo é o primeiro prejuízo que necessariamente produzem para a sociedade. Tanto na política como na moral, é um grande mal não fazer o bem; e todo cidadão inútil pode ser considerado um homem prejudicial.

Respondei-me, portanto, filósofos ilustres, vós que sabeis por qual razão os corpos se precipitam no vácuo: quais são, nas revoluções dos planetas, as relações das áreas percorridas em tempos iguais, quais curvas têm pontos conjugados, pontos de desvio e de reflexão; como o homem vê tudo em Deus; como a alma e o corpo se correspondem sem comunicação, como o fariam dois relógios; quais astros podem ser habitados; quais insetos se produzem de modos extraordinários. Respondei-me, digo, vós, de quem recebemos tantos conhecimentos sublimes: se também vós não tivésseis aprendido nada dessas coisas, seríamos por isso menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescentes ou menos perversos? Meditai novamente, portanto, a respeito da importância de vossas obras; e se os trabalhos dos mais iluminados cientistas e de nossos melhores cidadãos nos oferecem tão pouca utilidade, dizei-nos o que devemos pensar dessa multidão de escritores obscuros e literatos ociosos, que devoram em pura perda os recursos do Estado. [...]

Se o culto das ciências é prejudicial para as qualidades guerreiras, ainda mais danifica as qualidades morais. Desde nossos primeiros

anos uma educação insensata enfeita nosso espírito e corrompe nosso juízo. Vejo de toda parte institutos imensos, onde se educa com grandes despesas a juventude para ensinar-lhe todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignorarão sua própria língua; mas falarão outras que não estão em uso em nenhum lugar; saberão compor versos que mal poderão compreender; sem saber discernir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los irreconhecíveis aos outros com belos argumentos; mas as palavras de magnanimidade, de eqüidade, de temperança, de humanidade, de coragem, não saberão o que sejam; este doce nome de pátria não tocará jamais seu ouvido; e se ouvirem falar de Deus, será não tanto para o reverenciar, mas para dele ter medo. Eu teria gostado mais, dizia um sábio, que meu aluno tivesse passado o tempo em um jogo de bola; ao menos o corpo seria mais galhardo. Sei que é preciso ocupar os rapazes, e que o ócio é para eles o perigo mais temível. O que é preciso, portanto, que aprendam? Eis aí um grande problema! Que aprendam aquilo que devem fazer quando forem homens e não aquilo que devem esquecer. [...]

Todavia, se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade; se corrompeu nossos costumes, e se a corrupção dos costumes corroeu a pureza do gosto, o que pensaremos então daquela multidão de autores elementares, que removeram do templo das musas as dificuldades que lhe vedavam o acesso, dificuldades que a natureza havia espalhado como prova das forças daqueles que tentassem saber? O que pensaremos então daqueles compiladores de obras, que indiscretamente arrombaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário um populacho indigno de a ele se aproximar, enquanto seria desejável que todos aqueles que não podiam continuar mais longe na carreira literária tivessem sido rejeitados desde a entrada, e houvessem sido voltados para artes úteis à sociedade? Um homem que será por toda a vida um mau versificador, um geômetra de qualidade inferior, ter-se-ia tornado talvez um grande fabricante de tecidos. Não houve necessidade de mestres para aqueles que a natureza destinava a criar discípulos. Os Verulâmio, os Descartes, os Newton, estes mestres do gênero humano, eles mesmos não os tiveram; e quais guias os teriam conduzido até onde seu grande gênio os levou? Os mestres ordinários só teriam podido apequenar o intelecto deles, obrigando-o à estreita capacidade do mesmo. Por causa dos primeiros obstáculos aprenderam a fazer esforços e se exercitaram para superar o imenso espaço que percorreram. Se devemos permitir a alguém entregar-se ao estudo das ciências e das artes, é tão-somente àqueles que se sentirão com a força de caminhar por si sós sobre suas pegadas e de ultrapassá-las: a esse pequeno número pertence elevar monumentos à glória do espírito humano.

J.-J. Rousseau,
Discurso sobre as ciências e sobre as artes.

2 O pacto social, a vontade geral e a soberania

O Contrato social *(1762) se abre com a célebre frase: "O homem nasceu livre, e em todo lugar está acorrentado". Embora não sabendo explicar porque aconteça tal mudança, Rousseau se propõe individuar as características constitutivas de uma sociedade nova e perfeita que possa devolver ao homem sua liberdade originária.*

E dessa forma o filósofo de Genebra desenha uma sociedade na qual o triunfo nas deliberações públicas cabe sempre à vontade geral, *a qual é fruto do* pacto *de união com o qual cada indivíduo aliena totalmente os próprios direitos, cedendo-os à comunidade; o exercício da vontade geral é a* soberania, *que jamais pode ser alienada.*

1. O pacto social

Suponho que os homens tenham chegado ao ponto em que os obstáculos, que prejudicam sua conservação no estado de natureza, tomem com sua resistência a dianteira sobre as forças que cada indivíduo possa empregar para manter-se em tal estado. Então aquele estado originário não pode mais subsistir; e o gênero humano pereceria, caso não mudasse seu modo de ser.

Ora, como os homens não podem gerar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, eles não têm mais outro meio de conservar-se, a não ser formando por agregação uma soma de forças, que possa prevalecer sobre a resistência, colocá-las em movimento para um só escopo, e fazê-las operar de acordo com ele.

Esta soma de forças só pode nascer do concurso de diversos homens, mas, sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros

instrumentos de sua conservação, como poderá ele empenhá-los sem prejudicar-se e sem descurar as atenções que deve a si próprio? Esta dificuldade, remetida ao meu argumento, pode enunciar-se nestes termos: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado; e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça todavia senão a si mesmo, e permaneça igualmente livre como antes". Tal é o problema fundamental, do qual o contrato social apresenta a solução.

As cláusulas deste contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a mínima modificação as tornaria vãs e de efeito nulo; de modo que, talvez mesmo não tendo sido jamais enunciadas formalmente, são em todo lugar as mesmas, em todo lugar tacitamente admitidas e reconhecidas, até que, sendo violado o pacto social, cada um volte a seus direitos primeiros e retome sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional em vista da qual a ela havia renunciado. [...]

Se, portanto, for excluído do pacto social aquilo que não faz parte de sua essência, perceberemos que ele se reduz aos termos seguintes: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder, sob a suprema direção da vontade geral; e nós todos em conjunto recebemos cada membro como parte indivisível do todo".

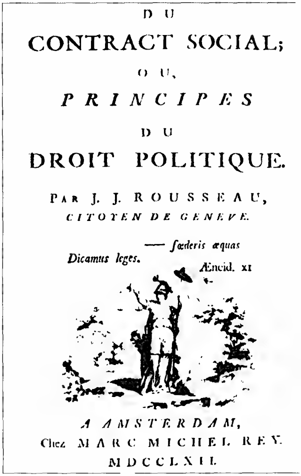
Imediatamente, em troca da pessoa privada de cada contraente, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos votos tem a assembléia, o qual recebe deste mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Esta pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, tomava antes o nome de *cidade* e agora toma o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros *Estado*, enquanto passivo, e *soberano*, enquanto ativo, potência no confronto com seus semelhantes. Em relação aos associados eles tomam coletivamente o nome de *povo*, e se chamam particularmente *cidadãos* enquanto participantes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado. Mas esses termos se confundem freqüentemente e se intercambiam um com o outro; basta saber distingui-los quando usados com toda a sua precisão.

2. A soberania

a. A soberania é inalienável

A primeira e mais importante conseqüência dos princípios estabelecidos mais acima é que a vontade geral pode sozinha dirigir as forças do Estado segundo o fim de sua instituição, que é o bem comum; porque, se a oposição dos interesses privados tornou necessária a instituição da sociedade, por sua vez o acordo destes mesmos interesses a tornou possível. Precisamente aquilo que há de comum entre esses interesses forma o vínculo social; e se não houvesse algum ponto sobre o qual todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, unicamente em vista deste interesse comum a sociedade deve ser governada.

Digo, portanto, que a soberania, não sendo mais que o exercício da vontade geral, jamais pode se alienar, e que o soberano, que não é mais que um ente coletivo, não pode ser



DU

CONTRACT SOCIAL;

OU,

PRINCIPES

DU

DROIT POLITIQUE.

PAR J. J. ROUSSEAU,

CITOYEN DE GENEVE.

—— fœderis æquas
Dicamus leges. Æneid. XI

A AMSTERDAM,

Chez MARC MICHEL REY.

MDCCLXII.

No Contrato social
se expressa a teoria da socialização radical
do homem para impedir que apareçam
e se afirmem interesses privados.
Rousseau salienta o fato de que tudo
é ou deve se tornar público.
Aqui é reproduzido o frontispício da obra.

representado a não ser por si mesmo; ele pode transmitir o poder, mas não a vontade.

Com efeito, se não é impossível que uma vontade privada esteja de acordo sobre algum ponto com a vontade geral, é impossível ao menos que este acordo seja durável e constante; porque a vontade individual tende por sua natureza às preferências, e a vontade geral à igualdade. É mais impossível ainda que haja um garante de tal acordo quando até seria necessário que sempre existisse; isso não seria resultado de arte, mas de puro acaso. O soberano pode bem dizer: "Quero atualmente aquilo que quer aquele determinado homem, ou pelo menos aquilo que ele diz querer", mas ele não pode dizer: "Aquilo que aquele homem irá querer amanhã, eu o quero ainda", pois é absurdo que a vontade dê a si própria cadeias para o futuro, e não depende de nenhuma vontade o consentimento com uma coisa contrária ao bem daquele que quer. Se, portanto, o povo prometer simplesmente obedecer, neste ato ele se dissolve, perde sua qualidade de povo; a partir do momento que há um patrão, não há mais um soberano, e daí por diante o corpo político está destruído.

Isso não quer dizer que as ordens dos chefes não possam passar como vontade geral, até que o soberano, embora livre de se opor, se abstenha disso. Em tal caso, do silêncio universal se deve presumir o consenso do povo. Mas isto será explicado mais amplamente.

b. A soberania é indivisível

Pela própria razão de que a soberania é inalienável, ela é indivisível; porque ou a vontade é geral[1] ou não é; ela ou é a do corpo popular ou apenas de uma parte. No primeiro caso esta vontade declarada é um ato de soberania e produz lei; no segundo é tão-somente uma vontade particular ou um ato de magistratura; quando muito, um decreto.

Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, dividem-na em seu objeto: eles a dividem em força e vontade; em poder legislativo e poder executivo; em direito de impostos, de justiça e de guerra; em administração interna e em poder de tratar com o estrangeiro: por vezes confundem todas estas partes, e por vezes as separam. Fazem do soberano um ser fantástico e formado de pedaços reunidos, exatamente como se compusessem o homem com diversos corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada mais. Os charlatães japoneses, dizem, cortam em pedaços um menino sob os olhos dos expectadores; depois, lançando ao ar todos os seus membros um depois do outro, fazem cair o menino vivo e todo reunido. Tais são aproximadamente os jogos de quebra-cabeça de nossos políticos; depois de desmembrar o corpo social, com um jogo de prestidigitação, digno de uma feira, eles reúnem suas peças não se sabe como.

Este erro deriva do fato de não se terem formado noções exatas da autoridade soberana, e de ter tomado como partes desta autoridade aquelas que não eram mais que suas emanações. Assim, por exemplo, se considerou o ato de declarar guerra e o de fazer a paz como atos de soberania; o que não é, pois cada um destes atos não é uma lei, mas apenas uma aplicação da lei, um ato especial que determina o caso da lei, como veremos claramente, quando a idéia ligada com a palavra lei for fixada.

Seguindo igualmente as outras divisões, veríamos que, toda vez que cremos ver a soberania dividida, caímos em erro; que os direitos, que se tomam como partes desta soberania, são todos a ela subordinados, e supõem sempre vontade soberana, da qual estes direitos apenas propiciam a execução.

Há freqüentemente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta se refere apenas ao interesse comum, e a outra se refere ao interesse privado e é tão-somente a soma de vontades particulares: retirai, porém, desta vontade o mais e o menos, que se destroem mutuamente,[2] e permanece como soma das diferenças a vontade geral.

Se, portanto, quando o povo, suficientemente informado, delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número das pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, quando se criam facções, associações parciais à custa da grande, a vontade de cada uma dessas associações se torna geral em relação a seus membros, e particular em relação ao Estado: podemos dizer então que não mais existem tantos votantes quanto os homens, mas apenas quantas as associações. As diferenças se tornam menos numerosas, dão

---

[1]Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que ela seja unânime, mas é necessário que sejam levados em conta todos os votos; qualquer exclusão formal rompe a generalidade [Nota de Rousseau]

[2]"Todo interesse, diz o marquês de Argenson, tem princípios diversos. O acordo de dois interesses privados se constitui em oposição aos de um terceiro". Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se constitui em oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diversos, dificilmente teríamos o interesse comum, que jamais encontraria obstáculo; tudo caminharia por si, e a política deixaria de ser uma arte. [Nota de Rousseau]

um resultado menos geral. Por fim, quando uma dessas associações é tão grande que prevalece sobre todas as outras, não tereis mais como resultado uma soma de pequenas diferenças, mas uma única diferença; então não há mais vontade geral, e o parecer que prevalece é tão-somente um parecer particular.

Importa, então, para ter verdadeiramente a expressão da vontade geral, que não existam sociedades parciais no Estado, e que cada cidadão só pense com sua cabeça.[3] Tal foi a única e sublime instituição do grande Licurgo. Pois, se existem sociedades parciais, é preciso multiplicar seu número e prevenir sua desigualdade, como fizeram Sólon, Numa, Sérvio. Estas precauções são as únicas válidas para que a vontade geral seja sempre iluminada e o povo não se engane.

J.-J. Rousseau,
Contrato social.

3 O nascimento da propriedade privada

No Discurso sobre a origem e sobre os fundamentos da desigualdade *(1754), Rousseau aprofunda a crítica negativa a respeito da sociedade do tempo, exaltando, ao contrário, o estado natural do homem.*

No estado de natureza, o homem é levado pelo instinto de conservação a formar com os outros homens uma sociedade conforme à natureza e caracterizada portanto pela inocência, por uma grande simplicidade de vida e por uma substancial igualdade entre todos. As sociedades civis, ao contrário, nasceram com o escopo principal de defender as desigualdades (sociais e econômicas), que surgiram em primeiro lugar com a criação da propriedade privada.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou afirmar: *este é meu*, e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditar nisso, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos delitos, guerras, homicídios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e enchendo as valas, tivesse gritado aos homens: "Não ouvi este impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e que a terra não é de ninguém!". Mas é muito verossímil que então as coisas tivessem chegado a tal ponto que não poderiam mais continuar como eram: uma vez que esta idéia de propriedade, dependendo de muitas outras idéias anteriores, que só puderam nascer uma depois da outra, não se formou de repente no espírito humano, foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e muitos lumes, transmiti-los e aumentá-los de geração em geração, antes de chegar a este último termo do estado de natureza. Retomemos, portanto, as coisas mais de longe, e procuremos reunir sob uma só visão esta lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos em sua ordem mais natural.

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; seu primeiro cuidado, o de sua conservação. Os produtos da terra lhe forneciam todos os socorros necessários; o instinto o induziu a deles fazer uso. Uma vez que a fome e outros apetites o faziam experimentar vez por outra diversas maneiras de vida, houve uma que o convidou a perpetuar sua espécie; e esse impulso cego, desprovido de qualquer sentimento do coração, não produziu mais que um ato puramente animal: satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais, e o próprio filho não era mais nada para a mãe, logo que pudesse viver sem ela. Tal foi a condição do homem nascente; tal foi a vida de um animal, limitado primeiro às puras sensações, que apenas aproveitava os dons que a natureza lhe oferecia, longe de pensar em lhe arrancar algo. Mas logo se apresentaram dificuldades; precisou aprender a vencê-las: a altura das árvores, que o impedia de chegar a seus frutos, a concorrência dos animais, que procuravam alimentar-se deles, a ferocidade dos que ameaçavam sua vida, tudo isso o obrigou a dar-se aos exercícios do corpo; precisou tornar-se ágil, rápido na corrida, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os ramos de árvore e as pedras, encontraram-se logo ao alcance de sua mão. Aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater sempre que necessário os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens, ou a indenizar-se daquilo que devia ceder ao mais forte.

À medida que o gênero humano se espalhou, as fadigas se multiplicaram com os homens. A diferença dos terrenos, dos climas, das estações pode tê-los obrigado a introdu-

[3] "Coisa verdadeira, diz Maquiavel, é que algumas divisões prejudicam as repúblicas, e algumas ajudam: as que prejudicam são formadas de seitas e acompanhadas de partidários; as que ajudam se mantêm sem seitas e sem partidários. Portanto, não podendo prover um fundador de uma república sem que haja nela inimizades, deve-se prover ao menos que não haja seitas". *Istorie fiorentine*, livro VII. [Nota de Rousseau].

zi-los também em sua maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões ardentes, que tudo consomem, os obrigaram a novas industriosidades. Ao longo do mar e dos rios inventaram as linhas de pesca e os anzóis, e se tornaram pescadores e consumidores de peixe. Nas florestas fizeram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios cobriram-se de peles dos animais abatidos. O raio, um vulcão, ou algum acaso afortunado fê-los conhecer o fogo, novo socorro contra o rigor do inverno: aprenderam a conservar este elemento, depois a reproduzi-lo, e por fim a preparar com ele as carnes, que antes devoravam cruas.

Esta repetida aplicação de coisas diferentes a si mesmo, e de umas a outras, deve naturalmente ter gerado no espírito do homem a percepção de certas relações. [...]

As novas capacidades intelectuais, que resultaram de tal desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os outros animais, tornando-a conhecida. Exercitou-se a fazer-lhes armadilhas, enganou-os de mil maneiras; e embora muitos o superassem em força de combate, em rapidez na corrida, dos que podiam servi-lo ou prejudicá-lo, ele se tornou com o tempo o dono dos primeiros e o flagelo dos segundos. Assim, o primeiro olhar que dirigiu a si mesmo produziu nele o primeiro movimento de orgulho; desse modo, sabendo ainda apenas distinguir os graus, e considerando-se já o primeiro como espécie, preparava-se de longe chegar a isso como indivíduo.

Embora seus semelhantes não fossem para ele aquilo que são para nós, e não tivesse de fato mais relações com eles do que com os outros animais, todavia eles não foram esquecidos em suas observações. As conformidades, que o tempo lhe fez perceber entre eles, sua fêmea e a si mesmo, fizeram-no julgar a respeito daquelas que não percebia; e, vendo que todos se conduziam como ele o teria feito em semelhantes circunstâncias, daí concluiu que a maneira deles de pensar e de sentir estava inteiramente conforme à sua: e esta verdade importante, bem impressa em seu espírito, o fez seguir, por um pressentimento não menos seguro e pronto da dialética, as melhores normas de conduta que, para sua vantagem e para sua segurança, lhe convém conservar com eles.

Instruído pela experiência que o amor do bem-estar é o único motor das ações humanas, encontrou-se em grau de distinguir as ocasiões raras, em que o interesse comum devia fazê-lo confiar na assistência de seus semelhantes, e aquelas, mais raras ainda, nas quais a concorrência devia fazê-lo desconfiar deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bando, pelo menos em uma espécie de associação livre, que não obrigava ninguém, e que durava apenas tanto quanto a necessidade passageira que a havia formado. No segundo caso, cada um procurava avantajar-se, com violência manifesta, se acreditava podê-lo, ou com destreza e astúcia, caso se sentisse o mais fraco.

J.-J. Rousseau,
Discurso sobre a origem
e sobre os fundamentos da desigualdade.

4 Do *Emílio*: a profissão de fé do vigário saboiano

Em relação à educação religiosa, Rousseau faz esta importante observação: "A obrigação de crer pressupõe sua possibilidade. O filósofo que não crê está errado, porque faz mau uso da razão que cultivou e que está em grau de entender a verdade que ele rejeita. Mas a criança que professa a religião cristã, em que acredita? Naquilo que concebe, e concebe tão pouco aquilo que se lhe faz dizer, que se lhe dizeis o contrário ela o adotará igualmente de bom grado. A fé das crianças e de muitos homens é uma questão de geografia".

É justamente para resolver o problema de como falar de religião para uma criança que Rousseau propõe, como exemplo de sã instrução religiosa, a que ele próprio teria recebido em Turim de um vigário de origem saboiana.

A "profissão de fé do vigário saboiano" está no IV livro do Emílio, e as passagens que citamos versam em particular sobre os três primeiros artigos da "fé natural" em Deus e sobre o culto divino mais autêntico, que para Rousseau é o do coração.

1. Como se chega à segurança a respeito da existência do eu e do universo

Compreendi que, longe de libertar-me de minhas dúvidas inúteis, os filósofos só teriam multiplicado as que me atormentavam e não teriam resolvido nenhuma delas. Tomei, portanto, outro guia e disse a mim mesmo: consultemos a luz interior; ela me desviará menos do que aqueles me desviam, ou em todo caso meu erro

será o meu, e me depravarei menos seguindo minhas próprias ilusões do que me abandonando às mentiras deles.

Portanto, levando em mim como única filosofia o amor da verdade, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retomo, à luz desta regra, o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles aos quais, na sinceridade de meu coração, não poderia recusar meu consentimento, como verdadeiros todos os que me parecerão ter uma ligação necessária com os primeiros, e de deixar todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, e sem dar-me ao trabalho de esclarecê-los quando não conduzem a nada de útil na prática.

Mas quem sou eu? Que direito tenho eu de julgar as coisas? E o que é que determina meus juízos? Se eles são forçosamente comportados pelas impressões que recebo, afadigo-me em vão nestas pesquisas, elas não se farão de fato, ou se farão por si, sem que eu me intrometa a dirigi-las. Devo, portanto, dirigir em primeiro lugar meus olhares sobre mim mesmo para conhecer o instrumento do qual quero me servir, e saber até que ponto posso confiar em usá-lo.

Eu existo, e tenho sentidos por meio dos quais sou impressionado. Eis a primeira verdade que me atinge e à qual sou forçado a concordar. Tenho um sentimento próprio de minha existência ou não a sinto a não ser por meio de minhas sensações?

Eis a minha primeira dúvida que, no momento, me é impossível resolver. Com efeito, sendo continuamente impressionado por sensações, ou imediatamente ou por meio da memória, como poderia saber se o sentimento do *eu* é algo fora das próprias sensações, ou então pode ser independente delas?

Minhas sensações se desenvolvem em mim, pois elas me fazem sentir minha existência; mas a causa delas me é estranha, pois elas me impressionam apesar de mim, e não depende de mim produzi-las ou anulá-las. Concebo claramente, portanto, que a sensação, que está em mim, e sua causa ou seu objeto, que estão fora de mim, não são a mesma coisa.

Assim, não só eu existo, mas existem outros seres, isto é, os objetos de minhas sensações; e mesmo que estes objetos não fossem mais que idéias, é sempre verdadeiro que estas idéias não são eu.

Ora, tudo aquilo que sinto fora de mim e que age sobre meus sentidos, eu o chamo matéria; e todas as porções de matéria que concebo reunidas em seres individuais, eu as chamo corpos. Assim, todas as disputas dos idealistas e dos materialistas não significam nada para mim: as distinções deles sobre a aparência e a realidade dos corpos são quimeras.

Eis-me, portanto, já seguro tanto da existência do universo quanto da minha. Portanto, reflito sobre os objetos de minhas sensações e, encontrando em mim a faculdade de confrontá-los, sinto-me dotado de uma força ativa que antes não sabia ter. [...]

2. Primeiro artigo de fé: uma vontade move o universo e anima a natureza

As primeiras causas do movimento não estão de fato na matéria; ela recebe o movimento e o comunica, mas não o produz. Quanto mais observo a ação e reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais percebo que, de efeito em efeito, é preciso sempre remontar a alguma vontade como causa primeira; com efeito, admitir um regresso de causas ao infinito equivale a não admitir nada. Em uma palavra, todo movimento que não é produzido por outro, não pode vir senão de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados não agem a não ser por meio do movimento, e não existem de fato verdadeiras ações sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Eu creio, portanto, que uma vontade move o universo e anima a natureza. Eis o meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé. [...]

3. Segundo artigo de fé: uma inteligência move a matéria segundo certas leis

Se a matéria movida me mostra uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência: este é o meu segundo artigo de fé. Agir, confrontar, escolher, são as operações de um ser ativo e pensante: este ser, portanto, existe. Onde o vedes existir?, estais para me dizer. Não apenas nos céus que giram, no astro que nos ilumina, não apenas em mim próprio, mas na ovelha que pasta, no pássaro que voa, na pedra que cai, na folha que o vento transporta.

Julgo a respeito da ordem do mundo apesar de ignorar seu fim, porque para julgar a respeito dessa ordem basta-me confrontar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, notar seu acordo. Ignoro porque o universo existe, mas não deixo jamais de olhar como é modificado: não cesso de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem se prestam a um auxílio mútuo. São

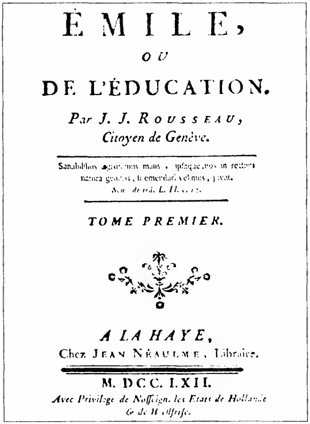
como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto, e que não deixasse de admirar a obra, embora não conhecendo seu uso e não tendo visto seu quadrante. Eu não sei, diria, para que serve tudo isso; mas vejo que cada peça é feita para a outra; admiro o operário nos particulares de sua obra, e estou bem seguro de que todas estas rodas não estão assim de acordo a não ser para um fim comum que me é impossível descobrir. [...]

4. Terceiro artigo de fé: uma substância imaterial anima o homem, o qual, portanto, é livre em suas ações

Crerias, meu bom amigo, que dessas tristes reflexões e dessas contradições aparentes se formaram em meu espírito as sublimes idéias da alma que não haviam sido produzidas até agora por minhas pesquisas? Meditando sobre a natureza do homem, acreditei nela descobrir dois princípios distintos, dos quais um o elevava ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e da beleza moral, às regiões do mundo intelectual, cuja contemplação faz a delícia do sábio, e dos quais o outro o levava para baixo, em si mesmo, o escravizava ao domínio dos sentidos, às paixões que são seus ministros, e contrariava por seu intermédio tudo aquilo que o sentimento do primeiro lhe inspirava. Sentindo-me arrastado, combatido por estes dois movimentos contrários, eu me dizia: "Não, o homem não é uno: eu quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e livre; vejo o bem e o amo, e faço o mal; sou ativo quando ouço a razão, passivo quando minhas paixões me arrastam; e meu pior tormento, quando sucumbo, é sentir que teria podido resistir".

Este contraste, e o fato de sentir-me julgador e ativo, coisa impossível para um ser puramente material, me demonstra que além do corpo tenho também uma alma imaterial, que julga e escolhe, e é o princípio ativo de meu ser.

O homem é, portanto, livre em suas ações, e como tal animado por uma substância imaterial; este é o meu terceiro artigo de fé. Destes primeiros três deduzireis facilmente todos os outros, sem que eu continue a apresentá-los. [...]


ÉMILE,
OU
DE L'ÉDUCATION.
Par J. J. ROUSSEAU,
Citoyen de Genève.

Sanabilibus ægrotamus malis; ipsaque nos in rectum natura genitos, si emendari velimus, juvat.
Sen. de irâ. L. II. c. 13.

TOME PREMIER.

A LA HAYE,
Chez JEAN NÉAULME, Libraire.
M. DCC. LXII.
Avec Privilége de Nosseign. les Etats de Hollande & de West-Frise.

Capa do Emílio.
A tese fundamental da obra-prima pedagógica de Rousseau consiste na liberdade bem guiada pela razão.
O pensamento educativo deve variar conforme os estágios de idade e preparar para a vida social.

5. O sentimento que inclina ao bem é inato no homem

Existir para nós é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de idéias. Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza; e não se poderia negar que ao menos eles sejam inatos. Estes sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o medo da dor, o horror da morte, o desejo do bem-estar. Todavia, como não se pode duvidar, se o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para se tornar sociável, ele não pode sê-lo a não ser por outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie; com efeito, se apenas considerarmos a necessidade física, esta certamente deve dispersar os homens em vez de aproximá-los. Ora, é do sistema moral formado por meio desta dupla relação com si mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo: o homem não tem dele um conhecimento inato; porém, logo que sua razão o faz conhecer o bem, sua consciência o leva a amá-lo; é este sentimento que é inato.

Portanto, meu amigo, não creio que seja impossível explicar por meio de conseqüências de nossa natureza o princípio imediato da cons-

ciência, independente da própria razão. E mesmo que fosse impossível, não seria necessário: com efeito, uma vez que aqueles que negam este princípio admitido e reconhecido por todo o gênero humano não provam de fato que não existe, mas contentam-se em afirmá-lo; quando nós afirmamos que existe, estamos igualmente bem fundados quanto eles, e a mais temos o testemunho interior, e a voz da consciência que depõe por si própria.

Consciência! Consciência! Instinto divino, voz imortal e celeste; guia seguro de um ser ignorante e limitado, inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais, salvo o triste privilégio de desviar-me de erro em erro com o auxílio de um intelecto sem regra e de uma razão sem princípios.

Graças ao céu, eis-nos libertos de todo este aparato espantoso de filosofia: podemos ser homens sem ser sapientes; dispensados de consumar nossa vida no estudo da moral, temos por menor preço um guia mais seguro neste dédalo imenso das opiniões humanas. Mas não é suficiente que o guia exista; é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo.

Mas acreditais que exista sobre toda a terra um só homem tão depravado que nunca tenha abandonado seu coração à tentação de fazer bem? Esta tentação é tão natural e tão doce, que é impossível resistir a ela sempre; e a lembrança do prazer que ela produziu uma vez é suficiente para retomá-la sem repouso. Desgraçadamente ela é primeiramente difícil de satisfazer; há milhares de razões para recusar-se à inclinação do próprio coração; a falsa prudência o encerra nos limites do *eu* humano; são necessários milhares de esforços de coragem para ousar superá-los. Comprazer-se em fazer bem é o prêmio por ter feito bem, e este prêmio não se obtém senão depois de tê-lo merecido. Nada é mais amável que a virtude; mas é preciso alegrar-se com ela para percebê-lo. Quando a queremos abraçar, como o Proteu da fábula, primeiro ela toma mil formas apavorantes, e não se mostra por fim sob a sua senão para aqueles que jamais largaram a presa.

6. O culto divino essencial é o do coração

Eu sirvo a Deus na simplicidade de meu coração. Não procuro saber mais que aquilo que é importante para minha conduta. Quanto aos dogmas que não influem sobre as ações nem sobre a conduta, e pelos quais tanta gente se atormenta, eu de nenhum modo me angustio. Considero todas as religiões particulares como tantas instituições salutares que prescrevem em cada país um modo uniforme de honrar a Deus por meio de um culto público, e que podem todas ter suas razões em base ao clima, ao governo, ao gênio do povo, ou a alguma outra causa local que torna uma preferível à outra, conforme os tempos e lugares. Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus de modo conveniente. O culto essencial é o do coração.

J.-J. Rousseau,
Emílio.

O Iluminismo na Inglaterra

I. A controvérsia sobre o deísmo e a religião revelada

• O Iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais interessantes e conhecidas na polêmica que se desenvolveu em torno do primado entre religião natural e religião revelada.

Toland: o "mistério" como objeto de pesquisa → § 1

A obra de referência dos *deístas ingleses* foi *Cristianismo sem mistérios* (1696) de John Toland (1670-1722), o qual, situando-se na esteira de Locke, torna *a razão um tribunal da fé*, excluindo do cristianismo todo elemento de mistério e *reduzindo* toda a fé dentro dos confins da razão. As doutrinas do cristianismo são "misteriosas" apenas no sentido de que são tornadas objetos de pesquisa para serem racionalmente explicadas: aquilo que na religião é revelado deve ser facilmente conhecido e tornar-se coerente com as noções correntes.

Clarke: a Revelação explicita as leis morais → § 2

No *Discurso sobre o ser e os atributos de Deus* (1705), Samuel Clarke (1675-1729) afirma que, enquanto a essência de Deus é indemonstrável, dela porém se pode demonstrar a *existência* e os *atributos*, incluindo a liberdade. A Revelação torna mais claras e explícitas as leis naturais da moral, e o cristianismo é verdadeira revelação divina, uma vez que seus ensinamentos morais são perfeitamente racionais.

Collins: o "livre pensamento" crítico da fé religiosa → § 3

No *Discurso sobre o livre pensamento* (1713) Anthony Collins (1676-1729) afirmou que o *livre pensamento* consiste na análise não preconcebida do significado e das razões ou das provas contrárias que suportam ou enfraquecem uma teoria qualquer. Collins acha que opiniões irracionais são abundantes em toda a Igreja cristã há muitos séculos.

Tindal: as religiões positivas são contrafação da natural → § 4

Outro clássico do deísmo inglês é *O cristianismo velho como a criação* (1730) de Matthew Tindal (1653-1733), segundo o qual a única religião verdadeira, autêntica e genuína é a natural. As religiões positivas não são mais que contrafações e corrupções da única verdadeira religião, exatamente a natural. A verdadeira religião é a que é compreensível por meio da razão, e a razão é tanto a guia de nossas ações como o juiz da religião revelada.

Butler: a razão é impotente diante da fé → § 5

Figura contracorrente foi Joseph Butler (1692-1752), o qual, nos *Quinze sermões sobre a natureza humana* (1726), sustenta que a criação está absolutamente e inteiramente fora do âmbito de nossas faculdades e além da extensão de nossas capacidades máximas. A razão, portanto, de modo nenhum é onipotente, e a religião consiste na submissão e resignação à vontade divina; portanto, mesmo que a religião natural seja o fundamento e a parte principal do cristianismo, todavia ela não é em nenhum sentido sua totalidade.

1 John Toland: o cristianismo sem mistérios

De tudo o que mostramos até agora, é fácil concluir que o Iluminismo teve na França suas expressões mais brilhantes, mais variadas, mais conhecidas e mais influentes. Entretanto, não devemos nos esquecer de que as temáticas difundidas pela *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert encontram sua gênese sobretudo na imagem (além do conteúdo) das ciências de Newton e de Robert Boyle (que, no *Químico cético,* havia combatido a velha doutrina dos elementos e definido operacionalisticamente o *elemento* como aquilo que resistia à decomposição do fogo) e nas teorias gnosiológicas e políticas de Locke (que, também de Boyle, havia retomado a distinção entre *qualidades primárias* — extensão, figura, solidez, movimento etc. — e *qualidades secundárias* — cores, sons, odores, sabores etc.). Pois bem, entrelaçando-se com o desenvolvimento do empirismo, o Iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais interessantes e conhecidas na polêmica que se desenvolveu em torno do primado ou não da religião natural ou da religião revelada.



Robert Boyle (1627-1691), importante físico e químico. Além de ter introduzido a lei homônima sobre o gás, foi um dos primeiros a ter uma visão moderna da química. Na Inglaterra, as temáticas difundidas pela Enciclopédia encontram sua gênese exatamente na ciência de Boyle e de Newton.

A obra de referência para os *deístas ingleses* foi *Cristianismo sem mistérios* (1696), de John Toland.

De origem irlandesa, Toland nasceu em 1670 e morreu em 1722. Aos dezesseis anos, passou do catolicismo para o protestantismo. Estudou em Glasgow, Leyden e Oxford. Foi graças ao apreço que Leibniz tinha por seus trabalhos que Toland conquistou os favores da rainha Sofia Carlota da Prússia, que fora aluna de Leibniz. *Cristianismo sem mistérios* foi publicado em 1696, e em 1704 saíram as *Cartas a Serena,* onde Serena nada mais é do que a rainha Sofia Carlota. Com a obra *Cristianismo sem mistérios,* Toland adquiriu muita notoriedade; o livro se afirmou como texto clássico do deísmo, mas, com isso, Toland teve também de suportar grande parte dos ataques que os defensores do cristianismo, entendido como religião positiva, desencadearam contra o deísmo.

Mas o que defendia Toland em seu *Cristianismo sem mistérios?*

Na verdade, com sua obra, Toland situa-se nas pegadas de Locke, que, no livro *A racionalidade do cristianismo,* havia procurado harmonizar a razão e a fé cristã. Mas Toland vai muito mais além do que Locke. Mais do que pôr razão e fé de acordo, ele faz com que *a razão se torne tribunal da fé,* e exclui do cristianismo todo elemento de mistério, *reduzindo* toda a fé aos limites da razão.

Para Toland, o cristianismo não tem nada de misterioso. É isso o que diz o título de sua obra, que leva o seguinte subtítulo, muito significativo: "Tratado onde se demonstra que não há nada no Evangelho de contrário à razão nem acima dela, e que nenhuma doutrina cristã pode ser propriamente chamada mistério". A tese central de Toland é a seguinte: submetido ao exame da razão, tudo aquilo que passa por mistério pode ser exaustivamente explicado e compreendido.

Quando falamos de "mistério", diz Toland, entendemos duas coisas: ou o mistério é algo de contrário à razão, e então é um contra-senso, que simplesmente deve ser excluído de toda discussão séria; ou então o mistério é algo ainda não esclare-

cido e explicado, e então deve ser objeto de investigação, para ser racionalmente explicado. Pois bem, para Toland, as doutrinas do cristianismo só são misteriosas no segundo sentido, isto é, não são de modo algum misteriosas. Fazendo eco a Newton, escreve ele: "Eu elimino de minha filosofia toda hipótese". E mostra-se convencido de que "aquilo que, na religião, é revelado, dado que é utilíssimo e necessário, deve ser facilmente conhecido e mostrar-se coerente com as nossas noções correntes [...]".

2 A prova da existência de um Ser necessário e independente em Samuel Clarke e em outros iluministas ingleses

Logo depois da publicação de *Cristianismo sem mistérios*, apareceram dois escritos dirigidos justamente contra Toland: a *Resposta a Toland*, de Peter Browne, e *Sobre razão e fé em relação aos mistérios do cristianismo*, de John Norris.

Browne sustenta que a razão humana não pode conhecer a essência de Deus nem os seus atributos.

Norris, por seu turno, afirmou que, contrariamente ao que pensava Toland, é preciso distinguir entre verdades acima da razão e verdades contrárias à razão.

Posteriormente, em 1705, apareceu o *Discurso sobre o ser e os atributos de Deus*, de Samuel Clarke (1675-1729).

O verdadeiro inspirador de Clarke foi Newton, que ele defendeu dos ataques de Leibniz, e do qual traduziu a *Ótica* em latim. Pois bem, de forma rigorosamente silogística, Clarke pretende sustentar que, enquanto a *essência* de Deus é indemonstrável, sua *existência* e seus *atributos* podem ser demonstrados. Como também a liberdade, no sentido de que Deus é livre para determinar-se por si mesmo. E também o homem, contrariamente ao necessitarismo de Spinoza, é livre, na opinião de Clarke.

A razão, portanto, pode alcançar a existência e os atributos de Deus (infinitude, eternidade, independência etc.). Mas, sendo assim, como se justifica então a Revelação? Responde Clarke: a Revelação torna mais claras e explícitas as leis naturais da moral. Por outro lado, Deus não pode ser obrigado por ninguém a se revelar a todos os povos. E o cristianismo, segundo Clarke, é verdadeira revelação divina, já que seus ensinamentos morais são perfeitamente racionais.

Seguidor de Clarke foi William Wollaston (1659-1724), autor de *A religião da natureza*, livro publicado em 1722 e que, na época, teve ampla difusão. Wollaston chama a atenção para o fato de que Deus não pode desejar o sofrimento e todos os males que, no entanto, os homens suportam a cada dia. Conseqüentemente, se o mundo está cheio de dor, isso quer dizer que o plano da bondade misericordiosa de Deus deverá se realizar depois da morte. E é assim que Wollaston propõe a idéia da imortalidade da alma.

3 Anthony Collins e a defesa do "livre-pensamento"

Anthony Collins (1676-1729), descendente de família nobre, foi dicípulo de Locke. Em 1713, publicou um ensaio destinado a suscitar grandes polêmicas: trata-se do *Discurso sobre o livre-pensamento*.

O *livre-pensamento* consiste na análise sem preconceitos do significado e das razões ou das provas contrárias, que apóiam ou desmentem uma teoria qualquer. E Collins não encontra nenhuma razão em tantas "absurdas" opiniões "contrárias às noções mais óbvias do sentido e da razão", que "abundam em toda a Igreja cristã há muitos séculos".

Além disso, Collins foi crítico das profecias na obra *Fundamentos e razões da religião cristã* (1724) e, em sua *Pesquisa filosófica sobre a liberdade humana* (1717), de algum modo negou o livre-arbítrio.

Todavia, Collins reputa seu determinismo psicológico como não contrário à moral; ao contrário, ele seria o melhor caminho para salvar a moral, pois mostra que a ação humana é determinada por motivações racionais, não seguindo em absoluto as loucuras ou as brincadeiras provocadas pelo acaso.

Atacado de vários lados, já em 1713 Collins era duramente criticado por Richard Bentley (1662-1742) que, no escrito *Notas*

sobre um recentíssimo discurso sobre o livre-pensamento, afirmou que a investigação sobre a Bíblia tinha necessidade de instrumentos filológicos bem mais sérios do que os possuídos por Collins, de quem Bentley relacionou toda uma série de erros filológicos.

Outro crítico de Collins foi Jonathan Swift, que, ironizando as teses de Collins, em *Discurso sobre o livre-pensamento de Collins reduzido a pobres palavras,* escreveu que "a massa do gênero humano é apta a pensar tanto quanto a voar".

4 Matthew Tindal e a redução da Revelação à religião natural

Em 1730, foi publicado outro trabalho clássico do deísmo inglês, ou seja, *O cristianismo velho como a criação,* de Matthew Tindal (1653-1733).

Antes desse escrito, Tindal havia publicado outros ensaios, nos quais, desenvolvendo a união entre jusnaturalismo e deísmo, se fizera paladino da liberdade religiosa no âmbito político. Merecem ser lembrados seu *Ensaio sobre a obediência aos poderes supremos,* de 1694, e seu outro *Ensaio sobre o poder do magistrado e os direitos da humanidade em matéria de religião,* aparecido em 1697, onde Tindal desenvolve as teorias políticas e religiosas de Locke.

De todo modo, a obra mais influente de Tindal foi precisamente *O cristianismo velho como a criação.* O subtítulo significativo do livro é o seguinte: "O Evangelho como republicação da religião da natureza".

A única religião verdadeira, autêntica e genuína é a religião natural. Na opinião de Tindal, as religiões positivas nada mais são do que contrafações e corrupções da única religião verdadeira, a religião natural.

Em substância, para Tindal, Deus, que é bom e imutável, imprimiu desde a eternidade leis igualmente sábias e imutáveis no universo e na natureza humana. Portanto, é algo quase absurdo pensar que Deus tenha querido revelar a si próprio e as suas leis a um único povo, em um momento preciso da história.

A Revelação, portanto, é substancialmente inútil. Em sua essência, ela é somente "uma republicação da religião da natureza". E, nos pontos em que se afasta dela, é unicamente superstição e violência.

Em suma, para Tindal, a verdadeira religião é aquela compreensível através da razão, e a razão é tanto o guia de nossas ações como o juiz da religião revelada. O deísmo de Tindal é conseqüente e radical. E Tindal, que se professara cristão por toda a vida, nunca pensou que essa sua defesa de uma razão que julga a Revelação fosse uma ação anti-religiosa, e sim uma confirmação racional da religião.

Em poucas palavras, eis a profissão racionalista de Tindal: "Assim como o olho é o único juiz daquilo que é visível, e como o ouvido o é daquilo que é audível, também a razão é o único juiz daquilo que é racional".

5 Joseph Butler: a religião natural é fundamental, mas não é tudo

Figura de grande relevo que se moveu, em certa medida, contra a corrente, foi Joseph Butler.

Nascido em 1692 e morto em 1752, Joseph Butler (que também foi bispo) publicou em 1726 *Quinze sermões sobre a natureza humana,* que contêm suas considerações a respeito da ética, ao passo que suas concepções teológicas estão expostas em *A analogia da religião, natural e revelada, com a constituição e o curso da natureza,* obra publicada em 1736. De 1748 são os *Seis sermões pronunciados em ocasiões públicas,* nos quais o autor estende suas reflexões ao âmbito político.

No *Sermão XV* Butler afirma que nem mesmo "o homem mais sábio e mais culto pode compreender as obras de Deus, os métodos e os desígnios de sua providência na criação e no governo do mundo. A criação está absoluta e inteiramente fora do âmbito de nossas faculdades e além da extensão de nossas máximas capacidades".

É certo, diz Butler, que Deus fez o mundo, assim como também é certo que "esses efeitos devem ter tido uma causa". Mas, embora só dos efeitos podem ser adquiridos conhecimentos, as causas "permanecem inteiramente na escuridão da nossa ignorância". Nós descrevemos e conhecemos algumas regras gerais relativas à freqüente

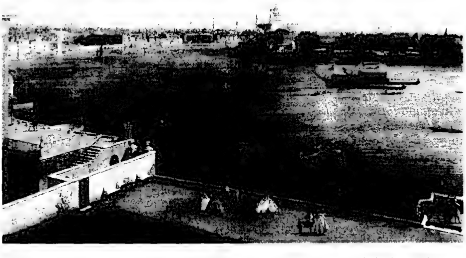
repetição de fenômenos observados, mas "a natureza e a essência das coisas, no entanto, são algo sobre o qual continuamos completamente ignorantes [...]".

A verdade é que "cada segredo que é desvelado, cada descoberta que é feita e cada novo efeito que é trazido à luz servem para nos convencer dos fatos inumeráveis que ainda permanecem ocultos e dos quais antes sequer suspeitávamos a existência. E o que acontece quando examinamos toda a criação, do mesmo modo e globalmente, como se estivéssemos diante de um simples objeto dela?"

A razão, portanto, não tem nada de onipotente. E "a religião consiste na submissão e na resignação à vontade divina. A nossa condição neste mundo é uma escola de exercício para tal têmpera; e a nossa ignorância, a superficialidade da nossa razão, as tentações, as dificuldades que expusemos contribuem igualmente para torná-la tal".

O núcleo fundamental de seu pensamento se resume neste conceito: "Se a ordem natural das coisas e a ordem revelada provêm ambas de Deus, se são coincidentes uma com a outra e juntas formam um único plano providencial, o fato de sermos juízes incompetentes de uma torna necessariamente crível que possamos ser juízes incompetentes também da outra". E se é verdade que um juiz incompetente não sabe tudo, por outro lado é falso que ele não saiba nada. Assim, não sejamos pessimistas nem otimistas, mas coloquemo-nos realisticamente na busca daquelas garantias que são suficientes para nossa conduta correta, convencidos de que "embora a religião natural seja o fundamento e a parte principal do cristianismo, ela não é em nenhum sentido sua totalidade".

Concluindo, Butler é da opinião de Pascal, de que o homem navega na miséria, na confusão e na ignorância. Entretanto, ele não despreza demasiadamente a razão. É com ela que tenta abrir um caminho, ao longo do qual vislumbra aqueles traços de verdades que fazem com que ele não seja arrogante nem desesperado.



Na ilustração, um quadro de Canaletto (1747) que representa a cidade de Londres, que no século XVIII foi importante centro de debates culturais.
O Iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais notáveis na polêmica que se desenvolveu ao redor do primado entre religião natural e religião revelada.

II. A reflexão sobre a moral no Iluminismo inglês

• Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713) atribui uma *autonomia* própria à moral, e a remete a um "senso" inerente ao homem, que está na base tanto de suas avaliações morais e estéticas, quanto de suas convicções religiosas. Este "senso moral" é um sentimento reflexo, inato, instintivo, assim como é instintiva e natural no homem uma atitude simpática em relação aos outros. A virtude, em suma, pode existir também fora da prática religiosa.

Senso estético e senso moral em Shaftesbury e Hutcheson → *§ 1-2*

Seguidor de Shaftesbury e influenciado por Butler foi o irlandês Francis Hutcheson (1694-1747), o qual, em sua obra maior, *Pesquisa sobre a origem de nossas idéias de beleza e de virtude* (1725), sustenta que em nós há um *senso da beleza*, um instinto inato que nos leva a contemplar objetos que têm como requisitos a regularidade, a uniformidade na variedade.

Diferentemente de Shaftesbury, que havia reunido senso estético e senso moral, Hutcheson distingue o senso do belo do senso do bem: este permite individuar e escolher os fins últimos sobre os quais não existe nenhum raciocínio. Em campo político, Hutcheson não aceita o pessimismo de Hobbes, e afirma que a organização política da sociedade pode ser promovida, sim, pela imperfeição dos homens, mas funda-se também sobre a justiça e bondade inerentes à natureza humana: a melhor ação possível é a que proporciona a maior felicidade ao maior número de pessoas.

1 Shaftesbury e a autonomia da moral

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, nasceu em Londres em 1671. Neto do primeiro lorde de Shaftesbury, que havia sido amigo íntimo de Locke, foi aluno de Locke, protegeu Toland, participou da vida política durante certo período, viajou pela França e Itália, e morreu em Nápoles em 1713. Seu *Ensaio sobre a virtude e o mérito,* que Toland publicou abusivamente, isto é, sem o consentimento do autor, apareceu em 1699. A ele seguiram-se *Carta sobre o entusiasmo* (1708), *Sensus communis* (1709), *Os moralistas* (1709) e *Solilóquio ou conselho a um autor* (1710). Em 1711, Shaftesbury reuniu esses seus cinco escritos, acrescentou-lhes as *Reflexões miscelâneas sobre os tratados anteriores,* e publicou o conjunto sob o título *Características de homens, maneiras, opiniões, tempos.*

O problema do qual parte Shaftesbury no *Ensaio sobre a virtude e o mérito* é o de saber "até que ponto a religião implica necessariamente a virtude, e se está dizendo a verdade quem diz que é impossível que o ateu seja virtuoso ou que possua certo grau de honestidade ou de mérito".

Pois bem, a opinião comum, que quase ninguém ousa pôr em dúvida, é a de que religião e virtude são intrinsecamente conexas. Entretanto, Shaftesbury afirma que a observação da realidade desmente tal idéia. Há homens que se declaram religiosos, mas que na realidade vivem imoralmente como corruptos, e vice-versa. E quando queremos julgar o comportamento de um homem, não nos perguntamos se é ou não religioso, mas se tem ou não princípios.

Shaftesbury, portanto, atribui *autonomia* própria à moral. E isso leva bem próximo de certo inatismo. Esse inatismo, porém, mais do que se referir a idéias racionais, diz respeito a "sentidos", sentimentos ou, digamos, comportamentos éticos e estéticos. Em suma, há um "sentido" inerente ao homem, isto é, um sentido que integra o cabedal de sua natureza e que está na base de suas avaliações morais e estéticas, como também de suas convicções religiosas.

Na verdade, observa Shaftesbury, "antes de ter uma clara e exata noção de Deus,

uma criatura pode possuir uma concepção ou sentido do justo e do injusto e vários graus de vício ou virtude". Tal "sentido moral" é sentimento reflexo inato ou, podemos dizer, instintivo. Assim como também é instintiva e natural no homem uma atitude simpática em relação aos outros.

A moralidade, portanto, tem a sua autonomia (e esse é um dos motivos pelos quais Kant, de algum modo, será devedor de Shaftesbury). E, juntamente com os adversários do fanatismo, ou entusiasmo religioso, Shaftesbury afirma que a virtude pode existir também fora da prática religiosa. E não só isso, pois a religião positiva, na opinião de Shaftesbury, pode afastar os homens da virtude, apresentando a idéia de um falso Deus (vingador, tirano etc.), ou então ensinando que se devem realizar certas ações por medo do castigo divino, muito mais que pelo fato de que a ação é boa em si mesma.

Entretanto, mesmo colocando as coisas desse modo e mesmo atacando as "superstições" das religiões positivas, Shaftesbury pretende "defender tanto a religião como a virtude moral, sem diminuir o valor de nenhuma das duas".

A religião que Shaftesbury propõe é a religião natural. E o *modo* como ele articula a sua proposta é de notável interesse, já que, da mesma forma que no caso da moralidade, também se chega à religião natural não tanto por meio de elaborados procedimentos racionais, mas muito mais por uma visão imediata e segura daquilo que é a ordem do universo. Em *Os moralistas,* o universo inteiro é visto por Shaftesbury como estruturado, dirigido e guiado, platonicamente, por um princípio que explica sua ordem e seu finalismo. E se olharmos as regularidades do sistema do universo, então somos obrigados "a admitir uma mente universal, que nenhum homem perspicaz tentará pôr em discussão, a menos que queira levar a desordem ao universo [...]". Da mesma forma, introduzimos desordem no universo quando as inclinações ou paixões que influenciam nossa vida tornam-se vícios.

Com efeito, conclui Shaftesbury, ter inclinações naturais, fortes e generosas, voltadas para o bem público, "significa ter o meio principal e o poder para desfrutar de si mesmo; estar privados delas significa miséria e mal"; por outro lado, ter inclinações privadas e egoístas muito fortes e mais intensas do que as inclinações generosas "é uma coisa miserável"; por fim, ter inclinações que vão contra os interesses tanto do indivíduo como do bem público "significa ser miseráveis em grau maior".

2 Francis Hutcheson: a melhor ação propicia a maior felicidade ao maior número de pessoas

Se a fineza da análise psicológica é uma das características dos escritos de Shaftesbury, a sistematicidade é típica das obras do irlandês Francis Hutcheson (1694-1747), que foi professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow a partir de 1729, e cuja filosofia, pelo menos em sua primeira parte, desenvolve as idéias e os motivos fundamentais da filosofia de Shaftesbury, ao passo que, posteriormente, sofrerá também a influência das concepções de Butler. Hutcheson é autor das seguintes obras: *Pesquisa sobre a origem de nossas idéias de beleza e virtude* (1725); *Pesquisa sobre o bem e o mal moral* (1726); *Ensaio sobre a natureza das paixões* (1728); *Sistema de filosofia moral* (póstumo, 1754).

Em 1729, como já dissemos, Hutcheson inicia seu ensino em Glasgow. E foi nesse período que, sobretudo sob a influência das idéias de Butler — cuja *Analogia* chama de "livro excelente" —, mas também das idéias de Grotius e de Locke, dedicou particular atenção à temática do jusnaturalismo.

Todavia, são as idéias de Shaftesbury que são reelaboradas na *Pesquisa sobre a origem das nossas idéias de beleza e virtude.*

Hutcheson sustenta que temos um senso imediato da beleza, um senso específico e autônomo que não pode ser reduzido aos sentidos externos; isso se verifica pelo fato de haver homens que, embora de posse de ótima visão e perfeita audição, são cegos à beleza de um quadro ou surdos à da música. E o senso da beleza também não pode ser confundido com o apreço pela utilidade de um objeto.

O sentido da beleza é uma espécie de instinto inato, que nos leva a contemplar objetos que exibem requisitos como o da regularidade, da uniformidade na variedade etc. E enquanto Shaftesbury irmanava o sentido estético ao moral, Hutcheson os distingue. Para ele, a capacidade de apreciação estética é tão originária e distinta quanto a capacidade de avaliação moral.

Existe, portanto, o sentido do belo e também existe o sentido do bem. E é exatamente esse sentido do bem que nos permite identificar e escolher os fins últimos sobre os quais o intelecto permanece taciturno. Com efeito, o intelecto "julga a respeito dos meios ou dos fins subordinados, ao passo que, no que se refere aos fins últimos, não existe nenhum raciocínio. Nós os perseguimos por uma disposição ou determinação imediata qualquer da alma, que, em vista da ação, é sempre anterior a todo raciocínio, enquanto nenhuma opinião ou nenhum juízo pode levar à ação, se não houver o desejo anterior de algum fim". O sentido do bem e da justiça é inato, imediato e autônomo.

E se, diversamente de Shaftesbury, Hutcheson distingue o sentido estético do sentido moral e insiste em toda uma gama de diferentes "percepções mais finas", por outro lado ele também é contra aqueles que afirmam que "não há oportunidade para o surgimento da organização política da sociedade fora da maldade humana".

Hutcheson, em suma, não aceita o pessimismo de Hobbes a propósito da natureza humana, pessimismo que, como logo veremos, havia sido herdado por Bernard de Mandeville.

A organização política da sociedade, com efeito, diz Hutcheson, "pode ser exigida pela imperfeição de homens que, na substância, são justos e bons". Aliás, "existe na natureza humana um desejo fundamental, ultimativo e desinteressado, pela felicidade dos outros. E o nosso sentido moral nos faz aprovar como virtuosas somente aquelas ações que, pelo menos em parte, procedem desse desejo".

E a melhor ação possível é aquela que propicia "a maior felicidade para o maior número de pessoas".

Essa expressão de Hutcheson se tornará clássica, podendo ser reencontrada em Bentham e em Beccaria.

III. Bernard de Mandeville e *A fábula das abelhas*

• **Bernard de Mandeville (1670-1733) foi um dos pensadores mais lidos e discutidos de seu século, graças ao apólogo intitulado *A fábula das abelhas, ou vícios privados, públicos benefícios*, que publicou diversas vezes entre 1705 e 1732.**

Mandeville e o apólogo da fábula das abelhas → § 1

O texto conta como uma sociedade de abelhas imorais e viciadas era, porém, muito florescente, e de como a mesma sociedade caiu completamente em ruína, depois que as abelhas se tornaram morais e virtuosas.

Mandeville mostrava eficazmente em cores vivas o contraste entre o *liberalismo individualista* e o *coletivismo igualitário*: são os primeiros sinais de uma reflexão sobre o *útil* como valor e sobre as leis econômicas como molas do agir humano, que a partir da metade do século posterior ocuparão as gerações sucessivas.

1 Mandeville: um dos pensadores mais lidos e discutidos do século

De família francesa, Bernard de Mandeville nasceu na Holanda em 1670. Depois de se ter tornado médico, estabeleceu-se em Londres, onde, em 1705, publicou pela primeira vez, anonimamente, um apólogo que conta a história de uma sociedade de abelhas imorais e viciosas que era muito florescente, mas que se arruinou completamente depois que as abelhas tornaram-se morais e virtuosas. A obra teve uma segunda edição — a fundamental —, também anônima, em 1714, sob o título *A fábula das abelhas, ou vícios privados, públicos benefícios.*

Esta segunda edição foi publicada com o acréscimo de vinte *Notas (Remarks)*, nas quais Mandeville desenvolve o significado filosófico dos pontos mais importantes da fábula. Durante a vida de Mandeville, a *Fábula das abelhas* conheceu ainda outras edições e acréscimos também. A edição definitiva é a de 1732. No ano seguinte, em 1733, Mandeville morreu.

Foi um dos pensadores mais lidos e discutidos do seu século.

A fábula das abelhas é um apólogo. As abelhas, de modo muito transparente, se comportam como os homens. Enquanto permanecem ansiosas por sua própria vantagem, são ativíssimas e produtivas; há entre elas algumas aproveitadoras e parasitas; há desigualdades e violências; mas todas se estimulam reciprocamente e, procurando ultrapassar-se, tornam maior o corpo social.

Quando as abelhas tornam-se sensatas e querem instaurar o reino público da moralidade, todo incentivo cessa; desaparecem as desigualdades, mas também todo luxo e decoro; desaparecem as violências e com elas as guerras, mas também toda arte militar e de governo; sobretudo, estende-se um véu cinzento de pobreza e de conformismo.

Mandeville mostrava eficazmente em cores vivas o contraste entre uma tese cara à burguesia empreendedora dos negócios, inclinada ao lucro e à competição, isto é, o *liberalismo individualista*, e a tese oposta do coletivismo igualitário sustentada então apenas por reformadores religiosos radicais (cátaros, "fraticelli", valdenses, anabatistas) e mais tarde por extremistas jacobinos, antes de encontrar rigorosa expressão no marxismo moderno.

São os primeiros lampejos para uma reflexão sobre o útil como valor e sobre as leis econômicas como molas do agir humano, que a partir da metade do século ocuparão as gerações sucessivas. [1]

IV. A "Escola escocesa" do "senso comum"

• Thomas Reid (1710-1796) foi o iniciador e inspirador da "Escola escocesa": opôs-se aos desconcertantes resultados de Berkeley e de Hume, apostando sobre uma teoria do conhecimento de tipo realista que apela para o *senso comum*.

Reid e o senso comum → § 1

Em sua *Pesquisa sobre o espírito humano segundo os princípios do senso comum* (1764), Reid sustenta que o único caminho para conhecer as obras da natureza é o da observação e da experiência, seguindo o *procedimento indutivo* de tipo newtoniano. Suas *regulae philosophandi* são máximas do *senso comum*, praticadas todo dia na vida comum; e como o senso comum nos atesta inequivocamente a realidade do mundo externo e a verdade da teoria que o sustenta, ele também nos atesta a validade dos princípios morais.

• O mais prestigioso representante da "Escola escocesa" foi Dugald Stewart (1753-1826), para o qual as verdades fundamentais e as condições de todo raciocínio são as crenças:

Stewart e as crenças → § 2

a) na existência do eu e na identidade pessoal;
b) na realidade do mundo externo material;
c) na uniformidade das leis naturais;
d) nos testemunhos da memória.

Nos eventos naturais e nos fatos humanos há, portanto, uma ordem, a qual pode ser conhecida unicamente mediante a observação e a experiência: não conhecemos *as causas essenciais* dos fatos, mas apenas os fatos e as leis que os ligam.

1 Thomas Reid

A Hutcheson sucedeu na cátedra de Glasgow Adam Smith (sobre cuja contribuição à teoria econômica falaremos no volume V desta obra). E quando, em 1763, Adam Smith deixou a cátedra, foi chamado como seu sucessor Thomas Reid.

Iniciador e inspirador da "escola escocesa", Reid se opôs aos desconcertantes resultados da filosofia de Hume e Berkeley. Com efeito, ele combateu o ceticismo de Hume e o imaterialismo de Berkeley, insistindo numa teoria do conhecimento de tipo realista, que se baseia no *senso comum*.

Reid nasceu em Stracham, nas proximidades de Aberdeen, em 1710. Estudou em Aberdeen, onde depois tornou-se professor. Ficou na Universidade de Aberdeen até 1763, quando passou precisamente para a Universidade de Glasgow. O primeiro escrito de Reid, de 1748, tem por título *Ensaio sobre a quantidade*. Entretanto, sua obra de maior destaque, que remonta ao período de Aberdeen, foi a *Pesquisa sobre o espírito humano segundo os princípios do senso comum* (1764). Durante o período transcorrido em Glasgow, Reid escreveu somente uma *Análise da lógica de Aristóteles* (1773). Depois de ter deixado a universidade, em 1780, recomeçou a publicar escritos seus: em 1785, apareceram os *Ensaios sobre as forças intelectuais do homem* e, em 1788, os *Ensaios sobre as forças ativas do homem*. Reid morreu em 1796.

Eis o que Reid escreve sobre o método da filosofia na *Pesquisa sobre o espírito humano*: "Os homens sábios concordam ou devem concordar em que só há um caminho para conhecer as obras da natureza: o caminho da observação e do experimento. Pela nossa constituição, somos fortemente levados a conduzir fatos e observações particulares a regras gerais, e a aplicar essas regras gerais para explicar outros efeitos ou para nos orientar em sua produção. Esse procedimento do intelecto é familiar a toda criatura humana nas questões comuns da vida, e é o único através do qual se pode realizar toda descoberta real em filosofia".

Em suma, trata-se do *procedimento indutivo newtoniano*, que se tornou paradigmático para os empiristas e iluministas. Prossegue Reid: "O primeiro homem que descobriu que o frio congela a água e que o calor a transforma em vapor procedeu com base nos mesmos princípios gerais e no mesmo método com que Newton descobriu a lei da gravitação e as propriedades da luz. Suas *regulae philosophandi* são máximas do *senso comum* e são praticadas todo dia na vida comum. Quem filosofa com outras regras, tanto em relação ao mundo material como em relação à mente, fracassa em seu objetivo."

"Nós consideramos sempre nossas conjecturas e teorias muito diferentes" das criações de Deus, afirma Reid, razão pela qual, "se quisermos conhecer as obras de Deus, devemos observá-las com atenção e humildade, sem pretender acrescentar nada de nosso àquilo que a observação nos mostra. Uma interpretação justa da natureza é a única filosofia sadia e ortodoxa: qualquer coisa que lhe acrescentarmos de nosso é apócrifa e privada de autoridade".

Assim, todas "as nossas estranhas teorias" sobre a formação da terra, sobre a geração dos animais e sobre a origem do mal natural e moral, quando "ultrapassam os limites de uma justa indução a partir dos fatos, são vaidade e loucura, tanto quanto os 'vórtices' de Descartes e o 'arché' de Paracelso".

Como o senso comum nos atesta inequivocamente a realidade do mundo externo e a verdade da teoria que o sustenta, escreve Reid nos *Ensaios sobre as forças ativas do homem*, é também o senso comum que nos atesta a validade de princípios morais. Escreve Reid: "1) Há algumas coisas na conduta humana que merecem aprovação e prêmio e outras que merecem censura [...]. 2) Aquilo que não é voluntário em grau nenhum não pode merecer aprovação ou censura moral. 3) Aquilo que é realizado por necessidade inelutável pode ser agradável ou desagradável, mas não pode ser objeto de censura ou de aprovação moral. 4) Os homens são altamente culpáveis por não fazerem aquilo que deveriam fazer como o são por fazerem aquilo que não deveriam. 5) Devemos usar os melhores meios de que dispomos para estar bem informados sobre os nossos deveres [...]. 6) Nossa função mais importante deve ser a de realizar nosso dever à medida que o conhecemos, e fortalecer a nossa mente contra qualquer tentação de nos desviar dele [...]."

E a lista prossegue. No fim, Reid afirma: "Eu os chamo de *princípios primeiros* porque me parecem ter em si mesmos uma intuitiva e irresistível evidência".

2. Dugald Stewart e a argumentação filosófica

Depois de Reid, a "escola escocesa" apresenta entre seus expoentes James Oswald (falecido em 1793), que, no seu *Apelo ao senso comum a serviço da religião* (1766-1772), elabora sobretudo o aspecto teológico do pensamento de Reid.

Mais destacado que a obra de Oswald, no campo ético, foi o trabalho de Adam Ferguson (1724-1816), autor, entre outras coisas, dos *Princípios de ciência moral e política*, em dois volumes, publicados em 1792. Ferguson ensinou filosofia natural e, depois, filosofia moral na Universidade de Edimburgo. Em 1778, nomeado secretário de uma comissão para as colônias, foi para a América e, em sua cátedra, passou, primeiro como suplente e depois como sucessor para todos os efeitos, o filósofo Dugald Stewart, que, juntamente com Thomas Brown, foi o mais prestigioso representante da "escola escocesa".

Dugald Stewart, filho de um professor de matemática da Universidade de Edimburgo, nasceu nesta cidade em 1753. Aluno de Reid em Glasgow, estudou matemática, filosofia e economia política. Inicialmente professor de matemática em Edimburgo, sucedeu depois, como dissemos, a Adam Ferguson na cátedra de filosofia moral, cátedra que manteve até o ano de 1810. Stewart, falecido em 1826, foi um autor bastante fecundo. Entre os seus escritos de maior importância, devem-se recordar: *Elementos de filosofia do espírito humano* (1792, 1814, 1827), *Orientações de filosofia moral* (1793), *Ensaios filosóficos* (1810), e *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política a partir da renascença das letras na Europa*. Esta última obra constitui uma história interessante do pensamento filosófico moderno, tendo sido publicada nos suplementos da *Enciclopédia Britânica* (4ª e 5ª ed., 1815 e 1821).

Stewart expôs e divulgou o pensamento de Reid. Procurou levar para o interior da cultura filosófica inglesa as temáticas do pensamento dos "ideólogos" franceses. Desenvolveu uma *filosofia da mente*, trilhando o interessante caminho da análise psicológica. Propôs uma teoria estética baseada na hipótese da existência de um senso comum da beleza. Colocou o dedo numa das feridas mais dolorosas da "escola escocesa", ou seja, no fato de que, no fim das contas, não existe um critério claro para a delimitação daqueles "princípios primeiros" que o senso comum estaria em condições de atestar e fundamentar.

Em todo caso, nos *Elementos de filosofia do espírito humano*, Stewart estabelece que a crença na existência do eu, na realidade do mundo exterior material, na uniformidade das leis naturais, nos testemunhos da memória, e também na identidade pessoal, são verdades fundamentais e condições para qualquer raciocínio.

Existe, portanto, *uma ordem nos acontecimentos naturais e nos fatos humanos*. E "o nosso conhecimento das leis da natureza não tem nenhuma outra fonte senão a observação e a experiência. Nós nunca percebemos uma conexão necessária entre dois acontecimentos; por conseguinte, nunca podemos, logicamente, deduzir *a priori* um do outro. A experiência nos ensina que certos acontecimentos estão invariavelmente associados; disso deriva que, se aparece um, nós esperamos também o outro; mas nós não sabemos mais nada e, em tais casos, o nosso conhecimento não se estende além do fato".

Nós não conhecemos as *causas essenciais* dos fatos, mas somente os fatos e as leis que os relacionam. E, observa Stewart, foi Bacon o primeiro que evidenciou completamente tal verdade fundamental.

O verdadeiro objetivo de toda pesquisa filosófica "é aquele a que se propõe um homem de bom senso quando observa os acontecimentos que passam pelos seus olhos: a sua intenção é aproveitar aquilo que vê para a sua conduta futura". Conseqüentemente, "não há uma diferença de natureza entre a ciência da filosofia e esse bom senso que dirige a maior parte dos homens nos assuntos da vida: trata-se exclusivamente de uma gradação".

MANDEVILLE

1 Vícios privados, públicos benefícios

A primeira edição de A fábula das abelhas, ou vícios privados, públicos benefícios, *de Bernard de Mandeville, apareceu anônima em 1714, e teve diversas novas edições cada vez mais completas até 1732. O núcleo fundamental da obra, porém, já fora publicado, também anônimo, em 1705 com o título* A colméia descontente, ou os malandros tornados honestos*: tratava-se de um poemeto em versos que, inspirado nos modelos dos moralistas clássicos (Esopo, Fedro, La Fontaine), polemizava tanto contra a idéia de uma moral inspirada por Deus, e contra a assim chamada moral natural.*

Nas páginas seguintes reproduzimos integralmente o poemeto de 1705.

A colméia descontente, ou os malandros tornados honestos

Uma grande colméia cheia de abelhas,
que vivia no luxo e à vontade,
e todavia tão famosa por leis e armas,
quanto fecunda de grandes e precoces enxames,
era considerada o grande berço
das ciências e da indústria.
As abelhas jamais tiveram governo melhor,
mais volubilidade ou menos satisfação:
não eram escravas da tirania,
nem governadas pela rude democracia;
mas como reis, que não podiam cometer erros, pois
seu poder era limitado pelas leis.

Estes insetos viviam como os homens,
e realizavam, em miúdo, todas as nossas ações.
Faziam tudo o que se faz na cidade,
e o que toca à espada ou à toga;
embora suas obras engenhosas, pela fraqueza
dos pequenos membros, escapassem ao olho humano.
Todavia, não temos máquinas, operários,
naves, castelos, armas, artífices,
arte, ciência, oficina ou instrumento,
dos quais não tivessem o equivalente;
e como sua linguagem nos é desconhecida,
devemos chamá-los como os nossos.
Embora admitindo que, entre as outras coisas,
não tivessem os dados, mas tinham reis;
e estes tinham guardas;
disso podemos justamente concluir que tinham algum jogo,
a menos que exista um regimento de soldados
que não jogue nenhum jogo.

Grandes multidões enchiam a fecunda colméia,
mas exatamente estas multidões a faziam prosperar,
milhões que se esforçavam para satisfazer
cada um a concupiscência e a vaidade dos outros;
enquanto outros milhões se dedicavam
a consumir suas manufaturas.
Reabasteciam metade do universo,
mas tinham mais trabalho que trabalhadores.
Alguns, com grandes capitais e pouca fadiga,
se lançavam em negócios de grande renda;
outros eram condenados à foice e à enxada,
e a todos os ofícios duros e fatigantes
em que miseráveis voluntários suam todo dia
e consomem forças e membros para comer.
Enquanto outros seguiam profissões
para as quais poucos se tornam aprendizes,
que não requerem outro capital que o descaramento,
e podem ser realizados sem um centavo:
como os trapaceiros, os parasitas,
os intermediários, os jogadores,
os ladrões, os falsários, os charlatães,
os adivinhos,
e todos aqueles que, por inimizade
com o trabalho honesto, astutamente
dirigem para sua própria vantagem a fadiga
de seu próximo, bom e desavisado.
Estes eram chamados malandros, mas, à parte o nome,
os sérios e industriosos eram iguais a eles.
Todos os comércios e encargos tinham algum truque,
nenhuma profissão era sem engano.

Os advogados, de cuja arte o fundamento
estava em suscitar litígios e encontrar pretextos,
opunham-se a todos os registros, de modo que as fraudes
com as propriedades hipotecadas dessem mais trabalho:
como se fosse ilegítimo que alguém soubesse
sem um processo o que lhe pertencia.
Faziam adiar justamente as audiências
para embolsar uma parcela suplementar;
e para apoiar uma causa injusta,
examinavam e sondavam as leis,
como fazem os arrombadores com as casas e os negócios,
para encontrar o ponto melhor por onde entrar.
Os médicos apreciavam a fama e a riqueza

mais do que a saúde enferma do paciente
e as próprias capacidades: a maior parte
cuidava, em vez das regras da arte,
de ter um aspecto grave e preocupado
e uma postura severa,
para ganhar o favor do farmacêutico,
os elogios das parteiras, dos padres e de todos
os que assistem ao nascimento ou ao funeral;
e de suportar os bisbilhoteiros,
e ouvir as receitas da tia da senhora;
de cortejar toda a família
com sorrisos educados e saudações corteses;
e, o que é pior de tudo,
de suportar a impertinência das amas.

Entre os muitos sacerdotes de Júpiter,
pagos para invocar bênçãos do alto,
poucos eram doutos e eloqüentes,
milhares eram violentos e ignorantes.
Mas passavam no exame todos os que
escondiam
a preguiça, a luxúria, a avareza e o orgulho,
pelo que eram famosos
como os alfaiates pelos retalhos de tecido
e os marinheiros pelo conhaque.
Alguns, magros e mal vestidos,
oravam misticamente pelo pão,
querendo assim uma grande provisão
de alimento,
mas obtinham apenas aquilo que haviam
pedido;
e enquanto estes santos laboriosos
morriam de fome,
os preguiçosos, a quem eles serviam,
satisfaziam suas vontades, e todas as graças
da saúde e da abundância estavam
em suas faces.
Os soldados, que eram obrigados a combater,
caso sobrevivessem, recebiam honras;
embora de alguém, que evitara o confronto
sanguinário,
eram cortadas as pernas que fugiam;
alguns generais valorosos combatiam o inimigo,
outros se corrompiam para deixá-lo fugir;
alguns se aventuravam sempre onde
se combatia,
perdiam uma perna, depois um braço,
até que, completamente inválidos e postos
de lado,
viviam com meio salário;
enquanto outros jamais haviam combatido,
e permaneciam em casa com salário duplo.

Seus reis eram servidos, mas desonestamente,
enganados por seus próprios ministros.
Muitos que trabalhavam para seu próprio
bem-estar,
roubavam a própria coroa que defendiam:
as pensões eram baixas, mas o teor de vida alto,
e todavia se vangloriavam de sua honestidade.
Sempre que distorciam o direito, chamavam
seu expediente enganador uma recompensa;
e quando as pessoas compreenderam o jargão
deles,
transformaram a expressão em retribuição,
não querendo ser concisos e claros,
em nada que se referisse ao ganho.
Com efeito, não havia abelha que não ganhasse
não digo mais do que deveria,
porém mais do que ousaria deixar
que soubessem os outros,
que pagavam; como nossos jogadores,
que, mesmo que não trapaceiem,
jamais dizem
diante dos perdedores o quanto venceram.

Mas quem poderia desvelar todas as suas fraudes?
Até a mercadoria vendida no caminho
como adubo para a terra,
freqüentemente se descobria
que estava misturada com um quarto
de pedras e cascalho inutilizáveis;
embora os críticos não tivessem motivo
de reclamar,
pois vendiam sal em vez de manteiga.
A própria justiça, famosa pela eqüidade,
não perdera a sensibilidade por causa
da cegueira;
a mão esquerda, que deveria segurar
a balança,
freqüentemente a deixara cair,
corrompida pelo ouro;
e embora parecesse imparcial,
quando a pena era corporal,
e exigisse um procedimento regular,
para os homicídios, e todos os crimes violentos;
e alguns, expostos ao ridículo por trapaça,
fossem enforcados pela corda feita por eles
próprios;
todavia, pensava-se que a espada que ela trazia
fosse dirigida apenas contra os desesperados
e os pobres,
que, impelidos pela necessidade,
eram suspensos à árvore infame,
não por delitos que merecessem aquele
destino,
mas para pôr o rico e o grande em segurança.

Assim, cada parte estava cheia de vício,
mas o todo era um paraíso.
Aduladas na paz, e temidas na guerra,
eram estimadas pelos estrangeiros;
e pródigas de riqueza e de videiras,
serviam como contrapeso para todas as outras
abelhas.
Tais eram as bênçãos daquele estado:

seus delitos contribuíam para fazê-los grandes,
e a virtude, que da política
havia aprendido mil truques astutos,
graças à sua feliz influência,
fizera amizade com o vício; e daí
até o pior da multidão inteira
fazia alguma coisa para o bem comum.

Esta era a arte política, que regia
um conjunto em que cada parte se lamentava.
Ela, como a harmonia na música,
produzia o acordo no conjunto das dissonâncias.
As partes diretamente opostas
ajudavam-se mutuamente, como por despeito;
e a temperança e a sobriedade
serviam a embriaguez e a glutonaria.
A raiz do mal, a avareza,
vício maldito, mesquinho, pernicioso,
era escrava da prodigalidade,
o pecado nobre; enquanto o luxo
dava trabalho a um milhão de pobres,
e o odioso orgulho, a outro milhão.
Até a inveja e a vaidade
serviam a indústria.
Sua loucura favorita, a volubilidade
em nutrir-se, na decoração e no vestir,
esse vício estranho e ridículo, se tornara
a roda que fazia mover o comércio.
Suas leis e seus hábitos estavam igualmente
sujeitos a mudanças,
porque aquilo que em um momento era bem-feito,
depois de meio ano se tornava um delito.
Mas enquanto mudavam assim as suas leis,
continuando a procurar e corrigir defeitos,
com a inconstância punham remédio
a faltas que a prudência não
teria podido prever.
Assim o vício alimentava a engenhosidade,
que junto com o tempo e com a indústria
produzira as comodidades da vida,
seus prazeres reais, facilidades e confortos,
a uma altura tal, que os mais pobres
viviam melhor do que os ricos viviam antes;
e nada se poderia acrescentar.

Como é vã a felicidade dos mortais!
Se apenas tivessem conhecido os limites da satisfação,
e que cá embaixo a perfeição
é mais do que aquilo que os deuses podem conceder,
os animais descontentes teriam ficado satisfeitos
com os ministros e com o governo.
Mas eles, a cada insucesso,
como criaturas perdidas e sem saída,
maldiziam políticos, exércitos, frotas;
cada um gritava: "Malditos enganos",
e, embora estando consciente dos próprios,
não suportava absolutamente os dos outros.

Um, que havia acumulado uma fortuna principesca,
enganando patrão, rei e pobre,
ousava exclamar: "A terra deve precipitar-se
sob suas próprias fraudes". E contra quem
acreditais que fosse dirigido seu sermão?
Contra um luveiro que vendia ovelha por cabrito.
Apenas aparecia algo de malfeito,
ou de contrário aos interesses públicos,
todos os canalhas gritavam descaradamente:
"Deuses benditos, se apenas houvesse um pouco de honestidade!".
Mercúrio sorria da impudência,
e os outros deuses chamavam falta de bom senso
irritar-se sempre com aquilo que amavam.
Mas Júpiter, movido de indignação,
por fim, cheio de ira, jurou libertar
da fraude a barulhenta colméia; e o fez.
Naquele mesmo momento ela se afasta,
e a honestidade enche todos os seus corações,
e lhes mostra, como pendurados na forca,
os delitos que se envergonhavam de ver,
e que agora confessam em silêncio,
corando por sua brutalidade:
como crianças que gostariam de esconder suas culpas,
e corando revelam seus pensamentos,
imaginando, se alguém os olha,
que os outros vejam aquilo que fizeram.

Mas, deuses! Que consternação,
como foi ampla e repentina a transformação!
Em meia hora, em toda a nação,
a carne baixou de um centavo ao quilo.
A hipocrisia mascarada abandonou
o estadista e o vilão.
Alguns, muitos nascidos sob falso aspecto,
pareceram desconhecidos sob o próprio.
O tribunal permaneceu silencioso desde aquele dia,
porque agora os devedores pagavam voluntariamente
também aquilo que os credores haviam esquecido,
e estes perdoavam as dívidas das quais se haviam lembrado.
Os que estavam errados se calavam,
e renunciavam às causas infundadas ou vexatórias.
E como nada podia prosperar
menos que os advogados em uma colméia honesta,

todos, exceto aqueles que haviam ganho
o suficiente,
escaparam com seus tinteiros portáteis.
A justiça enforcou algum, outros deixou livres;
e depois da libertação das prisões,
não sendo mais necessária sua presença,
retirou-se com seu séquito e em pompa.
Primeiro iam os ferreiros, com fechaduras
e grades,
correntes e portas reforçadas com ferro;
depois os carcereiros, substitutos e ajudantes;
antes da deusa, a certa distância,
seu principal e fiel ministro,
o senhor Carrasco, que dá a última realização
à lei,
levava não a espada imaginária,
mas seus instrumentos, machado e corda.
Por fim, sobre uma nuvem, a bela com os olhos
vendados,
a Justiça era impelida pelo vento;
em torno de seu carro, e atrás,
havia sargentos, funcionários de polícia
de todo tipo,
oficiais de justiça, e todos os que
ganhavam para viver com as lágrimas
dos outros.

Embora os médicos conseguissem viver,
quando os outros adoeciam,
todavia exercitavam apenas as abelhas
competentes,
e eram tão bem distribuídas na colméia,
que nenhuma tinha necessidade de deslocar-se;
evitavam as disputas inúteis, e procuravam
libertar
os pacientes dos sofrimentos.
Abandonaram as drogas crescidas em países
infiéis,
e usavam os produtos de seu próprio,
sabendo que os deuses não mandam doenças
a um país, sem dar-lhe também um remédio.

O clero despertou da preguiça,
não deixou suas tarefas aos vigários,
mas começou ele próprio a servir,
livre de vícios,
orando e sacrificando aos deuses.
Todos os que eram inaptos, ou sabiam
que se podia dispensar seu serviço,
se retiraram.
Não havia trabalho para tantos
(se é que os honestos têm necessidade
de um só),
e apenas poucos permaneceram com o Sumo
sacerdote,
a quem os outros obedeciam.
Este, ocupado com os cuidados sagrados,
deixou a outros os assuntos de Estado,
não expulsou os famintos de sua porta,
nem roubou do salário do pobre;
ao contrário, em sua casa o faminto era nutrido,
o diarista encontrava pão à vontade,
o pobre viajante comida e alojamento.

Entre os grandes ministros do rei
e todos os funcionários inferiores
a mudança foi grande; com efeito, frugalmente
viviam agora com seu estipêndio.
Que uma pobre abelha tivesse de vir
dez vezes
para pedir o devido, uma pequena soma,
e fosse obrigada por um funcionário bem pago
a dar uma coroa, ou jamais receber o devido,
agora isso seria chamado grande trapaça,
embora antes fosse chamado gratificação.
Todos os postos antes ocupados por três,
que vigiavam a malandragem comum,
e freqüentemente, por afinidade,
ajudavam-se mutuamente a roubar,
agora felizmente são mantidos por um só.
E com isso, algum outro milhar se vai.
A honra não mais permitia
permanecer em débito para as próprias
despesas.
Os lacaios acabam nas oficinas de ferro-velho;
renunciam às carruagens em troca de um nada;
vendem equipagens inteiras de cavalos
magníficos,
e casas de campo, para pagar as dívidas.

As despesas inúteis são evitadas
como a fraude;
não mantêm mais tropas no exterior;
riem-se da estima dos estrangeiros,
e da vanglória obtida com as guerras.
Combatem, mas apenas por seu país,
quando direito e liberdade estão em jogo.

Ora, olhai a gloriosa colméia, e considerai
como a honestidade e o comércio estão
de acordo.
O belo aspecto desapareceu, depressa
se despovoa,
e se apresenta de modo bem diferente.
Com efeito, não apenas se retiraram
aqueles que todo ano gastavam
grandes somas,
mas as multidões, que viviam graças a eles,
devem a cada dia fazer o mesmo.
Em vão se entregaram a outros ofícios:
estavam todos apinhados do mesmo modo.

Desmorona o preço da terra e das casas.
Palácios maravilhosos, cujos muros,
como os de Tebas, foram levantados
com a música,

devem agora ser alugados; enquanto os deuses
domésticos, um tempo alegres e bem alojados,
prefeririam morrer entre as chamas,
a ver a placa vulgar sobre a porta
rir das soberbas que a precederam.

A arte edilícia está arruinada,
os artesãos não encontram trabalho.
Não há um pintor famoso por sua arte,
escultores e gravadores são desconhecidos.

Os que restaram, tornando-se temperantes, procuravam
não como despender, mas como viver;
e quando pagavam a conta da hospedaria,
decidiam não mais aí se dirigir.
Em toda a colméia não havia a dona de um só hóspede
que pudesse usar uma veste de ouro, e prosperar.
Não há um agiota que empreste grandes somas,
para Borgogne[1] e hortelão.
Partira o cortesão, que com sua dama
ceava em casa com um rico assado de carne,
despendendo em duas horas
o suficiente para um dia de um
esquadrão de cavalaria.

A soberba Cloé, para levar boa-vida,
impelira o marido a roubar o Estado.
Agora vende seus móveis,
para os quais foram saqueadas as Índias;
reduz as despesas excessivas para a comida,
e carrega o ano inteiro a mesma roupa grosseira.
A era frívola e volúvel passou,
e as roupas, como as modas, duram muito tempo.
Os tecelões, que teciam rica seda e prata,
e todos os ofícios subordinados,
foram embora. Reinam paz completa e abundância,
e cada coisa custa pouco, embora ordinária.
A natureza gentil, não mais forçada pelo jardineiro,
oferece a todos os frutos conforme a temporada.
Mas não se podem ter primícias,
quando a fadiga para obtê-las não é paga.

À medida que orgulho e luxo diminuem,
abandonam gradualmente os mares.
Não mais mercadores, agora, mas Companhias,
fecham inteiras manufaturas.
Todas as artes e ofícios são transcurados;
a satisfação, ruína da indústria,
faz que admirem o que o país oferece,
e não procuram nem desejam a mais.

Permanecem assim em poucas na grande colméia,
que não podem defender sua centésima parte
contra os assaltos de numerosos inimigos.
A estes todavia se opõem com bravura,
até que não encontrem um reduto bem defendido,
e ali resistem ou morrem.
Não havia mercenários em seu exército:
e como combatiam corajosa e pessoalmente,
sua coragem e sua integridade
foram por fim coroadas de vitória.
Não triunfaram sem perdas,
porque milhares de abelhas caíram.
Enrijecidas pela fadiga e pelo exercício,
consideraram o próprio repouso um vício;
e isso acresceu a tal ponto sua temperança,
que, para evitar excessos,
voaram para a fenda de uma árvore,
alegres por sentir-se satisfeitas e honestas.

Moral
Deixai, portanto, de lamentar! Apenas
os idiotas procuram
tornar honesta uma grande colméia.
Gozar as comodidades do mundo,
ser famosos em guerra, e, mais, viver na comodidade
sem grandes vícios, é uma inútil
utopia em nossa cabeça.
Fraude, luxo e orgulho devem viver,
até que deles recebamos os benefícios:
a fome é uma praga terrível, sem dúvida,
mas quem digere e prospera sem ela?
Não devemos o vinho
à vide seca, mísera e retorcida?
Enquanto seus brotos eram transcurados,
ela sufocava as outras plantas e só produzia lenha,
mas alegrou-nos com seu nobre fruto,
logo que foi podada e amarrada.
Também o vício se torna benéfico,
quando é enfrentado e contido pela justiça.
Ou melhor, se um povo quer ser grande,
ele é necessário para o Estado,
quanto a fome para fazê-los comer.
A simples virtude não pode fazer as nações viverem
no esplendor; quem quer fazer voltar
a era de ouro, deve manter-se pronto
tanto para as bolotas[2] como para a honestidade.

B. Mandeville,
A colméia descontente,
ou os malandros tornados honestos,
em *A fábula das abelhas.*

---

[1] Vinho francês produzido na região homônima da França.
[2] Lavagem servida para os porcos (N. do T.)

Caputulodécimo quinto

O Iluminismo na Alemanha

I. O pré-Iluminismo alemão

Os filões de pensamento que preparam o Iluminismo alemão → § 1

• Os filões de pensamento que de diversos modos confluem no Iluminismo alemão são:

1) a filosofia de Leibniz;
2) as teorias científicas de Newton;
3) a filosofia de Spinoza;
4) as idéias dos iluministas ingleses e especialmente as dos franceses.

Os precursores do Iluminismo alemão → § 2-4

• Entre os precursores do Iluminismo na Alemanha devemos em primeiro lugar recordar Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708), que em sua obra maior, *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), propôs sobre o modelo matemático uma *ars inveniendi* que, fundando-se na experiência cartesianamente entendida como consciência interior, está em grau de levar ao conhecimento real.

Pré-iluminista foi também Samuel Pufendorf (1632-1694), autor do *De jure naturae et gentium*. Partiu do princípio segundo o qual o direito natural, sendo por sua essência universal, é uma questão de razão e, portanto, não pode fundar-se na religião.

Essa convicção profunda encontra-se explícita no pensamento de Christian Thomasius (1655-1728), do qual são notáveis a distinção e determinação da categoria autônoma da juridicidade. Substancialmente, Thomasius distingue:

a) o juridicamente *justum*, que é intersubjetivo, exterior e coercitivo;
b) o moralmente *honestum*, que é subjetivo e interior;
c) o socialmente *decorum*, que é intersubjetivamente oportuno e conveniente, mas não coercitivo.

A *intersubjetividade coercitiva* é, portanto, o caráter coercitivo e qualificador do direito.

1 Precedentes

Os filões de pensamento que, de várias formas, preparam o Iluminismo alemão e nele confluem são:

1) a filosofia de Leibniz;
2) as teorias científicas de Newton;
3) a filosofia de Spinoza;
4) as idéias dos iluministas ingleses e, especialmente, franceses.

Entre aqueles que podem ser considerados como precursores do Iluminismo na Alemanha, devem-se mencionar Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, Samuel Pufendorf e Christian Thomas (Thomasius).

2 Tschirnhaus: a "ars iveniendi" como confianBa na razão

Tschirnhaus (1651-1708), descendente de nobre família morávia, estudou matemática, física e filosofia. De 1675 a 1678 viajou

muito pela Holanda, Inglaterra, França e Itália e, durante essas viagens, teve oportunidade de conhecer Huygens, Newton, Collins, Spinoza e Leibniz.

Sua obra maior é *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), onde o autor propõe, tendo por modelo a matemática, uma *ars inveniendi* que esteja em condições de levar ao conhecimento real. E esse conhecimento deve basear-se na experiência, entendida cartesianamente como consciência interior.

3 Samuel Pufendorf: o direito natural é questão de razão

Samuel Pufendorf (1632-1694) ensinou em Heidelberg, onde assumiu a cátedra de "direito natural e das gentes". Depois, transferiu-se para Lund, onde escreveu sua obra mais importante, que é *De jure naturae et gentium* (1672).

Pufendorf era luterano ortodoxo; não deve portanto causar maravilha que, aqui e ali, emerja o seu voluntarismo. Entretanto, ele partia do princípio — que, depois, seria o fundamento do jusnaturalismo a ele contemporâneo e do jusnaturalismo posterior — de que o direito natural é uma questão de razão, dado que, sendo universal por sua essência, não pode basear-se na religião, que é diferente de povo para povo: o direito "é norma das ações e das relações entre todos os homens não enquanto cristãos, mas sim enquanto homens".

Com base nisso, Pufendorf estava persuadido de que era possível construir uma ciência do direito que tivesse o mesmo rigor da ciência física.

4 Christian Thomasius: a distinBão entre direito e moral

Para os jusnaturalistas ou defensores da doutrina do direito natural dessa época, "natural" equivale a "racional", ou, melhor ainda, a "não-sobrenatural", no sentido de que a intenção dos jusnaturalistas era a de fazer da *razão humana* e não da Revelação o critério de juízo da verdade em todas as atividades humanas e, portanto, também no domínio das normas jurídicas.

Essa profunda convicção pode ser vista claramente em Christian Thomasius (1655-1728).

Originário de Leipzig e decididamente anticonservador (escandalizou o mundo culto de Leipzig ao dar aulas em alemão, ao invés de em latim), foi obrigado, por causa dessas suas atitudes, a transferir-se de Leipzig para Berlim, de onde veio a se mudar depois para Halles, cidade onde escreveu as *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688). Em Halles, num primeiro momento, foi atraído pelo movimento pietista, mas por volta de inícios do século XVIII, sob a influência das idéias de Locke e dos sensistas, Thomasius passou a se orientar por uma forma de pensamento decididamente iluminista, da qual dão testemunho os seus *Fundamenta juris naturae et gentium* (1709).

Nos *Fundamenta* Thomasius diz, muito limpidamente, que nós conhecemos o direito natural "através do raciocínio do espírito sereno", e que esse direito compreende "*omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia*".

Mas o dado de maior relevância no pensamento de Thomasius é a distinção e a determinação da categoria autônoma da juridicidade.

Essencialmente, Thomasius se propõe a distinguir o juridicamente *justum* do moralmente *honestum* e do socialmente (ou convencionalmente) *decorum*. Pois bem, aquilo que é juridicamente *justo* se diferencia daquilo que é moralmente *honesto* pelo fato de que o comportamento jurídico justo, antes de mais nada, é intersubjetivo, no sentido de que se refere à ação de pelo menos duas pessoas. Entretanto, intersubjetividade e exterioridade não são suficientes para a determinação do juridicamente *justo*, pelo fato de que, se servem para distinguir o *justo* do honesto, não conseguem, porém, distinguir o justo do *decorum*, daquilo que é socialmente oportuno e conveniente, já que também o *decorum* possui as características da intersubjetividade. E eis, então, que emerge a outra característica qualificante da categoria da juridicidade: "Ninguém pode ser forçado ao *decorum* e, se é forçado, já não se trata de *decorum*, ao passo que, por outro lado, a obrigação jurídica é sempre externa e teme a coação de outros homens."

Intersubjetividade e *coercitividade*: eis, portanto, as características específicas e qualificantes do direito.

E é óbvio que, se só os deveres jurídicos são coercitivos, isto é, aqueles deveres que servem à paz social, então o âmbito das convicções íntimas e pessoais, ou seja, das convicções morais e religiosas, não é coercitivo. Conseqüentemente, Thomasius admite e defende a *liberdade* de pensamento e de religião.

II. O Pietismo e suas relações com o Iluminismo

• Pelo fim do século XVIII surgiram em todo lugar, por efeito dos *Collegia pietatis*, fundados por Philipp Jacob Spener (1635-1705) em Frankfurt em 1670, conventículos mais ou menos clandestinos de formação religiosa, nos quais se praticavam exercícios de edificação que a Igreja luterana oficial não aprovava. O movimento pietista significava precisamente:

O significado do movimento pietista → § 1

a) polêmica nas relações com a ortodoxia dogmática luterana dominante;

b) afirmação das liberdades de consciência da pessoa individual em relação às cadeias da teologia oficial;

c) primado de uma fé prática, mais do que da teologia escolástica.

Nesse sentido, o primeiro Iluminismo e o Pietismo se descobriram aliados contra a ortodoxia luterana dominante.

O Pietismo, que teve pontos de contato com os movimentos dos anabatistas, dos quakers e dos metodistas, e que sofreu influências do quietismo francês e da mística jesuíta, conheceu seu triunfo em Halle em 1706 com August Hermann Francke (1663-1727), famoso pela fundação de institutos exemplares de educação.

1 O primeiro Iluminismo e o Pietismo aliados contra a ortodoxia moderna

Não é possível compreender o ambiente cultural em que o Iluminismo alemão se desenvolveu sem considerar o movimento religioso do Pietismo, movimento que Ladislau Mittner (em sua *História da literatura alemã*) vê como tecido conectivo da cultura alemã na época do Iluminismo e na época de Goethe.

Mittner caracteriza o Pietismo do seguinte modo: "Como a ortodoxia protestante, com seu excessivo rigor racionalista, ignorava as necessidades místico-sentimentais dos fiéis, a intimidade e a doçura da fé, por volta de fins do século XVII surgiram por toda parte, por influência dos 'Collegia pietatis' fundados por Filipe Jacó Spener (1635-1705) em Frankfurt em 1670, conventículos mais ou menos clandestinos de edificação religiosa, as 'igrejas do coração', que, aparentemente inseridas na 'igreja de pedra' da ortodoxia ('ecclesiola in ecclesia'), na realidade se sobrepunham e se contrapunham a ela, praticando exercícios de edificação que a Igreja oficial não aprovava, ao contrário, freqüentemente condenava e perseguia severamente [...]. Mais que santos, os pietistas eram crentes que sentiam, viviam e operavam santamente. Em primeiro lugar, eram almas emotivas, necessitadas de paz, mas necessitadas sobretudo de experimentar todas as penas e doçuras de sua irreprimível emotividade".

A relação entre Pietismo e Iluminismo foi complexa: a "emotividade" dos pietistas, de fato, conflitou com a "racionalidade" dos iluministas. Entretanto, pelo menos inicialmente o Iluminismo encontrou um forte aliado no Pietismo.

O Pietismo significava:

a) polêmica em relação à ortodoxia dogmática luterana dominante;

b) afirmação da liberdade de consciência de cada pessoa em relação às cadeias da teologia oficial;

c) primado de uma fé pratica, ao invés da teologia escolástica.

Em suma, o primeiro Iluminismo e o Pietismo viram-se aliados contra a ortodoxia luterana dominante. E foi assim que Thomasius manteve estreitas relações com os filósofos e teólogos pietistas do "Círculo de Halles" (Gundling — que foi aluno de Thomasius —, Budde, Lange, Rüdiger e Sperlette).

Combatido pelos ortodoxos, o Pietismo (que tem pontos de contato com os movimentos dos anabatistas, dos quakers e dos metodistas, e que sofreu influências do quietismo francês e da mística dos jesuítas franceses e espanhóis) conheceu seu triunfo em Halles, em 1706, com Augusto Hermann Francke (1663-1727), "famoso por sua pregação de uma duríssima disciplina penitenciária e pela fundação de institutos exemplares de educação (1702), que se impuseram à admiração de toda a Alemanha" (L. Mittner).

E foi precisamente pela ação de Francke que Wolff foi expulso de Halles.

III. A "enciclopédia do saber" de Christian Wolff e suas influências sobre a cultura filosófica

• Christian Wolff (1679-1754) é a figura mais emblemática do Iluminismo na Alemanha. Dele deriva a direção metodológico-silogística que, eliminando os mais importantes aspectos formais da lógica leibniziana, dominará o Iluminismo alemão. Sobretudo, porém, a eficácia mais duradoura da obra wolffiana se exerceu no domínio da linguagem filosófica: boa parte da terminologia filosófica dos séculos XVIII e XIX, compreendendo também a que ainda hoje se acha em uso, sofreu a influência das definições e das distinções de Wolff.

Wolff: a figura mais emblemática do Iluminismo alemão → § 1

O sistema wolffiano das ciências é dominado por dupla distinção: entre *ciências racionais* e *ciências empíricas*, e entre *ciências teóricas* e *ciências práticas*. Por conseguinte, há quatro âmbitos científicos gerais:

1) *ciências racionais teóricas* (ontologia, cosmologia, psicologia racional);

2) *ciências racionais práticas* (filosofia prática, direito natural, política, economia);

3) *ciências empíricas teóricas* (psicologia empírica, teleologia, física dogmática);

4) *ciências empíricas práticas* (disciplinas técnicas, física experimental).

A *lógica* é a disciplina propedêutica ao inteiro sistema das ciências, o qual se apóia sobre dois eixos, que são:

a) o princípio de não-contradição, para o pensamento racional;

b) o princípio de razão suficiente, para o pensamento empírico.

Os mantenedores da teoria wolffiana → § 2

• Wolff exerceu, por certo período de tempo, verdadeira ditadura cultural na Alemanha. Muitos discípulos seus foram docentes nas universidades e nas escolas superiores; milhares de cópias de seus livros foram estudadas e imitadas.

Entre seus discípulos, recordamos:

Martin Knutzen (1713-1751) e Franz Albert Schultz (1692-1763), os mais próximos de Wolff;

Adolph Hoffmann (1703-1741) e Christian Crusius (1715-1775), que tiveram uma atitude mais independente, reivindicando a importância da sensação e os limites do intelecto;

Johann Lambert (1728-1777) que afirmou a necessidade de chegar a conceitos simples cognoscíveis com a experiência, e Johann Tetens (1736-1807), que antecipou algumas teorias kantianas.

• Estudioso de Wolff foi Alexander Baumgarten (1714-1762), cujo grande mérito histórico consiste em ter posto as bases filosóficas da *estética* (do grego *aísthesis*, que significa "sensação").

Segundo Baumgarten, com efeito, não existe apenas o conhecimento científico (racional ou empírico), como queria Wolff, mas também o *conhecimento do sensível*, que é um âmbito autônomo. Ora, a estética é justamente a ciência do conhecimento sensível, e é uma gnosiologia inferior, uma vez que se ocupa de uma faculdade cognoscitiva inferior.

Baumgarten e as bases filosóficas da estética → § 3

Enquanto o conhecimento racional e o empírico versam sobre idéias "claras" e "distintas", a estética é a ciência das representações "claras" e "confusas", no sentido de que as percepções confusas são aquelas nas quais confluem elementos que não podem se destacar de seu conjunto.

1 Wolff elabora uma verdadeira enciclopédia do saber

Christian Wolff, a figura mais representativa do Iluminismo alemão, nasceu em Breslau, em 1679, e estudou no ginásio local, animado pelos debates entre católicos e protestantes. Depois, em Jena, prosseguiu seus estudos de matemática e aprofundou a filosofia cartesiana. Tranferindo-se em 1702 para Leipzig, doutorou-se com uma dissertação intitulada *De philosophia practica universali methodo mathematico conscripta*. A esse trabalho seguiu-se, em 1704, a *Dissertatio algebrica de algoritmo infinitesimali differentiali*. Esses trabalhos lhe valeram a colaboração com a célebre revista "Acta eruditorum", com a qual colaborava o próprio Leibniz, ao qual Wolff enviou sua *Dissertatio* ainda em 1704. Leibniz respondeu a Wolff com uma longa carta de comentários. E foi assim que se inaugurou o epistolário entre Wolff e Leibniz, uma troca de cartas que durou até a morte de Leibniz, ocorrida em 1716. Nesse meio tempo, em 1706, com o apoio de Leibniz, Wolff conseguiu a cátedra de matemática em Halles, onde mais tarde também deu aulas de filosofia. São de 1710 os *Princípios de todas as ciências matemáticas*, em quatro volumes, relativos não só à matemática, mas também à mecânica, à artilharia etc. Wolff dedicou à matemática também os *Elementa matheseos universae* (1713-1715) e o *Lexicon mathematicum* (1716). A esse propósito, deve-se notar que, no que se refere à lógica leibniziana, Wolff elimina os importantes aspectos lógico-formais, reduzindo-a ao tratamento da silogística. E tal orientação dominaria o Iluminismo alemão.

A primeira obra filosófica de Wolff remonta a 1713: trata-se dos *Pensamentos racionais acerca das forças do intelecto humano e do seu uso correto no conhecimento da verdade*. Nos anos seguintes, Wolff completa seu sistema, e a sua produção científica torna-se imponente. Inicialmente ele escreveu em alemão e depois em latim, pois pretendia falar como "preceptor de todo o gênero humano". Morreu em 1754.

Dito isto, devemos notar que Wolff era de opinião de que o procedimento científico mais rigoroso é o que consiste na análise a priori dos conceitos, mas sustentava que também as observações e a experiência estão em condições de fundamentar doutrinas científicas: em conseqüência disso, segundo ele, existem *ciências racionais* e *ciências empíricas*.

Por outro lado, se impõe uma distinção ulterior, a distinção entre *teoria* e *prática*, isto é, entre conhecer e fazer: daí *ciências teóricas* e as *ciências práticas*.

Com base nesses dois critérios distintivos, e tendo como fundo a filosofia de Des-

cartes e, sobretudo, a filosofia de Leibniz, Wolff elabora em todas as suas partes uma verdadeira enciclopédia do saber:

as *ciências racionais teóricas* são: a ontologia, a cosmologia, a psicologia racional, a teologia natural;

as *ciências racionais práticas* são: a filosofia prática, o direito natural, a política, a economia;

as *ciências empíricas teóricas* são: a psicologia empírica, a teleologia, a física dogmática;

as *ciências empíricas práticas* são: as disciplinas técnicas, a física experimental.

E a *lógica* é a disciplina propedêutica de todo o sistema das ciências. Um sistema que se apóia em dois fulcros, que são:

a) o princípio de não-contradição para o pensamento racional;

b) o princípio de razão suficiente para o pensamento empírico.

Esses breves acenos sobre os pressupostos de fundo do pensamento de Wolff já podem nos mostrar a *ratio* de sua enorme produção literária, dividida em obras em alemão e obras em latim. Além dos já citados *Pensamentos racionais acerca das forças do intelecto humano*, são as seguintes as obras em alemão: *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homens* (1719); *Pensamentos racionais sobre o agir humano* (1720); *Pensamentos racionais sobre a vida social dos homens* (1721); *Pensamentos racionais sobre as operações da natureza* (1723); *Pensamentos racionais sobre a finalidade das coisas naturais* (1724); *Pensamentos racionais sobre as partes dos homens, dos animais, das plantas* (1725). E eis as obras em latim: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728); *Philosophia prima sive Ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (1736-1737); *Philosophia practica universalis* (1738-1739); *Jus naturae* (1740-1741); *Jus gentium; Philosophia moralis* (1750-1759).

Segundo Wolff, a *ontologia* é a ciência do ser possível. E nela é resgatada, e de certo modo vinculada à experiência, a metafísica aristotélico-escolástica (por exemplo, com os conceitos de substância e de causa).

No âmbito da *teodicéia*, Wolff afirma a validade do argumento cosmológico (Deus é a inteligência suprema, que justifica a ordem do mundo), pondo de lado o argumento ontológico e o argumento teleológico.

Segundo Wolff, as relações entre a alma e o corpo são reguladas pela harmonia preestabelecida, e também aqui ele segue Leibniz.

Um ponto, porém, no qual Wolff afasta-se sensivelmente de Leibniz é no campo ético-político.

Para Wolff, o objetivo da filosofia é a felicidade humana. A felicidade humana e o progresso humano, porém, não são separáveis do conhecimento. E o conhecimento não pode ser alcançado sem a "liberdade filosófica", isto é, sem a liberdade de pensamento. Naturalmente, a *racionalidade* de Wolff não é brilhante como a dos *philosophes* franceses, nem está tão permeada de experiência e de vida como a de certos pensadores ingleses, seus contemporâneos, mas suas contribuições em nível teórico e especulativo permanecem importantes.

2 A ditadura cultural de Wolff na Alemanha

Christian Wolff exerceu por alguns decênios uma verdadeira ditadura cultural na Alemanha: dezenas de seus alunos deti-



Christian Wolff (1679-1754) foi a figura mais emblemática do Iluminismo alemão. A imagem foi tirada de uma gravura da época.

veram cátedra nas universidades e escolas superiores, milhares de cópias de seus livros foram estudadas, imitadas, resumidas, estabelecendo em grande parte o vocabulário filosófico como não havia acontecido desde a época da Escolástica medieval; ele pareceu ter sabido compendiar a própria Escolástica com o espírito do racionalismo moderno.

Entre seus alunos, foram professores em Königsberg Martin Knutzen (1713-1751), mestre de Kant, e Franz Albert Schultz (1692-1763), diretor do "Collegium Fridericianum", onde Kant estudou.

Tiveram atitude mais independente Adolph Heinrich Hoffmann (1703-1741) e sobretudo Christian August Crusius (1715-1775), que reivindicaram a importância da sensação, os limites do intelecto, a autonomia da liberdade em contraste com o determinismo e com a harmonia preestabelecida.

Ainda mais profundos foram Johann Heinrich Lambert (1728-1777), matemático e correspondente de Kant, que sustentou a necessidade de chegar a conceitos simples cognoscíveis por meio da experiência, mas válidos independentemente dela, com base nos quais construir por combinação o edifício do saber; e Johann Nikolaus Tetens (1736-1807) que antecipou algumas teorias kantianas no plano psicológico, focalizando os fundamentos da atividade do intelecto comuns a todos os homens e ao estudo do "laboratório interno da alma", onde está em obra a "força representativa".

3 Alexander Baumgarten e "a fundação da estética sistemática"

Alexander Gottlieb Baumgarten nasceu em Berlim, em 1714, e morreu em Frankfurt sobre o Oder, em 1762. Chegou em Halles em 1730, onde se dedicou ao estudo da filosofia de Wolff, tornando-se um dos seus representantes de maior destaque. Em 1735 publicou sua dissertação de láurea, intitulada *Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus,* na qual se pode identificar o núcleo do pensamento estético que mais tarde Baumgarten desenvolveria em seu ensino em Frankfurt, e que fixará nos dois volumes da *Aesthetica* (1750-1758).

Em 1739 Baumgarten havia publicado a *Metaphysica,* obra que teve nada menos que sete edições até 1779 — que foi traduzida do latim para o alemão em 1766 por Georg Friedrich Meier (1718-1777), aluno de Baumgarten — a qual foi julgada por Kant como "o mais útil e mais profundo entre todos os manuais do gênero", e que o próprio Kant usou como texto para suas aulas. Contudo, apesar dos méritos da *Metaphysica,* o grande mérito histórico de Baumgarten está no fato de ter construído as bases filosóficas da *estética.*

Foi justamente Baumgarten que propôs o termo "estética", do grego *aísthesis,* que quer dizer *sensação.* Segundo nosso filósofo a estética não pode ser reduzida às regras para a produção de uma obra de arte ou para a análise dos seus efeitos psicológicos: para Baumgarten, tudo isso é simples empiria. A estética, ao contrário, "é ciência do conhecimento sensível", sendo portanto "uma gnosiologia inferior", já que se ocupa de uma "faculdade cognoscitiva inferior".

Em relação a Wolff, Baumgarten muda a imagem do homem, isto é, a antropologia. O homem não se reduz ao conhecimento, ou melhor, o conhecimento não é só o científico, já que existe também o *conhecimento do sensível* — e este é um conhecimento autônomo e não um degrau inferior e funcional do conhecimento científico.

Leibniz já havia contraposto a idéia "clara" à idéia "distinta". A idéia "clara" é aquela que é suficiente para as necessidades da vida, que nos permite distinguir objetos, que torna possível uma primeira orientação no ambiente sensível, ao passo que a idéia "distinta" é conhecimento adequado das coisas, é a ciência do "por quê", a qual não se contenta de modo nenhum em distinguir os objetos segundo as características sensíveis. Pois bem, para Baumgarten, a estética é a ciência das representações "claras" e "confusas", onde por *perceptio confusa* devemos, etimologicamente, entender a percepção na qual confluem elementos que não se podem destacar de seu conjunto.

Como os estudiosos bem salientaram, o mérito de Baumgarten está em ter defendido a validade da intuição estética além do conhecimento racional, ainda que como faculdade inferior, mas como tal tendo direito a uma legitimação precisa.

IV. O debate sobre a religião: Reimarus e Mendelssohn

• **Também na Alemanha, assim como na França e na Inglaterra, o debate sobre a religião torna-se um momento essencial na definição das tarefas da razão para com a autoridade.**

Expoentes de ponta foram:

Reimarus e Mendelssohn → § 1

Hermann Reimarus (1694-1768), com sua crítica dos textos do Antigo e do Novo Testamento;

e Moses Mendelssohn (1729-1786), que reescreveu em estilo moderno o *Fédon*, o famoso diálogo platônico sobre a imortalidade.

1 O debate sobre a religião e seus representantes

Tal como na França e na Inglaterra, também na Alemanha o debate sobre a religião representou um momento essencial na redefinição das tarefas da razão em relação à autoridade.

Aí se distinguiram Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), autor de um *Tratado sobre as verdades principais da religião cristã* (1754) reduzidas às racionais, e de escritos só publicados depois de sua morte, como a *Apologia dos adoradores racionais de Deus* com os *Fragmentos de um anônimo*, por meio de críticas penetrantes dos textos do Antigo e do Novo Testamento, e Moses Mendelssohn (1729-1786), colaborador nas iniciativas editoriais de Cristoph Friedrich Nicolai, promotor de uma *Populärphilosophie*, que devia divulgar no vasto público as problemáticas iluministas, o espírito filosófico, uma mentalidade aberta e crítica e bem disposta à cura dos males sociais.

Também Mendelssohn sustenta a religião natural, e dela dá um quadro eficaz, reescrevendo em estilo moderno e com novos desenvolvimentos o *Fédon* (1767), o célebre diálogo platônico sobre a imortalidade.

Desenvolveu depois suas reflexões sobre a existência de Deus nas *Horas matutinas* (1785) e participou nos debates da época com ensaios, tratados, e uma densa correspondência epistolar com Lessing.

V. Gotthold Ephraim Lessing e "a paixão pela verdade"

• **Escritor brilhante, colaborador de revistas, polemista incansável, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) escreveu muito para o teatro, interessou-se por filosofia da arte e filosofia da religião.**

Os campos de interesse de Lessing: arte, teatro e religião → § 1-2

Na filosofia da arte, importante é a distinção entre artes figurativas e poesia: nas *artes figurativas* as partes singulares da representação coexistem no espaço, enquanto na *poesia* são tratados assuntos cujas partes se sucedem no tempo, isto é, são tratadas ações.

A ação e a dinamicidade do drama também estão no centro da reflexão de Lessing sobre o teatro: a finalidade do teatro é a

verdade, mas não a verdade histórica, e sim a verdade psicológica, e nesse sentido o teatro é verdadeira escola de formação do caráter moral de um povo.

Quanto ao pensamento religioso, Lessing contrapõe o aspecto ético da religião ao aspecto dogmático-doutrinal. Seu ideal é o da *religião natural*, cujo núcleo fundamental consiste em reconhecer um Deus, em buscar formar ao redor dele os conhecimentos mais dignos e em tomar em consideração esses conhecimentos em toda ação e pensamento. Portanto, a melhor religião revelada ou positiva é aquela que contém o mínimo de acréscimos convencionais à religião natural e que limita o menos possível seus bons efeitos. A história humana é uma história de progresso, e a religião revelada é tão-somente uma etapa na educação moral dada ao povo: todas as religiões reveladas desaparecerão quando surgir a religião racional e se impuser uma ética autônoma.

1 Lessing e a questão estética

Filho de pastor protestante e neto de pastores protestantes, Gotthold Ephraim Lessing nasceu em Kamenz, na Lusácia superior, em 1729. Estudou em Leipzig e depois se transferiu para Berlim, onde conheceu Voltaire. Em 1760, pôs-se a serviço do general prussiano Tauentzien, estabelecendo-se na Breslávia como seu secretário. Em 1770, aos quarenta e dois anos, Lessing pôs-se a serviço, como bibliotecário, do príncipe herdeiro Ferdinando, duque de Wolfenbüttel, pequena cidade da Baixa Saxônia.

Aí, mal pago e maltratado, Lessing escreve sua tragédia mais antitirânica: a *Emília Galotti* (1772), onde, aludindo à miséria política e moral da Alemanha, ele põe em cena a miséria política e a decadência moral da corte e do príncipe de Guastalla. Em 1774 publica os *Fragmentos de um anônimo*, anotados por ele: trata-se de uma invenção, através da qual Lessing pôde oferecer ao público um manuscrito de Reimarus — manuscrito que lhe foi dado pela filha do autor —, no qual, criticando a religião, atacava-se o poder.

Em 1775, no séquito do duque, Lessing realiza uma viagem à Itália. Mas, embora apaixonado pela Itália, não lhe foi possível desfrutá-la muito, pois teve de sofrer o peso das freqüentes recepções. Também foi recebido pelo Papa.

Em 1780 finalmente casa com a mulher amada, Eva König. Mas a felicidade de Lessing foi muito breve: Eva König morre depois de ter dado à luz um filhinho, que pouco depois também morreu. "Queria também eu ter um pouco de bem, mas não tive sorte", confessa Lessing. E veio a morrer em 1781.

Escritor brilhante, colaborador de revistas e polemista inveterado, Lessing escreveu muito para o teatro, interessou-se pela estética e foi filósofo da religião. Dentre os seus escritos para o teatro, além de *Emília Galotti*, já mencionado, devemos recordar: *Miss Sara Sampson* (1756); *Philotas* (1759); *Minna von Barnhelm* (1767), considerada a melhor comédia alemã; e *Natã, o sábio* (1779), que é a obra-prima de Lessing.

Entre os escritos de filosofia da arte, devemos mencionar a *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769) e, sobretudo, o *Laocoonte ou as fronteiras da pintura e da poesia* (1766).

O *Laocoonte* traça uma distinção clara entre a poesia e as artes figurativas. Com efeito, nas artes figurativas "as diversas partes da representação" coexistem no espaço, como na pintura que "utiliza figuras e cores no espaço" para representar objetos que coexistem em lugar preciso. A poesia, ao contrário, trata de temas cujas partes se sucedem no tempo, isto é, trata de ações: "os objetos que se sucedem ou cujas partes se sucedem no tempo geralmente são chamados de ações".

Deriva daí que as regras adequadas para a pintura são diferentes das regras adequadas para a poesia. E, com efeito, por que, no famoso grupo escultural helenista, Laocoonte, que é mordido pelas serpentes, é representado com a boca fechada e não gritando? Responde Lessing: pela razão que o grito não pode ser expresso pela escultura, ao passo que se pode expressar na poesia, como o demonstra o Laocoonte virgiliano. A pintura caracteriza-se por figuras e cores; a escultura por gestos e espaços; já a poesia por sons, ritmos e símbolos. E as invasões ilegítimas de campo não podem senão levar a obras equivocadas.



Lessing (1729-1781)
"foi [...] o maior poeta do Iluminismo alemão [...] a alma mais viril do século XVIII alemão, defensor resoluto, intransigente e heróico da verdade" (L. Mittner).
A imagem foi tirada de uma litografia pouco posterior ao autor.

As normas aristotélicas da unidade continuam fundamentais também para Lessing, que, na *Dramaturgia de Hamburgo,* diz considerar a *Poética* de Aristóteles como "obra tão infalível quanto os *Elementos* de Euclides". Em suma, na opinião de Lessing, os princípios da *Poética* aristotélica são verdadeiros e certos como os princípios da geometria de Euclides. E, no drama, a unidade de ação é fundamental, ao passo que a unidade de tempo e a de lugar são apenas seus corolários.

Na *Dramaturgia de Hamburgo,* que reúne as resenhas dos programas do "teatro nacional" de Hamburgo, Lessing defende a dinamicidade do drama, pensa no teatro como escola de formação do caráter moral dos alemães, "visto que nós, alemães, ainda não somos uma nação", e crê que a *verdade* é o objetivo do teatro, mas não a verdade histórica (o que foi feito por esta ou aquela personagem), mas sim a *verdade psicológica.* O teatro deve ensinar "o que fará todo homem de certo caráter em certas circunstâncias".

2 Lessing e a questão religiosa

As doutrinas estéticas do *Laocoonte* tiveram sucesso também no século XX, mas ainda mais importantes foram as reflexões de Lessing sobre a questão religiosa. Já nos *Pensamentos sobre Herrnhuter* (1750), Lessing contrapõe o aspecto ético da religião ao aspecto dogmático-doutrinário. Ainda em 1750, publicou um opúsculo poético intitulado *Sobre a religião,* ao passo que entre 1751 e 1753 escreveu o opúsculo (em 27 parágrafos) intitulado *Cristianismo da razão.*

No escrito *Sobre o nascimento da religião revelada* (1753-1755), Lessing afirma: "Reconhecer um Deus, procurar formar em torno dele os conhecimentos mais dignos e levar em consideração esses dignos conhecimentos em toda nossa ação e pensamento: eis a suma mais completa de toda religião natural".

Entretanto, como a "medida" com a qual o homem consegue compreender a religião natural varia de homem para homem, "dever-se-ia ter construído uma religião positiva a partir da religião da natureza, que não estava em condições de edificar uma prática universalmente uniforme entre os homens, da mesma forma que, pelas mesmas razões, fora construído um direito positivo a partir do direito natural. Essa religião positiva recebeu sua sanção por meio da autoridade do seu fundador, que pretendeu que, em tal religião, a parte convencional proviesse certamente de Deus e só mediatamente através de si, assim como a parte essencial proviesse imediatamente através da razão de cada um".

Por isso, prossegue Lessing, "todas as religiões positivas e reveladas são [...] igualmente verdadeiras e igualmente falsas". E "a melhor religião revelada ou positiva é aquela que contém o mínimo de acréscimos convencionais à religião natural e que limita o menos possível os bons efeitos da religião natural".

No período que vai de 1774 a 1778, como já sabemos, Lessing publica os *Fragmentos de um anônimo,* utilizando os manuscritos de Reimarus. Tratava-se de páginas provocantes que constituíam duro ataque contra toda idéia de sobrenatural e de religião revelada. Com efeito, como já sabemos, Reimarus sustentava que Jesus foi turbulento agitador político, inimigo dos romanos, mas, tendo sido crucificado, seus

discípulos inventaram então um Cristo renovador espiritual e mestre de vida. Em outras palavras, o cristianismo se fundamentaria sobre uma fábula.

A publicação desses escritos envolveu Lessing em uma furiosa polêmica com o pastor J. M. Goeze: o *Anti-Goeze* é de 1778. No entanto, um ano antes havia saído um texto de grande importância: *Sobre a prova do espírito e da força*. E é nele que encontramos aquilo que depois se chamaria "o problema de Lessing": como é possível derivar de uma verdade histórica (Jesus e seus apóstolos) uma verdade supra-histórica (Deus transcendente e a Igreja como lugar de salvação)?

Ele próprio tentou responder à sua dúvida com *A educação do gênero humano* (1780). Sua idéia é a de que os homens vivem em contínua tensão, sempre em busca de meta ulterior, e que por isso a história é história de progresso; a religião, portanto, se insere nesse progresso contínuo da humanidade.

A religião revelada nada mais é do que uma etapa da educação moral dada ao povo. O judaísmo e o cristianismo são fases educativas de uma obra pedagógica geral e perene. O judaísmo pode ser considerado como "um abecedário para crianças", ao passo que o cristianismo representa uma pedagogia mais madura, mas, em última instância, todas as religiões que se proclamam reveladas são etapas da consciência humana, devendo desaparecer quando surgir a religião racional e se imporá uma ética autônoma.

Essas afirmações de Lessing mostram de modo perfeito seu espírito: "Se Deus tivesse à sua direita toda verdade e à sua esquerda a única e sempre móvel aspiração à verdade, mesmo com o acréscimo de errar sempre e eternamente, e me dissesse 'escolhe!', eu me lançaria humildemente de joelhos à sua esquerda e diria: 'Pai, dá-me esta! A verdade pura está reservada somente para ti!'"

LESSING

1 O anúncio do Evangelho eterno

No escrito Sobre a prova do espírito e da força *(1777) encontra-se uma primeira formulação do "problema de Lessing", pelo qual no século seguinte se interessaria vivamente o filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard:* como é possível derivar de uma verdade histórica (Jesus e os apóstolos) uma verdade supra-histórica (Deus transcendente e a Igreja como lugar de salvação)?

O próprio Lessing procurou responder ao problema com A educação do gênero humano, *obra publicada anonimamente em 1780 e composta de cem breves aforismos, cuja tese fundamental é que a religião revelada é simplesmente uma etapa da educação moral progressiva do gênero humano e que todas as religiões são destinadas a desaparecer quando, com o advento da era do novo Evangelho eterno, surgirá a religião racional.*

As páginas aqui citadas se referem aos últimos 25 aforismos de A educação do gênero humano, *e mostram como para Lessing as verdades reveladas (históricas) estão destinadas a se tornarem todas elas verdades racionais (supra-históricas) ao longo do processo necessário que a humanidade realiza em direção à própria perfeição moral.*

1. Ninguém pense que seja vão demorar-se sobre semelhantes sutilezas em torno dos mistérios da religião.[1] Nos primeiros tempos do cristianismo, a palavra "mistério" tinha um significado completamente diferente do que hoje tem para nós; e o evolver-se das verdades reveladas em verdades racionais é uma coisa absolutamente necessária, se é este o caminho ao longo do qual é preciso trazer auxílio ao gênero humano. Quando foram reveladas, tais verdades ainda não eram certamente verdades de razão, mas foram reveladas a fim de que se tornassem isso. Elas eram como que o resultado que o professor de aritmética comunica antecipadamente a seus alunos, de modo que estes possam regular seus próprios cálculos sobre ele; se, depois, os alunos quisessem contentar-se com o resultado que lhes foi antecipado, então não aprenderiam jamais a calcular, e mal corresponderiam à intenção do bom mestre, o qual quisera fornecer uma pista para suas tarefas.

2. Ora, por que não deveremos poder chegar a conceitos mais exatos e melhores sobre a natureza divina, sobre nossa natureza e a de nossas relações com Deus – a conceitos dos quais a razão humana por si só jamais chegaria –, ainda que por meio de uma religião? Por que não, com tudo o que a verdade histórica de uma religião é, se assim se quer dizer, incerta?

3. Não é verdade que as especulações sobre estes assuntos tenham feito mal à sociedade civil e lhe tenham sido nocivas. Tal reprovação deve ser movida não à especulação em si, mas à insensatez da tirania que quer embaraçá-la, que quer impedir de pensar homens que são capazes de pensamentos próprios.

4. Ao contrário, seja qual for seu sucesso particular, tais especulações são sem dúvida, em absoluto, *os mais adequados* exercícios do intelecto humano, até quando o coração humano em geral for capaz de amar a virtude apenas em vista do alcance de uma felicidade eterna.

5. Com efeito, querer com o egoísmo do coração humano as coisas referentes às necessidades de nosso corpo, e exercitar também o intelecto exclusivamente sobre elas, tornaria nosso intelecto obtuso em vez de agudo. Ele deve ser exercitado absolutamente sobre coisas de ordem espiritual, se tiver de chegar ao esclarecimento pleno de si mesmo e gerar a pureza de coração que nos torne capazes de amar a virtude por si mesma.

6. Ou talvez o gênero humano está destinado a não atingir jamais tal sumo grau de pureza e de esclarecimento? Jamais?

7. Jamais? Faze que eu não pense tal infâmia, ó suma clemência de Deus! A educação tem seu *fim*: no gênero humano, não menos que no homem individual. Quem é educado, é educado em vista de alguma coisa.

8. As perspectivas sedutoras que abrimos à criança, a honra e o bem-estar que fazemos brilhar a seus olhos, que mais são

[1] Nos parágrafos anteriores Lessing havia sustentado que os dogmas da Trindade, do pecado original e da expiação de Cristo, destinavam-se com o tempo a se tornar verdades racionais

senão o meio com que nós formamos um homem, um homem que seja capaz de realizar seu próprio dever mesmo quando tais perspectivas de honra e de bem-estar não existissem mais?

9. É este o fim da educação humana: e a divina deveria ser menos que isso? Aquilo que a arte consegue para o indivíduo, não deveria naturalmente conseguir também para o todo? Blasfêmia, blasfêmia!

10. Não! Virá, virá seguramente o tempo da perfeição em que o homem, à medida que sua mente puder estar mais certa de um futuro sempre melhor, não terá todavia necessidade de buscar neste futuro os motivos das próprias ações: um tempo em que ele fará o bem em si, não tanto em vista de recompensas arbitrárias, dirigidas apenas a parar e a restaurar seu olhar inquieto, e sim para reconhecer as melhores e íntimas recompensas do próprio bem.

11. Virá sem dúvida o tempo de um *novo Evangelho eterno*, prometido a nós nos próprios livros elementares do Novo Testamento.

12. Talvez alguns visionários do século XIII e do século XIV já haviam captado um raio deste novo Evangelho eterno; e erravam apenas ao anunciar seu advento como muito iminente.[2]

13. Provavelmente sua teoria das *três eras do mundo* não fosse divagação vã; certamente não estavam animados por ímpios propósitos quando afirmavam que também o Novo Testamento devia se tornar *antiquado* como o Antigo. Também com eles permanecia sempre a mesma concepção do mesmo Deus: sempre – pondo em sua boca minhas palavras – o mesmo plano da educação geral do gênero humano.

14. Seu único erro foi antecipar tal plano no tempo: acreditar poder tornar repentinamente seus contemporâneos, saídos há pouco da infância, homens dignos da *terceira era*, sem tê-los antes iluminado, sem tê-los preparado.

15. E justamente isso tornou-os visionários. O visionário freqüentemente lança seu olhar muito à frente no futuro; mas ele não é capaz de esperar este futuro. Quer apressá-lo, e quer ser ele próprio a apressá-lo: aquilo para o qual a natureza se reserva milênios, quer realizá-lo no breve espaço de sua vida. Que vantagem consegue, com efeito, se aquilo que ele julga o melhor não se torna tal durante sua vida? Voltará ele talvez? Acredita voltar? É interessante que apenas entre os visionários tal imagem visionária não queira mais ser de moda!

16. Avança com teu passo imperceptível, Providência eterna! Apenas faze com que, por causa de tua imperceptibilidade, eu não desespere de ti. Faze com que eu não desespere de ti, mesmo quando teu avanço deva parecer-me um andar para trás! Não é verdade que a linha mais breve sempre seja reta.

17. Tens tanto a levar contigo em teu eterno caminho! Tens tantos passos transversais a realizar! E se já estivesse estabelecido que a grande roda que aproxima a humanidade da perfeição seja posta em movimento apenas graças a rodas pequenas e velozes, cada uma das quais leve justamente à meta sua contribuição particular?

18. Exatamente assim! Cada homem individual, antes ou depois, deve ter percorrido precisamente o mesmo caminho ao longo do qual a humanidade chegará à perfeição. Mas deve ele tê-lo percorrido em uma só e mesma vida? Pode ele, na mesma idêntica vida, ter sido um judeu inteiramente sensual e um cristão espiritual? Pode ele, na mesma idêntica vida, ter ultrapassado ambos?

19-20. Não, certamente! Mas por que cada homem individual não poderia ter existido neste mundo mais de uma vez?

É talvez tão ridícula esta hipótese? Apenas porque é a mais antiga?[3] Apenas porque a razão humana a concebeu originariamente, antes ainda que as sofisticações de escola a tivessem corrompido e enfraquecido?

21. Por que também eu não poderia já ter feito, um vez cá embaixo, para meu aperfeiçoamento, todos aqueles passos que aos homens só produziram sofrimentos e recompensas temporais?

22. E por que não também, sucessivamente, todos aqueles outros passos aos quais nos seduzem poderosamente as perspectivas de recompensas eternas?

23. Por que não deveria eu voltar a viver quantas mais vezes possíveis, para alcançar novos conhecimentos, novas habilidades? Quando morro, levo talvez comigo assim tantas coisas, pelas quais não vale a pena voltar a viver?

24. É por isso? Ou porque me esqueço de já ter existido? Sorte que eu esqueço: a lem-

[2] A referência de Lessing é ao milenarismo medieval, e em particular a Joaquim de Fiore (1130-1202), autor de uma teologia da história segundo a qual a cada uma das pessoas da Trindade corresponde uma das três épocas nas quais se divide a história: temos assim a era do Pai (o Antigo Testamento), a era do Filho (o Novo Testamento) e a futura, era iminente do Espírito ou do *Evangelho eterno*

[3] Trata-se da teoria da metempsicose, presente já no orfismo e em Pitágoras.

brança de meus estados anteriores me impeliria apenas a fazer mau uso do estado presente. E isso que por ora devo esquecer, terei depois de esquecê-lo para sempre?

25. Ou então é porque deste modo demasiado tempo estaria perdido para mim? Perdido? E o que tenho depois a perder? Não é talvez minha toda a eternidade?

G. E. Lessing,
A educação do gênero humano.

O Iluminismo na Itália

I. O pré-Iluminismo italiano

• O Iluminismo italiano encontra sua mais significativa fase preparatória sobretudo na difusão da "razão galileana" e na vida das Academias, como a romana dos Linceus, a florentina do Cimento e a napolitana dos Investigadores.

• No ambiente napolitano desenvolveu-se uma tendência que, fortemente contrária às ingerências do poder eclesiástico, teve como seu expoente máximo Pietro Giannone (1676-1748), cuja *História civil do reino de Nápoles* (1723) tem justamente como motivo ideal central a denúncia e a libertação do Estado em relação à ingerência do catolicismo. Segundo Giannone, condição para extirpar os males é a iluminação das consciências com uma apropriada pesquisa histórica e, a fim de que a autoridade leiga readquira a própria liberdade, é necessário suprimir o papado, tirar do clero todos os bens e todo poder temporal, submetendo-o ao Estado.

Giannone: a libertação em relação ao catolicismo → *§ 1*

• A figura mais representativa do pré-Iluminismo italiano é a do católico Ludovico Antônio Muratori (1672-1750), de cuja convicção fundamental da necessidade, para o homem, da fé religiosa além do uso correto da razão fecunda de verdade e de obras úteis, brotam temáticas já claramente iluministas:

a) a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico;
b) as críticas a Aristóteles e à filosofia escolástica;
c) a confiança na melhoria, que se pode obter mediante o saber, das condições materiais e morais;
d) a remitência à experiência na pesquisa e nos debates científicos.

Muratori: a necessidade da religião → *§ 2*

1 O anticurialismo de Pietro Giannone

O Iluminismo italiano encontra sua fase preparatória mais significativa sobretudo na difusão da "razão galileana" e na vida das Academias, como a romana dos Linceus, a florentina do Cimento e a napolitana dos Investigadores.

Justamente em Nápoles, Tomás Cornélio (1614-1684) havia difundido os escritos de Descartes, mas também as idéias de Gassendi e de Bacon, de Newton e de Boyle.

Ainda em Nápoles, professou-se seguidor de Descartes também Gregório Caloprese (1650-1715), o mesmo ocorrendo com três juristas, Francesco D'Andrea (1625-1698), Giuseppe Valletta (1636-1714) e Constantino Grimaldi (1667-1750). Esses três juristas foram contrários e combateram as ingerências do poder eclesiástico nos negócios do Estado.

Essa tese retorna com maior vigor na *História civil do reino de Nápoles*, de Pietro Giannone. Giannone nasceu em Ischitella, na província de Foggia, em 1676. Conhecedor das teorias filosóficas de Descartes, de

Gassendi e dos libertinos, estudou posteriormente Locke e, em 1723, precisamente, publicou sua *História civil do reino de Nápoles*. Condenada pela Igreja em 1724, a obra custou a seu autor a perseguição e o exílio em Viena, onde começou a escrever o *Triregno*, obra concluída na Suíça. Em Genebra, Giannone se converteu ao calvinismo, exasperando ainda mais seu anticatolicismo. Entretanto, traído por falsos amigos, que na realidade eram emissários do rei da Sardenha, foi aprisionado primeiro em Chambéry, depois em Ceva e por fim em Turim. Sob a pressão dos carcereiros, foi obrigado a assinar um "ato de abjuração". E no "ócio desesperado" da prisão escreveu outras obras, como os *Discursos sobre as décadas de Tito Lívio*, a *Apologia dos teólogos escolásticos* e *A Igreja sob o pontificado de Gregório Magno*. Giannone morreu na prisão em 1748.

Sua *História* — que foi traduzida para o francês, o inglês e o alemão, e que foi elogiada por Montesquieu, Voltaire e Gibbon — tem por tema central a luta entre o Estado, isto é, o reino de Nápoles, e a Igreja, isto é, a "Cúria romana".

O objetivo de Giannone, antes de mais nada, é o de denunciar a ingerência do catolicismo sobre o Estado e depois libertá-lo dessa ingerência. Embora queira mostrar-se como uma religião "humilde e que despreza as coisas terrenas", na realidade o catolicismo se desenvolveu e cresceu sobre todo um conjunto de abusos. O Estado pontifício se organiza com base em lendas e em *piae fraudes* e, mais do que ao triunfo dos ideais religiosos, dedica-se à riqueza e ao poder temporal, sendo "um reino mais pagão do que o antigo".

Se a tese que estrutura a *História civil* é predominantemente de natureza político-jurídica, já a idéia que está na base do *Triregno* é de natureza mais filosófica. Nessa obra, para a qual utilizou também as idéias contidas no *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, Gianonne sustenta que também a religião avança como todos os fenômenos humanos e se opôs aos dogmas católicos.

Por conseguinte, a condição para eliminar os males é iluminar as consciências com uma pesquisa histórica apropriada; por isso, a propósito do conteúdo do *Triregno*, Giannone, na *Vida escrita por ele mesmo*, afirma ter começado em 1731 a aplicar-se a estudos históricos, isto é, "a estudos dirigidos unicamente à condição humana". E se a pesquisa histórica pode iluminar sobre as condições humanas e também sobre os abusos que os homens sofreram por parte de outros homens, então, para eliminar alguns de tais absusos e para que a autoridade leiga readquira a própria liberdade, é preciso, na opinião de Giannone, suprimir o papado, confiscar do clero todo bem e todo poder temporal e submetê-lo ao Estado.

Ludovico Antônio Muratori e a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico

A figura mais representativa do pré-Iluminismo italiano foi certamente a de Ludovico Antônio Muratori (1672-1750). A grande obra histórica e erudita de Muratori está condensada nos *Anais da Itália* (1744-1749) e, em língua latina, nas *Antiguidades italianas da Idade Média* (1738-1742), que forneceram aos românticos a melhor documentação possível para a reavaliação da Idade Média.

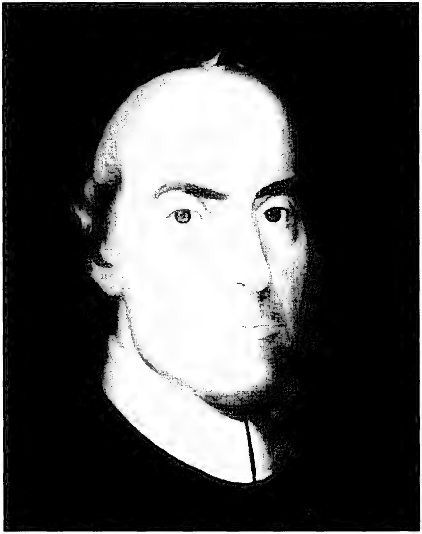
Homem profundamente religioso e sinceramente católico, Muratori pode com toda razão ser considerado iluminista por toda uma série de razões: pela defesa do "bom gosto", ou seja, do senso crítico; por suas críticas a Aristóteles e à filosofia escolástica; por sua confiança no progresso material e social, melhoria que só pode ser obtida através do saber; pelo recurso à experiência na pesquisa e nas disputas científicas; pela consciência da bondade da razão, mesmo em seus limites.

Assim, confiante na razão universal, Muratori, como bom historiador, era realista em relação à fraqueza e à maldade humana; portanto, há nele certo pessimismo a respeito dos acontecimentos mundanos, resgatáveis somente pela misericordiosa Providência divina. Daí, precisamente, a necessidade da fé religiosa para o homem, além do uso correto da razão, fecunda em verdades e obras úteis. Mas Muratori evita identificar a religião com os estudos teológicos ou de filosofia escolástica, escrevendo peremptoriamente: "Por *religião* entendo o crer, adorar, amar e obedecer a Deus na forma que nos foi prescrita por Cristo, nosso salvador [...]".

Embora não desprezando a vida contemplativa, Muratori apreciava mais o

empenho racional dos homens no mundo. Deus deu a *razão* ao homem e, conseqüentemente, o homem "deveria se aplicar com todas as forças a aperfeiçoar esse presente, acrescentando conhecimentos à sua mente, melhorando seus costumes e propiciando a si mesmo uma sólida e durável felicidade nesta e na outra vida".

E eis os conselhos de Muratori para a obtenção desses objetivos: "Dar o devido tempo a Deus e dar também o devido tempo ao governo de sua casa e aos próprios interesses; se se tem habilidade e vocação, cultivar ciência e artes ou, pelo menos, ocupar-se com a leitura de livros úteis e sadios ou, então, dedicar-se a algum trabalho adequado às suas forças, ou exercer alguma ocupação honesta como a agricultura e o comércio; servir, ainda, e beneficiar, se puder, ao seu público; manter o corpo em movimento e usufruir oportunamente divertimentos convenientes a pessoas sábias".



II. O Iluminismo lombardo

• Em 1761 surgiu em Milão a *Sociedade dos Punhos*, promovida por Pietro Verri, cujo órgão foi o periódico "Il Caffè" (1764-1766) que, inspirado no "Spectator" inglês, abarcava desde argumentos políticos até éticos, jurídicos, filosóficos, científicos e literários; malgrado sua breve duração, "Il Caffè" exerceu influências conspícuas, provocando um impacto nos leitores com um novo modo de pensar.

"Il Caffè"
→ § 1

• Filósofo e economista, Pietro Verri (1728-1797) elaborou uma concepção do *prazer moral* segundo a qual ele nasce da esperança, isto é, da *falta sentida* de um bem; o prazer moral, portanto, supõe um mal atual, um defeito da felicidade humana: é a dor que move todas as ações do homem, que se empenha em evitá-la e em combatê-la. Pietro Verri ocupou-se, além disso, de direito penal (foi declaradamente contra a tortura), de direito comercial e de historiografia (escreveu uma *História de Milão*).

Os irmãos Verri
→ § 2-3

Espírito inquieto e fortemente crítico foi o irmão Alessandro Verri (1714-1816), que teve interesses principalmente literários. Célebre foi sua polêmica contra a Academia do Farelo: ele combateu a "pureza" da língua, enfileirando-se a favor dos usos lingüísticos eficazes e imediatos.

• Membro da *Sociedade dos Punhos*, César Beccaria (1738-1794) teve sucesso em nível internacional com o ensaio *Dos delitos e das penas* (1764). Aqui Beccaria pôs duplo problema inquietante: o da *tortura* e o da *pena de morte*. A tortura deve ser abolida porque se o delito é confirmado, então ao réu convém a pena estabelecida por lei; se, ao contrário, o delito não é confirmado, então é injusto torturar um inocente.

César Beccaria
→ § 4

A pena de morte resulta inoportuna por três motivos:

a) a vida é o máximo dos bens, e sua interrupção violenta *não cabe em um pacto social*;

b) a experiência de todos os séculos diz que a pena de morte não é um fator de dissuasão infalível;

c) a morte legal é um dado contraditório, porque as leis não podem proibir a morte e, contemporaneamente, prevê-la como pena.

• Pertencem à segunda geração dos iluministas lombardos outros argutos estudiosos que constituem uma espécie de "ponte" e de ligação ideal com os inícios do que será a Renascença: Paolo Frisi, Gian Rinaldo Carli, Tiago Pellizzari, Benvenuto Robbio, Giuseppe Gorani, Luigi Torri, Melchior Gioia, Francisco Soave. Na variedade de inspiração – alguns são moderados, sustentadores dos princípios iluminados; outros, mais acesos propugnadores de ordens democráticas –, todos ou quase todos provêm de uma formação eclesiástica sucessivamente amadurecida em perspectivas civis, e sustentam que a educação é função pública, obrigação dos governos.

A segunda geração de iluministas lombardos
→ § 5

1 A Sociedade dos Punhos e o periódico "Il Caffè"

Milão e Nápoles foram os dois centros mais importantes da cultura iluminista italiana na segunda metade do século XVIII. Sob o governo de Firmian, a Lombardia conheceu uma renovação das estruturas administrativas e tributárias; foi contestado o primado da Igreja na educação dos jovens; fortaleceu-se a Universidade de Pavia;

intensificou-se o comércio e aumentou o intercâmbio cultural.

Durante o inverno de 1761 surgiu a *Sociedade dos Punhos*, que, promovida por Pedro Verri, defendia a plena liberdade de proposta, discussão e crítica sobre temas políticos, éticos, jurídicos, filosóficos, científicos e literários. Aderiram à Sociedade, entre outros, o irmão de Petro, Alessandro Verri, e César Beccaria. O órgão da *Sociedade dos Punhos* foi "Il Caffè".

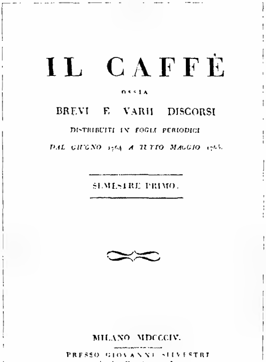
Eis como Pietro Verri apresenta o periódico: "O *que é este* 'Caffè'? É folheto impresso, que se publica a cada dez dias. *O que conterá este folheto?* Coisas variadas, coisas muito disparatadas, coisas inéditas, coisas feitas por diversos autores, coisas voltadas, todas, para a utilidade pública. *Está bem, mas com que estilo serão escritas essas páginas?* Com qualquer estilo, desde que não entedie. *E até quando esperais continuar essa obra?* Até quando houver espaço. Se o público se determina a lê-la, nós continuaremos por um ano e mais ainda; depois, dos trinta e seis folhetos de cada ano far-se-á um tomo de volume discreto; entretanto, se o público não ler, nosso esforço seria inútil, razão pela qual poderemos nos deter no quarto ou até no terceiro folheto. *Que objetivo vos fez dar à luz esse projeto?* O objetivo de uma ocupação agradável para nós, o objetivo de fazer o bem que pudermos à nossa pátria, o objetivo de espalhar conhecimentos úteis entre os nossos cidadãos, divertindo-os, como já alhures fizeram Steele, Swift, Addison, Pope e outros [...]."

Portanto, concebido com base no modelo do "Spectator" inglês, "Il Caffè" teve, porém, vida breve, porque saiu a cada dez dias a partir de junho de 1764 para acabar em maio de 1766. Entretanto, apesar de sua breve duração, teve influências notáveis, provocando impacto nos leitores com um novo modo de pensar.

2 Pietro Verri: "o bem nasce do mal"

Pietro Verri (1728-1797) foi filósofo, economista e participou ativamente da vida política; ocupou-se da questão dos impostos e foi vice-presidente do Conselho Geral de Economia, presidente do Conselho Fiscal e, de 1783 a 1786, foi "conselheiro íntimo de Estado". Depois da morte de Maria Teresa, ficou algum tempo afastado, pois criticava as reformas desejadas por José II. Posteriormente, defendeu a Revolução Francesa, embora depois tenha criticado as ações jacobinas. Suas *Meditações sobre a economia política* (1771), que tiveram nada menos do que sete edições ao longo de três anos e que foram traduzidas para o francês e o alemão, constituíram uma defesa aguda e inteligente do sistema liberal.

Já no *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* (1781), ele defende a seguinte tese de fundo: "Todas as nossas sensações, agradáveis e dolorosas, dependem de apenas três princípios: *ação* imediata sobre os órgãos, *esperança* e *temor*. O primeiro princípio cau-


IL CAFFÈ
OSSIA
BREVI E VARII DISCORSI
DISTRIBUITI IN FOGLI PERIODICI
DAL GIUGNO A TUTTO MAGGIO
SEMESTRE PRIMO.
MILANO MDCCCIV.
PRESSO GIOVANNI SILVESTRI
contrada dei Bocchetto, N. 2535.

Frontispício de uma edição do célebre periódico "Il Caffè", publicado a cada dez dias de 1764 até 1766, e exerceu, apesar de sua breve duração de publicação, influências conspícuas, provocando impacto nos leitores com um novo modo de pensar.

sa todas as sensações físicas; os outros dois, as sensações morais." Na realidade, escreve Pietro Verri, "todos os prazeres morais que nascem da mesma virtude humana nada mais são do que um abrandamento do nosso espírito no futuro, antevendo as sensações agradáveis que esperamos". E prossegue: "Portanto, o *prazer moral* nasce da esperança. O que é a esperança? É a probabilidade de existir melhor daquilo que existe agora. Assim, *esperança supõe falta sentida* de um bem. Portanto, supõe um mal atual, uma carência da nossa felicidade". E como a maior parte das dores morais depende dos nossos erros, "quanto maiores progressos fazemos na verdadeira filosofia, tanto mais nos libertamos desses males".

A natureza do prazer, portanto, está em libertar-se de alguma daquelas constrições tão freqüentes na vida do homem. Conseqüentemente, devemos reconhecer que é a dor que move todas as ações do homem, que se empenha em evitá-la e combatê-la.

Pietro Verri foi claramente contrário à tortura: como mostram as suas *Observações sobre a tortura* "Com o nome de tortura não entendo uma pena dada a um réu por sentença, mas sim a pretensa busca da verdade por meio de tormentos [...]; digo ser a tortura, em si mesma, uma coisa crudelíssima [...]; e ser verdadeiramente digna da ferocidade dos tempos das trevas passadas a insidiosa moral, na qual se formam os juízes de alguns dos mais clássicos autores".

Pietro Verri também é autor das *Reflexões sobre as leis vinculadas, especialmente no comércio de grãos* (1797) e de uma *História de Milão* (1783).

3 Alessandro Verri: a desconfiança é "a grande parteira da verdade"

Personagem inquieta e fortemente crítica, Alessandro Verri (1741-1816) encontrou na literatura o âmbito mais adequado para os seus interesses. Em "Il Caffè" apareceram diversos artigos seus, o mais conhecido dos quais é a *Renúncia diante do notário da Academia do Farelo,* onde combate a pureza formal da língua, em favor de usos lingüísticos eficazes e imediatos. Crítico do passado, Alessandro Verri não se deixa deslumbrar pelo mito das "luzes". Esta passagem exprime bem seu caráter e sua atitude espiritual de fundo. Escreve ele: "O homem esforça-se por agarrar-se aos escolhos da verdade, alcança-a manquitolando e, de tempos em tempos, até lá no alto se faz de criança. Respeitemos a nossa cultura, consolemo-nos de ter saído da barbárie civil, mais funesta ainda que a selvageria; acautelemo-nos de nela recair o mais tarde que se puder, mas sejamos modestos e tenhamos sempre em nossa mente um lugarzinho destinado à grande parteira da verdade, a desconfiança [...]. E sabes por quê? Porque levas sempre contigo a origem dos erros [...]. Não há do que se maravilhar com os nossos longos delírios: fomos feitos para tê-los de toda espécie; o que podemos é tê-los curtos, raros e não ferozes".

4 César Beccaria: contra a tortura e a pena de morte

Entre os iluministas milaneses, além dos irmãos Verri, deve-se recordar César Beccaria (1738-1794), que teve maior sucesso do que os outros no plano internacional. Seu ensaio *Dos delitos e das penas* (1764), com efeito, foi traduzido, comentado e discutido em toda a Europa.

Beccaria propôs duplo problema premente: o da *tortura* e o da *pena de morte.* Levou a prática da tortura a um dilema que conduzia inevitavelmente à sua abolição: "O delito é certo ou incerto; se é certo, não lhe convém outra pena além da estabelecida pelas leis, sendo inúteis os tormentos porque inútil é a confissão do réu; se é incerto, não se deve atormentar um inocente, porque, segundo as leis, assim é um homem cujos delitos não foram provados."

Mas mais importantes ainda foram os seus argumentos contra a pena de morte. Beccaria partiu de um grupo de princípios que considerava sólidos: um homem é uma pessoa e não uma coisa; os homens se reúnem em sociedade, através de contrato, somente para obter defesa e segurança; os delitos constituem um dano à sociedade no sentido de que diminuem a medida de segurança; as penas só são legítimas se impedem novos danos, mais medo e insegurança. Partindo desses princípios, o iluminista milanês concluiu que era preferível prevenir os deli-

tos a puni-los com a pena de morte; quando a prevenção falhasse e fossem cometidos delitos, estes seriam punidos *prontamente*, sem adiamentos e contemporizações, com penas moderadas, mas infalíveis.

Na opinião de Beccaria, a pena de morte é inoportuna por três motivos principais:

a) Como ninguém tem o direito de se matar, com maior razão ainda ninguém pode pôr sua própria vida nas mãos do juiz, pois a vida é o máximo de todos os bens, e a sua interrupção violenta não *faz parte de um pacto social.*

b) A experiência de todos os séculos nos mostra que a pena de morte não é um dissuasor infalível: "o último suplício nunca dissuadiu os homens determinados a ofender a sociedade"; mas "o longo e penoso exemplo de um homem privado de liberdade" e obrigado a trabalhar duramente dissuade muito mais de cometer delitos, porque constitui uma perspectiva muito mais dolorosa do que a morte, que é violenta, sim, mas repentina.

c) Por fim, a morte legal é um dado contraditório, porque as leis não podem proibir a morte e, ao mesmo tempo, prevê-la como pena: "Parece-me absurdo que as leis, que são expressão da vontade pública e que detestam e punem o homicídio, elas próprias o cometam e, para afastar os cida-



Cesare Beccaria (1738-1794) é o mais conhecido iluminista italiano, autor do famoso livro Dos delitos e das penas, *onde põem-se em crise as antigas instituições da tortura e da pena de morte. A imagem é tirada de uma estampa.*

dãos do assassínio, ordenem um assassínio público".

Apesar desses três argumentos, Beccaria considera que a pena de morte era inevitável em pelo menos um caso: quando o réu tem tal poder e tais relações que possa atentar contra a segurança da nação mesmo aprisionado. Escreve ele: "A morte de algum cidadão, portanto, torna-se necessária quando a nação recupera e perde sua liberdade, ou no tempo da anarquia, quando as próprias desordens tomam o lugar da lei". Nisso, Beccaria reflete a opinião antiquíssima da morte lícita do tirano. [1]

5 A segunda geração dos iluministas lombardos

Pertencem à segunda geração dos iluministas lombardos outros argutos estudiosos, que constituem uma espécie de "ponte" e de ligação ideal com os pródromos daquilo que será a Renascença.

Entre eles deve ser mencionado primeiramente Paulo Frisi (1728-1784), que divulga o pensamento de Galileu, de Newton, de Cavalieri e D'Alembert, e colabora no "Il Caffè".

Entre os fautores da renovação da instrução figuram também Gian Rinaldo Carli (1720-1795), originário de Capodistria, erudito ilustre em matemáticas aplicadas e autor de um *Novo método para as escolas públicas da Itália* (1774); Tiago Pellizzari, (1723-1817) de Treviso, autor de um *Plano de educação proposto à juventude italiana*; Benvenuto Robbio (1735-1794), conselheiro de Vitório Amedeo III de Savoia e autor de um ensaio *Sobre a educação contínua* (1783) e de outros sobre a educação feminina; Giuseppe Gorani (1740-1819), viajante e atento observador de povos e países, autor de um *Ensaio sobre a educação pública* (1773), influenciado por Rousseau e La Chalotais; Luigi Torri (1750-1814), escritor retórico veronês que escreve *Considerações físicas, metafísicas, morais e políticas para estabelecer os princípios de uma oportuna educação das crianças* (1776), não privadas de argúcia psicológica; Melchior Gioia (1767-1829), cultor de estudos econômicos e estatísticos e historiógrafo da República Cisalpina, autor de *Novo Galateu* (1802), de *Elementos de filosofia* para as escolas (1818), e de um ensaio *Sobre o mérito e sobre as recompensas* (1818) que propugna um utilitarismo social.

Na variedade de inspiração, alguns são moderados, sustentadores dos princípios iluminados, outros mais ardentes propugnadores de disposições democráticas: mas todos ou quase todos provêm de uma formação eclesiástica sucessivamente amadurecida para sentidos civis, e sustentam fortemente que a educação é função pública, que cabe ao governo como obrigação.

Particular menção merece por fim o padre Francisco Soave (1743-1816), religioso dos Somascos, professor de filosofia na Universidade de Parma. Aí ele conhecera Condillac, e em parte havia aceito seu ensinamento, atenuando-o, porém, ao modo de Locke com mais vivo apreço da atividade espiritual; foi autor de livros escolásticos que tiveram vasta difusão por um século.

III. O Iluminismo napolitano

• Ainda na metade do século XVIII verificou-se em Nápoles uma fecunda renovação, e em particular justamente no âmbito da Universidade. E exatamente na Universidade de Nápoles ensina a figura mais prestigiosa do Iluminismo napolitano, isto é, o abade Antônio Genovesi (1713-1769), discípulo de Giambattista Vico. Contrário à atitude anti-religiosa dos iluministas, Genovese teve todavia a firme convicção de que a liberdade e a autonomia da razão fossem os meios indispensáveis para todo progresso civil. Ele compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era doravante a *economia política*, tanto que para ele foi fundada em Nápoles em 1754 a primeira cátedra de economia política na Europa. Para enaltecer o tom das necessidades e favorecer a produtividade, Genovesi dirigiu a atenção à civilização e à cultura, aconselhando os intelectuais a pôr fim à *cultura das palavras* e dedicar-se mais à *cultura das coisas*, às técnicas científicas e aos costumes dos povos.

Antônio Genovesi → § 1

• A Genovesi liga-se Ferdinando Galiani (1728-1787), que no primeiro livro de seu tratado *Sobre a moeda* (1751) discute fundamentalmente sobre o *valor* das coisas, o qual, em sua opinião, depende em primeiro lugar da utilidade e da raridade destas coisas, e depois da quantidade e da qualidade do trabalho empregado para produzi-las e do tempo necessário para sua produção. Marx, no *Capital*, freqüentemente estará às voltas com o tratado de Galiani.

Ferdinando Galiani → § 2

• Outra figura notável do Iluminismo napolitano é Gaetano Filangieri (1752-1788), convicto defensor da liberdade civil, a qual encontra seu fundamento nas leis e não no arbítrio de quem as interpreta. A ciência da legislação, escreve Filangieri na obra assim intitulada (1780-1783), é a ciência daquilo que se deveria fazer; a base da legislação é a tranqüilidade e a conservação dos cidadãos, enquanto o fim é sua felicidade; as leis – racionais e universais e, portanto, comuns a todas as nações – devem porém adequar-se à nação que as recebe.

Gaetano Filangieri → § 3

1 Antônio Genovesi: o primeiro professor italiano de economia política

Ainda na segunda metade do século XVIII verificou-se em Nápoles uma fecunda renovação, e em particular justamente no âmbito da Universidade. E justamente na Universidade de Nápoles ensina a figura mais prestigiosa do Iluminismo partenopeu, isto é, o abade Antônio Genovesi, o qual, sempre nessa Universidade, freqüentava as aulas de Giambattista Vico.

Antônio Genovesi nasceu em Castiglione, na região de Salerno, em 1713, e morreu em Nápoles em 1769. Aluno de Vico, em 1748 escreveu *Elementa theologiae*, afirma que a infalibilidade da Igreja está limitada "às coisas de fé".

Contrário à atitude anti-religiosa dos iluministas, Genovesi estava firmente convencido de que a liberdade e a autonomia da razão eram os meios indispensáveis para qualquer progresso civil. Depois de se ter interessado por problemas metafísicos e éticos, compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era agora a economia política. E, por fim, obteve a cátedra de economia política, fundada exatamente por ele (a primeira na Europa!), na Universidade de Nápoles. Chegara a grande ocasião para favorecer o progresso, ensinando a regular as relações econômicas com as *leis da razão*. Em 4 de novembro de 1754, Genovesi proferiu a aula inaugural.



Antônio Genovesi (1713-1769), discípulo de Vico, foi contrário à atitude anti-religiosa dos iluministas. Ele compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era a economia política, tanto que para ele, na Universidade de Nápoles, foi fundada em 1754 a primeira cátedra dessa matéria na Europa.

As teorias econômicas de Genovesi iam à essência do problema. Ele enfrentou a questão do atraso e pretendeu contribuir para a sua superação, incentivando "a vontade de um viver melhor, mais justo e mais próspero". Enfatizava a civilização e a cultura para elevar o grau das necessidades e favorecer a produtividade e o consumo. Escreve ele nos *Elementos de comércio:* "Seria conveniente que não apenas os artesãos, mas também os camponeses e as mulheres soubessem um pouco (de cultura). Isso traria quatro grandes utilidades: 1) tornaria a civilização mais universal; 2) inseriria a ordem e a economia na maior parte das famílias; 3) daria forma à engenhosidade de muitos e lhes mostraria o uso que se pode fazer dos talentos que Deus nos deu; 4) melhoraria as artes e as tornaria mais expeditas e difundidas".

Genovesi sentia-se educador do povo, porque encontrou muitos mestres de fraude e de furto, mas pouquíssimos mestres de justiça e de razão. Propunha como modelo o povo inglês, industrioso e audaz, contrapondo-o ao espanhol, lerdo e vaidoso. Aconselhou os intelectuais a pôr fim à *cultura das palavras,* passando a se dedicar mais à *cultura das coisas,* interessando-se, por exemplo, pela mecânica e pela agricultura. Em outros termos, Genovesi insiste no fato de que é perfeitamente inútil qualquer investigação que pretenda chegar "às coisas que estão acima de nós". E mostra-se sarcástico em relação aos metafísicos e dialéticos, que, em sua opinião, nada mais são do que "os dom-quixotes da república das letras". Enquanto Descartes lhe parece ter produzido "hipóteses vagas e incertas", Newton, ao contrário, propôs um saber "demonstrado pelos experimentos ou pela razão". Bacon, Galileu, Locke e Newton eram os filósofos ideais de Genovesi.

Seus interesses não se voltam tanto para as substâncias ou essências, mas muito mais para "os nossos costumes e necessidades". Atento ao problema da educação, Genovesi lançou-se contra a teoria de Rousseau, segundo a qual o desenvolvimento das artes e o progresso das ciências teriam sido danosos para a humanidade. As ciências e as artes, constata Genovesi, "são filhas da necessidade". O progresso das ciências e das artes, portanto, não tem nada de danoso à melhoria dos costumes e da vida, pelo contrário!

Por conseguinte, nas *Lições de comércio* (1765-1767), Genovesi denuncia a absurda excedência de número dos homens que não trabalham e não produzem porque vivem de renda sobre os que trabalham e produzem. A alternativa proposta por Genovesi, ainda nas *Lições de comércio,* foi esta: "Que se iluminem e ajudem aqueles que trabalham, para que possam fazer crescer sua renda com a celeridade e a diligência do esforço"; além disso, que "a mecânica, maravilhosa ajudante das artes, seja levada à perfeição".

As *Lições* tratam também do fenômeno da circulação monetária, do crédito público, da inflação, do dinheiro emprestado a juros: em todas as áreas Genovesi mostrou aguda capacidade de racionalizar os problemas, de modo que suas propostas tiveram eco na Europa e foram objeto de amplas discussões. As *Lições* foram logo traduzidas para o alemão e o espanhol, enquanto se preparava uma tradução também para o francês. Como disse um iluminista vêneto, Genovesi aparecia então como "o maior gênio da Itália".

Algumas outras obras de Genovesi: *Meditações filosóficas sobre a religião e a*

moral (1758); *Lógica* (1766); *Ciências metafísicas* (1766); *Diceosina ou doutrina do justo e do honesto* (1776).

Ferdinando Galiani: o autor do tratado *Sobre a moeda*

Fernando Galiani, ao menos pelos temas tratados, está ligado a Genovesi. Nascido em Chieti, em 1728, e falecido em Nápoles, em 1787, Galiani foi educado em Nápoles pelo tio, monsenhor Celestino. Ainda muito jovem, em 1751, publicou o tratado *Sobre a moeda*.

A obra (que, entre outras coisas, critica a *doutrina mercantilista*, segundo a qual a riqueza de uma nação estaria na posse dos metais preciosos) divide-se em cinco livros e, diversas vezes, em *O Capital*, Karl Marx teria de se defrontar com as idéias nela contidas.

É fundamental o primeiro livro do tratado, onde Galiani discute sobre o *valor* das coisas, valor que, em sua opinião, depende antes de mais nada da utilidade e da raridade dessas coisas e, depois, da quantidade e qualidade do trabalho empregado para produzi-las e do tempo necessário para sua produção. Em geral, para Galiani, o valor é "uma idéia de proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra no conceito do homem".

Os outros livros do tratado relacionam-se com as diversas espécies de moedas, a sua alteração, a importação, a exportação etc.

Em 1759, Galiani foi enviado a Paris por Carlos III, como secretário da embaixada napolitana. Em Paris, bem recebido por suas maneiras brilhantes e seu agudo intelecto, freqüentou os círculos da alta cultura. Estreitou amizade com os maiores expoentes do Iluminismo francês, entre os quais Diderot. Polemizou contra as doutrinas fisiocráticas. Voltando a Nápoles em 1769, deixou um epistolário interessantíssimo com seus amigos franceses.

Gaetano Filangieri: as leis, racionais e universais, devem adaptar-se "ao estado da nação que as recebe"

Outra figura notável do Iluminismo napolitano é a de Gaetano Filangieri (1752-1788).

Tendo abandonado a carreira das armas, para a qual havia sido encaminhado, dedicou-se aos estudos, sob a orientação do bispo de Trivento, Nicolau de Luca. Em 1774 tornou-se advogado, escrevendo *Reflexões políticas sobre a última lei soberana referente à administração da justiça*. Nessa obra, Filangieri alinha-se entre os defensores da *segurança do direito*, no sentido de que a liberdade civil encontra seu fundamento em leis e não no arbítrio de quem as interpreta. Logo, porém, Filangieri deixou também a advocacia, dedicando-se aos estudos. Escreveu então a *Ciência da legislação*, obra da qual, entre 1780 e 1783, saíram quatro livros, dos sete projetados. A obra teve grande sucesso. Benjamin Franklin, inclusive, a tornou conhecida na América; e mais tarde chegou a ser comentada até por Benjamin Constant.

A *Ciência da legislação* pretende ser uma ciência daquilo que "se deveria fazer".

A base da legislação é a tranqüilidade e a conservação dos cidadãos, o seu fim é a felicidade dos cidadãos.

Entretanto, as leis — racionais e universais, sendo portanto comuns a todas as nações — devem se adaptar ao "estado da nação que as recebe".

Contrário aos privilégios feudais e eclesiásticos e ao despotismo, Filangieri sustenta que as leis devem favorecer o aumento da população e eliminar o pauperismo e a corrupção dos costumes. Ele augura a substituição do exército permanente pela nação armada. E afirma que "a indústria, o comércio, o luxo e as artes [...], que outrora contribuíram para enfraquecer os Estados [...], são hoje os mais firmes apoios da prosperidade dos povos".

Beccaria

1 Contra a tortura

De Dos delitos e das penas *(1764) de César Beccaria propomos as famosas páginas contra a tortura, prática que no século XVIII ainda era difundida na maior parte dos Estados europeus.*

Aqui a tortura é definida como o "infame cadinho da verdade", "monumento ainda existente da antiga e selvagem legislação", e a tese fundamental de Beccaria é que a tortura, não constituindo de fato "um meio para descobrir a verdade", é uma crueldade tranqüilamente consagrada pelo uso.

Uma crueldade, consagrada pelo uso da maior parte das nações, é a tortura do réu enquanto ocorre o processo, ou para obrigá-lo a confessar um delito, ou por causa das contradições nas quais incorre, ou pela descoberta de cúmplices, ou por não sei qual metafísica e incompreensível purgação de infâmia, ou finalmente por outros delitos, dos quais poderia ser réu, mas dos quais não é acusado.

Um homem não pode ser chamado de réu antes da sentença do juiz, nem a sociedade pode tirar-lhe a proteção pública, a não ser quando se decida que ele tenha violado os pactos com os quais ela lhe fora concedida. Qual é, portanto, o direito, senão o da força, que dê poder a um juiz de dar a pena a um cidadão, enquanto se duvida se ele é réu ou inocente? Este dilema não é novo: ou o delito é certo, ou incerto: se certo, não lhe convém outra pena senão a estabelecida pelas leis, e são inúteis os tormentos, porque é inútil a confissão do réu; se é incerto, não se deve atormentar um inocente, porque tal é, conforme as leis, um homem, cujos delitos não foram provados.

Qual é o fim político das penas? O terror dos outros homens. Porém, como deveremos julgar as carnificinas secretas e privadas que a tirania do uso exerce sobre réus e sobre inocentes? É importante que todo delito inequívoco não fique impune; mas é inútil que se desvele quem tenha cometido um delito, que já está sepultado nas trevas. Um mal já cometido, e para o qual não há remédio, não pode ser punido pela sociedade política, a não ser enquanto influi sobre os outros com a lisonja da impunidade. Se é verdade que é maior o número dos homens que, por temor ou por virtude, respeitam as leis, do que daqueles que as transgridem, o risco de atormentar um inocente deve importar tanto mais, quanto maior for a probabilidade de que um homem, nas mesmas circunstâncias, as tivesse mais respeitado do que desprezado.

Mas acrescento mais, que é querer confundir todas as relações exigir que um homem seja ao mesmo tempo acusador e acusado; que a dor se torne o cadinho da verdade, como se o critério dela residisse nos músculos e nas fibras de um miserável.

A lei que comanda a tortura é uma lei que diz: *"Homens, resisti à dor; e se a natureza criou em vós um inextinguível amor próprio, se vos deu um inalienável direito à vossa defesa, eu crio em vós um afeto completamente contrário, isto é, ódio heróico de vós mesmos, e vos ordeno acusar a vós mesmos, dizendo a verdade mesmo em meio aos rasgões dos músculos e deslocamento dos ossos".*

Este infame cadinho da verdade é um monumento ainda existente da antiga e selvagem legislação, quando denominavam-se *julgamentos de Deus* as provas do fogo e da água fervente, e a sorte incerta das armas; como se os anéis da corrente eterna, que está no seio do Primeiro Impulso,[1] devessem a todo momento estar desordenados e desligados por frívolas disposições humanas. A única diferença entre a tortura e as provas do fogo e da água fervente é que o êxito da primeira parece depender da vontade do réu, e das segundas de um fato puramente físico e extrínseco; mas esta diferença é apenas aparente, e não real, tão pouco livre o dizer a verdade entre os espasmos e os tormentos, quanto era então impedir sem fraude os efeitos do fogo e da água fervente. Todo ato de nossa vontade é sempre proporcional à força da impressão sensível que é sua fonte, e a sensibilidade de todo homem é limitada. Portanto, a impressão da dor pode crescer de modo que, ocupando-a inteiramente, não deixa outra liberdade ao torturado senão a de escolher o caminho mais curto para o momento presente, de forma a subtrair-se da pena. Então a resposta do réu é tão necessária como as impressões do fogo ou da água. Então o inocente sensível chamar-se-á réu, quando ele crer com isso fazer cessar o tormento. Toda diferença entre eles desaparece pelo mesmo meio que se pretende empregado para encontrá-la. Este é o meio seguro de

[1] "A primeira causa", isto é, Deus.

absolver os celerados fortes, e de condenar os fracos inocentes. Eis os inconvenientes fatais deste pretenso critério de verdade, mas critério digno de um canibal, que os romanos, também bárbaros por mais de um motivo, reservavam unicamente aos escravos, vítimas de uma feroz e demasiado elogiada virtude.

De dois homens igualmente inocentes, ou igualmente réus, o forte e corajoso será absolvido, o fraco e tímido condenado, exatamente por causa deste raciocínio: "*Eu, juiz, devia encontrar-vos como réus de tal delito; tu, forte, soubeste resistir à dor, e por isso te absolvo; tu, fraco, cedeste, e por isso te condeno. Sinto que a confissão arrancada entre os tormentos não teria nenhuma força, mas eu vos atormentarei de novo, caso não confirmeis aquilo que confessastes*".

O êxito de uma tortura é, portanto, uma questão de temperamento e de cálculo, que varia em cada homem na proporção de sua força e de sua sensibilidade; tanto que com este método um matemático escolheria melhor neste caso do que um juiz: dada a força dos músculos e a sensibilidade das fibras de um inocente, encontrar o grau de dor que o fará confessar-se réu de um dado delito.

O exame de um réu é feito para conhecer a verdade; mas, se esta verdade dificilmente se descobre no ar, no gesto, na fisionomia de um homem tranqüilo, muito menos se descobrirá em um homem, em que as convulsões da dor alteram todos os sinais, pelos quais do rosto da maior parte dos homens transpira alguma vez, contra o seu querer, a verdade. Toda ação violenta confunde e faz desaparecer as mínimas diferenças dos objetos, motivo pelo qual se distingue por vezes o verdadeiro do falso.

Uma conseqüência estranha, que deriva necessariamente do uso da tortura, é que o inocente é posto em pior condição do que o réu; porque se ambos são submetidos ao tormento, o primeiro tem todas as combinações contrárias, pois ou confessa o delito, e é condenado, ou é declarado inocente, e sofreu uma pena indébita. Mas o réu tem um caso favorável para si; ou seja, quando, resistindo à tortura com firmeza, deve ser absolvido como inocente, trocou uma pena maior por uma menor. Portanto, o inocente só tem a perder, e o culpado pode ganhar.

Esta verdade é finalmente sentida, embora confusamente, por aqueles mesmos que dela se afastam. Não vale a confissão feita durante a tortura, se não for confirmada com juramento depois de terminada; todavia, se o réu não confirma o delito, é novamente torturado. Alguns doutores, e algumas nações não permitem esta infame petição de princípio, a não ser por três vezes; outras nações e outros doutores a deixam ao arbítrio do juiz.

É supérfluo duplicar a luz, citando os inumeráveis exemplos de inocentes que se confessaram réus por causa dos espasmos da tortura; não há nação nem era que não cite os seus; mas nem os homens mudam nem tiram conseqüências. Não há homem, que tenha impelido suas idéias para além das necessidades da vida, que alguma vez não corra para a natureza, que com vozes secretas e confusas o chama a si; o uso, tirano das mentes, o rejeita e o assusta.

O segundo motivo é a tortura que se faz aos supostos réus, quando em seu exame caem em contradição, como se o temor da pena, a incerteza do julgamento, o aparato e a majestade do juiz, a ignorância comum a quase todos os celerados e inocentes, não devam provavelmente fazer cair em contradição tanto o inocente que teme como o réu que procura ocultar-se; como se as contradições, comuns aos homens quando estão tranqüilos, não devam se multiplicar com a perturbação do espírito, inteiramente absorvido com o pensamento de salvar-se do perigo iminente.

Faz-se a tortura para descobrir se o réu o é por outros delitos além daqueles de que é acusado; o que equivale a este raciocínio: "*És réu de um delito e, portanto, é possível que o sejas de cem outros delitos: esta dúvida me pesa e quero entrar em acordo com o meu critério de verdade: as leis te atormentam, porque és réu, porque podes ser réu, porque quero que sejas réu*".

A tortura é feita em um acusado para descobrir os cúmplices de seu delito. Mas, se é demonstrado que ela não é um meio adequado para descobrir a verdade, como poderá servir para desvelar os cúmplices, que é uma das verdades a serem descobertas? Como se o homem que acusa a si mesmo não acuse mais facilmente os outros. É justo atormentar os homens por causa do delito de outrem? Não se descobrirão os cúmplices a partir do exame das testemunhas, do exame do réu, das provas e do corpo de delito, em suma, de todos os mesmos meios que devem servir para descobrir o delito no acusado? Os cúmplices, além do mais, fogem imediatamente depois da prisão do companheiro; a incerteza de sua sorte os condena por si só ao exílio, e livra a nação do perigo de novas ofensas, enquanto a pena do réu que está nas forças obtém o seu único fim, isto é, o de afastar, com o terror, os outros homens de um delito semelhante.

Outro motivo ridículo da tortura é a purgação da infâmia, isto é, um homem julgado infame pelas leis deve confirmar seu depoimento

com o deslocamento de seus ossos. Este abuso não deveria ser tolerado no século dezoito. Acredita-se que a dor, que é uma sensação, purgue a infâmia, que é mera relação moral. Seria ela talvez um crisol? E a infâmia seria talvez um corpo misto impuro? Todavia, a infâmia é um sentimento não sujeito nem às leis, nem à razão, mas à opinião comum. A tortura em si causa uma real infâmia a quem é sua vítima. Com este método, portanto, se retirará a infâmia provocando a infâmia.

Não é difícil remontar à origem desta lei ridícula, porque os próprios absurdos, que são adotados por uma nação inteira, sempre têm alguma relação a outras idéias comuns e respeitadas pela própria nação. Este uso parece tomado das idéias religiosas e espirituais, que têm tanta influência sobre os pensamentos dos homens, sobre as nações e sobre os séculos. Um dogma infalível nos assegura que as manchas contraídas pela fraqueza humana, e que não mereceram a ira eterna do Grande Ser, devem ser purgadas por um fogo incompreensível; ora, a infâmia é uma mancha civil; e como a dor e o fogo retiram as manchas espirituais e incorpóreas, por que os espasmos da tortura não retirarão a mancha civil, que é a infâmia? Eu creio que a confissão do réu, que em alguns tribunais exige-se como essencial para a condenação, tenha uma origem não diferente: porque no misterioso tribunal de penitência a confissão dos pecados é parte essencial do sacramento. Eis como os homens abusam dos lumes mais seguros da Revelação; e como estes são os únicos que subsistem nos tempos de ignorância, assim a eles recorre a dócil humanidade em todas as ocasiões, e deles faz as mais absurdas e distantes aplicações.

C. Beccaria,
Dos delitos e das penas.

IMMANUEL KANT

A reviravolta "crítica" do pensamento ocidental

"A metafísica, da qual tenho o destino de estar enamorado... [...]".

"Tive de suprimir o saber para dar lugar à fé".

"Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua inteligência.*"

"*Duas coisas enchem o espírito de admiração e de reverência sempre novas e crescentes, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim*".

Immanuel Kant

Capítulo décimo sétimo

Kant
e a fundação da filosofia transcendental

Kant e a fundação da filosofia transcendental

I. A vida, a obra e os desenvolvimentos do pensamento de Kant

• Immanuel Kant nasceu em 1724 em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, de modesta família de artesãos. Depois de freqüentar o severo *Collegium Fridericianum*, de inspiração pietista, em 1740 inscreveu-se na Universidade da cidade natal, onde freqüentou cursos de ciência e de filosofia, terminando o ciclo de estudos em 1747. De 1747 a 1754 foi preceptor. Em 1755 obteve a livre docência e entrou na Universidade de Königsberg, onde permaneceu até 1770, quando se tornou professor ordinário com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Entre 1770 e 1781 dá-se o momento decisivo da formação de seu sistema: em 1781 saiu a primeira edição da *Crítica da razão pura* (a segunda em 1787), que foi seguida pela *Crítica da razão prática* (1788) e pela *Crítica do juízo* (1790). Em 1794 foi intimado a não insistir sobre idéias por ele expressas em matéria de religião na obra *A religião nos limites da simples razão*; Kant não retratou suas idéias, mas calou-se. No entanto, enquanto viam a luz outras obras importantes como *Para a paz perpétua* (1795) e *A metafísica dos costumes* (1797), seu criticismo transcendental era transformado radicalmente em sentido idealista-espiritualista por Fichte; depois de certa oposição, Kant se fechou em hermético silêncio. Nos últimos anos tornou-se quase cego, perdeu a memória e a lucidez. Morreu em 1804.

Traços biográficos → § 1-2

• A "grande luz" que Kant disse ter apreendido em 1769, e que consistia no núcleo de sua futura "revolução copernicana", encontra uma primeira e prematura expressão na *Dissertação* de 1770, a qual se apresentava como uma "propedêutica" da metafísica, entendida como conhecimento dos princípios do intelecto puro. A verdadeira novidade do texto se referia ao conhecimento sensível, definido como *intuição*, e a concepção de espaço e de tempo, entendidos nem como realidades ontológicas nem como relações entre as coisas, e sim como *modos com os quais o sujeito capta sensivelmente as coisas*.

O conhecimento sensível é definido como intuição → § 3

1 A vida

Immanuel Kant nasceu em Königsberg, cidade da Prússia Oriental (hoje a cidade se chama Kaliningrado e pertence a um território sob a soberania russa), em 1724, de modesta família de artesãos, provavelmente de origem escocesa. Seu pai, João Jorge, era seleiro, e a mãe, Regina Reuter, era dona de casa. Muito numerosa, sua família foi duramente provada: nada menos que seis filhos



Immanuel Kant (1724-1804)
foi o pensador mais ilustre da era moderna:
operou na filosofia uma revolução
que ele próprio assimilou,
por causa de sua radicalidade,
à realizada por Copérnico na astronomia.

morreram em tenra idade. Em uma carta, com sentimentos de notável gratidão, Kant recorda os pais como modelos de honestidade e probidade e reconhece ter recebido deles excelente educação.

Mas é sobretudo a mãe que predomina na lembrança de Kant (quase como, no caso de santo Agostinho, a mãe Mônica). Regina Reuter lançou no espírito do filho "as sementes do bem" e as fez crescer; além disso, nos passeios pelo campo, fez nascer nele profundo sentimento pela beleza da natureza (destinado a ter grande importância na formação de uma parte do futuro sistema filosófico); por fim, estimulou de vários modos seu amor pelo conhecimento.

A marca da mãe, porém, fez-se sentir principalmente na educação religiosa. Regina Reuter não apenas criou o filho no rigorismo próprio do *pietismo* (uma corrente radical do protestantismo), mas quis também que sua formação escolar fosse marcada nesse sentido: por isso, matriculou Immanuel no *Collegium Fridericianum*, dirigido pelo pastor pietista F. A. Schultz, onde vigorava grande severidade, tanto nos conteúdos como nos métodos. Embora alguns aspectos da educação pietista fossem mais tarde contestados por Kant, permaneceram indeléveis nele algumas instâncias de fundo dessa seita, bem visíveis sobretudo em seus escritos morais.

Kant aprendeu muito bem o latim e mal o grego. Não leu os grandes clássicos da literatura e da filosofia gregas, o que, como veremos, repercutiria em sua própria filosofia.

Em 1740 matriculou-se na universidade de sua cidade natal, onde freqüentou os cursos de ciência e filosofia, terminando seus estudos em 1747.

O período que vai de 1747 e 1754 foi muito duro. Kant teve de trabalhar como preceptor para sobreviver, uma profissão para a qual não se inclinava muito. Seus biógrafos destacam que esse deve ter sido um verdadeiro período de miséria, dado que os funerais de seus genitores foram realizados à custa do erário público. Mas, apesar dessas condições desfavoráveis, Kant estudou muito nesse período, atualizando-se e lendo tudo o que então se escrevia, sobretudo nos campos que mais o interessavam, como as ciências e a filosofia.

Em 1755, conseguiu o doutorado e a docência universitária, ingressando na universidade de Königsberg na qualidade de livre-docente. Naquela época, o livre-docente era pago proporcionalmente ao número de horas de ensino e ao número de alunos que seguiam seus cursos: é compreensível, então, que a tarefa de Kant não fosse nada fácil. Ensinou na universidade como livre-docente até 1770, ano em que venceu o concurso para professor efetivo, com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Em 1758, já se havia apresentado em um concurso. Mas perdeu, pois foi preferido outro, destinado a permanecer como total nulidade. Recordamos o fato só para mostrar um dos traços salientes do caráter moral de Kant. Ele tinha verdadeira aversão por qualquer forma de carreirismo, era estranho a todas as manobras acadêmicas e alheio a qualquer forma de adulação em relação a protetores poderosos. E pagou inteiramente o preço de confiar sua carreira exclusivamente a suas próprias forças, com extrema dignidade, desprendimento e determinação.

O que interessava a Kant eram o saber e a pesquisa, não a carreira, nem a fama ou as riquezas, como o demonstram ainda outros acontecimentos interessantes. Em 1778, na qualidade de ministro, o barão von Zedlitz lhe ofereceu uma cátedra em Halles, onde o estipêndio era o triplo e os estudantes muito mais numerosos do que em Königsberg. Mas ele recusou, não desistindo de sua recusa nem mesmo quando o ministro, para convencê-lo, ofereceu-lhe também outro cargo.

O período entre 1770 e 1781 constituiu o momento decisivo da formação do sistema kantiano. De sua longa meditação, nasceu a primeira *Crítica* (*Crítica da razão pura*, 1781), à qual se seguiram as outras grandes obras que contêm o pensamento maduro do nosso filósofo, particularmente as duas outras *Críticas*: a *Crítica da razão prática*, em 1788, e a *Crítica do juízo*, em 1790.

Os últimos anos da vida do filósofo foram perturbados sobretudo por dois acontecimentos. Em 1794, Kant foi intimado a não insistir nas idéias por ele expressas sobre a religião na obra *A religião nos limites da pura razão*. Morto o rei Frederico II (1786), filoiluminista, havia assumido Frederico Guilherme II que, despedindo von Zedlitz (grande apreciador de Kant), entrincheirou-se em posições reacionárias. Kant obedeceu. Não se retratou de suas idéias, mas calou-se, sustentando ser esse seu dever de súdito e argumentando que, se é verdade que a mentira nunca deve ser dita, não é menos verdadeiro que a verdade nem sempre deve ser abertamente proclamada. Trata-se de um episódio que não agrada a muitos de seus biógrafos, mas que é coerente com a personagem.



Na ilustração, o Collegium Fredericianum *de Königsberg, onde estudou o jovem Kant, em uma gravura da época.*

O outro acontecimento tem dimensão histórica mais acentuada. O criticismo transcendental vinha sendo interpretado e desenvolvido no sentido de um idealismo espiritualista, especialmente por obra de Fichte, que Kant havia ajudado muito no início da carreira. Esse desdobramento, que envolveria o criticismo e o transformaria radicalmente, era fatal: o Iluminismo já se havia esgotado, nascia um novo clima cultural e, nesse clima, como veremos, o criticismo transcendental *devia* necessariamente se desenvolver em sentido idealista. Kant lutou durante certo tempo, mas depois, compreendendo provavelmente que aquela interpretação de seu pensamento era inexorável, fechou-se em hermético silêncio.

Os anos da velhice foram os piores para Kant, atingido pelo maior mal que pode ocorrer a um homem de estudos: tornou-se quase cego, perdeu a memória e a lucidez intelectual. E extinguiu-se em 1804, reduzido quase que a uma vida vegetativa.

O riquíssimo anedotário que floresceu sobre ele o mostra em seus traços mais característicos: nunca se afastou das proximidades de Königsberg, era prussianamente metódico, muito escrupuloso e extremamente apegado aos hábitos; mantinha o despertar matinal sempre à mesma hora (às cinco!) e sempre à mesma hora, com regularidade cronométrica, o passeio da tarde; era sempre pontualíssimo às aulas e sempre fiel a seus deveres.

Em uma carta famosa, Herder o descreve muito bem: testa larga, como que construída de propósito para pensar; sempre sereno, arguto e erudito; aberto a todas as instâncias da cultura contemporânea, Kant sabia valorizar tudo e tudo canalizava "para um conhecimento sem preconceitos da *natureza* e para o valor moral dos *homens*".

Esta última afirmação é a que melhor resume Kant que, falando de si mesmo, nos diz a mesma coisa com palavras um pouco diferentes, na conclusão de sua *Crítica da razão pura*: "Duas coisas enchem o espírito de admiração e de reverência sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim".

E essa afirmação, "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim", foi inscrita inclusive em seu túmulo. Com efeito, ela constitui a marca mais autêntica tanto do homem como do filósofo Immanuel Kant, como veremos.

2 Os escritos de Kant

A riquíssima produção de Kant divide-se em dois grandes grupos de escritos: os "pré-críticos" e (como já acenamos) os chamados "críticos", ou seja, aqueles em que Kant expõe sua filosofia "crítica", já perfeitamente delineada e madura.

A série dos escritos pré-críticos termina com a *Dissertação* de 1770, que marca a aquisição parcial daquele ponto de vista que, aprofundado nos anos seguintes, levará em 1781 à formulação perfeita do criticismo transcendental, que se desdobra depois em todos os seus aspectos nas obras posteriores.

Eis a relação dos escritos principais, precedidos do ano de publicação:

a) Escritos pré-críticos

1746: *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas*
1755: *História natural universal e teoria do céu*
1755: *De igne* (dissertação de doutorado)
1755: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (tese de docência universitária)
1756: *Os terremotos*
1756: *Teoria dos ventos*
1756: *Monadologia física*
1757: *Projetos de um colégio de geografia física*
1759: *Sobre o otimismo*
1762: *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*
1763: *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus*
1763: *Ensaio para introduzir em metafísica o conceito de grandezas negativas*
1764: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*
1764: *Pesquisa sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*
1665: *Informe sobre a orientação das lições para o semestre de inverno 1765-1766*
1766: *Sonhos de um visionário esclarecidos com os sonhos da metafísica*
1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (com esta obra, Kant tornou-se professor efetivo).

b) Escritos críticos

1781: *Crítica da razão pura*
1783: *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*
1784: *Idéias de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*
1784: *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?*
1785: *Fundamentação da metafísica dos costumes*
1786: *Princípios metafísicos da ciência da natureza*
1788: *Crítica da razão prática*
1790: *Crítica do juízo*
1793: *A religião nos limites da pura razão*
1795: *Pela paz perpétua*
1797: *A metafísica dos costumes*
1798: *O conflito das faculdades*
1802: *Geografia física*
1803: *A pedagogia*

3 A "grande luz" de 1769 e a gênese do criticismo kantiano

Muitos dos escritos pré-críticos são em grande medida interessantes, mas apenas para compreender a fase de "incubação" da grande intuição que levou à fundação da filosofia "crítica", com suas grandes e originais descobertas teóricas.

Como tais, eles interessam pela reconstrução da evolução de seu pensamento, mais que em si e por si. Se Kant tivesse parado nos escritos da década de 1760, ou mesmo na *Dissertação* de 1770, a história da filosofia não poderia se ocupar dele a não ser marginalmente. Com efeito, nos escritos pré-críticos substancialmente oscila entre o empirismo e o racionalismo e não individua uma nova linha a seguir.

Entre os muitos sinais indicativos, no âmbito das conspícuas oscilações que se encontram nesses escritos, recordaremos um bastante significativo, e até quase emblemático. Justamente nos *Sonhos de um visionário*, que é o escrito mais antimetafísico, Kant

faz esta afirmação, que lança muitíssima luz sobre seu pensamento e sobre seu longo itinerário espiritual: "A metafísica, da qual tenho *o destino de estar enamorado* [...]". Mas este foi um destino no qual o enamorado não alcançou o objeto de seu amor, ou o alcançou segundo uma perspectiva completamente nova e de modo totalmente original e imprevisível, como veremos.

E a esta perspectiva radicalmente nova abriu o caminho uma "grande luz", que Kant disse ter tido em 1769. Trata-se da "luz" que devia levá-lo àquela que ele chamará de sua "revolução copernicana", que lhe permitirá a superação tanto do racionalismo como do empirismo, e também do dogmatismo e do ceticismo, e abrirá uma nova era do filosofar. Todavia, esta revolução implicava um repensar radical de todos os problemas até esse momento por ele pesquisados.

Em 1770 tornou-se vacante a cátedra de lógica e de metafísica, e assim Kant escreveu sua dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, como título para apresentar-se ao concurso, enquanto a "grande luz" iluminara apenas *uma parte* dos problemas. Nasce, assim, uma obra a meio caminho entre velho e novo, mas interessantíssima, porque constitui uma espécie de "balancete intermediário".

A *Dissertação* se apresenta como uma "propedêutica" da metafísica, entendida como conhecimento dos princípios do intelecto puro. Kant quer, portanto, em primeiro lugar estabelecer a diferença que existe entre:

1) conhecimento *sensível*;

2) conhecimento *inteligível*.

1) O primeiro é constituído pela "receptividade" do sujeito, o qual sofre certa afecção pela presença do objeto. Como tal, o conhecimento sensível me representa as coisas *uti apparent* e não *sicut sunt*, ou seja, as coisas como aparecem ao sujeito e não como são "em si", e por isso me apresenta *fenômenos*, que quer dizer justamente (do grego *phainesthai*) as coisas como se manifestam ou aparecem (tese que Kant não sente necessidade de demonstrar porque constituía um lugar comum em seu tempo).

2) O conhecimento intelectivo é, ao contrário, a faculdade de representar os aspectos das coisas que, por sua própria natureza, não são captados com os sentidos. As coisas como são captadas pelo intelecto são *noumeni* (do grego *noein*, que quer dizer "pensar") e me reapresentam as coisas *sicut sunt* (como são). Conceitos do intelecto são, por exemplo, os de "possibilidade", "necessidade", e semelhantes, que, obviamente, não derivam dos sentidos. Sobre tais conceitos se fundamenta a metafísica.

Deixando a questão do conhecimento intelectivo, sobre a qual Kant se apresenta um pouco incerto e oscilante, evidentemente pelo motivo que não teve tempo de estender também a ela a "grande luz", vejamos a novidade expressa a propósito do conhecimento sensível. Este é *intuição*, enquanto é conhecimento imediato. Mas todo conhecimento sensível ocorre no "espaço" e no "tempo", pois não é possível haver alguma representação sensível, a não ser espacialmente e temporalmente determinada. O que são, então, "espaço" e "tempo"? Não são, como se afirma, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke os havia considerado até mesmo atributos divinos), e nem sequer simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): eles são as *formas da sensibilidade*, ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Espaço e tempo desse modo se configuram não como modos de ser das coisas, e sim como *modos com os quais o sujeito capta sensivelmente as coisas*. Não é o sujeito que se adequa ao objeto ao conhecê-lo, mas vice-versa, o objeto é que se adequa ao sujeito. Esta é a "grande luz", ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desabrochar na *Crítica da razão pura*.

II. A "Crítica da razão pura"

• Para Kant, a natureza do *conhecimento científico*, isto é, do *verdadeiro conhecimento*, consiste em ser uma "síntese a priori". O conhecimento científico, com efeito, consta essencialmente de juízos *universais* e *necessários* ("a priori"), os quais além disso *incrementam continuamente o conhecer* (mediante a "síntese" entre conceitos heterogêneos); são *sintéticos a priori* muitos juízos da matemática e da física (por exemplo: "5 + 7 = 12"; "a linha mais curta entre dois pontos é a linha reta"; "em todas as transformações do mundo corpóreo, a quantidade da matéria permanece constante" etc.). Além da aritmética, da geometria e da física, também a metafísica pretende operar com juízos sintéticos a priori; trata-se porém de ver se *com fundamento ou não*. É preciso portanto ver antes de tudo qual é *o fundamento da síntese a priori*.

O problema crítico; a síntese a priori e seu fundamento → § 1

• Até Kant tentou-se explicar o conhecimento supondo que fosse o sujeito que devia girar ao redor do objeto; mas desse modo muitas coisas permaneciam não explicadas, e Kant *supôs* então *que fosse o objeto que devia girar ao redor do sujeito*, assim como Copérnico tinha suposto que fosse a terra que girava em torno do sol, e não vice-versa; em poucas palavras, das coisas não conhecemos *a priori a não ser o que nós mesmos nelas colocamos*, e portanto *o fundamento dos juízos sintéticos a priori é o próprio sujeito com as leis de sua sensibilidade e de seu intelecto*. Neste sentido devemos entender o termo "transcendental", que se refere às *estruturas a priori da sensibilidade e do intelecto humanos*, estruturas que representam as *condições* sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto: o transcendental é portanto *a condição da cognoscibilidade* (da *intuibilidade* e da *pensabilidade*) *dos objetos*, *é aquilo que o sujeito põe nas coisas no próprio ato de conhecê-las*.

A "revolução copernicana" de Kant e o conceito de "transcendental" → § 2

• Nosso conhecimento divide-se em "dois troncos" diferentes por natureza: conhecimento sensível e conhecimento intelectivo. Mediante o sentido os objetos nos são "dados", enquanto mediante o intelecto eles são "pensados". A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de "estética" (do grego *aísthesis*, "sensação"): a *estética transcendental* é, portanto, a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo com o qual o homem forma seu conhecimento sensível.

A estética transcendental estuda a estrutura da sensibilidade. As formas espaço e tempo → § 3

O elemento peculiar do conhecimento sensível é a *intuição*, que verte sobre o *fenômeno* (de *phainómenon*, "aparição"), isto é, a coisa não como é em si mesma, mas como "aparece" a nós.

O conhecimento sensível no qual estão concretamente presentes as sensações é a *intuição empírica*; a "forma" da sensibilidade, considerada prescindindo da matéria (das sensações concretas) é, ao contrário, a *intuição pura*.

Ora, as "intuições puras" ou "formas" da sensibilidade são apenas duas: o *espaço*, forma do sentido externo; e o *tempo*, forma do sentido interno. Espaço e tempo têm portanto *realidade empírica*, porque nenhum objeto pode ser dado aos sentidos sem subjazer a eles, e têm *idealidade transcendental*, porque *não* inerem às coisas como sua propriedade, mas são apenas formas da *nossa* intuição sensível.

• A segunda fonte do conhecimento humano é o *intelecto*, cujos elementos peculiares não são as intuições (o intelecto humano para Kant não "intui"), mas os conceitos.

A ciência do intelecto em geral é a *lógica*: a *lógica transcendental estuda*, portanto, *a origem dos conceitos e se ocupa especificamente dos conceitos que se referem a priori aos objetos*.

Ora, a lógica transcendental consiste de duas partes, a analítica e a dialética, e a *analítica transcendental* (de *análysis*, "dissolver alguma coisa em seus elementos") *pesquisa* especificamente *os conceitos a priori* e *os princípios do intelecto humano sem os quais nenhum objeto pode ser pensado*.

A analítica transcendental → § 4

Apenas a sensibilidade é intuitiva, enquanto o intelecto é discursivo: por isso os conceitos do intelecto são *funções* que *unificam, ordenam, sintetizam* o multíplice dado das intuições puras (espaço e tempo) *em uma representação comum*: isto significa propriamente *pensar*, que é um *julgar*. O intelecto é, portanto, a *faculdade de julgar*, e os diversos modos com que ele unifica e sintetiza são os "conceitos puros" do intelecto, as *categorias*, as quais existem em número de *doze*, porque correspondem às doze formas de juízos individuadas pela lógica formal clássica. Kant justifica o valor das categorias através da *dedução transcendental*, isto é, com a *justificação da pretensão de sua validade cognoscitiva*: daí resulta que as categorias são *as condições de possibilidade de pensar algo como objeto de experiência*.

As formas de juízo: as categorias → § 4

O êxito final da "revolução copernicana" de Kant é que *o fundamento do objeto está no sujeito*: a unidade do objeto de experiência é constituída, na realidade, pela *unidade sintética do sujeito*, que Kant chama de "apercepção transcendental" ou "Eu penso". O *Eu penso* é a unidade originária e suprema da autoconsciência comandada pelas doze categorias: é, portanto, o *princípio supremo de todo o conhecimento humano*.

A apercepção transcendental → § 4

• As intuições e os conceitos são *heterogêneos* entre si. Daqui surge o problema de um terceiro termo que seja homogêneo à categoria e ao fenômeno, e que torne possível a aplicação da primeira ao segundo.

Ora, Kant indica este intermediário com o nome de *esquema transcendental* e o individua no *tempo*, o qual é, com efeito, homogêneo tanto aos fenômenos, não podendo haver nenhuma representação empírica a não ser por meio dele, como às categorias, enquanto ele é forma a priori da sensibilidade. O *esquema* transcendental é, portanto, uma determinação *a priori* do tempo, e há um esquema para cada categoria; estes esquemas são produzidos pela *imaginação transcendental*.

O esquematismo transcendental é uma determinação a priori do tempo → § 5

• As conclusões da analítica transcendental se resumem dizendo que o conhecimento científico é, sim, universal e necessário por via das estruturas *a priori* contidas no sujeito que conhece, mas é conhecimento *fenomênico*. O fenômeno, porém, é o âmbito restrito das coisas assim como elas nos aparecem, enquanto ao redor dele há o âmbito bem mais vasto das coisas como são *em si mesmas*, um âmbito que escapa ao nosso conhecimento. Ao fenômeno, portanto, o intelecto humano pode contrapor apenas algo que *não é objeto dos sentidos, mas um objeto pensado apenas intelectivamente*: este algo é um ser inteligível, um *númeno*. O conceito de númeno é um "conceito problemático", no sentido de que ele não contém nenhuma contradição, e como tal nós o podemos *pensar*, porém não *efetivamente conhecer*; mas é também um *conceito necessário, a fim de que a intuição sensível não seja estendida até as coi-*

Diferença entre fenômeno e númeno → § 6

sas em si mesmas: o conceito de númeno é, portanto, apenas um conceito limite para circunscrever as pretensões da sensibilidade, e por isso de uso puramente negativo.

• A segunda parte da lógica transcendental é a *dialética transcendental*, que constitui uma *crítica do intelecto em relação a seu uso hiperfísico, com o fim de desvelar a aparência de suas estruturais presunções infundadas*, isto é, a aparência das *involuntárias, naturais e inevitáveis* ilusões em que o intelecto cai quando tenta lançar-se para além da experiência possível.

A dialética transcendental e a faculdade da razão em sentido específico → § 7

A dialética transcendental estuda a *razão* e suas estruturas; neste sentido específico, a "razão" é para Kant o próprio intelecto *na medida em que se lança para além do horizonte da experiência possível*, e é por isso chamada também de "faculdade do incondicionado", da metafísica; esta, todavia, destina-se a permanecer pura *exigência do absoluto*, incapaz de atingir o próprio absoluto por meio do conhecimento.

Enquanto o intelecto é a faculdade de *julgar*, a "razão" é, ao contrário, a faculdade de *silogizar*, isto é, de operar sobre puros conceitos e juízos, deduzindo mediatamente conclusões particulares a partir de princípios supremos e não condicionados.

Ora, da tábua dos silogismos Kant deduz a tábua dos conceitos puros da razão, que ele chama "Idéias" em sentido técnico; e, uma vez que existem três tipos de silogismo (*a*. categórico; *b*. hipotético; *c*. disjuntivo), conseqüentemente as Idéias são três:

a) Idéia *psicológica* (alma);
b) Idéia *cosmológica* (mundo como unidade metafísica);
c) Idéia *teológica* (Deus).

Diferentemente das Idéias platônicas, que eram transcendentes em relação à razão, em Kant as Idéias se tornam os conceitos supremos da razão, no sentido de supremas "formas" ou *exigências estruturais* da razão.

A psicologia racional → § 7

A primeira das três Idéias racionais (o primeiro "incondicionado") é a da *alma*. A *psicologia racional* visa a encontrar o princípio incondicionado (transcendente), o sujeito absoluto, do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos; ao tentar isso, a razão cai necessariamente em "erros transcendentais", em *paralogismos*, isto é, em silogismos cujo termo médio (o *Eu penso*) usa-se subrepticiamente em dois significados diferentes (primeiro como unidade sintética da apercepção, depois como *unidade ontológica substancial*).

A idéia do cosmo → § 7

A segunda idéia racional (o segundo "incondicionado"), objeto da *cosmologia racional*, é a do *mundo*, entendido não apenas como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como totalidade ontológica vista nas suas causas numênicas últimas. As ilusões transcendentais em que cai a razão a este respeito comandam uma série de *antinomias*, em que "tese" e "antítese", ambas racionalmente defensáveis, todavia se anulam mutuamente. Ora, a antinomia da razão pura é superada demonstrando que ela é meramente dialética: é o conflito de uma aparência que deriva da aplicação da Idéia da totalidade absoluta, que vale unicamente como condição das coisas em si, aos fenômenos que existem, ao contrário, apenas na representação e como regresso sucessivo.

A idéia de Deus → § 7

A terceira Idéia racional é *Deus*: é a Idéia de um incondicionado supremo e condição de todas as coisas. Neste caso trata-se propriamente de um Ideal, porque Deus é *modelo* de todas as coisas. Todavia, este Ideal racional nos deixa na total ignorância a respeito da *existência* de tal ser; daqui as "provas" da *existência* de Deus, que a metafísica elaborou desde a antiguidade, e que para Kant são apenas três:

1) a *prova ontológica a priori* (Anselmo, Descartes, Leibniz), a qual parte do conceito puro de Deus como perfeição absoluta para deduzir sua existência;

2) a *prova cosmológica* que, ao contrário, parte da experiência e infere Deus como causa;

3) a *prova físico-teológica* (ou *físico-teleológica*), que remonta a Deus partindo da variedade e da finalidade do mundo.

Em última análise, o segundo e o terceiro argumento se deixam remeter ao argumento ontológico, o qual cai no erro (na ilusão transcendental) de trocar o predicado lógico com o real: do conceito de Ente perfeitíssimo, com efeito, não se pode extrair a *existência real*, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas *sintética*.

O resultado de toda a *Crítica da razão pura*, portanto, é que uma metafísica como *ciência* é impossível, porque a síntese *a priori* metafísica pressuporia um intelecto intuitivo, isto é, um intelecto diferente do intelecto humano.

O emprego "regulador" das Idéias → § 7

As Idéias *não* têm um uso *constitutivo* de conhecimentos (como o têm, ao contrário, as categorias); todavia, elas podem ser usadas corretamente de modo *regulador*, isto é, como *esquemas* para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível, como *regras* para sistematizar os fenômenos de modo orgânico.

As Idéias *não* alargam, portanto, nosso conhecimento dos fenômenos, mas simplesmente *unificam* o conhecimento, regulando-o organicamente; e tal unidade é a unidade do sistema, que serve para promover e estimular o intelecto na busca ao infinito. Este é justamente o uso positivo da razão e das Idéias.

Ao númeno, todavia, há uma via de acesso: é a via da ética. A razão e as Idéias, com efeito, fornecem a passagem natural do âmbito teórico para o prático.

1 O problema crítico

1.1 A síntese a priori e seu fundamento

Kant achava que podia concluir rapidamente (logo depois da *Dissertação)* uma obra na qual "a grande luz" recebida em 1769 pudesse iluminar *todos* os problemas. No entanto, essa obra exigiu nada menos que doze anos de meditação: a *Crítica da razão pura* só viu a luz em 1781. Em 1783, Kant publicava os *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*, para esclarecer a *Crítica*, que não havia sido compreendida, e, em 1787, publicaria a segunda edição da *Crítica*, com algumas explicitações importantes.

Com efeito, nesse período de intenso trabalho, Kant conseguiu resolver os problemas que o vinham preocupando, e que dependiam todos deste problema fundamental: uma vez que a natureza do *conhecimento científico* (ou seja, a natureza do *verdadeiro conhecimento)* consiste em ser uma "síntese a priori", qual é a natureza da síntese a priori e qual é o *fundamento* que a torna possível?

Conseqüentemente, conseguindo-se estabelecer qual a natureza e o fundamento da "síntese a priori", poder-se-á resolver com facilidade o problema de como e por que são possíveis as ciências matemático-geométricas e a ciência física, e se poderá, por fim, resolver o problema se é ou não possível uma "metafísica como *ciência*", ou então, se isso não for possível, por que a razão humana se sente tão irresistivelmente atraída pelas questões metafísicas.

Mas, como se trata de um ponto chave, e como de sua compreensão depende a compreensão de toda a filosofia de Kant, é preciso aprofundar convenientemente essa questão.

1.2 Os juízos sobre os quais se funda o conhecimento humano

O conhecimento científico (ou seja, o verdadeiro conhecimento) consta fundamentalmente de proposições ou de juízos *universais* e *necessários* e, ainda por cima, *incrementa continuamente o conhecimento*. Então, que tipos de juízos são os de que se vale a ciência?


Critik
der
reinen Vernunft
von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.

Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

Frontispício da Crítica da razão pura *de I. Kant, publicada em Riga em 1781.*
Kant afirmava poder levar a cabo rapidamente uma obra em que a "grande luz" tida em 1769 pudesse esclarecer todos os problemas; todavia, foram-lhe necessários mais de dez anos de meditação.

Para responder a esse problema é preciso examinar a teoria dos juízos, ver quais e quantos são e, depois, estabelecer quais deles são próprios da ciência.

Um juízo consiste na conexão de dois conceitos, dos quais um (*A*) cumpre a função de sujeito e o outro (*B*) cumpre a função de predicado.

1) O conceito que funciona como predicado (*B*) pode estar contido no conceito que funciona como sujeito (*A*) e, portanto, pode ser extraído por pura análise do sujeito. Então, o juízo é "analítico", como quando, por exemplo, digo que "todo *corpo* é *extenso*". O *conceito* de "extensão", com efeito, é sinônimo de "corporeidade" e, assim, quando digo "todo corpo é extenso" nada mais faço do que explicar e explicitar aquilo que se entende por "corpo".

2) Mas o conceito que funciona como predicado (*B*) também pode não se encontrar implícito no conceito que funciona como sujeito (*A*) e, no entanto, confluir para ele. Então, o juízo é "sintético", porque o predicado (*B*) *acrescenta* ao sujeito (*A*) algo que não é extraível dele por mera análise. Por exemplo, quando digo "todo corpo é pesado" pronuncio um juízo sintético, porque o conceito de "pesado" *não* pode ser extraído por pura análise do conceito de "corpo", tanto que, desde Aristóteles, por muito tempo considerou-se que alguns corpos (terra e água) fossem pesados por sua própria natureza e outros corpos (ar e fogo), por sua natureza, ao contrário, fossem leves.

1.3 *O juízo analítico*

O *juízo analítico* é um juízo que formulamos *a priori*, sem necessidade de recorrer à experiência, dado que, com ele, expressamos de modo diferente o mesmo conceito que expressamos no sujeito. Conseqüentemente, ele é *universal* e *necessário*, mas não *amplificador* do conhecer. Portanto, a ciência se vale amplamente desses juízos para esclarecer e explicar muitas coisas, mas *não* se baseia neles quando amplia seu próprio conhecimento. O juízo típico da ciência, portanto, não pode ser o juízo analítico a priori.

1.4 *O juízo sintético a posteriori*

O *juízo sintético*, ao contrário, amplia sempre o meu conhecimento, à medida que me diz sempre algo de novo do sujeito, que não estava contido implicitamente nele. Ora, os juízos sintéticos mais comuns são aqueles que formulamos baseando-nos na experiência, ou seja, os juízos experimentais.

Os juízos experimentais, portanto, são todos *sintéticos* e, como tais, "ampliadores do conhecer". Entretanto, a ciência não pode se basear neles porque, precisamente por dependerem da experiência, são todos *a posteriori* e, como tais, *não* podem ser *universais* e *necessários*. Dos juízos de experiência podemos, quando muito, extrair algumas generalizações, mas *nunca a universalidade e a necessidade.*

1.5 *O juízo sintético a priori*

Portanto, está claro que a ciência se baseia em um terceiro tipo de juízos, ou seja,

no tipo de juízo que, a um só tempo, une a *aprioridade*, ou seja, a *universalidade* e a *necessidade*, com a *fecundidade*, e portanto a "sinteticidade". Os juízos constitutivos da ciência são juízos "sintéticos a priori". Kant está certíssimo de que assim é.

Todas as operações aritméticas, por exemplo, são "síntese a priori". O juízo 5 + 7 = 12 não é analítico, mas sintético: com efeito, nós recorremos aos dedos das mãos quando contamos (deve-se pensar também nas operações que realizamos com o ábaco), ou seja, à *intuição*, graças à qual nós *vemos* nascer (sinteticamente) o novo número correspondente à soma.

O mesmo vale para os juízos da geometria. Escreve Kant: "A proposição de que a linha reta é a mais breve entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o conceito de reta não contém determinações de quantidade, mas só de qualidade." O conceito de linha "mais breve" (qualidade), portanto, é totalmente acrescentado, não podendo ser extraído por nenhuma análise do conceito de "linha reta". Entretanto, aqui deve-se recorrer à ajuda da intuição, somente mediante a qual é possível a síntese.

Analogamente, o juízo da física segundo o qual "em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece invariada" é um juízo sintético a priori, porque, como diz Kant, "no conceito de matéria eu não penso a permanência, mas somente a sua presença no espaço, no sentido de que o preenche. Por isso, eu ultrapasso realmente o conceito de matéria para acrescentar-lhe a priori algo que eu não pensava naquele conceito. Portanto, a proposição não é analítica, mas sintética e, no entanto, pensada a priori". E o mesmo vale para todas as proposições fundamentais da física.

Também a metafísica, pelo menos em suas pretensões, opera com juízos sintéticos a priori; trata-se, porém, de ver se com *fundamento* ou então *sem fundamento*.

1.6 O fundamento dos juízos analíticos e sintéticos a posteriori e o problema dos juízos sintéticos a priori

Chegamos assim ao ponto mais importante: uma vez estabelecido que o saber científico é constituído por juízos sintéticos a priori, se descobrirmos qual é o *fundamento da síntese a priori*, poderemos resolver todos os problemas relativos ao conhecimento humano, à sua estatura, aos seus âmbitos legítimos, aos seus limites e ao seu horizonte.

Em suma, poderemos estabelecer em geral o valor e os limites do conhecimento humano.

E é precisamente isso que Kant se propõe a fazer com sua *Crítica*.

Mas procuremos formular melhor a questão, relacionando-a também com o problema do fundamento das outras formas de juízo.

1) O fundamento dos juízos *analíticos a priori* é logo estabelecido: tratando-se de juízos nos quais o sujeito e o predicado se equivalem, então, quando os formulamos, nós nos baseamos no princípio de *identidade* e de *não-contradição*. Se, por exemplo, eu dissesse que o corpo não é extenso, estaria me contradizendo, como se dissesse que o corpo não é corpo (dado que corporeidade = extensão).

2) O fundamento dos juízos *sintéticos a posteriori*, visto que são juízos experimentais, é ao invés a experiência, por definição.

3) Os juízos sintéticos a priori não se baseiam no princípio de identidade (nem no correlato princípio de não-contradição), porque aquilo que eles conectam não é um predicado igual (correspondente) ao sujeito, mas diferente; também não se baseiam na experiência, porque são a priori, ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência é *a posteriori* e, além disso, são *universais* e *necessários*, ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência, como dissemos, nunca é universal nem necessário.

Eis, então, o problema de Kant: "O que é aqui a incógnita *X*, na qual se apóia o intelecto quando crê encontrar fora do conceito *A* um predicado *B*, estranho a ele e que, apesar disso, acredita estar conjugado a ele?"

A descoberta dessa incógnita X constitui o sumo do criticismo, vale dizer, aquilo a que Kant foi levado pela "grande luz" de 1769.

Examinemos, portanto, como é que Kant chegou à solução dessa incógnita. 1

2 A "revolução copernicana" realizada por Kant

2.1 O tipo de revolução que permitiu o nascimento das ciências e seu fundamento

Como ciência que determina a priori (e não empiricamente) seu sujeito, a matemática já se constituiu tal há muito

tempo, "com o maravilhoso povo dos gregos", por obra de um único homem. Inicialmente, realça Kant, a matemática teve de proceder por meio de tentativas incertas (especialmente entre os egípcios), mas depois, em certo momento, realizou-se uma transformação definitiva, que deve "ser atribuída a uma *revolução*, desencadeada pela feliz idéia de um só homem, com uma pesquisa tal que, depois dela, o caminho a seguir não poderia mais ser perdido, e a estrada segura da ciência já estava aberta e traçada para todos os tempos e por trajeto infinito [...]".

A geometria nasceu quando Tales (ou alguém em seu lugar) compreendeu que ela era uma *criação da mente humana* e que não dependia de nada mais além da mente humana.

Kant observa ainda que, muito tempo depois, o mesmo aconteceu com a física, que surgiu como ciência graças a uma "revolução" realizada no modo de pensar anterior.

Essa revolução deu-se mediante um deslocamento do baricentro da pesquisa física dos objetos para a razão humana e com a descoberta de que a razão encontra na natureza aquilo mesmo que nela coloca: "*A razão deve* (sem fantasiar em torno dela) *procurar na natureza, em conformidade com aquilo que ela própria nela coloca, aquilo que deve apreender dela,* e da qual nada poderia saber por si mesma. Assim, pela primeira vez, a física pôde ser posta no *caminho seguro da ciência,* do qual, há muitos séculos, ela nada mais era do que uma simples apalpadela".

Na metafísica, porém, registra-se um contínuo caminhar tateando e uma grande confusão. Em outras palavras, a metafísica permaneceu na fase pré-científica. Como é possível? *Será que é impossível que ela se constitua como ciência?* E, se assim fosse, por que então a natureza deu à razão humana tão forte tendência aos problemas metafísicos? Até agora erramos o caminho, ou será que não há caminho que leve a metafísica a se constituir como ciência?

A resposta a esse quesito, que coincide com a descoberta da incógnita *X*, de que já falamos, foi conseguida por Kant através de uma "revolução" que ele próprio definiu como "revolução copernicana".

Até então, tentara-se explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Mas, como desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, *supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito.* Copérnico havia feito uma revolução análoga: dado que, mantendo a terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam inexplicados, ele pensou em mover a terra e fazê-la girar em torno do sol. Deixando de lado a metáfora, Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.

Vejamos a página de Kant, que abriu uma nova época no filosofar e que teve conseqüências de alcance histórico e teórico incalculáveis: "Até agora, admitia-se que todo o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos, mas todas as tentativas de estabelecer em torno deles alguma coisa a priori, por meio de conceitos, com os quais se teria podido ampliar nosso conhecimento, assumindo tal pressuposto, não conseguiram nada. *Portanto, finalmente, faça-se a prova de ver se não seríamos mais afortunados nos problemas da metafísica, formulando a hipótese de que os objetos devem se regular pelo nosso conhecimento,* o que se coaduna melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento a priori, que estabeleça alguma coisa em relação aos objetos antes que eles nos sejam dados. Aqui, é exatamente como na primeira idéia de Copérnico que, vendo que não podia explicar os movimentos celestes admitindo que todo o exército dos astros girasse em torno do espectador, tentou ver se não teria melhor êxito fazendo girar o observador, e deixando ao invés os astros em repouso. Ora, na metafísica pode-se pensar em fazer uma tentativa semelhante [...]".

Com sua "revolução", portanto, Kant supôs que não é a nossa intuição sensível que se regula pela natureza dos objetos, mas que são os objetos que se regulam pela natureza de nossa faculdade intuitiva. Analogamente, ele supõe que não é o intelecto que deve se regular pelos objetos para extrair os conceitos, mas, ao contrário, que são os objetos, enquanto são pensados, que se regulam pelos conceitos do intelecto e se coadunam com eles. Em suma, para concluir, "das coisas, nós só conhecemos a priori *aquilo que nós mesmos nelas colocamos*". [2]

O conceito kantiano de "transcendentais" como modos de conhecer a priori do sujeito

Agora, então, está claro qual é, para Kant, o "fundamento" dos juízos sintéticos a priori: *é o próprio sujeito que sente e pensa, ou melhor, é o sujeito com as leis de sua sensibilidade e de seu intelecto*, em sentido "transcendental".

Mas, antes de passar ao exame da sensibilidade e do intelecto, é preciso ainda esclarecer o significado do termo "transcendental", que atravessa de um lado a outro a *Crítica da razão pura*, e que tem importância basilar.

Kant usa esse termo com muita freqüência, a ponto de abusar, em várias acepções (alguns estudiosos, apenas na *Crítica da razão pura*, contaram nada menos que treze acepções diferentes), mas somente uma é a acepção verdadeiramente peculiar e inteiramente nova. Em sua nova acepção, Kant define o termo do seguinte modo: "Chamo 'transcendental' todo conhecimento que não se relaciona com objetos, mas sim com *nosso modo de conhecer os objetos*, enquanto possível a priori".

Muitos acharam essa concepção muito obscura e alguns contemporâneos a interpretaram grosseiramente. Mas, levando-se em conta o que já dissemos, é possível esclarecê-la com facilidade. Os "modos de conhecer a priori do sujeito" são a sensibilidade e o intelecto; Kant chama de transcendentais *os modos ou as estruturas da sensibilidade e do intelecto*. Essas estruturas, portanto, enquanto tais, são a priori, precisamente porque são próprias do sujeito e não do objeto, mas são estruturas de tal natureza que representam as *condições* sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto.

O transcendental, portanto, é *a condição da cognoscibilidade dos objetos* (a condição da *intuibilidade* e da *pensabilidade* dos objetos).

Uma referência à "revolução copernicana" tornará mais evidente o que estamos dizendo. Para a metafísica clássica, "transcendentais" eram as condições do ser enquanto tal, ou seja, aquelas condições sem as quais deixa de existir o próprio objeto; mas, depois da revolução kantiana, não é mais possível falar de condições do objeto em si, mas somente de condições do objeto-em-relação-ao-sujeito; o transcendental, portanto, se desloca do objeto para o sujeito. Em conclusão, "transcendental" é *aquilo que o sujeito põe nas coisas no próprio ato de conhecê-las*, no sentido que já explicamos e que pouco a pouco esclarecemos.

> ■ **Transcendental.** **O "transcendental" indica tanto as estruturas ou formas *a priori* que, inerentes ao sujeito, tornam possível qualquer experiência, quanto os conhecimentos relativos a estas estruturas (as quais são *a priori* justamente porque próprias do sujeito e não do objeto).**
> **É, portanto, *a condição da cognoscibilidade* (da *intuibilidade* e da *pensabilidade*) *dos objetos, é aquilo que o sujeito coloca nas coisas no próprio ato de conhecê-las*. Deve ser distinguido do "transcendente", que indica aquilo que ultrapassa qualquer possibilidade de experiência.**

A estética transcendental e as formas a priori da sensibilidade

O conhecimento sensível

Nosso conhecimento se divide em "dois ramos", sempre admitidos pela filosofia, ou seja, conhecimento dos "sentidos" e conhecimento do "intelecto". Essas duas formas de conhecimento não são, como queria Leibniz, diferentes só em grau (conhecimento *obscuro* o primeiro, e conhecimento *claro* o segundo), mas também em natureza. Entretanto, Kant também admite "que provavelmente brotam de uma raiz comum, mas desconhecida para nós". Os objetos nos são "dados" pelos sentidos, ao passo que são "pensados" pelo intelecto.

Será preciso, então, estudar separadamente as duas formas do conhecimento. A investigação sobre a sensibilidade deve ser objeto da primeira parte da abordagem, e a investigação sobre o intelecto da segunda, porque *primeiro* os objetos devem ser dados, para *depois* serem pensados.

A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de "estética",

não no sentido hoje usual do termo, mas no seu significado etimológico: em grego, *aísthesis* significa "sensação" e "percepção sensorial". A "estética transcendental", portanto, é a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo como o homem recebe as sensações e se forma o conhecimento sensível. Kant escreve: "Chamo de estética transcendental uma ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade", onde, por "princípios a priori", ele entende precisamente as estruturas ou o modo de funcionamento da sensibilidade.

■ Intuição pura. Diversamente da *intuição empírica*, que é o conhecimento sensível em que as sensações estão concretamente presentes, a *intuição pura* constitui a estrutura transcendental da sensibilidade, considerada enquanto prescindindo da matéria (isto é, prescindindo das sensações concretas). As "intuições puras" ou "formas" da sensibilidade são apenas duas: o *espaço* e o *tempo*.

3.2 Alguns esclarecimentos terminológicos

Todavia, para compreender bem a estética transcendental e tudo o que daí decorre, é preciso antes proceder a uma série de esclarecimentos terminológicos, para os quais o próprio Kant chama a atenção do leitor com muito cuidado.

a) A "sensação" é pura modificação ou impressão que o sujeito recebe (passivamente) pela ação do objeto (como, por exemplo, quando sentimos calor ou frio, vemos vermelho ou verde, provamos doce ou amargo) ou, se assim se preferir, é uma ação que o objeto produz sobre o sujeito, modificando-o.

b) A "sensibilidade" é a faculdade que temos de receber as sensações, ou seja, a faculdade pela qual nós somos suscetíveis de ser modificados pelos objetos.

c) A "intuição" é o conhecimento *imediato* dos objetos. Segundo Kant, o homem é dotado de um só tipo de intuição: a intuição própria da sensibilidade. O intelecto humano *não* intui, mas, quando pensa, refere-se sempre aos dados que lhe são fornecidos pela sensibilidade.

d) O objeto da intuição sensível chama-se "fenômeno", que significa (do grego *phainómenon*) "aparição" ou "manifestação". No conhecimento sensorial, nós não captamos o objeto como ele é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ele "aparece" para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é uma "modificação" que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é um "aparecimento" do objeto tal como ele se "manifesta" mediante a própria modificação.

e) No "fenômeno" (= nas coisas como aparecem no conhecimento sensível), Kant distingue uma "matéria" e uma "forma". A "matéria" é dada pelas sensações ou modificações produzidas em nós pelo objeto (cf. o ponto *a*) e, como tal, só pode ser a posteriori (não posso sentir frio ou calor ou então sentir doce ou amargo senão *em conseqüência* da experiência, e não antes). A "forma", ao contrário, *não* vem das sensações singulares e da experiência, mas sim do *sujeito*, sendo aquilo pelo qual os múltiplos dados sensoriais são "ordenados em determinadas relações". Em palavras mais simples, poder-se-ia dizer que a "forma" de que fala Kant é o "modo de funcionamento" da nossa sensibilidade, a qual, no momento em que recebe os dados sensoriais, naturalmente "os organiza". E como a "forma" é o modo de funcionamento da sensibilidade, esta existe *a priori* em nós.

f) Kant chama de "intuição *empírica*" o conhecimento (sensível) em que estão concretamente presentes as sensações, e de "intuição *pura*" a "forma" da sensibilidade considerada prescindindo da matéria (ou seja, prescindindo das sensações concretas).

g) As "intuições puras" ou "formas" da sensibilidade são somente duas: o *espaço* e o *tempo*.

O espaço e o tempo como estruturas da sensibilidade

Está claro, então, que, para Kant, *espaço* e *tempo* deixam de ser determinações ontológicas ou estruturas dos objetos e (em conseqüência da revolução copernicana de que falamos) tornam-se *modos e funções próprios do sujeito*, "formas puras da intuição sensível como princípios do conheci-

mento". Por conseguinte, é evidente que não devemos sair de nós mesmos para conhecer as "formas" sensíveis dos fenômenos (espaço e tempo), porque já as temos em nós mesmos "a priori".

Para Kant, o *espaço é a forma* (o modo de funcionamento) *do sentido externo*, ou seja, a condição à qual deve sujeitar-se a representação sensível de objetos externos; o *tempo* é, ao contrário, a *forma* (o modo de funcionamento) *do sentido interno* (e, portanto, a forma de todo dado sensível interno enquanto por nós conhecido). Assim, o espaço abarca todas as coisas que podem *aparecer exteriormente* e o tempo abarca todas as coisas que podem *aparecer interiormente*.

Conseqüentemente, Kant contesta com muito vigor qualquer pretensão no sentido de que o espaço e o tempo valem como realidades absolutas, nega que eles possam valer "também independentemente da forma de nossa intuição sensível" e, por fim, nega que eles possam "ser inerentes absolutos das coisas como suas condições ou qualidades". Outros seres racionais, diferentes dos homens, poderiam captar as coisas não espacialmente e não temporalmente. Nós *só* captamos as coisas como espacial e temporalmente determinadas porque temos uma sensibilidade assim configurada (= uma sensibilidade que funciona desse modo).

Torna-se claro, então, o que nosso filósofo quer dizer quando fala de "realidade empírica" e de "idealidade transcendental" do espaço e do tempo. Estes têm "realidade empírica" porque nenhum objeto pode ser dado a nossos sentidos sem se submeter a eles, e têm "idealidade transcendental" porque *não* são inerentes às coisas como suas condições, mas são apenas "formas de *nossa* intuição sensível" (não são formas do objeto, e sim formas do sujeito).

3.4 Espaço e tempo em sentido kantiano como fundamento da geometria e da matemática

Tais como são *em si*, os objetos só podem ser captados pela intuição própria de um intelecto originário (Deus) no próprio ato em que os coloca. Portanto, nossa intuição, precisamente porque *não é originária*, é sensível, ou seja, não é produtora de seus conteúdos, mas é dependente da existência de objetos que agem sobre o sujeito, modificando-o por meio das sensações. Assim, a "forma" do conhecimento sensível depende de nós, mas o conteúdo *não* depende de nós, mas nos é "dado".

Desse modo, já estamos em condições de compreender agora quais são os fundamentos da geometria e da matemática, bem como as razões da possibilidade de construir a priori essas ciências. Tanto uma como a outra não se fundam no "conteúdo" do conhecimento, mas sim na "forma", ou seja, *na intuição pura do espaço e do tempo*, e exatamente por isso têm universalidade e necessidade absolutas, ou seja, porque o espaço e o tempo são estruturas do sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori*. Todos os juízos sintéticos a priori da geometria (todos os postulados e todos os teoremas) dependem da intuição a priori do espaço. Quando digo "dadas três linhas, construir um triângulo", posso construir o triângulo precisamente determinando o espaço sinteticamente a priori através de minha intuição. E o mesmo vale para as várias proposições geométricas.

A matemática, ao contrário, se funda no *tempo*: "*somar*", "*subtrair*", "*multiplicar*" etc., são *operações* que, como tais, se estendem no *tempo*. Se pensarmos no modo intuitivo pelo qual indicamos as operações com o ábaco (acrescentamos uma bolinha *após* a outra; subtraímos uma bolinha *após* a outra etc.), tudo isso ficará bem evidente.

Podemos então apresentar a primeira resposta precisa ao problema do fundamento da síntese a priori. Eis como Kant a resume no fim da explanação da estética transcendental: "Agora, nós temos um dos pontos necessários à solução do problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*?" Esse ponto consiste, precisamente, nas "intuições puras a priori, espaço e tempo". Nós realizamos juízos sintéticos a priori baseando-nos em nossas intuições. Entretanto, conclui Kant, "por essa razão, tais juízos *não* vão além dos objetos dos sentidos (dado que a intuição do homem é somente sensível), *podendo valer apenas para objetos de uma experiência possível*", mas não para os objetos-em-si.

Geometria e matemática, portanto, têm valor *universal* e *necessário*, mas esse valor de universalidade e necessidade *se restringe ao âmbito fenomênico*. [3]

4 A analítica transcendental e a doutrina do conhecimento intelectivo e de suas formas a priori

4.1 A lógica e as suas divisões segundo Kant

Além da sensibilidade, como já dissemos, o homem tem ainda uma segunda fonte de conhecimento: o *intelecto*. Mediante a primeira, os objetos nos são "dados"; através da segunda, eles são "pensados". Escreve Kant: "Nenhuma dessas duas faculdades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem intelecto, nenhum objeto seria pensado. Sem conteúdo, os pensamentos são *vazios*; sem conceitos, as intuições são *cegas* [...]. Essas duas faculdades ou capacidades não podem ter suas funções trocadas. O intelecto não pode intuir nada, nem os sentidos podem pensar algo. O conhecimento só pode brotar de sua união. Mas nem por isso se devem confundir seus papéis; ao contrário, há muita razão para separá-los acuradamente e mantê-los distintos. Por isso, distinguimos a ciência das leis da sensibilidade em geral, a estética, da ciência do intelecto em geral, a lógica".

A "lógica" portanto é *a ciência do intelecto em geral*, dividindo-se em:

a) *lógica geral* e

b) *lógica transcendental*.

a) A primeira *prescinde dos conteúdos*, limitando-se a estudar as leis e os princípios gerais do pensamento, sem os quais não existiria uso do intelecto. Trata-se da célebre lógica "formal" descoberta por Aristóteles e, segundo Kant, nascida quase que perfeita, tanto que "não teve de dar nenhum passo atrás", precisando apenas sofrer correções de pormenor.

b) Mas o que interessa a Kant na *Crítica da razão pura* não é a lógica formal, mas sim a lógica transcendental, que *não prescinde do conteúdo*. Qual é então o conteúdo que a lógica transcendental pode ter por objeto, além das próprias formas do pensamento?

Kant distingue os conceitos *empíricos* dos conceitos *puros*: empíricos são os conceitos que contêm elementos sensíveis; puros, ao contrário, são aqueles aos quais não está vinculada nenhuma sensação. Já havíamos visto uma distinção análoga na estética, onde Kant falava de *intuições puras* e de *intuições empíricas*: intuições puras são as formas do espaço e do tempo, intuições empíricas são aquelas em que, ao espaço e ao tempo, misturam-se as sensações.

Ora, mesmo prescindindo de todo conteúdo empírico, *o intelecto pode também ter como conteúdo as intuições puras de espaço e de tempo*. E esta é exatamente a lógica transcendental, que, portanto, *abstrai dos conteúdos empíricos, mas não dos laços com as intuições puras*, ou seja, dos laços com o espaço e o tempo.

Além disso, enquanto a lógica formal não considera a origem dos conceitos, limitando-se a estudar as leis que regulam os seus nexos, *a lógica transcendental estuda a origem dos conceitos e se ocupa especificamente com os conceitos que não provêm dos objetos, mas que provêm a priori do intelecto e, no entanto, se referem a priori aos próprios objetos*.

Depois, Kant distingue a lógica transcendental em "analítica" e "dialética". Sobre a dialética falaremos adiante. No que se refere à "analítica" (da qual trataremos agora), devemos recordar que o termo é de gênese aristotélica. "Analítica" deriva do grego *analýo* (*análysis*), que significa "decompor uma coisa em seus elementos constitutivos". Em seu sentido transcendental, portanto, a analítica decompõe o conhecimento intelectivo em seus elementos essenciais, e precisamente não nos seus conteúdos, mas nas suas formas; aliás, decompõe "a própria faculdade intelectiva" para nela procurar os conceitos a priori e estudar seu uso de modo sistemático.

Escreve Kant: "Entendo por analítica dos conceitos não a análise deles ou o procedimento, comum nas pesquisas filosóficas, de decompor, *em seu conteúdo, os conceitos que se apresentam, e esclarecê-los, e sim a decomposição, ainda pouco tentada, da própria faculdade intelectiva, para pesquisar a possibilidade dos conceitos a priori, graças ao fato de procurá-los somente no intelecto, como em seu lugar de origem, e de analisar seu uso puro em geral*, já que essa é a única função própria de uma filosofia transcendental [...]."

4.2 As categorias e sua dedução

Apenas a sensibilidade é intuitiva; o intelecto é, ao contrário, discursivo; por isso os conceitos do intelecto *não* são in-

tuições, mas *funções*. A função própria dos conceitos consiste em *unificar*, em *ordenar* um múltiplo *sob uma representação comum*. Se assim é, o intelecto é a *faculdade de julgar*, justamente porque unificar sob uma representação comum um múltiplo é julgar. Na lógica transcendental o múltiplo a ser unificado, como sabemos, é apenas o múltiplo *puro*, dado pela *intuição pura* (espaço e tempo). O intelecto age sobre esse múltiplo com uma atividade unificadora, que Kant chama propriamente de "síntese". Os diversos modos com que o intelecto unifica e sintetiza são os "conceitos puros" do intelecto ou "categorias".

Mais uma vez Kant usa um termo aristotélico, rico de uma história gloriosa, mas muda seu significado em função da "revolução copernicana", como havia feito em relação ao espaço e ao tempo. Para Aristóteles, as categorias são *leges entis;* para Kant, tornam-se *leges mentis*. De modos do ser, elas se transformam em modos de funcionamento do pensamento.

Os conceitos puros kantianos ou categorias, portanto, *não* são *conteúdos*, e sim *formas*: "formas sintetizadoras".

Se os conceitos puros ou categorias fossem determinações ou nexos dos entes, nós só poderíamos ter deles um conhecimento

TABELA DOS JUÍZOS	TABELA DAS CATEGORIAS
I. Quantidade	
1. Universais 2. Particulares 3. Singulares	1. **Unidade** 2. **Pluralidade** 3. **Totalidade**
II. Qualidade	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitos	1. **Realidade** 2. **Negação** 3. **Limitação**
III. Relação	
1. Categóricos	1. **Da inerência e subsistência** (substância e acidente)
2. Hipotéticos	2. **Da causalidade e dependência** (causa e efeito)
3. Disjuntivos	3. **Da reciprocidade** (ação recíproca entre agente e paciente)
IV. Modalidade	
1. Problemáticos 2. Assertivos 3. Apodíticos	1. **Possibilidade-impossibilidade** 2. **Existência-inexistência** 3. **Necessidade-contingência**

empírico e a posteriori e, conseqüentemente, nenhum conhecimento universal e necessário poderia se basear neles.

Então, se os conceitos puros ou categorias são *leges mentis,* será possível deles fazer uma relação ou "enumeração" completa a priori. Segundo Kant, Aristóteles, ao redigir a "tábua" de suas categorias, procedeu de modo apressado e episódico, sem um "fio condutor" que lhe permitisse alcançar a perfeita ordem e a amplitude.

Kant, ao contrário, acredita ter encontrado tal fio condutor. Ele consiste no seguinte: dado que "pensar" é "julgar", então deve haver tantas "formas" do pensamento puro, ou seja, tantos "conceitos puros" ou "categorias" *quantas são as formas do juízo.*

Ora, a lógica formal (que, para Kant, como sabemos, se constituiu de modo perfeito) distinguiu *doze* formas de juízo. Conseqüentemente, doze deverão ser também as correspondentes categorias. Veja na página anterior a tábua dos doze juízos e a correspondente tábua das doze categorias, com as respectivas correspondências em paralelo.

Depois de determinar o número das categorias, Kant deve justificar seu valor. Esse é um dos pontos mais delicados da *Crítica,* a ponto de Kant ter sentido a necessidade de reescrever completamente as páginas relativas a esse tema.

Esse problema relativo às categorias foi chamado por Kant, usando uma terminologia jurídica, de "dedução" transcendental, que significa precisamente *justificação da pretensão da validade cognoscitiva das próprias categorias.* É compreensível a dificuldade encontrada por nosso filósofo nesse ponto, porque se trata de demonstrar como é que conceitos puros a priori devem se referir *de maneira necessária* aos objetos.

Kant encontrou a solução tomando por modelo a solução que já dera para a justificação da validade objetiva do espaço e do tempo, que são formas a priori da sensibilidade. Assim como as coisas, para ser conhecidas sensivelmente, devem se adequar às formas da sensibilidade, da mesma forma *não é de modo algum estranho que, para ser pensadas, devam necessariamente se adequar às leis do intelecto e do pensamento.* Como o sujeito, captando sensivelmente as coisas, as espacializa e temporaliza, da mesma forma, pensando-as, ele as ordena e as determina conceitualmente segundo os modos próprios do pensamento.

■ **Categoria (conceito puro).** Para Aristóteles as categorias eram *leges entis,* modos do ser, enquanto em Kant elas se tornam *leges mentis,* modos de funcionar do pensamento: são as estruturas transcendentais do intelecto, as funções ou conceitos puros segundo os quais o intelecto *pensa,* isto é, desenvolve o próprio trabalho de unificação do material sensível.
Kant enumera doze categorias, correspondentes aos doze tipos de juízo elencados pela lógica tradicional: com efeito, uma vez que *pensar* é *julgar,* há tantos *conceitos puros* ou *categorias* quantas são as formas do juízo. Kant justifica depois seu valor por meio da *dedução transcendental,* isto é, por meio da *justificação da pretensão de sua validade cognoscitiva.*

Os conceitos puros ou categorias, portanto, são *as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja pensado como objeto de experiência, assim como o espaço e o tempo são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja captado sensivelmente como objeto de intuição.*

Esta é uma etapa posterior da "revolução copernicana" que se conclui, culminando com a concepção do "Eu penso", de que falaremos agora.

4.3 O "eu penso" ou apercepção transcendental

O resultado conclusivo a que leva a "revolução copernicana" realizada por Kant é que *o fundamento do objeto está no sujeito.* O vínculo necessário que constitui a unidade do objeto de experiência, na realidade, é *a unidade sintética do sujeito.*

O conceito de objeto, tradicionalmente concebido como aquilo que está contra e se opõe ao sujeito, para Kant, ao contrário, *supõe estruturalmente o sujeito.* A ordem e a regularidade dos objetos da natureza é a ordem que o sujeito, pensando, introduz na natureza.

É compreensível, portanto, que Kant tenha introduzido a figura teórica da "aper-

cepção transcendental" e a figura correlata do "eu penso" como momentos culminantes da analítica dos conceitos. Com efeito, como as categorias são doze (ou seja, doze formas de síntese que o pensamento explica, ou doze modos de unificação do múltiplo), é evidente que elas supõem uma unidade originária e suprema, que deve guiar tudo. Essa unidade suprema é a unidade da "consciência" ou da "autoconsciência", que Kant chama precisamente de "eu penso".

O "eu penso" deve poder acompanhar toda representação, permanecendo idêntico, caso contrário eu não poderia ter consciência dela ou seria como se não a tivesse e, além disso, com a variação das representações, me tornaria "um eu multicor", ou seja, mudaria com a mudança das próprias representações. O ponto focal em que todo o múltiplo se unifica é a representação do "eu penso", que, obviamente, não é o eu individual de cada sujeito empírico, mas sim a estrutura do pensar comum a todo sujeito empírico (*aquilo pelo qual* cada sujeito empírico é sujeito pensante e consciente).

Com efeito, salienta Kant, "[...] a unidade da apercepção é o ponto mais alto ao qual deve se ligar todo o uso do intelecto, toda a própria lógica e, depois desta, a filosofia transcendental; aliás, essa faculdade é o próprio intelecto". E acrescenta: "[...] *a unificação, portanto, não está nos objetos*, e não pode ser considerada como algo que é atingido por eles mediante percepção e, desse modo, assumido primeiramente no intelecto, *mas é apenas uma função do intelecto, que mais não é que a faculdade de unificar a priori, e de submeter à unidade da apercepção o múltiplo das representações dadas — e é esse o princípio supremo de todo o conhecimento humano.*"

Assim temos a resposta conclusiva ao problema: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Pelo fato que nós temos as formas puras da intuição do espaço e do tempo a priori, e também pelo motivo de que *nosso pensamento é atividade unificadora e sintetizadora, que se explicita através das categorias, culminando na apercepção originária, que é o princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto.*

Kant concebeu seu "eu penso", o sujeito transcendental, como *função*, como *atividade* e, portanto, procurou mantê-lo em um horizonte crítico. Mas era inevitável que os românticos se baseassem exatamente nessa "função" e nessa "atividade" para construir uma metafísica do sujeito (oposta à metafísica clássica do objeto), contra as intenções de Kant.

Porém, no quinto volume falaremos longamente sobre essa complexa questão. [4]

> **■ Eu penso (apercepção transcendental).** O *Eu penso*, ou *Apercepção transcendental*, é a unidade transcendental originária e suprema da autoconsciência, que é comandada por doze categorias: ela é a autoconsciência que, enquanto produz a representação *"Eu penso"*, constitui a possibilidade do conhecimento *a priori* que deriva do *Eu penso*: é o *princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto.*

5 O esquematismo transcendental

Já afirmamos várias vezes a convicção kantiana de que as intuições são *somente* sensíveis e que o intelecto *não* intui. Assim, as intuições e os conceitos são *heterogêneos* entre si. Daí surge o problema da mediação entre a intuição e os conceitos primeiros, que Kant propõe nestes termos: "[...] como é possível a adoção das intuições sob os conceitos e, portanto, a aplicação das categorias aos fenômenos [...]?" É preciso "um terceiro termo que, por um lado, deve ser homogêneo com a categoria e, por outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação daquela a este". E "tal representação intermediária deve ser pura (sem nada de empírico) e, no entanto, *intelectual* por um lado, e *sensível* por outro lado".

Kant chama esse intermediário de "esquema transcendental", e "esquematismo transcendental" o modo como o intelecto se comporta com esses esquemas.

O que é então esse esquema?

A solução de Kant era quase que obrigatória, se levarmos em conta o que segue. O espaço é a forma da intuição de todos os fenômenos *externos*, ao passo que o tempo é a forma da intuição de todos os fenôme-

nos *internos*. Mas também os fenômenos "externos", uma vez captados, tornam-se "internos" para o sujeito, de modo que o tempo pode ser considerado como a forma de intuição que conecta todas as representações sensíveis.

Por isso, como condição de todas as representações sensíveis, o tempo é homogêneo em relação aos fenômenos, não podendo se dar nenhuma representação empírica senão através dele; e, enquanto é forma, ou seja, regra da sensibilidade, ele é, a priori, puro e geral e, como tal, é homogêneo às categorias. Portanto, o tempo torna-se também "a condição geral segundo a qual somente a categoria pode ser aplicada a um objeto".

O "esquema" transcendental, portanto, vem a ser *uma determinação a priori do tempo*, feita de modo que a cada categoria possa ser facilmente aplicada.

Como esse é um ponto que, segundo alguns intérpretes, constitui uma das chaves do kantismo, sendo, de todo modo, um ponto muito sugestivo, é bom proceder a alguns esclarecimentos.

Mesmo tendo certa afinidade com a imagem, diz Kant, o "esquema" é muito mais, devendo portanto ser dela distinguido. Cinco pontos em fila são imagem do número cinco. Mas, se eu considero os cinco pontos (aos quais, pouco a pouco, podem ser acrescentados outros) como exemplificação metódica para representar uma multiplicidade (um número qualquer), então não tenho mais uma simples imagem, e sim uma imagem que funciona como indicação de um método para que eu me represente o conceito de número — e, portanto, tenho um "esquema".

Por fim, ainda um exemplo muito simples (que o próprio Kant apresenta) para completar o quadro: quando me represento um cão, tenho uma simples imagem; mas, quando, despojando-a de algumas de suas peculiaridades, eu a considero como representação de um quadrúpede em geral, então tenho um "esquema".

Os exemplos que apresentamos até agora são exemplos de esquemas em geral. Vejamos agora os esquemas "transcendentais".

Eles deverão ser tantos quantas são as categorias. Alguns exemplos poderão esclarecer. O "esquema" da categoria da substância é a *permanência no tempo* (sem esse permanecer-no-tempo, o conceito de substância não se aplicaria aos fenômenos); o esquema da categoria de causa e efeito (pela qual, posto *A*, segue-se necessariamente *B*) é a *sucessão temporal do múltiplo* (segundo uma regra); o esquema da ação recíproca é a *simultaneidade temporal;* o esquema da categoria de realidade é a existência de um *determinado tempo;* o esquema da categoria da necessidade é a existência de um objeto em *cada tempo*, e assim por diante.

A imagem empírica é produzida pela imaginação empírica; já o "esquema" transcendental é produzido pela *imaginação transcendental*. Os românticos se apossaram também desse conceito, fazendo dele um dos pontos básicos do Idealismo. Mas note-se como o próprio Kant joga-lhes a isca nestas afirmações: "Esse esquematismo de nosso intelecto, em relação aos fenômenos e à sua simples forma, é uma arte encerrada na profundeza da alma humana, cujo verdadeiro manejo nós dificilmente arrancaremos à natureza para expô-lo a descoberto perante os olhos". Mas Fichte tentará precisamente expô-lo a descoberto diante dos olhos.

6 A distinção entre fenômeno e número (a "coisa em si")

As conclusões da analítica, portanto, são claras: o conhecimento científico é de fato universal e necessário, mas é *fenomênico*. Aliás, poder-se-ia até dizer que, exatamente e unicamente por ser fenomênica, a ciência é universal e necessária, dado que o elemento de universalidade e necessidade deriva somente do sujeito e de suas estruturas a priori, no sentido que já ilustramos amplamente. O fenômeno, porém, nada mais é que um âmbito estrito, estando todo circundado por um âmbito bem mais vasto que nos escapa. Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um "para mim", deve haver um "em si"). Kant nunca pensou, sequer de longe, em reduzir toda a realidade a fenômeno em sentido global, nem em negar a existência de uma realidade metafenomênica.

Diremos mais: sem o pressuposto da "coisa em si", a filosofia transcendental não permaneceria de pé e o kantismo ruiria por terra, como veremos.

■ Fenômeno. O *fenômeno* (do grego *phainómenon*, que significa "aparição", "manifestação") é o objeto da intuição sensível, na qual jamais captamos o objeto tal como é em si, mas como ele "aparece" a nós.
O fenômeno tem uma matéria e uma forma: a *matéria* é dada pelas sensações singulares e pode existir apenas *a posteriori*; a *forma*, ao contrário, *não* vem das sensações e da experiência, mas vem do *sujeito*; é, portanto, *a priori* e permite ordenar sistematicamente os dados sensoriais em determinadas relações.

A posição de nosso filósofo é a seguinte: o conhecimento fenomênico é o único conhecimento seguro, porque o intelecto recebe seus conteúdos *apenas* da sensibilidade.

A priori, o intelecto nada mais pode fazer do que "antecipar a forma de uma experiência possível em geral". Portanto, *por si só*, o intelecto não pode determinar e, desse modo, não pode conhecer a priori nenhum objeto. "Em nós, o intelecto e a sensibilidade só podem determinar os objetos em sua união. Se os separamos, temos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições; em ambos os casos, representações que não podem se referir a nenhum objeto determinado". É por esse motivo que, estruturalmente, nós não podemos ir além do fenômeno. Mas Kant precisa: "Entretanto, em nossa concepção, quando denominamos certos objetos, como fenômenos, seres sensíveis (*phaenómena*), destinguindo *nosso modo de intuí-los* de *sua natureza em si*, já ocorre que, por assim dizer, *contrapomos a eles os próprios objetos em sua natureza* em si (ainda que nós não os intuamos nessa sua natureza), ou até outras coisas possíveis, *mas que não são precisamente objetos dos nossos sentidos, como objetos pensados simplesmente pelo intelecto, chamando-os então de seres inteligíveis* (*noumena*)."

Mas o "número" pode ser entendido de dois modos: 1) em sentido *negativo* e 2) em sentido *positivo*. 1) Em sentido *negativo*, o númeno é a coisa como ela é em si, abstraindo-a de *nosso* modo de intuí-la, ou seja, a coisa como pode ser pensada sem a relação com *nosso* modo de intuí-la. 2) Em sentido *positivo*, ao contrário, númeno seria o objeto de uma "intuição intelectiva".

Assim, nós só podemos pensar nos númenos no primeiro sentido. E é precisamente nesse sentido que Kant diz que sua teoria da sensibilidade é "ao mesmo tempo *uma teoria dos númenos em sentido negativo*". Isso significa que, no momento mesmo em que se afirma que a intuição sensível do homem é *fenomenizante*, admite-se um substrato metafenomênico, ou seja, numênico.

Não podemos conhecer positivamente o númeno, porque a *intuição intelectual* "está absolutamente fora de nossa faculdade cognoscitiva". A intuição intelectual é própria e específica somente de um intelecto superior ao humano, como já destacamos várias vezes.

O conceito de númeno é "conceito problemático" no sentido de que é conceito que não contém contradição e que, portanto, como tal, nós podemos *pensá-lo*, mas *não conhecê-lo efetivamente*. Diz também o nosso filósofo que o númeno é um "conceito-limite", que serve para circunscrever as pretensões da sensibilidade. Eis as próprias palavras de Kant em uma passagem muito importante: "O conceito de *númeno*, isto é, de *uma coisa que deve ser pensada não como objeto dos sentidos*, *mas como coisa em si* (e unicamente pelo intelecto puro), não é de modo nenhum contraditório, já que não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição. Aliás, *esse conceito é necessário para que a intuição sensível não seja estendida até as coisas em si, limitando assim a validade objetiva do conhecimento sensível* (já que as coisas restantes, que ela não alcança, precisamente por isso chamam-se númenos; para indicar assim que tal conhecimento não pode estender seu domínio também àquilo que o intelecto pensa). Mas, por fim, não é possível se dar conta nem mesmo da possibilidade de tais númenos; para nós, o território para além da esfera dos fenômenos está vazio. Ou seja, nós temos um intelecto que se estende além *problematicamente*, mas não uma intuição, e nem mesmo o conceito de uma intuição possível, onde possam ser dados objetos do campo da sensibilidade, e o intelecto possa ser usado de modo *assertivo*. *O conceito de númeno, portanto, é apenas um conceito-limite* (*Grenzbegriff*), para circunscrever as pretensões da sensibilidade, sendo portanto de uso puramente negativo. Entretanto, ele não é forjado arbitrariamente, embora se vincule com a limitação da sensibilidade,

■ **Númeno** ("coisa em si"). As coisas, em si, *não são objeto dos sentidos, mas podem ser apenas pensadas pelo intelecto*: a "coisa em si" é, por isso, um ser inteligível, um *númeno* (de *noumenon*), que para Kant tem apenas o sentido *negativo* de *não* ser fenomênico. O conceito de númeno é um "conceito problemático", no sentido de que é um conceito que não contém nenhuma contradição e que, portanto, como tal nós o podemos *pensar*, mas não *efetivamente conhecer*; mas é também um *conceito necessário, a fim de que a intuição sensível não se estenda até as coisas em si, e seja assim limitada a validade objetiva do conhecimento sensível.*

sem por isso deixar de propor algo de positivo fora do seu domínio".

Precisamente a partir da compreensão desse conceito de númeno — note-se bem — depende a compreensão, não apenas de todo o restante da doutrina kantiana, mas também da densa discussão que levará do kantismo ao idealismo e, por fim, do próprio idealismo.

Mas vejamos agora, segundo Kant, o que acontece quando nos aventuramos pelo mar do númeno, abandonando a ilha segura do fenômeno.

7. A dialética transcendental

7.1 A concepção kantiana da dialética

A palavra "dialética" foi cunhada pelos pensadores antigos, tendo assumido vários significados, tanto positivos como negativos. Como veremos oportunamente, Hegel exaltou o significado positivo do termo. Já Kant, predominantemente, se atém ao significado negativo de lógica da aparência.

Entretanto, quando fala de "dialética transcendental", Kant usa o termo, embora mantendo a conotação "negativa", em um sentido próprio e novo, ligado à sua "revolução copernicana".

Na analítica, vimos que o homem possui formas ou conceitos puros do intelecto que *precedem* a experiência, mas que, no entanto, valem somente se considerados como *condições* da experiência possível, mas que, por si sós, permanecem *vazios*. Portanto, não podemos ir além da experiência real ou em todo caso possível. Quando a razão tenta fazê-lo, cai inexoravelmente em uma série de *erros e em uma série de "ilusões"*, que não são casuais, mas necessários.

Esses tipos de erros em que a razão cai quando vai além da experiência *não são ilusões voluntárias*, e sim *involuntárias* — e, portanto, *ilusões estruturais*. Por isso, a dialética funciona como crítica dessas ilusões.

Mas não é só isso. Mesmo já tendo sido bem denunciada, a ilusão permanece, precisamente porque se trata de uma ilusão *natural*. Nós podemos nos defender dela, mas *não podemos afastá-la* em sentido estrutural e global. Uma vez desmascarados, os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofístico-dialéticas são eliminados e afastados, mas as ilusões e aparências *transcendentais* permanecem. Eis as conclusões de Kant: "*Existe portanto uma dialética natural e necessária da razão pura*; não uma dialética em que se envolva, por exemplo, um embusteiro que careça de conhecimentos, ou que um sofista qualquer cogite como arte para enganar as pessoas racionais, *e sim a dialética que está indissoluvelmente ligada à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto sua ilusão, não deixará, porém, de atraí-la e arrastá-la incessantemente para erros momentâneos, que terão sempre a necessidade de serem eliminados*".

Em conclusão, podemos resumir o pensamento de Kant sobre essa questão nos seguintes pontos:

1) O pensamento humano, do ponto de vista cognoscitivo, limita-se ao horizonte da experiência.

2) Entretanto, sua tendência a ir *além* da experiência, é natural e irrefreável, visto que corresponde a uma necessidade precisa do espírito e a uma exigência que faz parte da própria natureza do homem enquanto homem.

3) Todavia, tão logo se aventura fora dos horizontes da experiência possível, o espírito humano fatalmente cai em erro. (Ocorre como no caso da pomba que crê poder voar mais rápido fora da atmosfera, quando, na verdade, o ar sobre o qual a asa

faz pressão não é um obstáculo, mas uma condição para poder voar).

4) Essas ilusões e esses erros, em que o espírito humano cai quando vai além da experiência, têm uma "lógica precisa" (são tipos de erros que *não* podem *não* ser cometidos).

5) A última parte da *Crítica da razão pura* estuda exatamente quais e quantos são esses erros e as razões pelas quais são cometidos, a fim de disciplinar a razão em seus excessos.

6) Kant chamou de "dialética" tanto esses erros e essas ilusões da razão quanto o estudo crítico desses erros, como veremos agora.

7.2 A faculdade da razão e sua distinção do intelecto no sentido kantiano

A estética transcendental estuda a sensibilidade e suas leis; a analítica transcendental estuda o intelecto e suas leis; a dialética transcendental estuda a "razão" e suas estruturas. Ora, em Kant, a razão tem: *a*) um significado geral, que é o que indica a faculdade cognoscitiva em geral, e *b*) um significado específico e técnico, que é o estudado precisamente na dialética, destinado a ter grande relevo, com as devidas modificações, na época do romantismo.

Mas o que é a "razão" nesse sentido específico?

O intelecto pode fazer uso de seus conceitos puros (ou categorias), aplicando-os aos dados da sensibilidade ou mantendo-se no horizonte da experiência possível, mas também pode *ir além do horizonte da experiência real ou possível*. Ora, para Kant, a "razão" é o intelecto *enquanto vai além do horizonte da experiência possível*.

Esse "ir além da experiência possível" não é uma curiosidade vazia, nem algo ilícito, e sim, pelas razões que explicamos, algo de estrutural e irrefreável. Portanto, o espírito humano *não pode deixar de ir além da experiência*, porque isso constitui uma necessidade estrutural. Por isso Kant também define a "razão" como "faculdade do incondicionado", ou seja, como a faculdade que, sem cessar, impele o homem para além do finito, buscando os fundamentos supremos e últimos. Em suma, a razão é a faculdade da metafísica que, porém, como logo veremos, está destinada a permanecer como pura *exigência do absoluto*, sendo no entanto incapaz de atingir cognoscitivamente esse próprio absoluto.

Essa distinção entre "intelecto" (*Verstand*) e "razão" (*Vernunft*) fornecerá aos românticos (contra as intenções de Kant) a arma principal para dissolver o Iluminismo e construir uma nova metafísica.

7.3 A nova concepção kantiana das Idéias

Como já vimos, o intelecto é faculdade de julgar e, para Kant, *pensar* é substancialmente *julgar*. Por isso, ele se permitiu até de poder deduzir da tábua dos "juízos" a tábua dos conceitos puros do intelecto ou "categorias". A "razão" é, ao contrário, a faculdade de *silogizar*. Ora, enquanto o juízo (sintético) contém sempre um elemento fornecido pela intuição, o silogismo, ao contrário, opera com conceitos e juízos puros, não com intuições, deduzindo imediatamente conclusões particulares a partir de princípios supremos e incondicionados.

E assim como deduziu da tábua dos juízos a tábua dos conceitos puros do intelecto, analogamente, Kant agora deduz da tábua dos silogismos a tábua dos conceitos puros da razão, que ele chama de "Idéias" em sentido técnico, retomando esse termo nada menos do fundador da metafísica, isto é, de Platão.

Na realidade, assumido no contexto kantiano, o termo "Idéia" muda de significado e de dimensão, como logo veremos. Mas a redução do número das Idéias já é muito indicativa. São três os tipos de silogismo: *a*) categórico, *b*) hipotético, *c*) disjuntivo. Conseqüentemente, três serão as Idéias: *a*) Idéia *psicológica* (alma), *b*) Idéia *cosmológica* (Idéia de mundo como unidade metafísica), *c*) Idéia *teológica* (Deus). Verbalmente, Kant diz ter deduzido as três Idéias dos três tipos de silogismo; de fato, porém, as três Idéias são apenas o objeto específico das três partes tradicionais da metafísica (particularmente da metafísica wolffiana).

Mas gostaríamos de precisar algumas coisas sobre esse termo "Idéia", que Kant queria retomar no sentido platônico originário, com melhorias oportunas, inserindo-o no quadro da filosofia transcendental. Kant não havia lido *diretamente* Platão (os diálogos platônicos seriam relançados nos primeiros lustros do século XIX por Schleiermacher), como se depreende do

■ **Idéia.** Assim como os conceitos puros do intelecto são as categorias, analogamente os conceitos puros da razão são as "Idéias", entendidas em sentido técnico. Diversamente das Idéias platônicas, que eram transcendentes em relação à razão, em Kant as Idéias tornam-se justamente os conceitos supremos da razão, no sentido de "formas" supremas ou *exigências estruturais* da razão.
São três as "Idéias", correspondendo aos três tipos de silogismo (*a*. categórico; *b*. hipotético; *c*. disjuntivo):
a) Idéia psicológica (alma);
b) Idéia cosmológica (mundo como unidade metafísica);
c) Idéia teológica (Deus).
Ora, as Idéias *não* têm um uso *constitutivo* (como o têm, ao contrário, as categorias), mas seu *reto uso* é o *regulativo*: elas valem autenticamente como *esquemas* para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível, como *regras* para sistematizar os fenômenos de maneira orgânica. Valem, portanto, como princípios heurísticos: *não* alargam nosso conhecimento dos fenômenos, mas *unificam* o conhecimento, regulando-o de modo orgânico. Todavia, as Idéias da razão especulativa *recebem realidade objetiva* graças aos postulados da razão prática.

fato de que ele entende as Idéias, que são paradigmas absolutos, como "emanações da razão suprema" (enquanto, em Platão, elas não são de modo algum emanações da razão, e sim se colocam acima da própria razão); mas, também mediante um conhecimento indireto, ele havia compreendido que, melhor do que qualquer outra figura teórica, as Idéias expressavam o objeto supremo da transcendência metafísica. E como, para Kant, a metafísica não é ciência (como veremos melhor mais adiante), mas pura exigência da razão, assim as Idéias tornam-se os conceitos supremos da razão, no sentido de supremas "formas" ou *exigências estruturais* da razão.

Portanto, a sensibilidade tem *duas* formas a priori, que são o "espaço" e o "tempo"; o intelecto tem *doze*, que são as "categorias"; a razão tem *três*, que são precisamente as "Idéias".

Eis uma passagem de Kant mais clara e significativa a esse respeito: "[...] Entendo por 'idéia' um conceito necessário da razão, para o qual não é dado encontrar objeto adequado nos sentidos. Nossos conceitos puros racionais agora examinados são portanto idéias transcendentais. Eles são conceitos da razão pura; com efeito, consideram todo conhecimento experimental como determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são cogitados arbitrariamente, mas dados pela natureza da própria razão, referindo-se necessariamente portanto ao inteiro uso do intelecto. *Por fim, são transcendentes e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, por isso, não pode se apresentar um objeto que seja adequado à idéia transcendental.* Quando se fala em idéia, se diz muito quanto ao objeto (como objeto do intelecto puro), mas muito pouco quanto ao sujeito (isto é, em relação à sua realidade sob uma condição empírica), precisamente porque, como conceito do *maximum*, não pode nunca ser dada em concreto de modo adequado".

7.4 A Idéia da alma, a psicologia racional e os paralogismos da razão

A primeira das três Idéias da razão (ou seja, o primeiro "incondicionado") é a da alma. A psicologia racional visaria então a encontrar aquele princípio incondicionado (metempírico e transcendente), o sujeito absoluto do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos internos. Mas a "ilusão transcendental" em que cai a razão, ou seja, os "erros transcendentais" que ela comete tentando construir tal pretensa ciência, constituem "paralogismos". Estes são "silogismos defeituosos", ou seja, silogismos cujo termo médio é subrepticiamente usado em dois significados diferentes (trata-se daquele erro que a lógica tradicional chama de *quaternio terminorum*; com efeito, o silogismo tem três termos, mas se um deles — o médio — for subrepticiamente entendido nas duas premissas de modo diverso, então se duplica, ocorrendo quatro termos em vez de três).

Na psicologia racional, segundo Kant, esse paralogismo consiste no fato de que se parte do "Eu penso" e da "Autoconsciência", ou seja, da unidade sintética da

apercepção, *transformando-se em unidade ontológica substancial*. Mas é evidente que a substância, que é uma categoria, pode se aplicar aos dados da intuição, mas *não* ao "eu penso", que é pura atividade formal, da qual dependem as próprias categorias; é *sujeito* e *não objeto das categorias*.

Em suma, temos consciência de nós mesmos como seres pensantes, mas *não* conhecemos o substrato numênico de nosso eu. Nós "nos conhecemos" somente como *fenômenos* (espacialmente e temporalmente determinados e, depois, determinados segundo as categorias), mas escapa de nós aquele "substrato ontológico" que constitui cada um de nós (a alma, ou seja, o *eu metafísico*, isto é, o eu como "coisa em si"). E quando queremos ultrapassar esses limites, caímos necessariamente naqueles erros (paralogismos) que descrevemos acima.

7.5 A Idéia do cosmo, a cosmologia racional e as antinomias da razão

A segunda Idéia da razão (o segundo "incondicionado") é a do "mundo", entendido não só como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como *totalidade ontológica* vista em suas causas numênicas últimas, ou seja, como um "todo metafísico".

Ora, as ilusões transcendentais em que cai a razão a esse respeito e os erros estruturais que comete quando quer passar da consideração fenomênica do mundo à consideração numênica, e descobrir a unidade incondicionada de todos os fenômenos, dão lugar a uma série de "antinomias" em que "teses" e "antíteses" se anulam reciprocamente. E, no entanto, tanto uma como a outra são defensáveis em nível de pura razão e, além disso, nem uma nem a outra *podem ser confirmadas ou desmentidas pela* experiência.

O termo "antinomia" significa literalmente "conflito de leis". Kant o usa no sentido de "contradição estrutural" e, como tal, *insolúvel*. É exatamente esse caráter de insolubilidade estrutural que mostra a ilusão transcendental da cosmologia. (A contradição não diz respeito ao objeto como tal, mas somente à razão que quer conhecê-lo sem ter os intrumentos cognoscitivos necessários.)

A "cosmologia" racional tem como que quatro faces, ou melhor, considera o absoluto cosmológico sob quatro aspectos (que, segundo Kant, correspondem aos quatro grupos das categorias: quantidade, qualidade, relação e modalidade), de onde derivam os quatro problemas seguintes:

1) O mundo deve ser pensado metafisicamente como finito ou infinito?

2) Decompõe-se em partes simples e indivisíveis ou não?

3) Suas causas últimas são todas de tipo mecanicista e, portanto, necessárias, ou existem nele também causas livres?

4) O mundo supõe uma causa última incondicionada e absolutamente necessária ou não?

As respostas a esses quatro problemas são precisamente as antinomias de que falamos, ou seja, quatro respostas afirmativas (teses) e quatro negativas (antíteses) que se anulam reciprocamente, como mostra o quadro sinótico da página seguinte.

Essas antinomias são estruturais e insolúveis, porque, quando a razão ultrapassa os limites da experiência, não pode deixar de pender e oscilar de um oposto a outro. Fora da experiência, os conceitos trabalham no vazio.

Kant faz uma série de observações muito interessantes a esse propósito, das quais recordamos as mais importantes.

As posições expressas nas quatro teses são as posições típicas do *racionalismo dogmático*, ao passo que as posições expressas nas quatro antíteses são as típicas do *empirismo*.

Consideradas em si mesmas, as teses têm uma vantagem prática (porque beneficiam a ética e a religião), são mais "populares" (enquanto refletem as convicções da maioria) e revestem-se de maior interesse especulativo (porque satisfazem mais as evidências da razão). Já as antíteses estão em sintonia com a atitude e o espírito científico.

Todavia, segundo Kant, a verdade é que as duas facções se defrontam com razões iguais, e que, na realidade, o conflito carece de validade efetiva porque a ilusão transcendental (nascida do fato de que foi além do fenômeno) faz as duas partes acreditarem que os objetos são reais, ao passo que, na realidade, não são.

Mas nem por isso Kant deixa de observar o seguinte: quando se referem ao mundo fenomênico, as teses e antíteses das antinomias matemáticas são ambas falsas (porque o mundo fenomênico não é finito nem infinito, mas se constitui através de

TESE	ANTÍTESE
Primeira antinomia	
O mundo tem um início e, além disso, no que se refere ao espaço, é fechado dentro de limites.	O mundo não tem início nem limites espaciais, mas, tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço, é infinito.
Segunda antinomia	
Toda substância composta que se encontra no mundo consta de partes simples, e não existe em nenhum lugar a não ser o simples, ou aquilo que dele é composto.	Nenhuma coisa composta que se encontra no mundo consta de partes simples; e nele não existe, em nenhum lugar, nada de simples.
Terceira antinomia	
A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual possam ter derivado todos os fenômenos do mundo; é necessário admitir, para a explicação deles, também uma causalidade livre.	Não existe nenhuma liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente segundo leis da natureza.
Quarta antinomia	
No mundo existe algo que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário.	Em nenhum lugar, nem no mundo, nem fora do mundo, existe um ser absolutamente necessário, causa do próprio mundo.

séries de fenômenos que progridem indefinidamente). As teses e as antíteses da terceira e quarta antinomia, ao contrário, podem ser ambas verdadeiras: as teses, quando referidas à esfera do númeno; as antíteses, quando referidas à esfera do fenômeno. Mas somente mais adiante é que ficará claro o significado desse reconhecimento.

7.6 A Idéia de Deus, a teologia racional e as provas tradicionais da existência de Deus

A terceira Idéia da razão é Deus (a Idéia de um incondicionado supremo absoluto, condição de todas as coisas). Neste caso, diz Kant, mais do que de uma Idéia, trata-se de um "Ideal", aliás, do Ideal por excelência da razão. Deus é "o Ideal", porque é *modelo* de todas as coisas, que, na qualidade de cópias, ficam infinitamente distantes dele, como aquilo que é derivado fica longe daquilo que é originário; Deus é o ser do qual dependem todos os seres, é a perfeição absoluta.

Mas essa Idéia ou Ideal que formamos com a razão nos deixa "na total ignorância sobre a *existência* de um ser de tão excepcional proeminência". Daí as "provas" ou "caminhos" para provar a *existência* de Deus, que a metafísica elaborou desde a antiguidade. Segundo Kant, esses caminhos são apenas três.

1) A prova ontológica a priori, que parte do puro conceito de Deus como perfeição absoluta para daí deduzir a sua existência. Essa é a célebre prova formulada pela primeira vez por santo Anselmo e retomada nos tempos modernos por Descartes e Leibniz.

2) A prova cosmológica, que parte da experiência e infere Deus como causa.

3) A terceira prova é a físico-teológica (mas seria melhor chamá-la físico-teleológica), que, partindo da variedade, da ordem, da finalidade e da beleza do mundo, remonta a Deus, considerado como Ser último e supremo e, acima de toda possível perfeição, causa de toda forma de perfeição.

1) Ora, Kant observa que o argumento ontológico cai no erro (na ilusão transcen-

dental) de trocar o predicado lógico pelo real. O *conceito* de ente perfeitíssimo não só é alcançado pela razão, mas é necessário à razão. Entretanto, não se pode extrair a *existência real* de tal conceito ou Idéia, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas *sintética*. A *existência* de uma coisa *não é um conceito* que se acrescenta ao conceito daquela coisa, e sim a *posição real* da coisa. Ora, a *existência* dos objetos que pertencem à esfera do sensível nos é *dada* pela experiência, "mas, no caso dos objetos do pensamento puro, não há absolutamente meio de conhecer a sua existência, já que tal pensamento deveria ser conhecido inteiramente a priori"; mas, para tanto, deveríamos ter uma "intuição intelectual", que, ao invés, *não* temos.

2) Na prova cosmológica, Kant encontra um verdadeiro viveiro de erros (erros transcendentais, isto é, erros em que se incorre necessariamente, quando se toma esse caminho). Destaquemos os dois principais. Em primeiro lugar, o princípio que leva a inferir do contingente uma sua causa "só tem significado no mundo sensível, mas fora dele não tem nenhum sentido", porque o princípio de causa-efeito em que se baseia a experiência só pode dar lugar a uma proposição sintética no âmbito da experiência (a inferência de uma coisa não contingente representa portanto uma aplicação da categoria fora de seu âmbito correto). Mas, sobretudo, Kant destaca que a prova cosmológica, no fim das contas, repropõe o argumento ontológico camuflado: com efeito, uma vez que se chega ao Ser necessário como condição do contingente, fica por provar precisamente aquilo de que se tratava, ou seja, a sua *existência real*, que, como sabemos, não pode ser extraída analiticamente. Para captar a existência de Deus, devemos intuí-la intelectualmente.

3) Raciocínio análogo vale também contra a prova físico-teológica (pela qual, aliás, Kant nutre grande simpatia). Diz Kant que ela "poderia quando muito demonstrar um arquiteto do mundo, que seria sempre muito limitado pela capacidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo, a cuja idéia tudo se submete". Para demonstrá-lo, a prova físico-teológica "salta para a prova cosmológica" que, como se disse, por seu turno "é apenas uma prova ontológica mascarada".

7.7 O uso "regulativo" das Idéias da razão

Assim, as conclusões são as seguintes: é impossível uma metafísica *como ciência*, porque a síntese a priori metafísica suporia um intelecto intuitivo, isto é, diferente do intelecto humano. A dialética mostra as ilusões e os erros em que a razão cai quando pretende fazer metafísica.

Neste ponto, cabe a pergunta: e as Idéias *enquanto tais* (Idéia de alma, Idéia de mundo, Idéia de Deus) têm algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais e dialéticas? Kant responde de modo absoluto e categórico que elas *não* são ilusões. *Somente por equívoco* elas se tornam "dialéticas", isto é, quando são mal entendidas, ou seja, quando são confundidas com *princípios constitutivos* de conhecimentos transcendentes, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional.

Então podemos dizer que as Idéias *não* têm uso *constitutivo* (como o têm as categorias). Somente sendo usadas em sentido constitutivo (como se determinassem objetos reais de conhecimento) é que elas produzem "aparências" que são esplêndidas, mas enganosas. Mas isso não é uso e sim abuso das Idéias, diz Kant.

Que abuso seja esse, já foi visto nas páginas anteriores. Fica por ser visto qual seja o *reto uso*, dado que, como dissemos, para Kant, enquanto estruturas da razão, as Idéias *não* podem ser, como tais, enganos e ilusões. Em outras palavras, nosso filósofo quer *justificar* as próprias Idéias (dar uma "dedução transcendental") do ponto de vista crítico.

A resposta de Kant é a seguinte. As Idéias têm uso "regulativo", isto é, valem como "esquemas" para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível, e valem como "regras" para organizar os fenômenos de maneira orgânica:

a) "como se" (*als ob*) todos os fenômenos relativos ao homem dependessem de princípio único (a alma);

b) "como se" todos os fenômenos da natureza dependessem unitariamente de princípios inteligíveis;

c) "como se" a totalidade das coisas dependesse de uma inteligência suprema.

As Idéias, portanto, valem como princípios heurísticos: *não* ampliam nosso conhecimento dos fenômenos, mas apenas *unificam* o conhecimento, regulando-o de

modo constitutivo. Tal *unidade* é a unidade do sistema, uma unidade que serve para promover e fortalecer o intelecto, bem como para estimular a busca ao infinito. Esse, precisamente, é o uso positivo da razão e das suas Idéias.

A *Crítica da razão pura,* portanto, conclui reafirmando o princípio de que os limites da experiência possível são intransponíveis, do ponto de vista científico. Mas, ao mesmo tempo, evidencia bem a não-contraditoriedade do númeno e, portanto, sua "pensabilidade" e "possibilidade", quando não sua "cognoscibilidade".

Não haverá, então, outro caminho de acesso ao númeno que não seja o da ciência? Segundo Kant, existe: é o caminho da ética, de que devemos tratar agora. E a razão e as Idéias, oferecem a passagem natural do âmbito teórico para o campo prático.

KANT
A "CRÍTICA DA RAZÃO PURA"

OBJETIVO PRINCIPAL

Estabelecer de que modo a METAFÍSICA *possa tomar,*
como a matemática e a física,
o caminho seguro da CIÊNCIA

O conhecimento científico é *SÍNTESE A PRIORI*, cujas características essenciais são:
(1) *universalidade*, (2) *necessidade*, (3) *incremento de conteúdo*

garantidas pelo

TRANSCENDENTAL:
a condição
da experienciabilidade
e cognoscibilidade
dos objetos:
é aquilo que o sujeito
põe nos objetos
no próprio ato
de experienciá-los
e de conhecê-los

Os *juízos sintéticos a priori*
versam portanto apenas
sobre os *fenômenos*,
e são possíveis por via das
ESTRUTURAS TRANSCENDENTAIS
(FORMAS PURAS)
presentes no sujeito humano, isto é:

garantido pelo

FENÔMENO:
o objeto não em si,
mas como aparece
aos sentidos
(na experiência)
e como tal é pensado
pelo intelecto

na SENSIBILIDADE,
por via das *intuições puras*:
espaço e tempo
(objetos da *Estética transcendental*)

no INTELECTO,
por via dos *conceitos puros*:
as 12 categorias,
unificadas com o múltiplo da sensibilidade
pela *Apercepção transcendental* ou
EU PENSO,
princípio supremo do conhecimento humano
(objetos da *Analítica transcendental*)

O CONHECIMENTO CIENTÍFICO É PORTANTO FUNDAMENTALMENTE *FENOMÊNICO*.
A matemática e a física são ciências
porque e enquanto permanecem no horizonte do fenômeno, isto é, do condicionado

Quando o intelecto se lança
para além dos fenômenos, ele é RAZÃO,
e versa sobre *coisas em si* (sobre *númenos*),
caindo assim em ilusões estruturais.
As formas transcendentais
são aqui as três Idéias:
1) psicológica (*alma*)
2) cosmológica (*mundo como unidade metafísica*)
3) teológica (*Deus*)
(objetos da *Dialética transcendental*)

Diversamente das
precedentes,
estas formas
são REGULADORAS,
não CONSTITUTIVAS,
do conhecimento

NUMENO:
entidade
apenas pensável,
não cognoscível:
a "coisa em si",
abstraída do modo
humano de intuí-la

RESPOSTA AO PROBLEMA INICIAL

A METAFÍSICA *jamais pode ser* CIÊNCIA*,*
e todavia ela nasce da necessidade,
inadiável para o homem, de pensar algo incondicionado, absoluto

III. A "Crítica da razão prática" e a ética de Kant

O conceito de "Razão prática" e as finalidades da nova "Crítica" → § 1

• A *Crítica da razão prática* se propõe em geral a tarefa de dissuadir a razão, empiricamente condicionada, da pretensão de fornecer sozinha o fundamento exclusivo de determinação da vontade. Na *Crítica da razão pura* Kant está preocupado em limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência, enquanto na *Crítica da razão prática* (como também na *Crítica do juízo*) a esfera numênica, que se mostrava teoricamente inacessível, torna-se acessível "praticamente".

Apenas os imperativos categóricos são leis morais → § 2

• Trata-se, portanto, de mostrar que a razão é suficiente *por si só* (sem o auxílio de impulsos sensíveis) para mover a vontade, porque *apenas* neste caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais de valor universal. Ora, entre todos os *princípios práticos*, isto é, entre as regras gerais (subjetivas e objetivas) que determinam a vontade, *apenas* os *imperativos categóricos* constituem as leis práticas que valem sem condições para o ser racional, porque eles determinam a vontade *simplesmente como vontade*, prescindindo da obtenção de determinado efeito desejado.

A essência da moral é a adequação da vontade à forma da lei → § 3-4

• A lei moral *não depende do conteúdo*; segundo Kant, se subordinamos a lei moral ao conteúdo, caímos no empirismo e no utilitarismo. A essência do imperativo consiste, portanto, no fato de valer em virtude de sua *forma de lei*, isto é, pela sua racionalidade, e a essência da moral é assim a adequação da *vontade à norma da lei*. O imperativo categórico pode ser então apenas um, e sua fórmula mais apropriada é:

1) "*Age de modo que a máxima* (o princípio prático subjetivo) *de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal*" (objetiva).

Na *Fundação da metafísica dos costumes* lêem-se também outras duas fórmulas:

2) "*Age de modo a considerar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também como* finalidade, *e jamais como simples meio*".

3) "*Age de modo que a vontade, com a sua máxima, possa se considerar como universalmente legisladora em relação a si própria*".

A existência da lei moral pode ser explicada apenas se se admite a liberdade → § 5

• O imperativo categórico é, portanto, uma proposição da qual a vontade é determinada *a priori* objetivamente, e isso significa que *a razão pura é em si própria "prática", porque justamente determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores*. A existência da lei moral se impõe à consciência como *um fato da razão*, e este "fato" (*Faktum*) se pode explicar apenas se se admitir a liberdade: com efeito, nós adquirimos consciência da liberdade justamente porque *antes de tudo* temos consciência do dever. O fato de existir dever me diz por si mesmo que eu sou *livre* (de outro modo o dever não teria sentido) e, portanto, me diz a dimensão não fenomênica da liberdade, *embora sem fazer com que eu a colha cognoscitivamente em sua essência*. A liberdade é a *independência* da vontade *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, ao mecanismo causal*; essa liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que na dialética da razão pura dá lugar a uma

antinomia insuperável, *ao contrário, explica tudo na esfera moral*: e é justamente por isso que tomamos consciência dela *por via moral*.

• A liberdade, entendida *a*) como independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos e *b*) como independência dos conteúdos da lei moral, é a liberdade em sentido *negativo* (no sentido *daquilo que ela exclui*).

Além disso, entendida *c*) como capacidade da vontade de *determinar-se por si*, de *se autodeterminar*, ela é a liberdade em sentido *positivo* e específico; este aspecto positivo é chamado por Kant de *autonomia*, cujo contrário é a *heteronomia*.

O conceito de autonomia e heteronomia → *§ 6*

Ora, todas as éticas que se fundam sobre conteúdos comprometem a autonomia da vontade, implicam uma dependência dela em relação às coisas e, portanto, comportam a heteronomia da vontade; em particular, segundo Kant é heterônoma toda ética que se fundamente sobre a "busca da felicidade" (eudemonismo), porque introduz fins "materiais". O homem deve, portanto, agir não *para obter a felicidade*, mas *unicamente pelo puro dever*. Todavia, agindo pelo puro dever, o homem se torna "digno de felicidade".

• Todas as éticas pré-kantianas buscavam a determinação daquilo que é "bem moral" e "mal moral", e disso deduziam depois a lei moral; Kant, ao contrário, inverte exatamente os termos da questão, motivo pelo qual *é antes de tudo a lei moral que determina o conceito de bem*. No que se refere à assunção de uma ação particular sob a lei prática pura, Kant recorre a um "esquema" ou "tipo" com o qual, elevando a máxima (subjetiva) ao nível da *universalidade* (objetividade), estaremos em grau de *reconhecer* se essa máxima é moral ou não.

O bem moral e o sentimento de respeito → *§ 7-8*

Para ser moral, a vontade na base da ação deve ser em todo caso determinada *imediatamente* apenas pela lei, isto é, não por meio da mediação de um sentimento qualquer. O único sentimento ao qual a ética kantiana reconhece direito de cidadania é o *respeito*, o qual *nasce sobre um fundamento racional diante do homem que encarna a lei moral*, e é o único sentimento que o homem pode conhecer inteiramente *a priori* e em sua necessidade. Em um ser *perfeito*, a lei moral é lei de "santidade", em um ser *finito* é "dever".

• O mundo inteligível e numênico, que escapava à razão pura e lhe estava presente apenas como exigência ideal, torna-se, portanto, acessível *por via prática*. Na *Crítica da razão prática*, a liberdade, a imortalidade (da alma) e Deus, de simples Idéias (exigências estruturais da razão) tornam-se *postulados*. Os *postulados* são *pressupostos* de um ponto de vista necessariamente prático; eles, portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas *dão às Idéias da razão especulativa em geral uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais de outro modo não se poderia sequer afirmar a possibilidade*. Não se poderia fazer jus à lei moral, se não se admitissem estes três postulados:

O mundo inteligível e numênico torna-se acessível por via prática → *§ 9*

1) a *liberdade*, postulada pelo fato de que é possível conceber *a vontade pura como causa livre*;

2) a *existência de um Deus onisciente e onipotente*, postulada para adequar a felicidade do homem a seus méritos e ao grau de sua virtude;

3) a *imortalidade* da alma, postulada no sentido de um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, uma vez que a *santidade* requerida pelo sumo bem pode se encontrar apenas em um processo ao infinito.

A *Crítica da razão pura* adquire assim seu justo significado apenas à luz da *Crítica da razão prática*.

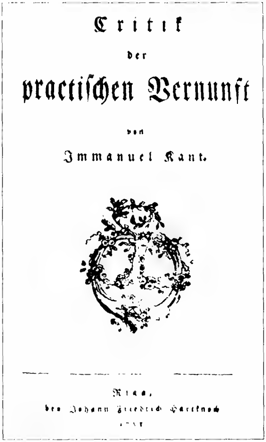
1 O conceito de "razão prática" e as finalidades da nova "crítica"

A razão humana não é somente "razão teórica", ou seja, capaz de conhecer, mas também é "razão prática", ou seja, razão capaz de *determinar a vontade e a ação moral.*

É precisamente desse importantíssimo aspecto da razão humana que trata a *Crítica da razão prática.* O objetivo dessa nova obra, porém, não é o de "criticar" a razão *pura* prática do mesmo modo que a obra anterior "criticou" a razão *pura* teórica (recorde-se que Kant chama de "pura" a razão considerada como não misturada a nada de empírico e, portanto, capaz de operar sozinha e, por conseguinte, a priori). Com efeito, no caso da *razão teórica* foi necessária uma crítica da razão *teórica "pura"*, posto que esta, como se viu, tende a exorbitar além dos limites da experiência, e além do lícito (com as conseqüências que vimos na dialética transcendental). Já a razão *prática* não corre esse risco, dado que ela tem como objetivo determinar a vontade (ou seja, mover a vontade) e, portanto, possui sem dúvida uma *realidade objetiva* (precisamente a determinação ou a moção da vontade).

Assim, basta provar *que* existe uma "razão pura prática" que *por si só* (sem misturar-se a motivos dependentes dos impulsos e da sensibilidade, ou seja, da experiência) pode mover e determinar a vontade, para eliminar *todo problema ulterior acerca de sua legitimidade e de suas pretensões.* Pelo contrário, desta vez o que será criticado não será a "razão *pura* prática", mas a razão "prática em *geral*", especialmente a razão prática *empiricamente condicionada, que pretenderia por si só determinar a vontade.*

Em suma, a situação da *Crítica da razão prática* apresenta-se exatamente oposta à da *Crítica da razão pura*: na "razão prática", as pretensões de ir além dos próprios limites legítimos são as da razão *prática empírica* (ligada à experiência), que gostaria *por si só* de determinar a vontade; já na "razão teórica" as pretensões da razão, ao contrário, eram de prescindir da experiência, e alcançar *por si só* o objeto (sem a experiência). Ou seja, enquanto na *Crítica da razão pura* Kant


Critik
der
practischen Vernunft
von
Immanuel Kant.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch

Frontispício da primeira edição da Crítica da razão prática, impressa em Riga em 1788. A obra se ocupa do aspecto da razão humana capaz de determinar a vontade e a ação moral.

critica as pretensões da razão teórica (que representam um excesso) de transcender a experiência, já na *Crítica da razão prática* ele critica as *pretensões opostas da razão prática (que representam um defeito) de permanecer sempre e só ligada à experiência.* Por isso, o título é "Crítica da razão prática" e *não* "Crítica da razão *pura* prática".

Do que dissemos emerge claramente que a esfera numênica, que aparecia como inacessível *teoricamente*, torna-se acessível *praticamente*. O ser humano, dotado de *vontade pura*, se revelará como "*causa numênica*". O imperativo moral (de que falaremos logo) se revelará uma "síntese a priori", não baseada na intuição sensível nem na experiência (e, portanto, não de tipo fenomênico, e sim *numênico*), com conseqüências de enorme importância, que ilustraremos pouco a pouco.

2. A lei moral como "imperativo categórico"

Trata-se, portanto, de mostrar que a razão é suficiente *por si só* (= como *pura* razão, sem o auxílio de impulsos sensíveis) para mover a vontade. Aliás, diz Kant, *somente* nesse caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais que tenham valor universal.

Mas, para compreender adequadamente o pensamento moral de Kant, será bom precisar algumas distinções sutis, mas importantes, das quais ele parte. O filósofo chama de "princípios práticos" as regras gerais, ou seja, as determinações gerais da vontade, sob as quais encontram-se numerosas regras práticas particulares. Por exemplo, um princípio prático é o seguinte: "cuida de tua saúde"; entretanto, sob esse princípio encontram-se algumas regras específicas mais particulares, como, por exemplo, as seguintes: "pratica esportes", "alimenta-te adequadamente", "evita o cansaço excessivo" etc.

Os "princípios práticos" dividem-se em dois grandes grupos, que Kant chama, respectivamente: 1) "máximas" e 2) "imperativos".

1) As "máximas" são princípios práticos que valem somente para os sujeitos que as propõem, mas não para todos os homens e, portanto, são *subjetivas*. Por exemplo, constitui uma máxima (e, portanto, é subjetiva) o princípio "vinga-te de toda ofensa que receberes", porque só vale para aquele que a propõe e não se impõe de modo algum a outro ser racional (ou então, para dar outro exemplo, que nos toca muito de perto, para falar com linguagem de hoje, "dá uma de malandro").

2) Os "imperativos", ao contrário, são princípios práticos *objetivos*, isto é, *válidos para todos*. Os imperativos são "mandamentos" ou "deveres", ou seja, regras que expressam a *necessidade objetiva* da ação, o que significa que "se a razão determinasse *completamente* a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo tal regra" (ao passo que, de fato, a intervenção de fatores emocionais e empíricos pode desviar — e freqüentemente desvia — a vontade dessa regra).

Os imperativos, por seu turno, podem ser de dois tipos.

■ **Lei moral (o dever).** As leis morais são *imperativos categóricos*, isto é, imperativos que determinam a vontade não em vista de obter determinado efeito desejado, mas *simplesmente como vontade*, prescindindo dos efeitos que ela possa obter.
As leis morais são universais e necessárias, mas não do mesmo modo que as leis naturais; com efeito, enquanto as leis naturais não-podem-não-atuar-se, as leis morais podem também não atuar-se (em alemão o *ser-necessário* em sentido naturalista se diz *müssen*, enquanto a *necessidade ou o dever moral* se diz *sollen*): a necessidade da lei natural consiste, portanto, em seu inevitável realizar-se, a necessidade da lei moral consiste, ao contrário, no *valer para todos os seres racionais sem exceção*.
A fórmula mais adquada para a lei moral, isto é, para o imperativo categórico fundamental, é para Kant a seguinte: "Age de modo que a máxima (subjetiva) de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal (objetiva)"; esta é uma proposição *sintética a priori* que determina *a priori*, de modo objetivo e puro, a vontade. Em um ser *perfeito*, a lei moral é lei de "santidade", em um ser *finito* é "dever".

a) São "imperativos hipotéticos" quando determinam a vontade só sob a *condição de que* ela queira alcançar determinados objetivos. Por exemplo: "se quiseres passar de ano, deves estudar", "se quiseres ser campeão, deves treinar", "se quiseres ter velhice segura, deves economizar" etc. Esses imperativos só valem na condição de que se queira o objetivo para o qual estão voltados, por isso são "hipotéticos" (valem na "hipótese de que" se queira tal fim), mas valem objetivamente *para todos aqueles que se propõem tal fim*. O ter ou não ter o desejo de alcançar tal fim é uma questão remetida ao agente; portanto, sua "imperatividade", ou seja, sua necessidade, é condicionada.

b) Ao contrário, quando o imperativo determina a vontade não em vista de obter determinado efeito desejado, mas *simplesmente como vontade*, prescindindo

dos efeitos que possa obter, então temos o "imperativo categórico". O imperativo categórico, portanto, não diz "se quiseres... deves", mas sim "deves porque deves", ou "deves e pronto".

Os imperativos categóricos (e somente eles) são "leis práticas" que valem incondicionalmente para o ser racional.

Resumimos no esquema abaixo todas as distinções que fizemos.

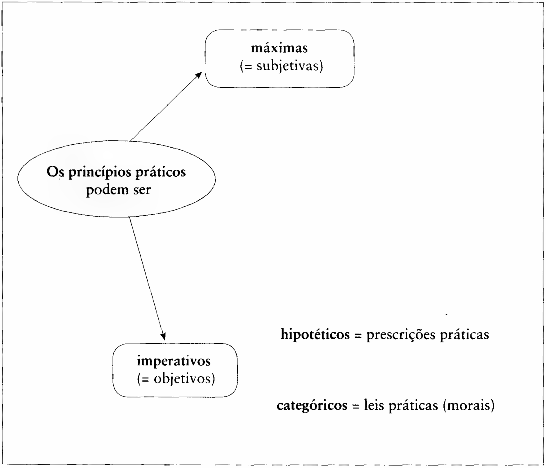
Concluindo: leis morais são *apenas* os imperativos categóricos. Elas são universais e necessárias, mas não como as leis naturais. Com efeito, enquanto as leis naturais não-podem-deixar-de-se-concretizar, as leis morais podem até não se concretizar, porque a vontade humana está sujeita não só à razão, mas também às inclinações sensíveis, podendo por isso se desviar. E exatamente por essa razão é que as leis morais são chamadas "imperativos" ou "deveres".

Em alemão, o *ser necessário* em sentido natural se diz "müssen", ao passo que *a necessidade ou o dever moral* se diz "sollen" (por exemplo, o "dever" expresso na proposição "todos os homens *devem* morrer" se expressa com o *müssen* em alemão, sempre que implica uma necessidade natural, ao passo que o "dever" expresso na proposição "todos os homens *devem* dar testemunho da verdade", que não implica uma necessidade natural, se expressa com o *sollen*).

A necessidade da lei física, portanto, consiste em sua inevitável realização, ao passo que a necessidade da lei moral consiste em *valer para todos os seres racionais, sem exceção.*

Estabelecido assim que a lei moral é um imperativo categórico, ou seja, incondicionado, válido por si mesmo, trata-se então de estabelecer os seguintes pontos-chave: 1) quais são as conotações essenciais desse imperativo, 2) qual é a fórmula que melhor o expressa, 3) qual é seu fundamento (ou seja, a condição que o torna possível).

É nesses pontos-chave que nos deteremos agora, começando pelo primeiro. [5]



3 A essência do imperativo categórico

O imperativo categórico, ou seja, a lei moral, *não pode consisitir em ordenar determinadas coisas*, por mais nobres e elevadas sejam.

Isso significa que a lei moral *não depende do conteúdo.*

Kant chama de "lei material" aquela que depende do conteúdo. E, segundo ele, quando se subordina a lei moral ao conteúdo, se cai no empirismo e no utilitarismo, porque nesse caso a vontade é determinada pelo conteúdos, conforme agradem ou não.

Então, do quê ela depende?

Em uma lei, quando se prescinde do conteúdo, nada mais resta senão sua "*forma*". Assim, a essência do imperativo consiste precisamente em sua validade em virtude de sua *forma de lei,* isto é, por sua "racionalidade".

A lei moral é tal porque me ordena a respeitá-la enquanto lei ("deves porque deves"). E ela é assim porque *vale universalmente, sem exceções.*

Eis como Kant expressa essa sua concepção fundamental do "formalismo" moral: "[...] em uma lei, quando se prescinde de toda matéria, isto é, do objeto da vontade (enquanto motivo determinante), nada mais resta senão a simples *forma* de uma legislação universal. Portanto, um ser racional ou não pode de modo algum pensar os próprios princípios subjetivamente práticos, isto é, suas próprias máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou *deve admitir que sua simples forma, pela qual elas se adaptam a uma legislação universal, por si só faça delas leis práticas.*"

Ao dizer isso, Kant nada mais faz do que transferir para a sua própria linguagem filosófica o princípio evangélico segundo o qual não é moral *aquilo que se faz*, mas sim a *intenção* com que se faz. Aquilo que, na moralidade evangélica, é a "boa vontade" como essência da moral, em Kant é a *adequação da vontade à forma da lei.*

Podemos resumir tudo o que foi dito até aqui da seguinte maneira: a essência do imperativo categórico não consiste em ordenar *aquilo que devo* querer, e sim *como devo querer* aquilo que quero. Portanto, a moralidade *não* consistirá naquilo que se faz, mas no *como se faz* aquilo que se faz.

4 As fórmulas do imperativo categórico

Sendo assim, o imperativo categórico só pode ser um, e sua fórmula mais apropriada é a seguinte: "Age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de legislação universal", ou seja, que a tua máxima (subjetiva) se torne *lei universal* (objetiva).

Esta é a única fórmula que Kant, depois de tê-la apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes,* também a mantém na *Crítica da razão prática.* Ela evidencia precisamente a pura "forma" da lei moral, que é a *universalidade* (sua validade sem exceções).

Na *Fundamentação*, podem-se ler ainda outras duas fórmulas.

Diz a segunda: "Age de modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de qualquer outro, sempre também *como objetivo* e *nunca como simples meio*". Baseada no elevado conceito que coloca o homem não como uma coisa entre outras coisas, mas acima de tudo, essa formulação é omitida na *Crítica da razão prática,* porque Kant quer levar seu formalismo às extremas conseqüências, isto é, prescindindo de qualquer conceito de "fim". Com efeito, essa formulação pressupõe o princípio "a natureza racional existe como fim em si".

A terceira formulação da *Fundamentação* diz: "Age de modo que a vontade, com sua máxima, possa ser considerada como *universalmente legisladora* em relação a si mesma".

Esta terceira formulação é muito semelhante à primeira e a diferença está no fato de que, enquanto a primeira destaca a *lei,* a terceira destaca mais a *vontade,* como para dizer que não estamos somente submetidos a uma lei, mas que essa lei também é fruto de nossa própria racionalidade e, portanto, depende de nós: *somos nós, com a nossa vontade e racionalidade, que damos a lei a nós mesmos.*

A terceira formulação supõe portanto a "autonomia" da lei moral, da qual falaremos adiante. Na *Crítica da razão prática,* portanto, Kant também omitiu essa formulação, com o objetivo de não pressupor tais conceitos, ainda não elucidados, ou seja, para obter o máximo de rigor lógico. [6]

5 A liberdade como condição e fundamento da lei moral

O imperativo categórico, portanto, é uma proposição pela qual a vontade é determinada (movida) *a priori* objetivamente. Isso significa que *a razão pura, em si mesma, é "prática", precisamente porque determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores* (bastando a pura forma da lei).

A existência da lei moral, ou seja, do imperativo categórico como foi definido acima, não tem necessidade de ser justificada ou provada. Ela se opõe à consciência (diz expressamente Kant) como "fato da razão" (*ein Faktum der Vernunft*). E esse "fato" só pode ser explicado admitindo-se a liberdade. Portanto, a consciência desse fato (lei moral) não deriva de nada anterior, como, por exemplo, da consciência da liberdade, mas vice-versa: nós adquirimos consciência da liberdade exatamente porque *antes de tudo* temos consciência do dever.

Sendo assim, diz Kant, nós nos encontramos diante de fato absolutamente único. O imperativo (a consciência do imperativo), que me ordena querer segundo a pura forma da lei, ordena-me substancialmente a liberdade. Por isso, *não se trata de um juízo analítico, mas sintético a priori*, porque me diz algo de novo. E me diz algo de novo não em dimensão fenomênica, mas metafenomênica: o dado do dever me diz *eo ipso* que sou *livre* (caso contrário o dever não teria sentido) e, portanto, me diz a dimensão não-fenomênica da liberdade, *mesmo sem fazer-me captá-la cognoscitivamente em sua essência.*

O motivo pelo qual Kant, depois de ter ido até ao ponto de admitir *um caso de juízo sintético a priori não fenomênico,* não tenha tirado as devidas conseqüências em nível metafísico, depende unicamente do arraigado preconceito "cientificista", que o levava a admitir como "conhecimento" *pleno jure* somente o conhecimento de tipo matemático-geométrico e o conhecimento de tipo galileano-newtoniano.

Somente quando se leva isso em conta é que se pode compreender bem por que Kant diz que nós não "conhecemos" (no sentido acima indicado) a liberdade e que, para conhecê-la, devemos ter uma intuição intelectiva (dado que esta não é um fenômeno, mas um númeno), malgrado o fato de apresentar dela uma definição formal precisa.

A liberdade é a *independência* (da vontade) *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, do mecanismo causal.* O que equivale ao que se disse sobre o "formalismo"; a liberdade é a característica própria da vontade que pode ser determinada pela *pura forma* da lei, sem necessidade do conteúdo (que está ligado à lei natural do fenômeno). Essa liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que, na dialética da *Razão pura*, dá lugar a uma antinomia insuperável, *na esfera moral, ao contrário, explica tudo.* E é exatamente por isso que tomamos consciência dela *por via moral.* De modo que Kant conclui: "Portanto, ninguém teria jamais ousado introduzir a liberdade na ciência se a lei moral e, com ela, a razão prática, não o houvesse levado a isso, pondo sob seus olhos tal conceito."

Conclusão: nós conhecemos, *primeiro*, a lei moral (o dever) como "fato da razão" e, *depois*, dela inferimos a liberdade como seu fundamento e como sua condição. Para dar um exemplo particularmente eloqüente, se um tirano, ameaçando-me, me impusesse testemunhar em falso contra um inocente, poderia muito bem ocorrer que, por medo, eu cedesse e jurasse em falso; mas, depois, teria remorso. Isso significa que eu compreendo muito bem que "devia" dizer a verdade, mesmo que não o tenha feito. E se eu "devia" dizer a verdade, então eu também "podia" (embora tenha feito o contrário). O remorso significa precisamente que *eu devia e, portanto, podia.*

O pensamento kantiano a esse respeito pode, portanto, ser assim resumido: "Deves, portanto podes" (e não vice-versa).

7

6 O princípio da "autonomia moral" e seu significado

Se definimos a liberdade como "independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos" e como "independência em relação aos conteúdos" da lei moral, então temos seu sentido "negativo" (ou seja, *aquilo que ela exclui*); se, ao contrário, agregamos a essa conotação outra, ou seja, a conotação de que a vontade (independente) também está em condições de *determinar-se*

por si própria, de *se autodeterminar*, então temos também o sentido "positivo" e específico. Esse aspecto positivo da liberdade é aquilo que Kant chama "autonomia" (= determinar para si mesmo sua própria lei). Seu contrário é a "heteronomia", ou seja, fazer com que a vontade dependa e seja determinada por algo diferente da lei.

"Liberdade", "autonomia" e "formalismo" estão indissoluvelmente ligados.

Naturalmente, isso não significa que, se autodeterminando, a vontade não se proponha conteúdos e que a forma da lei moral não tenha uma matéria, mas sim que esta *não* pode jamais ser o motivo e a condição determinantes.

Todas as morais que se baseiam nos "conteúdos" comprometem a autonomia da vontade, implicam uma dependência dela em relação às coisas e, portanto, à lei da natureza e, por conseguinte, comportam a *heteronomia* da vontade. Na prática, todas as morais dos filósofos anteriores a Kant, medidas com esse novo critério, revelam-se "heterônomas" e, portanto, falazes. O filósofo considera que todas as morais heterônomas, dependendo dos princípios em que se baseiam, podem se inserir em um dos casos representados na tabela abaixo, que inclui todos os casos possíveis, exceto o da ética "formal".

Em particular, deve-se destacar que todo tipo de ética que se baseie na "busca de felicidade" é heterônoma, porque introduz fins "materiais", com toda uma série de conseqüências negativas. A busca da felicidade polui a pureza da *intenção* e da vontade, posto que aponta para determinados fins (para *aquilo que* se deve fazer e não para o *como* se deve fazê-lo) e, portanto, a condiciona. Como já dissemos, a busca da felicidade dá lugar a imperativos hipotéticos e não a imperativos categóricos. Toda a ética grega, que era precisamente eudemônica (isto é, voltada para a busca da *eudaimonía* = felicidade) é, assim, invertida.

Os motivos "materiais" que determinam a vontade no princípio da moralidade podem ser	subjetivos	externos	**da educação** (por exemplo segundo Montaigne, que sustentava que devemos nos conformar aos usos e costumes do próprio país) **da constituição civil** (por exemplo segundo Mandeville, para o qual os fins individuais se transformam por sua conta em sociais)
		internos	**do sentimento físico** (por exemplo Epicuro, que fundava sua ética sobre o sentimento do prazer) **do sentimento moral** (por exemplo, Hutcheson)
	objetivos	externos	ou seja, a **perfeição** (como a entendiam, por exemplo, os estóicos antigos, ou Wolff)
		internos	ou seja, a **vontade de Deus** (como a entendiam, por exemplo, Crusius, sobre cujos textos Kant dera aulas, e a moral teologicamente fundada)

A moral evangélica, ao contrário, não é eudemônica, porque proclama a pureza do princípio moral (a pureza da intenção = a pureza da vontade), como já dissemos.

Não devemos agir *para alcançar a felicidade,* mas devemos agir *unicamente pelo puro dever.* Entretanto, agindo pelo puro dever, o homem torna-se "digno de felicidade", o que comporta *conseqüências muito importantes,* como veremos adiante.

■ **Liberdade.** A liberdade é o único *postulado* em grau de explicar a existência da lei moral, do dever. Nós conhecemos *em primeiro lugar* a lei moral (o dever) como "fato da razão", e *depois* desta inferimos como seu fundamento e sua condição a liberdade: o dar-se do dever me diz com efeito por si mesmo que eu sou *livre* (de outro modo o dever não teria sentido) e, portanto, me diz a dimensão não fenomênica da liberdade, *embora sem fazer com que eu a colha cognoscitivamente em sua essência.* A liberdade é a *independência* da vontade *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, do mecanismo causal;* esta liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que na dialética da razão pura dá lugar a uma antinomia insuperável, *ao contrário, explica tudo na esfera moral.*

7 O "bem moral" e sua dimensão universal

Todas as éticas pré-kantianas partiam da determinação daquilo que é "bem moral" e "mal moral", daí deduzindo como conseqüência a lei moral, prescrevendo então buscar o bem e evitar o mal.

Como conseqüência de seu formalismo, Kant subverte precisamente os termos da questão: "O conceito de bom e mau não deve ser determinado *antes* da lei moral, mas somente *depois dela".* Ou seja, é a lei moral que põe e faz ser o bem moral e não vice-versa.

O paradoxo deixa de ser gritante quando o pensamos na ótica já indicada: *é a intenção pura ou a vontade pura que faz ser bom aquilo que ela quer, e não o contrário* (não há coisa alguma ou qualquer conteúdo dos quais poderiam derivar a intenção e a vontade pura).

Mas, pergunta-se, como se pode passar desse rigoroso formalismo à ação concreta? Como se pode passar do imperativo categórico, que só prescreve a forma, para os casos e conteúdos particulares? Como é possível a adoção de uma ação particular sob a lei prática pura (sob o imperativo)?

Como se vê, o problema que surge aqui é análogo ao surgido na *Crítica da razão pura* a propósito de encontrar uma ponte, uma forma de mediação entre os conceitos puros e os dados sensíveis. Vimos como Kant resolveu esse problema com a doutrina do "esquematismo transcendental". Aqui, porém, o problema é mais difícil de resolver, pois se trata de medir o *supra-sensível* (como é o caso da lei e do bem moral) e a *ação sensível.*

Kant usa como "esquema" o conceito de "natureza" entendida como conjunto de leis que se concretizam necessariamente (ou seja, sem nenhuma exceção). Ele diz o que segue. Imaginemos esta como "tipo" da moral (e usar a lei e a natureza sensível como "tipo" da lei moral significa usá-la à maneira de "esquema" ou "imagem" para representar a lei e a natureza inteligível). Agora, tomemos a ação concreta que nos preparamos a realizar e suponhamos que a máxima na qual ela se inspira deve se tornar lei necessária (ou seja, não suscetível de exceções) de uma "natureza" na qual nós mesmos fôssemos obrigados a viver. Pois bem, esse "esquema" nos revela imediatamante se nossa ação é objetiva (moral) ou não: com efeito, se nos satisfizesse viver nesse suposto mundo em que a nossa máxima se tornasse lei necessária (que não tem exceções), isso quer dizer que ela estaria em conformidade com o dever; caso contrário, não.

Exemplifiquemos: *a)* Se alguém diz uma falsidade para evitar dificuldades, percebe-se logo se o seu comportamento é ou não moral, transformando sua máxima (= "é lícito a mim dizer falsidades para evitar dificuldades") em lei de uma natureza da qual ele próprio devesse necessariamente ser parte: com efeito, não seria possível viver em um mundo em que *todos* dissessem *necessariamente* falsidades (e exatamente aquele que mente seria o primeiro a não querer viver nesse mundo). *b)* Da mesma forma, seria possível viver em um mundo no qual *todos* matassem *necessariamente?*

c) Ou então em um mundo no qual *todos* roubassem *necessariamente*? E os exemplos poderiam se multiplicar à vontade.

Assim, elevando a máxima (subjetiva) ao plano da *universalidade*, ficamos em condições de *reconhecer* se ela é moral ou não.

"Olha tuas ações pela ótica do universal e compreenderás se são ações moralmente boas ou não".

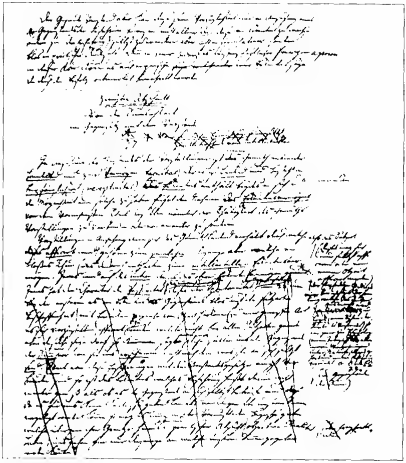
Trata-se de um refinado, complexo e engenhoso modo de expressar aquele mesmo princípio que, com extrema simplicidade de veracidade, o *Evangelho* afirma: "Não faças aos outros aquilo que não queres que seja feito a ti". [8]

8 O "rigorismo" e o hino kantiano ao "dever"

Para Kant não basta que uma ação seja feita *segundo* a lei, ou seja, *em conformidade* com a lei. Neste caso, a ação poderia ser simplesmente "legal" (feita *em conformidade* com a lei) e não "moral". Para ser moral, a vontade que está na base da ação deve ser determinada "imediatamente" só pela lei. Se faço caridade aos pobres por puro dever, faço uma ação moral; se a faço por compaixão (que é um sentimento estranho ao dever) ou para me mostrar generoso (o que é mera vaidade), faço uma ação simplesmente legal ou até hipócrita.

Está claro que, como ser sensível, o homem não pode prescindir dos sentimentos e das emoções. Mas, quando eles irrompem na ação moral, só podem maculá-la: e são perigosos até quando impelem no sentido indicado pelo "dever", precisamente porque há o risco de fazerem a ação cair do plano *moral* para o plano puramente *legal*, no sentido que acima esclarecemos.

Em sua ética, Kant reconhece direito de cidadania a um único sentimento: o sentimento do "respeito". Trata-se, porém, de um sentimento suscitado pela própria lei moral e, portanto, de um sentimento



Página manuscrita de Kant.

diferente dos outros. Com efeito, contrastando as inclinações e as paixões, a lei moral impõe-se sobre elas, abate a sua soberba e as humilha: e isso, precisamente, suscita na sensibilidade humana o "respeito" diante de tal "potência" da lei moral. Como dissemos, trata-se de um sentimento *sui generis*, ou seja, *de um sentimento que nasce com base em um fundamento intelectual e racional, enquanto é suscitado pela própria razão.* E Kant precisa: "Esse sentimento é o único que podemos conhecer inteiramente *a priori* e do qual podemos conhecer a necessidade".

Evidentemente, o respeito se refere sempre e só a *pessoas*, nunca a *coisas*. As coisas inanimadas e os animais podem suscitar amor, medo, terror etc., mas nunca "respeito". E o mesmo vale para o homem entendido como "coisa", ou seja, no seu aspecto fenomênico: podemos amar, odiar e até mesmo admirar um grande gênio ou um poderoso, mas o respeito é outra coisa, nascendo *somente diante do homem que encarna a lei moral.*

Nesse sentido, como "movente", o respeito pode colaborar para que haja obediência à lei moral.

Tudo isso explica melhor as características da lei moral como "dever". À medida que exclui a influência de todas as inclinações sobre a vontade, a lei moral expressa uma "coerção prática" das inclinações, sua submissão (e, portanto, respeito) e, por conseguinte, manifesta-se como "obrigatoriedade". Em um ser *perfeito*, a lei moral é lei de "santidade"; em um ser *finito*, é "dever".

Desse modo, compreendemos por que Kant põe o dever acima de tudo, enquanto revelador da pertença do homem também ao *mundo inteligível*, além do mundo sensível, com todas as conseqüências que daí decorrem. [9]

9 Os postulados e o primado da razão prática

9.1 Natureza e significados dos postulados

O mundo inteligível e numênico que escapava à razão pura, fazendo-se-lhe presente apenas como exigência ideal (Idéias da razão), revela-se portanto acessível *por via prática*. De simples Idéias (exigências estruturais da razão), a liberdade (objeto da terceira antinomia da Idéia cosmológica), a imortalidade (da alma) e Deus, na *Crítica da Razão prática,* tornam-se *postulados.*

Os postulados "não são dogmas teóricos, mas *pressupostos*, de um ponto de vista necessariamente prático; portanto, não amplificam o conhecimento especulativo, *mas dão às Idéias da razão especulativa em geral* (por meio de sua relação com os princípios práticos) *uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais, se assim não fosse, não se poderia presumir nem mesmo a afirmação de sua possibilidade".*

A força dos postulados está no fato de que temos de admiti-los para poder explicar a lei moral e seu exercício. Se não os admitíssemos, não poderíamos explicar a lei moral. E como esta é um "fato" inegável, assim a realidade dos postulados também é inegável. É por isso que Kant diz que os postulados "dão às Idéias da razão especulativa em geral *uma realidade objetiva".*

Eis uma apresentação sintética dos três postulados.



Frontispício da Fundação da metafísica dos costumes.

9.2 A liberdade

Já vimos que a liberdade é a condição do imperativo e, ao mesmo tempo, dele deriva. Kant fala até do imperativo categórico como de uma proposição sintética a priori que implica estruturalmente a liberdade e, portanto, como algo que é capaz de levar para além do mundo dos fenômenos.

Mas ele diz ainda mais. A categoria de causa, que é um conceito puro, é em si mesma aplicável tanto ao mundo fenomênico (causa entendida mecanicamente) como ao mundo numênico (causa livre). E embora seja teoricamente impossível a aplicação da causalidade ao númeno, no entanto é *possível* sua aplicação à *vontade pura* no campo da moral — e, assim, é possível conceber a *vontade pura como causa livre.*

Desse modo, o homem descobre pertencer a dois mundos: por um lado, como fenômeno, ele se reconhece como determinado e sujeito à causalidade mecânica; por outro lado, porém, ele se descobre como ser inteligível e livre, em virtude da lei moral.

E nada impede que uma mesma ação, pertencente à esfera sensível, seja condicionada mecanicamente e determinada necessariamente no seu desenvolvimento, mas que, no entanto, sendo devida a um agente que pertence ao mundo inteligível, também possa pertencer "ao mundo inteligível, ter como seu fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada e, portanto, ser pensada como livre". (Em outras palavras, nada impede que uma mesma ação possa ser produzida por uma causa livre e, portanto, numênica, e se desdobrar segundo as leis da necessidade em dimensão fenomênica.)

9.3 A existência de Deus

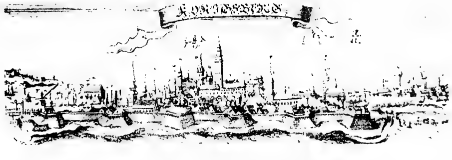
A existência de Deus é recuperada no plano de "postulado" do seguinte modo. A virtude (que é o exercício e a concretização do dever) é "bem supremo". Entretanto, ela ainda não é o bem em sua completude e integralidade. Esse é apenas a virtude à qual se acrescenta também aquela felicidade que lhe compete por sua própria natureza de virtude. A virtude, junto com a felicidade que lhe compete, constitui o "sumo bem". Ora, a busca da felicidade nunca gera a virtude (porque faz a moral cair no eudemonismo, pelas razões que já vimos), e a busca da virtude também não gera por si a felicidade. Pelo menos, é o que ocorre *neste* mundo, que não é governado pelas leis morais, e sim pelas mecânicas.

Entretanto, a busca da virtude nos torna *dignos* de felicidade. E ser dignos de felicidade mas não ser felizes é absurdo. Saímos desse absurdo *postulando* um mundo inteligível e um Deus, onisciente e onipotente, que adeque a felicidade aos méritos e aos graus da virtude.

Em outras palavras, a lei moral me ordena ser virtuoso; isso me torna digno de felicidade; precisamente por isso, é lícito *postular* a existência de um Deus que faça corresponder, em *outro* mundo, aquela felicidade que compete ao mérito e que não se realiza *neste* mundo. (Sem esse "postulado", ter-se-ia uma situação absurda, contrária à razão.)

9.4 A imortalidade da alma

A imortalidade da alma é postulada como segue. O sumo bem requer a "perfeita adequação da vontade à lei moral". E isso, precisamente, nos é ordenado pelo imperativo. Mas essa "perfeita adequação da vontade à lei moral" é a "santidade". Ora, como esta: *a*) é exigida categoricamente e *b*) ninguém *neste* mundo pode concretizá-la, "ela só poderá ser encontrada em um progresso ao infinito", ou seja, em um progresso que cada vez mais se aproxime daquela "*adequação completa*". "Mas tal



Gravura em cobre de J. J. Vogel, que representa uma visão panorâmica da cidade de Konigsberg (hoje Kaliningrad), onde nasceu Kant, pelo fim do séc. XVII.

progresso infinito – escreve Kant – só é possível pressupondo uma existência e uma personalidade do próprio ser racional que perdurem ao infinito: e isso toma o nome de imortalidade da alma".

Trata-se de um modo bastante insólito de conceber a imortalidade e a vida eterna (o paraíso): isto é, não como uma condição de certo modo estática ou, pelo menos, aprocessual, mas precisamente como um incremento e um progresso infinitos. Para Kant, a imortalidade e a outra vida constituem um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, um contínuo crescimento na dimensão da santidade.

9.5 O primado da razão prática

A razão prática, portanto, "preencheu" as exigências da razão pura que eram as Idéias, dando-lhes uma "realidade moral": ela não está justaposta à razão pura, mas sobreposta, ou melhor, sobreordenada a ela. O contrário é impensável, diz Kant, "porque, em última análise, todo interesse é prático, e até mesmo o interesse da razão especulativa só é perfeito condicionadamente e no uso prático".

A *Crítica da razão pura* só adquire seu justo significado à luz da *Crítica da razão prática*, que constitui a mais viva e apaixonante obra de Kant. 10

Postulados da razão prática. Os *postulados* são *pressupostos* de um ponto de vista necessariamente prático; portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas *dão às Idéias da razão especulativa em geral uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais de outro modo não se poderia sequer afirmar a possibilidade*. Estes postulados, sem os quais não se poderia fazer jus à lei moral, correspondem, portanto, às três Idéias da razão pura, e são:

1) a *liberdade*, postulada pelo fato de que é possível conceber a *vontade pura como causa livre*: uma mesma ação pode ser produzida por uma causa livre e, portanto, numênica, e desdobrar-se depois segundo as leis da necessidade fenomênica;

2) a *existência de um Deus onisciente e onipotente*, postulada para adequar a felicidade do homem a seus méritos e ao grau de sua virtude;

3) a *imortalidade* da alma, postulada no sentido de um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, pois a *santidade* requerida pelo sumo bem, sendo a perfeita adequação da vontade à lei moral, pode encontrar-se apenas em um processo ao infinito.

KANT
A "CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA"

OBJETIVO PRINCIPAL

Mostrar que e como a RAZÃO PURA *está em grau de determinar sozinha (livremente) a* VONTADE, *sem intervenção de impulsos sensíveis: apenas neste caso podem existir* LEIS MORAIS *(universais)*

Podem ser leis morais (deveres universais) apenas OS IMPERATIVOS CATEGÓRICOS:
regras práticas objetivas que valem independentemente de todas as condições subjetivas acidentais que podem ser encontradas em um ser racional

↓

Enquanto a *matéria* de um imperativo categórico é o objeto da vontade, a essência do próprio imperativo (do dever) consiste em seu *valer em virtude da* FORMA DE LEI, e sua formulação mais apropriada é:

↓

"Age de modo que a máxima (a regra prática subjetiva) de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal (regra prática objetiva)"

(Proposição *sintética a priori* em grau de determinar objetivamente a vontade)

↓

A ESSÊNCIA DA MORAL É, PORTANTO,
A ADEQUAÇÃO DA VONTADE À FORMA DA LEI MORAL (DO DEVER) E O RESPEITO PELO PRÓPRIO DEVER

RESPEITO: único sentimento racional puro, cognoscível *a priori*

↓

A existência da lei moral, que *determina o conceito de bem*, é um *fato da razão*, e se explica apenas se se *postula* **a liberdade:** nós adquirimos consciência da liberdade porque temos *antes de tudo* consciência do dever

LIBERDADE: em sentido *negativo* independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos

LIBERDADE em sentido *positivo*: capacidade da vontade independente de *autodeterminar-se* (AUTONOMIA)

↓

As três Idéias da razão teórica pura tornam-se, portanto, na razão prática pura, três POSTULADOS: 1) *liberdade*, 2) *existência de Deus*, 3) *imortalidade da alma, pressupostos práticos necessários que não ampliam o conhecimento especulativo, mas conferem realidade objetiva às Idéias da razão especulativa pura*

RESPOSTA AO PROBLEMA INICIAL

A RAZÃO *pode e deve determinar a* VONTADE *de modo puro segundo a* LEI MORAL, *isto é, segundo a proposição sintética* a priori *do imperativo categórico fundado sobre a* LIBERDADE

IV. A "Crítica do juízo"

A possibilidade de mediação entre os dois mundos: fenomênico e numênico → § 1

• Na *Crítica do juízo* Kant se propõe a tarefa de mediar entre os dois mundos, fenomênico e numênico, e de captar de algum modo sua unidade, embora salientando que tal mediação *não* é de caráter cognoscitivo. O fundamento que permite passar do domínio da natureza ao domínio da liberdade é uma terceira faculdade que, estreitamente ligada com o *sentimento puro*, Kant individua como intermediária entre o intelecto (enquanto faculdade cognoscitiva) e a razão (enquanto faculdade prática), e chama de *faculdade do juízo*.

O juízo pode ser determinante ou reflexivo → § 2

• O juízo, que é em geral a faculdade de assumir o "particular" no "universal", pode ser *determinante*, quando são dados tanto o particular quanto o universal e o objeto é, portanto, determinado cognoscitivamente, ou então *de modo reflexivo*, quando é dado apenas o particular e falta uma lei universal e objetiva à qual referi-lo. Ora, o princípio-guia *a priori* que nos juízos reflexivos singulares permite remontar do particular até o universal "procurado" é a *hipótese da finalidade da natureza*, segundo uma unidade *tal qual poderia ter sido estabelecida por um intelecto divino*. E é possível encontrar o finalismo da natureza de dois modos: refletindo sobre a *beleza* (juízo estético), ou então refletindo sobre a *ordem* da natureza (juízo teleológico).

O juízo estético está em relação com nosso sentimento de prazer → § 3

• O juízo estético, ou de gosto, versa sobre o *belo*, o qual para Kant é a propriedade que nasce da relação dos objetos equacionados com *nosso* sentimento de prazer e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. O belo implica quatro características:

a) um *prazer desinteressado;*

b) um *prazer universal (subjetivo)* e *não conceitual;*

c) a *forma da finalidade* de um objeto, entendida *como idéia de um acordo quase intencional das partes em um todo harmônico;*

d) um *prazer necessário subjetivo.*

O fundamento do juízo estético é *o livre jogo harmônico que o objeto produz em nossas faculdades espirituais*: é a harmonia, produzida pelo objeto, entre a fantasia e o intelecto.

O sublime implica a representação do ilimitado → § 4

• O *sublime* é afim ao belo, porque também ele agrada *por si mesmo*. Enquanto, porém, o belo se refere à *forma* do objeto, caracterizada pela *limitação*, e produz um prazer positivo, o sublime se refere, ao contrário, àquilo que é *informe* e implica a representação do *ilimitado*, suscitando um prazer negativo, porque o espírito é alternadamente atraído e rejeitado pelo objeto. O sublime *não está nas coisas, e sim no homem*, o qual, no sentimento do sublime, é impelido a abandonar a sensibilidade e a ocupar-se das idéias que contêm uma finalidade superior.

No juízo teleológico considera-se a finalidade da natureza → § 5

• No juízo teleológico considera-se a finalidade da natureza. Não sabemos como a natureza seja em si mesma, e todavia há em nós *uma tendência irrefreável de considerá-la como finalisticamente organizada*, como produzida intencionalmente por um intelecto superior. Segundo os princípios da razão – e esta é a conclusão da *Crítica do juízo* – há motivos suficientes para considerar o homem como *finalidade última da natureza sobre a terra e todas as outras coisas naturais como um sistema finalizado para o homem*. Esta foi a obra que teve maior influência sobre os contemporâneos de Kant e também sobre a geração sucessiva.

1 A posição da terceira "Crítica" em relação às duas precedentes

A *Crítica da razão pura* ocupou-se da faculdade teórica, ou seja, do aspecto cognoscitivo da razão humana, concluindo que a esfera por ela dominada é a da experiência (real ou possível), que é a esfera dos fenômenos. O intelecto humano impõe a lei aos fenômenos e estes, regulados pelas leis do intelecto, constituem a natureza. Essa natureza caracteriza-se pela causalidade mecânica e pela necessidade, que é a necessidade mesma que lhe imprime o intelecto.

A *Crítica da razão prática,* ao invés, tratou de um tipo diverso de legislação, caracterizada pela *liberdade.* Tal legislação, porém, não se explica em um âmbito teórico, mas prático.

Portanto, o domínio da razão pura não pode de modo algum nos representar seus objetos como coisas em si, mas somente como fenômenos; já o domínio prático pode nos representar seus próprios objetos como coisas em si (supra-sensíveis), mas não pode conhecê-los teoricamente. Às coisas em si e aos númenos só podemos dar realidade prática.

É evidente que essa "ruptura" entre "fenômeno" e "númeno" devia atormentar Kant, ainda mais que:

a) já na primeira *Crítica,* ele havia admitido (embora com uma série de cautelas e distinções) que a coisa em si é o substrato numênico do fenômeno (pensável, mesmo que não cognoscível);

b) na segunda *Crítica,* havia admitido o acesso por via prático-moral ao mundo das coisas em si e dos númenos.

Na *Crítica do juízo,* ele se propõe então a tarefa de tentar uma mediação entre os dois mundos e, de certa forma, captar sua unidade e seu fundamento, embora reafirmando firmemente que essa mediação não poderá ser de caráter "cognoscitivo" e "teórico".

Esse fundamento é uma terceira faculdade, que Kant identifica como intermediária entre o intelecto (= faculdade cognoscitiva) e a razão (= faculdade prática) e que chama de *faculdade do "juízo"*, que se revela estreitamente vinculada com o *sentimento puro.*

2 "Juízo determinante" e "juízo reflexivo"

Segundo Kant, o juízo em geral é a faculdade de assumir o "particular" no "universal", ou seja, a faculdade de pensar o particular contido no universal. Ora, a esse respeito, dois casos são possíveis.

1) No primeiro caso, podem se dar tanto o "particular" como o "universal". Nesse caso, o juízo que opera a adoção do particular (já dado) pelo universal (também já dado) é *determinante.* Todos os juízos da *Crítica da razão pura* são *determinantes,* porque são dados tanto o particular (o múltiplo sensível) como o universal (as *categorias* e os *princípios* a priori). Kant chama esse juízo de "determinante", porque *determina teoricamente* o objeto (o constitui como objeto).

2) Ou então, no segundo caso, pode ser dado *só* o "particular", devendo o "universal" ser *procurado.* E é precisamente o juízo que deve *encontrá-lo.* Nesse caso, o juízo se chama "reflexivo". E chama-se "reflexivo" porque esse "universal que se deve encontrar" não é uma lei a priori do intelecto, mas, diz Kant, deriva de um "princípio da *reflexão* sobre objetos para os quais, *objetivamente*, nos falta em absoluto uma lei". Note-se que, aqui, "reflexão" assume sentido não genérico mas técnico: para Kant, "reflexão" significa comparar e conjugar representações entre si e colocá-las em relação com nossas faculdades do conhecimento.

Como veremos, esse princípio "universal" da reflexão é diferente do universal do intelecto e é análogo ao das Idéias da razão: *ele consiste na Idéia de finalidade.*

Note-se além disso que, enquanto no juízo determinante os dados particulares são os fornecidos pela sensibilidade e, portanto, são dados informes que são "informados" pelas categorias, no juízo reflexivo os dados são constituídos pelos objetos já determinados pelo "juízo determinante" ou teórico. Assim, podemos dizer que o "juízo reflexivo" reflete sobre esses objetos *já teoricamente determinados* (sobre as representações desses objetos) *a fim de "encontrar" e "recuperar" a concordância entre si e com o sujeito* (com suas faculdades cognoscitivas e com suas exigências morais, particularmente com a liberdade).

No juízo reflexivo, captamos as coisas como em harmonia umas com as outras e também em harmonia conosco.

Como dissemos, o universal próprio do juízo reflexivo *corresponde às Idéias da razão e a seu uso regulativo*. Com efeito, nos juízos reflexivos singulares, para poder remontar do particular ao universal que deve ser "encontrado" (ou seja, para encontrar a unidade sob a qual reunir os vários objetos e os vários casos), temos necessidade de um princípio-guia a priori que, segundo Kant, é apenas a *hipótese da finalidade da natureza* em seus múltiplos casos e manifestações, ou melhor, na consideração da natureza e de tudo o que nela foi deixado indeterminado pelo nosso intelecto, segundo uma unidade, precisa Kant, *que um intelecto divino teria podido estabelecer*.

É evidente que, considerada desse ponto de vista, ou seja, como a realização do projeto de uma mente divina, toda a realidade da natureza, particularmente todos os acontecimentos que nos aparecem como contingentes, manifestam-se sob uma luz completamente diferente, ou seja, à luz de um *objetivo* e de um *fim*.

Desse modo, o conceito de fim, que fora excluído da *Razão pura*, ingressa na filosofia kantiana nessa fórmula do "juízo reflexivo", aliás bastante sugestiva. O conceito de fim não é um conceito teórico, como já recordamos, mas algo que se radica em uma necessidade e em uma instância estrutural do sujeito.

Entretanto, embora dentro desses limites, o juízo reflexivo "fornece o conceito intermediário entre o conceito da *natureza* e o da *liberdade*", porque a finalidade faz a natureza perder sua rigidez mecanicista e torna possível sua harmonização com a liberdade.

Mas podemos "encontrar" o finalismo na natureza de dois modos diferentes, ainda que conjugados entre si:

a) refletindo sobre a *beleza*;

b) refletindo sobre a *ordem* da natureza.

Daí a distinção kantiana de dois tipos de "juízo reflexivo":

a) o juízo estético;

b) o juízo teleológico.

3 O juízo estético

A existência de juízos estéticos é um dado de fato evidente por si. Mas, diante da existência do juízo estético, colocam-se dois problemas: 1) em primeiro lugar, o de estabelecer o que seja propriamente o *belo* que nele se manifesta; 2) em segundo lugar, o de remontar ao fundamento que o torna possível. E eis a solução kantiana para esses dois problemas.

1) Para Kant, o belo não pode ser uma propriedade objetiva das coisas (o belo ontológico), mas algo que nasce da relação entre o objeto e o sujeito. Mais precisamente, é a propriedade que nasce da relação dos objetos comparados com *nosso* sentimento de prazer, e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. A *imagem* do objeto referida ao *sentimento* de prazer, comparada a este e por este avaliada, dá lugar ao juízo de gosto. Belo, portanto, é aquilo que agrada segundo o juízo de gosto, o que implica em quatro características que Kant deduz das quatro classes de categorias.

■ **Belo.** É aquilo que se expressa no juízo estético. Para Kant o belo não é uma propriedade objetiva das coisas, mas é a propriedade que nasce da relação entre o objeto e o sujeito, a partir da relação dos objetos equacionados com *nosso* sentimento de prazer e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. Com base nas quatro classes de categorias (qualidade, quantidade, relação, modalidade), o belo, enquanto é aquilo que agrada segundo o juízo de gosto, implica quatro características; com efeito, o belo é:
a) *aquilo que agrada sem interesse*, não ligado ao prazer dos sentidos nem ao útil econômico, nem muito menos ao bem moral;
b) *aquilo que agrada universalmente (subjetivamente) e não conceitualmente*: ele *vale para todos os homens*, mas sua universalidade não é de caráter conceitual e cognoscitivo;
c) a *forma da finalidade* de um objeto, enquanto este é percebido sem a representação de uma finalidade: trata-se da própria idéia da finalidade em seu aspecto formal e subjetivo, entendida *como idéia de um acordo quase intencional das partes em um todo harmônico*;
d) aquilo que é não conceitualmente reconhecido como objeto de um *prazer necessário*, no sentido de uma necessidade *subjetiva*, que se impõe não logicamente a todos os homens.

a) Belo é o objeto de "prazer sem interesses". Falar de prazer sem interesses significa falar de um tipo de prazer que não está ligado ao prazer grosseiro dos sentidos, nem ao útil econômico nem ao bem moral.

b) Belo é "aquilo que agrada universalmente, sem conceito". O prazer do belo é universal, porque *vale para todos os homens* e, portanto, se distingue dos gostos individuais; entretanto, essa universalidade não é de caráter cognoscitivo. Trata-se portanto de uma universalidade "subjetiva", no sentido de que vale para cada sujeito (referida que é ao sentimento de cada um).

c) "A beleza é a *forma da finalidade* de um objeto, enquanto é percebido sem a representação de um objetivo".

d) "O belo é aquilo que é reconhecido, sem conceito, como objeto de prazer *necessário*." Trata-se, obviamente (como também no caso da universalidade), não de uma necessidade lógica, e sim *subjetiva*, no sentido de que se trata de algo que *se impõe a todos os homens*.

2) Resolvido o primeiro problema, vejamos o segundo: qual é o fundamento do juízo (reflexivo) estético?

O fundamento do juízo estético é o "jogo livre e a harmonia das nossas faculdades espirituais" (entre a fantasia e o intelecto), que o objeto produz no sujeito. O juízo de gosto, portanto, é o efeito desse jogo livre das faculdades cognoscitivas.

São compreensíveis, portanto, as conclusões de Kant: "Esse juízo puramente subjetivo (estético) do objeto precede o prazer pelo objeto, e é o *fundamento* desse prazer *pela harmonia das faculdades de conhecer:* mas *essa validade subjetiva universal do prazer,* que nós ligamos à representação do objeto que chamamos 'belo', só se funda na universalidade das condições subjetivas no juízo dos objetos". 11

4 A concepção do sublime

O sublime é afim ao belo, porque também agrada "por si mesmo" e, do mesmo modo, pressupõe um "juízo de reflexão".

A diferença está no fato de que o belo diz respeito à forma do objeto, e a forma é caracterizada pela limitação (determinação), ao passo que o sublime também diz respeito àquilo que é informe e que, enquanto tal, implica a representação do ilimitado.

Além disso, o belo produz um prazer positivo, enquanto o sublime produz um negativo: "O sublime não pode se unir a algo atrativo — diz Kant —; e, como o espírito não é só atraído pelo objeto, mas alternadamente atraído e repelido, o prazer do sublime não é tanto uma alegria positiva, mas muito mais um contínuo maravilhamento e estima, isto é, merece ser chamado de prazer negativo".

E, por fim, o espírito tende à comoção ao se representar o sublime, ao passo que, representando-se o belo, "goza de calma contemplação".

Mas o sublime *não está nas coisas, e sim no homem.*

O sublime é de duas espécies: matemático e dinâmico; o primeiro é dado pelo infinitamente grande, e o segundo pelo infi-

■ **Sublime.** O sublime é afim ao belo, porque também ele agrada *por si mesmo*. A diferença fundamental consiste no fato de que o belo se refere à *forma* do objeto, caracterizada pela *limitação*, enquanto o sublime se refere também àquilo que é *informe* e que implica a representação do *ilimitado*. Além disso, enquanto o belo produz um prazer positivo, o sublime dele suscita um negativo, porque o espírito é alternadamente atraído e rejeitado pelo objeto: o prazer do sublime não é alegria positiva, mas contínua maravilha e estima.
Quando o sublime é representado, o espírito tende à comoção, ao passo que quando o belo é representado, ele goza de uma contemplação repousante.
O sublime *não está nas coisas, e sim no homem*, e é de duas espécies:
a) sublime matemático, dado pelo infinitamente *grande*;
b) sublime dinâmico, dado pelo infinitamente *poderoso*.
Diante do infinitamente grande (oceano, céu etc.) ou do infinitamente poderoso (terremotos, vulcões etc.), o homem se descobre pequeno e como que esmagado, mas também superior a ele, porque traz em si as Idéias da razão que são Idéias da totalidade absoluta. No sentimento do sublime, o espírito é impelido a abandonar a sensibilidade e a ocupar-se de Idéias que contêm uma finalidade superior.

nitamente poderoso. Diante do imensamente grande (oceano, céu etc.) ou do imensamente poderoso (terremotos, vulcões etc.) o homem, por um lado, se descobre pequeno e se sente esmagado, mas, por outro lado, descobre ser superior àquele imensamente grande ou poderoso de caráter *físico*, dado que leva em si as Idéias da razão, que são Idéias da totalidade absoluta, que superam aquilo que, à primeira vista, parecia superar o próprio homem.

Em conclusão, a definição mais apropriada de sublime é a seguinte: "Sublime é aquilo que, pelo fato mesmo de poder só pensá-lo, atesta uma faculdade de espírito superior a toda medida dos sentidos". 12

5 O juízo teleológico e as conclusões da "Crítica do juízo"

A finalidade do juízo estético é uma finalidade "sem objetivo", como vimos, isto é, uma finalidade *para o sujeito* (o objeto parece feito de propósito *para o sujeito*, a fim de pôr harmonicamente em movimento suas faculdades). No juízo teleológico, ao contrário, considera-se a finalidade da natureza.

Essa é a parte mais atormentada da terceira *Crítica*, porque muitas considerações de Kant o levariam a conclusões metafísicas, que ele, no entanto, repele por causa dos preconceitos que carrega desde a primeira *Crítica*.

As conclusões do filósofo são as seguintes.

Não sabemos como a natureza é em si mesma (considerada numenicamente), já que só a conhecemos fenomenicamente. Entretanto, não podemos deixar de considerá-la como organizada finalisticamente, *dado que em nós há uma tendência irrefreável a considerá-la desse modo*.

Aliás, Kant admite até que alguns produtos da natureza física (os organismos) não podem ser explicados segundo leis puramente mecânicas, exigindo "uma lei de causalidade inteiramente diferente", isto é, a causalidade finalística.

Entretanto, não é possível a extensão do finalismo a *toda* a natureza, do ponto de vista cognoscitivo. Kant encontra a solução precisamente graças ao *Juízo teleológico*, entendido como simples "juízo reflexivo".

Entretanto, Kant reconhece que a consideração teleológica tem uso normativo *heurístico*, ou seja, válido "para investigar as leis particulares da natureza".

Mas a conclusão da *Crítica do juízo* é que a realização do fim moral do homem é o objetivo da natureza: "Segundo os princípios da razão, existem motivos suficientes [...] para considerar o homem *como objetivo último da natureza sobre a terra, de modo que, em relação a ele, todas as outras coisas naturais constituem um sistema de fins*".

Sem o homem, o mundo seria um deserto vazio. E só a "boa vontade" constitui uma finalidade última.

Essa foi a obra que teve maior influência sobre os contemporâneos de Kant e também sobre a geração sucessiva.

Finalidade da natureza. A finalidade para Kant é em geral o acordo formal entre a existência de uma coisa e seu escopo (material) *possível*; não se trata, portanto, de uma propriedade do objeto, mas de um conceito *a priori* que tem origem apenas no juízo reflexivo. Ora, segundo a estrutura particular da faculdade cognoscitiva humana, pode-se julgar possível um fim intencional de toda a natureza apenas pensando em uma causa que esteja intencionalmente em ação e, portanto, pensando em um ser que produz de modo análogo à causalidade de um intelecto: este é um *princípio subjetivo que serve simplesmente para um juízo reflexivo*, que em particular é o *juízo teleológico* (de *télos*, "fim, escopo").

KANT
A "CRÍTICA DO JUÍZO"

OBJETIVO PRINCIPAL

Individuar o possível fundamento de MEDIAÇÃO
entre o MUNDO FENOMÊNICO *(domínio da razão especulativa)*
e o MUNDO NUMÊNICO *(domínio da razão prática)*

REFLEXÃO:
comparação
e conjunção
de representações,
entre si e
com as faculdades
cognoscitivas humanas,
baseadas em um conceito

Diversamente dos juízos *determinantes*,
nos JUÍZOS REFLEXIVOS
dá-se apenas o "particular"
(conceitos já determinados),
enquanto o universal a ser encontrado
funda-se não sobre uma função *a priori*,
e sim sobre uma Idéia reguladora,
análogo às Idéias da razão
especulativa pura

JUÍZO DETERMINANTE:
proposição que opera
a subsunção
do particular
(dado pela intuição
sensível)
no universal
(dado pelas estruturas
transcendentais):
é o juízo constitutivo
do conhecimento

A IDÉIA DA FINALIDADE DA NATUREZA SEGUNDO UMA UNIDADE
COMO UM INTELECTO DIVINO PODERIA TER PODIDO ESTABELECÊ-LA

O finalismo da natureza pode-se encontrar de dois modos

no sujeito
(finalidade sem escopo)

refletindo sobre a *beleza*:
JUÍZO ESTÉTICO

se funda sobre
o livre jogo e a harmonia
que o objeto produz
entre a fantasia e o intelecto do sujeito

versa sobre
a limitação da forma
(prazer positivo)

o *BELO*,
entendido como
objeto de prazer:
1) desinteressado
2) não conceitual
3) sem escopo
4) necessário

versa sobre
o informe, o ilimitado
(prazer negativo)

o *SUBLIME*,
no qual o espírito é alternativamente
atraído e rejeitado pelo objeto.
Duas espécies

1) o *sublime matemático*, dado pelo infinitamente grande
2) o *sublime dinâmico*, dado pelo infinitamente poderoso

no objeto
(finalidade com escopo)

refletindo sobre a *ordem da natureza*:
JUÍZO TELEOLÓGICO:
no homem há uma tendência irrefreável
de considerar a natureza como
finalisticamente organizada

RESPOSTA AO PROBLEMA INICIAL

O conceito regulador do FIM *é intermediário entre o conceito*
constitutivo de NATUREZA *e o conceito prático de* LIBERDADE:
a finalidade faz com que a natureza (o mundo fenomênico)
perca sua rigidez mecanicista e torna possível seu acordo
com a liberdade (com o mundo numênico)

V. Conclusões: "O céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim", marca espiritual de Kant como homem e pensador

• As duas coisas que enchiam Kant de admiração eram o céu estrelado e a lei moral. Ele diz que estas duas coisas não deve procura-las fora do alcance de sua visão, nem deve presumi-las; ele as vê diante de si e as reconhece com a consciência da existência.

Conclusões sobre Kant → § 1

Concluindo, para Kant o destino do homem é o infinito: com esta posição se começa a abandonar o Iluminismo para chegar ao limiar do romantismo, que assinala justamente para o infinito.

1 A admiração de Kant pelo céu estrelado e pela lei moral

Já acenamos à afirmação emblemática de Kant segundo a qual as duas coisas que mais o enchiam de admiração eram o céu estrelado e a lei moral. Agora, como conclusão, é tempo de ler essa passagem na íntegra.

"Duas coisas enchem-me o espírito de admiração e de reverência sempre novas e crescentes, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não tenho de buscar essas duas coisas fora do alcance de minha vista, envolvidas em obscuridade, ou no transcendente. Nem devo, simplesmente, presumi-las. Eu as vejo diante de mim e as vinculo imediatamente à consciência da minha existência. A primeira começa do lugar que ocupo no mundo sensível externo e estende a conexão em que me encontro a grandezas imensuráveis, com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas e, além disso, aos tempos sem fronteiras de seu movimento periódico, de seu início e de sua duração. A segunda parte de meu eu invisível, de minha personalidade; e me representa em um mundo que tem uma infinitude verdadeira, mas que só é perceptível pelo intelecto, com o qual (mas, por isso e ao mesmo tempo, com todos aqueles mundos visíveis) me reconheço em uma conexão não simplesmente acidental, como no primeiro caso, mas universal e necessária. A primeira visão, de um conjunto inumerável de mundos, aniquila, por assim dizer, minha importância de criatura animal, que deverá restituir a matéria de que é feita ao planeta (um simples ponto no universo), depois de ter sido dotada por breve tempo (não se sabe como) de força vital. A segunda, ao contrário, eleva infinitamente meu valor, como valor de uma inteligência, graças à minha personalidade, na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade e até mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos por aquilo que se pode deduzir da destinação final de minha existência em virtude dessa lei, destinação que não se limita às condições e às fronteiras desta vida, mas vai até ao infinito."

E assim, para Kant, o homem, que na *Razão pura* revelou-se fenomênico, finito, mas dotado (como razão) *de abertura estrutural para o infinito* (as Idéias) e de uma necessidade irrefreável do mesmo, na *Razão prática* (da qual foi extraída essa passagem) revela-se também *efetivamente destinado ao infinito.*

O destino do homem, portanto, é o infinito.

Com essas posições, preparamo-nos para transcender os horizontes do Iluminismo e chegamos aos umbrais do romantismo que, em sua poesia e em sua filosofia, estará precisamente todo voltado para o infinito.

KANT

DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

1 O problema geral dos juízos sintéticos a priori e do seu fundamento

O conhecimento científico se fundamenta sobre juízos universais, necessários e amplificadores do conhecer. *Ora, apenas os* juízos sintéticos a priori *contêm todos estes três requisitos. O problema que se impõe é, portanto:* como são possíveis os juízos sintéticos a priori? *Resolver tal problema significa resolver também o problema:* é possível a metafísica como ciência?

1. A diferença entre juízos analíticos, juízos sintéticos a posteriori e juízos sintéticos a priori

a. Os vários tipos de juízos

Em todos os juízos nos quais é pensada a relação de um sujeito com um predicado (e considero apenas os juízos afirmativos, porque depois será fácil a aplicação aos negativos), esta relação pode ser de duas espécies. Ou o *predicado B pertence ao sujeito A, como algo* que está contido (ocultamente) neste conceito A; ou então B se encontra completamente fora do conceito A, embora esteja em ligação com ele. No primeiro caso chamo o juízo de *analítico*; no outro, de *sintético*.

b. Os juízos analíticos

Juízos analíticos (afirmativos) são, portanto, aqueles em que a ligação do predicado com o sujeito é pensada como identidade, enquanto aqueles em que esta ligação é pensada sem identidade devem ser chamados juízos sintéticos. Os primeiros também poderiam ser chamados juízos explicativos, e os outros juízos extensivos: os primeiros, com efeito, com o predicado não acrescentam nada ao conceito do sujeito, mas o dividem apenas, decompondo-o em seus conceitos parciais, que já eram pensados (embora confusamente) nele; os segundos, ao contrário, acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que não estava de fato pensado nele, e não teria podido ser extraído de alguma decomposição dele. Por exemplo, se digo: "todos os corpos são extensos", este é um juízo analítico. Com efeito, não tenho necessidade de ir além do conceito que atribuo ao corpo, para encontrar a extensão que a ele está ligada, mas é suficiente que eu decomponha aquele conceito, isto é, me torne consciente do múltiplo que penso sempre haver nele, para aí encontrar o predicado. Trata-se, portanto, de um juízo analítico. Se, ao contrário, digo: "todos os corpos são pesados", então o predicado é algo totalmente diverso daquilo que eu penso no simples conceito de um corpo em geral. O acréscimo de tal predicado produz, portanto, um juízo sintético.

c. Os juízos sintéticos a posteriori

Os juízos da experiência enquanto tais são todos sintéticos. Não teria sentido, com efeito, fundamentar um juízo analítico sobre a experiência, pois, para formular este juízo não tenho de fato necessidade de sair de meu conceito e, portanto, não me é necessário nenhum testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso, é uma proposição estabelecida a priori, e não um juízo de experiência. Ainda antes de chegar à experiência, com efeito, todas as condições para o meu juízo eu as possuo já no conceito, do qual é possível para mim extrair o predicado simplesmente em base ao princípio de contradição, tornando-me ao mesmo tempo consciente da necessidade do juízo que a experiência jamais *poderia me* ensinar. Contra isso, embora no conceito de um corpo em geral eu não inclua de fato o predicado do peso, o conceito designa todavia um objeto de experiência mediante uma parte dela, à qual, portanto, posso acrescentar outras partes ainda da mesma experiência, diversas das que pertenciam àquele conceito. Primeiro posso conhecer o conceito de corpo *analiticamente*, mediante as notas características da extensão, da impenetrabilidade, da forma etc., as quais são todas pensadas neste conceito. Depois, porém, estendo meu conhecimento, e dirigindo-me de novo à experiência, da qual havia extraído este conceito de corpo, vejo que às notas características acima referidas sempre se ligam também a de peso, e a acrescento, portanto, *sinteticamente*, como predicado, àquele conceito. É a experiência, portanto, aquilo sobre que se funda a possibilidade da síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, pois estes dois conceitos, embora

não estejam contidos um no outro, todavia se pertencem conjuntamente – mesmo se apenas de modo acidental – como partes de um todo, isto é, da experiência, que é ela própria uma conexão sintética de intuições.

d. Os juízos sintéticos a priori

Ao contrário, nos juízos sintéticos a priori este auxílio falta inteiramente. Se devo ir além do conceito A, para conhecer, como ligado a ele, outro conceito B, sobre o que me apóio, e a partir do quê se tornou possível a síntese, se aqui não tenho a vantagem de ir buscá-lo no campo da experiência? Tomemos a proposição: "tudo aquilo que acontece tem sua causa". No conceito de algo que acontece, penso certamente uma existência e um tempo que o precede etc., e disto se podem extrair juízos analíticos. Mas o conceito de uma causa encontra-se completamente fora daquele conceito, e designa algo de diverso daquilo que acontece, e portanto não está de fato contido nesta última representação. Como chego então a dizer, a respeito daquilo que acontece em geral, algo que é totalmente diverso dele, e a conhecer o conceito de causa que, embora não estando contido naquele outro conceito, todavia lhe pertence, e até de modo necessário? Qual é neste caso a incógnita = x sobre a qual se apóia o intelecto, quando crê encontrar, fora do conceito de A, um predicado B estranho a ele, considerando-o ao mesmo tempo ligado a ele? Não pode ser a experiência, pois o princípio acima referido acrescenta à primeira esta segunda representação não só com maior universalidade, mas também com o caráter da necessidade, e portanto totalmente a priori e em base a simples conceitos. Pois bem, é sobre estes princípios sintéticos fundamentais, isto é, extensivos, que se baseia em sua inteireza a intenção última de nosso conhecimento especulativo a priori, pois os analíticos, por mais importantes e necessários que sejam, são-no apenas para chegar à clareza dos conceitos que é requerida para uma síntese segura e ampla, que seja realmente uma nova aquisição.

2. Em todas as ciências teóricas da razão estão contidos como princípios juízos sintéticos a priori

a. A matemática se fundamenta sobre juízos sintéticos a priori

Os juízos matemáticos são todos sintéticos. Esta proposição parece que até agora tenha fugido das considerações daqueles que analisaram a razão humana, e que, aliás, até seja contrária a todas as suas hipóteses, embora, sem nenhuma dúvida, ela esteja certa e tenha conseqüências muito importantes. Com efeito, tendo visto que as deduções dos matemáticos procedem todas segundo o princípio de contradição (como requer a natureza de toda certeza apodítica[1]), nós nos persuadimos de que também os princípios fundamentais fossem conhecidos em base ao princípio de contradição: mas nos enganávamos, porque uma proposição sintética pode certamente ser compreendida segundo o princípio de contradição, mas apenas se pressupomos outra proposição sintética da qual possamos deduzi-la, e nunca em si mesma.

Em primeiro lugar devemos observar que as verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos a priori, e não empíricos, pois comportam uma necessidade que não pode ser extraída da experiência. E caso não se queira conceder isso, limitarei minha proposição à *matemática pura*, cujo conceito comporta já que ela não contém um conhecimento empírico, mas simplesmente um conhecimento puro a priori.

Sem dúvida, à primeira vista poderíamos pensar que a proposição 7 + 5 = 12 seja uma proposição simplesmente analítica, que resulte do conceito de uma soma de sete e cinco, segundo o princípio de contradição. Mas, considerando a coisa mais de perto, vemos que o conceito da soma de 7 e 5 não contém nada mais que a união de dois números em um só, e que com isto não é de modo nenhum pensado qual seja este único número que reúne os outros dois. O conceito de doze não é absolutamente já pensado, pelo único fato de que eu pense a união de sete e cinco, e, por mais que eu decomponha meu conceito de tal soma possível, não encontrarei aí o doze. Devemos ir além deste conceito, buscando auxílio a partir da intuição correspondente a um dos dois números, por exemplo, a partir dos próprios cinco dedos, ou então (como Segner em sua aritmética) de cinco pontos, e acrescentar depois ao conceito de sete, uma por vez, as unidades do número cinco dado na intuição. Com efeito, primeiro tomo o número 7, e ajudando-me com os dedos de minha mão para a intuição do conceito de 5, acrescento depois nesta minha imagem ao número 7, uma de cada vez, as unidades que antes havia recolhido para formar o número 5, e vejo nascer assim o número 12. No conceito de uma soma = 7 + 5 pensei, sem dúvida, que o

[1] Certeza derivada de uma demonstração rigorosa. [N do T.].

7 deveria ser acrescentado ao 5, mas não que esta soma fosse igual ao número 12. A proposição aritmética, portanto, é sempre sintética, e disto percebemos de modo tanto mais evidente quanto maiores os números que tomamos em consideração: nestes casos, com efeito, se tornará claro que, por mais que giremos e tornemos a girar ao bel-prazer nossos conceitos, sem procurar o auxílio da intuição não poderemos jamais encontrar a soma, mediante a simples decomposição de nossos conceitos.

Também não é mais analítico nenhum princípio da geometria. Que a reta seja a linha mais curta entre dois pontos, é uma proposição sintética. Meu conceito de *reta*, com efeito, não contém nada como quantidade, mas apenas uma qualidade. O conceito de mais curto é, portanto, completamente acrescentado, e não pode ser extraído, mediante alguma decomposição, do conceito de linha reta. Devemos, portanto, *recorrer à intuição, por meio da qual* apenas é possível a síntese.

É verdade que algumas poucas proposições fundamentais pressupostas pelos geômetras são realmente analíticas, e se baseiam sobre o princípio de contradição, mas elas – enquanto proposições idênticas – servem apenas para a cadeia do método e não servem como princípios: por exemplo, a = a, o todo é igual a si próprio, ou então (a + b) > a, isto é, o todo é maior do que uma parte sua. Todavia, ainda estas proposições, embora valham sobre a base de simples conceitos, são admitidas em matemática apenas enquanto podem ser apresentadas na intuição. É apenas a ambigüidade do termo que nos faz crer, em geral, que aqui o predicado dos juízos apodíticos se encontra já em nosso conceito, e que por isso o juízo seja analítico. De fato, nós *devemos* pensar certo predicado em acréscimo a um conceito dado, e esta necessidade já é inerente nos conceitos. Mas a questão não é que coisa *devemos pensar* em acréscimo a um conceito dado, e sim que coisa *realmente pensamos* nele, mesmo que apenas de modo obscuro, e assim é-nos mostrado que, sem dúvida, o predicado inere necessariamente àqueles conceitos, mas não enquanto é pensado no próprio conceito, e sim por meio de uma intuição, que deve ser acrescentada ao conceito.

b. A física se fundamenta sobre juízos sintéticos a priori

A ciência da natureza (Physica) contém em si, como princípios, juízos sintéticos a priori. Darei como exemplo apenas um par de proposições, como aquela segundo a qual em todas as transformações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece imutável, ou aquela segundo a qual em toda comunicação do movimento, ação e reação devem ser sempre iguais entre si. Em ambas as proposições não só é clara a necessidade, e portanto sua origem a priori, mas também é claro que se trata de proposições sintéticas. No conceito de matéria, com efeito, não penso a permanência, mas simplesmente sua presença no espaço que é preenchido por ela. E, portanto, vou realmente além do conceito de matéria, para pensar a priori, em acréscimo a ele, algo que não havia já pensado *nele*. A proposição, então, não é analítica, mas sintética, e todavia é pensada a priori, como acontece também nas outras proposições da parte pura da ciência da natureza.

c. Também a metafísica deveria fundamentar-se sobre juízos sintéticos a priori

Na metafísica, mesmo que a consideremos uma ciência até agora apenas tentada, e todavia indispensável por causa da natureza da razão humana, devem *estar contidos conhecimentos sintéticos a priori*: nela, por isso, não se trata de modo nenhum de decompor simplesmente, e portanto de explicar analiticamente os conceitos que nos fazemos a priori das coisas, pois queremos de preferência estender nosso conhecimento a priori, e para fazer isso *devemos nos servir de princípios fundamentais* que acrescentam ao conceito dado algo que não estava já contido nele, e mediante os juízos sintéticos a priori vamos tanto além, que a própria experiência não pode seguir-nos tão longe, como por exemplo na proposição segundo a qual o mundo deve ter um primeiro início, e em outras semelhantes. A metafísica é, portanto, constituída – ao menos *em sua intenção* – apenas de proposições sintéticas a priori.

3. Problema geral da razão pura

Já é ganho considerável quando podemos reunir grande número de pesquisas sob a fórmula de um problema único. Desse modo, com efeito, não se facilita apenas o próprio trabalho, determinando-o com precisão, mas também o juízo de quem queira verificar se cumprimos ou não o nosso propósito. Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*

Se a metafísica até agora permaneceu em um estado tão oscilante, entre incerteza

e contradição, isso deve ser atribuído apenas ao fato de que este problema, e talvez até a distinção entre *juízos analíticos e sintéticos*, não foram pensados antes. A solução deste problema, ou então uma demonstração satisfatória de que a possibilidade da qual ele pede uma explicação, na realidade, não existe, é aquilo de que depende a vida ou a morte da metafísica. *David Hume*, entre todos os filósofos o que mais se aproximou deste problema, mesmo que depois tenha ficado bem distante de pensá-lo com uma determinação suficiente e em sua universalidade e, ao contrário, se deteve simplesmente na proposição sintética da ligação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), acreditou poder concluir que tal proposição a priori fosse totalmente impossível. Com base em suas conclusões, tudo aquilo que chamamos de metafísica acabaria por ser apenas uma ilusão: a de chegar a um presumido conhecimento racional daquilo que na realidade é simplesmente tomado de empréstimo da experiência, e que sobre a base de um hábito assumiu a aparência da necessidade. Nesta afirmação, destrutiva de toda filosofia pura, ele jamais teria incorrido, caso tivesse tido diante dos olhos nosso problema em sua universalidade, pois em tal caso teria reconhecido que, seguindo seu argumento, não poderia haver sequer uma matemática pura, dado que ela contém certamente proposições sintéticas a priori, coisa que seu bom senso lhe teria seguramente impedido de afirmar.

Na solução do problema acima citado está compreendida, ao mesmo tempo, a possibilidade do uso puro da razão na fundação e na realização de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico a priori dos objetos, isto é, a resposta às perguntas:

como é possível a matemática pura?

como é possível a ciência pura da natureza?

Ora, visto que estas ciências existem realmente, será oportuno perguntar-se *como* elas são possíveis, uma vez que o fato de que devem ser possíveis é demonstrado pela sua realidade efetiva.[2] No que se refere, ao contrário, à *metafísica*, o fato de que até agora ela tenha procedido mal, e que de nenhuma das metafísicas até aqui expostas se possa dizer que subsista realmente em seu escopo essencial, faz qualquer um duvidar, e justamente, de sua possibilidade.

Todavia, também esta *espécie de conhecimento* deve ser considerada em certo sentido como dada, e a metafísica, embora não seja real como ciência, ela o é, contudo, como disposição natural (*metaphysica naturalis*). A razão humana, com efeito, mesmo sem ser movida pela mera vaidade de um grande saber, procede inexoravelmente – impelida por sua própria necessidade – até questões que não podem ser resolvidas pelo uso empírico da razão e pelos princípios tomados de empréstimo deste uso. E assim, em todos os homens, logo que neles a razão se estenda até a especulação, sempre existiu efetivamente alguma metafísica, e sempre existirá. Também a respeito dela, portanto, virá a pergunta:

como é possível a metafísica como disposição natural?

Em outras palavras, de que modo as questões levantadas pela razão pura – questões que ela, por necessidade própria dela, é impelida a resolver como melhor puder – brotam da natureza da razão humana universal?

Todavia, a partir do momento que em todas as tentativas, realizadas até agora, de dar resposta a estas perguntas naturais – por exemplo, se o mundo tenha um início ou exista desde a eternidade, e assim por diante – sempre se encontraram inevitáveis contradições, não nos podemos contentar com a simples disposição natural à metafísica, isto é, com a pura faculdade da razão como tal, por mais que dela nasça sempre uma metafísica (seja qual for), mas com ela deve ser possível alcançar uma certeza em relação ao conhecimento ou não conhecimento de seus objetos, isto é, na decisão sobre os objetos de suas perguntas, ou então deve ser possível fazer um juízo sobre a capacidade ou incapacidade da razão em relação a estes objetos, e assim ou estender de modo confiável nossa razão pura, ou pôr-lhe limites determinados e seguros. Esta última questão, que deriva do problema geral acima mencionado, seria justamente aquela que pergunta:

como é possível a metafísica como ciência?

I. Kant,
Crítica da razão pura.

[2]Alguém ainda poder a duvidar de que isto valha para uma ciência pura da natureza. Mas bastará ver as diversas proposições que recorrem no início da física verdadeira e própria (empírica) – como as que se referem à permanência de uma mesma quantidade de matéria, a inércia, a igualdade de ação e reação etc. – para nos convencermos imediatamente de que elas constituem uma *physica pura* (ou *rationalis*), que sem dúvida merece ser apresentada separadamente como uma ciência verdadeira e própria, em toda a sua extensão, por restrita ou ampla que seja. [Nota de Kant]

2 A "revolução copernicana" de Kant

No Prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura *(1787) é o próprio Kant que indica qual é seu problema de fundo e em que óptica pretende resolvê-lo: o conceito-guia é propriamente* o caminho seguro da ciência.

A lógica *logo se firmou e continuou sobre o caminho seguro da ciência desde seu nascimento com Aristóteles.* A matemática *empreendeu o caminho seguro da ciência com os gregos.* A física, *de modo mais complexo, tornou-se ciência na era moderna, a partir de Galileu.* A metafísica, *ao contrário, ainda não conseguiu tomar o caminho seguro da ciência, e continua a vagar às apalpadelas entre simples conceitos.*

Daqui o grande problema kantiano da Crítica da razão pura: *por que a metafísica não conseguiu pôr-se no caminho seguro da ciência?*

A resposta de Kant baseia-se sobre seu "criticismo", ganho teoricamente mediante aquela que ele próprio chamou de sua "revolução copernicana", segundo a qual são os objetos que giram ao redor do sujeito cognoscente e que se regulam sobre princípios que supervisionam o funcionamento das faculdades cognoscitivas do homem.

O resultado do criticismo é que a ciência enquanto tal limita-se ao âmbito da experiência possível e, portanto, ao âmbito do fenômeno.

A metafísica, portanto, à medida que se ocupa do metafenomênico, *não pode se configurar como ciência.*

As páginas seguintes apresentam o texto quase integral do Prefácio à segunda edição *da* Crítica da razão pura.

1. O caminho seguro da ciência

P fácil julgar – com base no resultado – se a elaboração dos conhecimentos que são próprios da razão esteja ou não no caminho seguro da ciência. Se ela, depois de muitos aviamentos e muitos preparativos, tão logo está para alcançar seu fim, se encalha, ou então, para alcançá-lo, deve de novo voltar mais vezes para trás e tomar outro caminho, como também, se não é possível fazer com que os diversos colaboradores estejam de acordo sobre o modo com que se deve perseguir o escopo comum, então poderemos seguramente nos convencer de que tal estudo ainda se encontra bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, e que ao contrário caminha apenas às apalpadelas, e já é um mérito em relação à razão ter a possibilidade de descobrir este caminho, mesmo que à custa de ter de abandonar, como inCteis, coisas que estavam contidas no fim anteriormente assumido de modo irrefletido.

2. A lógica se pôs e prosseguiu no caminho seguro da ciência desde seu nascimento

Que a *lógica* tenha seguido este caminho seguro desde os tempos mais antigos, pode-se ver pelo fato de que ela, de *Aristóteles* para frente, não teve de fazer nenhum passo para trás, a menos que não se queiram considerar como aperfeiçoamentos a eliminação de algumas sutilezas supérfluas ou uma mais clara determinação da matéria exposta: mas isso pertence mais à elegância e não à segurança de uma ciência. Contudo, outra coisa merece ser notada a propósito da lógica, isto é, o fato de que ela até hoje não pôde fazer quaisquer passos à frente, e portanto – segundo todas as aparências – parece que esteja concluída e realizada. E, de fato, se alguns modernos pensaram ampliá-la, introduzindo nela ou capítulos *psicológicos*, referentes às diversas capacidades cognoscitivas (a imaginação, a argCcia); ou capítulos *metafísicos*, referentes à origem do conhecimento ou das espécies diversas de certeza, conforme a diversidade dos objetos (o idealismo, o ceticismo etc.), ou ainda capítulos *antropológicos*, referentes aos preconceitos (considerados em suas causas e nos antídotos contra eles), isso derivou de sua ignorância da autêntica natureza desta ciência. Não um acréscimo, mas uma deformação das ciências é aquilo que se obtém quando se confundem seus confins, mas o confim da lógica é determinado com a máxima precisão, pelo fato de que se trata de uma ciência que expõe detalhadamente, e demonstra rigorosamente, nada mais que as regras formais de todo o pensamento (seja ele a priori ou empírico, tenha ele uma origem ou um objeto quaisquer que se queiram, encontre ele em nosso espírito impedimentos casuais ou então naturais).

Que a lógica tenha tido tal sucesso é uma vantagem que deve unicamente à sua limitação, em virtude da qual ela está autorizada – ou melhor, é obrigada – a abstrair de todos os objetos do conhecimento e de suas diferenças, de modo que nela o intelecto não tem nada a fazer com

nada mais que não seja si próprio e sua forma. Muito mais difícil, naturalmente, devia ser para a razão tomar o caminho seguro da ciência, se ela não deve se ocupar apenas de si mesma, mas também de objetos. É, portanto, também a lógica, como propedêutica, constitui por assim dizer apenas a antecâmara das ciências; e se é verdade que quando se fala de conhecimentos se pressupõe uma lógica para julgá-los, sua aquisição, todavia, deve ser procurada nas ciências própria e objetivamente ditas.

3. Conhecimento teórico e conhecimento prático

Ora, visto que nestas ciências deva existir a razão, isso significa que nelas algo deve ser conhecido a priori, e tal conhecimento pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou simplesmente para *determinar* este objeto e seu conceito (o qual deve ser dado de outro modo), ou também para *realizá-lo*. O primeiro é o *conhecimento teórico* da razão, o segundo é o *prático*. A parte *pura* dos dois conhecimentos – seja pouco ou muito seu conteúdo –, isto é, a parte em que a razão determina seu objeto totalmente a priori, deve ser exposta preliminarmente ela só, sem aí misturar aquilo que provém de outras fontes: seria de fato uma administração má aquela em que se despendesse cegamente tudo aquilo que se ganha, sem poder distinguir depois, em caso de dificuldades, qual é a parte em que as entradas podem cobrir as despesas, e aquela em que estas últimas devem ser cortadas.

Matemática e *física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar a priori seus *objetos*: a primeira de modo totalmente puro, a segunda de modo ao menos parcialmente puro, devendo esta seguir também outras fontes de conhecimento, diversas da razão.

4. Como a matemática, com os gregos, empreendeu o caminho seguro da ciência

A *matemática*, desde os tempos mais remotos aos quais remonta a história da razão humana, se moveu no caminho seguro da ciência, com o admirável povo dos gregos. Não se deve pensar, porém, que o fato de ter encontrado este caminho régio, ou melhor, de tê-lo aplainado diante de si mesma, tenha sido para a matemática uma empresa fácil como para a lógica, onde a razão tem o que fazer apenas consigo mesma. Creio de preferência que ela tenha andado por longo tempo às apalpadelas (sobretudo entre os egípcios), e que sua transformação em ciência deva ser atribuída a uma *revolução*, realizada pela idéia feliz de um homem individual, mediante uma tentativa a partir da qual não foi mais possível se enganar sobre o caminho que se devia tomar, e foi empreendido e traçado, para todo o tempo e com uma extensão infinita, o caminho seguro da ciência. A história desta revolução do modo de pensar – muito mais importante do que a descoberta do caminho que dobrava o Cabo da Boa Esperança – e do afortunado que o realizou, não chegou até nós. Todavia, a lenda a nós transmitida por *Diógenes Laércio*, que cita o presumido descobridor dos elementos mínimos das demonstrações geométricas – elementos que, segundo a opinião comum, não têm sequer necessidade de demonstração –, prova um fato, isto é, que a lembrança da transformação produzida pelo primeiro traço na descoberta deste novo caminho deve ter aparecido aos matemáticos de tal importância que permaneceu inesquecível. Naquele que primeiro demonstrou o triângulo isósceles[1] (chamemo-lo de *Tales* ou outro como se queira) acendeu-se uma luz: ele de fato compreendeu que não devia seguir passo a passo aquilo que via nessa figura, ou mesmo apenas no conceito dela, como se disso fosse possível apreender suas propriedades, mas que devia produzi-la por meio daquilo que ele próprio já havia pensado e representado nela a priori, segundo conceitos (por construção); e que para saber com segurança algo a priori, ele não devia atribuir à coisa senão aquilo que resultava necessariamente daquilo que ele próprio, em conformidade com seu conceito, havia posto.

5. Como a física empreendeu o caminho seguro da ciência

Quanto ao que se refere à ciência da natureza, o caminho para chegar à via mestra da ciência foi muito mais lento. Passou-se apenas cerca de um século e meio desde quando a proposta do engenhoso *Bacon* de Verulâmio suscitou em parte, e em parte acelerou – dado que já se estava sobre suas pegadas – esta descoberta, que, exatamente como a outra, pode ser explicada apenas com uma repentina revolução do modo de pensar. Aqui levarei em

[1] O próprio Kant, na carta de 25 de junho de 1787 a Ch. G. Schutz, corrige o "erro de transcrição" da edição original, que neste lugar falava de um triângulo "equilátero" (*gleichseitig*), em vez de um triângulo "isósceles" (*gleichschenklig*). [N. do T.].

consideração a ciência da natureza, apenas enquanto está fundada sobre *princípios empíricos*.

Quando *Galileu* fez as suas esferas rolarem ao longo de um plano inclinado, tendo ele próprio decidido seu peso; ou quando *Torricelli* fez com que um peso se sustentasse no ar, tendo calculado o peso antes como igual ao de uma coluna de água preestabelecida; ou quando, em um tempo sucessivo, Stahl transformou metais em cal, e este novamente em metal, subtraindo ou acrescentando a eles de novo alguma coisa,[2] uma luz se acendeu em todos estes pesquisadores da natureza. Eles compreenderam que a razão chega a ver apenas aquilo que ela produz segundo seu projeto; e compreenderam que ela deve avançar com os princípios de seus juízos, segundo leis estáveis, e deve obrigar a natureza a responder às suas perguntas, sem deixar-se guiar apenas por ela, como se fosse mantida em andadeiras. E isso porque, do contrário, as observações casuais que fizéssemos sem um plano preestabelecido, não se ligariam de fato em uma lei necessária, enquanto é justamente de tal lei que a razão vai à procura e tem necessidade. A razão deve apoiar-se na natureza, tendo em uma mão seus princípios – seguindo os quais, apenas, é possível que fenômenos concordantes valham como leis – e na outra mão a experiência que ela imaginou seguindo aqueles princípios; e isto para ser instruída pela natureza, sem dúvida, mas não como um escolar que esteja a ouvir tudo aquilo que o mestre quer, mas como um juiz que desempenha seu papel, obrigando as testemunhas a responder às perguntas que ele lhes apresenta. E assim, também na física, uma revolução tão vantajosa do modo de pensar deve-se apenas a uma idéia: que a razão procure na natureza – de acordo com aquilo que a própria razão aí coloca – aquilo que deve aprender dela (sem atribuir-lhe isso de modo falso), e do que por si própria nada saberia. É por meio disso que a ciência da natureza foi levada pela primeira vez pelo caminho seguro da ciência, enquanto por tantos séculos não fizera mais que andar às apalpadelas.

6. A metafísica não esteve em grau de pôr-se no caminho seguro da ciência

A *metafísica* é um conhecimento especulativo da razão, que está inteiramente isolada, e ultrapassa completamente o ensinamento da experiência, e o faz por meio de simples conceitos (não como a matemática, por meio da aplicação dos conceitos à intuição), de modo que nela a razão deve ser aluna de si própria. Pois bem, até agora a metafísica ainda não teve um destino tão favorável que a fizesse tomar o caminho seguro da ciência, embora ela seja a mais antiga de todas as outras ciências, e permaneceria ainda, quando também estas últimas tivessem de ser completamente engolidas na voragem de uma barbárie que tudo devorasse. Nela, com efeito, a razão se encalha continuamente, mesmo quando quer chegar a ver a priori (tal é sua pretensão) as mesmas leis que são confirmadas pela experiência mais comum. Na metafísica se deve voltar atrás infinitas vezes, pois se descobre que o caminho que se estava percorrendo não levava onde se queria. Ela, pois, está ainda tão longe de pôr de acordo seus seguidores naquilo que eles sustentam, que se nos apresenta mais como um campo de batalha, destinado exclusivamente – assim parece – a fazer com que os duelistas exercitem suas forças em falso combate, no qual nenhum deles jamais pôde conquistar o mínimo terreno, e jamais pôde fundar sobre a própria vitória uma posse duradoura. Portanto, não há nenhuma dúvida de que seu modo de proceder tenha sido até agora um simples andar às apalpadelas e, o que é pior, às apalpadelas entre simples conceitos.

7. O problema de fundo que deve ser tratado: por que a metafísica não se tornou ciência?

Ora, do que depende, se aqui ainda não se pôde encontrar o caminho seguro da ciência? Talvez que este caminho seja impossível? Mas então por que a natureza marcou nossa razão com a incessante aspiração a rastrear este caminho, como se isso constituísse uma de suas mais importantes questões? E há mais: é de fato insuficiente o motivo pelo qual ter confiança em nossa razão, se ela, em um dos pontos mais importantes de nosso desejo de saber, não só nos abandona, mas nos envolve com ilusões, e por fim nos engana! Ou então até agora apenas erramos o caminho: de quais indícios nos poderíamos servir, então, para esperar ser mais afortunados do que tenham sido outros antes de nós, ao renovar esta pesquisa?

[2]Não sigo aqui de modo preciso o desenvolvimento histórico do método experimental, cujos primeiros inícios, por outro lado, não são bem conhecidos. [Nota de Kant]

8. A "revolução copernicana" realizada em âmbito filosófico por Kant

Eu devia pensar que os exemplos da matemática e da ciência da natureza – as quais se tornaram aquilo que são por meio de uma revolução realizada repentinamente – fossem suficientemente relevantes para induzir-nos a refletir sobre o ponto essencial de uma transformação do modo de pensar tão vantajosa para elas, e para ao menos tentar imitá-las nisso, o quanto o permita a analogia que existe entre elas e a metafísica, consideradas como conhecimentos racionais. Até agora se afirmava que todo o nosso conhecimento devia se regular sobre os objetos, mas todas as tentativas de estabelecer algo a priori sobre estes mediante conceitos – algo com o qual nosso conhecimento se estendesse –, por causa daquele pressuposto acabaram em nada. Por uma vez, então, tentemos ver se não podemos talvez cumprir melhor as tarefas da metafísica, admitindo que são os objetos que devem se regular sobre nosso conhecimento: isso concordaria melhor com a auspiciada possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos, que estabeleça algo sobre estes últimos antes que estes nos sejam dados. Trata-se de uma coisa semelhante àquela que pela primeira vez pensou *Copérnico*: uma vez que a explicação dos movimentos celestes não conseguia proceder bem, admitindo que toda a ordem das estrelas girasse em torno do expectador, ele tentou ver se não poderia funcionar melhor fazendo girar o expectador e, ao contrário, as estrelas permanecessem firmes. Pois bem, na metafísica podemos tentar algo semelhante em relação à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se regula sobre a natureza dos objetos, não vejo de que modo se poderia saber alguma coisa a priori sobre eles; se, ao contrário, é o objeto (entendido como objeto dos sentidos) que se regula sobre a natureza de nossa faculdade intuitiva, posso muito bem representar esta possibilidade para mim. Todavia, uma vez que não posso parar nessas intuições, caso elas devam se tornar conhecimentos, mas devo referi-las, enquanto representações, a algo como objeto, e devo determinar este último por meio delas, então os casos podem ser dois: ou admito que os *conceitos* com os quais atuo esta determinação se regulam também sobre o objeto, e então venho a encontrar-me de novo no embaraço de antes, em relação ao modo em que posso saber algo a priori sobre ele; ou então admito que os objetos ou – o que é a mesma coisa – a *experiência*, na qual apenas eles são conhecidos (como objetos dados), se regulem sobre estes conceitos. Neste segundo caso a solução me parece sem dúvida mais fácil, pois a própria experiência é um tipo de conhecimento que requer o intelecto, e este tem uma regra que devo pressupor em mim ainda antes que me sejam dados objetos, portanto, a priori; esta é uma regra que se expressa por meio de conceitos a priori, sobre os quais devem, portanto, necessariamente se regular, e aos quais devem se conformar, todos os objetos da experiência. Depois, no que se refere aos objetos que são simplesmente – mas necessariamente – pensados pela razão, e que porém (ao menos para como a razão os pensa) não podem de fato ser dados na experiência, as tentativas para pensá-los (porque se devem também poder pensar!) nos fornecerão uma ótima verificação daquilo que entendemos como mudança de método no modo de pensar, isto é, que em relação às coisas nós conhecemos a priori apenas aquilo que nós próprios pomos nelas.[3]

9. As capacidades humanas de conhecer não estão em grau de ir além do confim da experiência possível

Esta tentativa responde ao nosso desejo e promete à metafísica, em sua primeira parte – aquela em que ela se ocupa de conceitos a priori, cujos objetos correspondentes podem ser adequadamente dados na experiência –, o caminho seguro da ciência. Com efeito, seguindo esta transformação do modo de pensar, podemos explicar muito bem a possibilidade de um conhecimento a priori e, ainda mais, podemos procurar provas satisfatórias para as leis que estão a priori como fundamento da natureza, entendida como o conjunto dos objetos da experiência: coisas, estas, ambas impossíveis

[3]Este método – imitando o do pesquisador da natureza – consiste portanto em pesquisar os elementos da razão pura naquilo que pode ser *confirmado ou rejeitado por meio de uma experiência*. Todavia, para verificar as proposições da razão pura, especialmente quando elas se arriscam para além de todos os confins de uma experiência possível, não se pode fazer nenhuma experiência com seus *objetos* (como na ciência natural): poderemos fazer isso, então, apenas com *conceitos* e com *princípios* assumidos a priori, e instituídos de modo tal que os próprios objetos possam ser considerados de dois lados diversos: *de um lado* como objetos dos sentidos e do intelecto, pela experiência, *do outro lado*, ao contrário, como objetos simplesmente pensados, pela razão isolada e que tende a ultrapassar os confins da experiência. Ora, se percebermos que, considerando as coisas a partir deste duplo ponto de vista, ocorre um acordo com o princípio da razão pura, ao passo que, considerando a de um só ponto de vista daí derivaria um inevitável conflito da razão consigo mesma, então temos que a experiência decide pela justeza daquela distinção [Nota de Kant]

segundo o modo de proceder seguido até agora. Todavia, o êxito desta dedução de nossa faculdade de conhecer a priori, na primeira parte da metafísica, é um êxito surpreendente e – assim parece – muito desvantajoso em relação ao fim geral de que se ocupa a segunda parte da metafísica. Aquilo que resulta, com efeito, é que nós, com tal faculdade, não podemos jamais ultrapassar o confim de uma experiência possível, coisa que, ao contrário, era justamente o empenho mais essencial desta ciência. Todavia, é justamente aqui que se pode fazer a experiência de uma contraprova, a respeito da verdade daquilo que resultou da primeira avaliação do conhecimento a priori de nossa razão, ou seja, que este conhecimento chega apenas àquilo que nos aparece, e deixa, ao contrário, que a coisa em si subsista realmente por si própria, sem dúvida, mas permaneça desconhecida de nossa parte. O que de fato nos impele a ultrapassar necessariamente o confim da experiência é o *incondicionado*, aquilo que, em relação a todo condicionado, a razão necessariamente exige, e com todo direito, nas coisas em si próprias, para poder concluir assim a série das condições.

10. O incondicionado, que é objeto da metafísica, não se encontra no âmbito das coisas que conhecemos (que são fenômenos)

Ora, caso admitíssemos que nosso conhecimento de experiência se regule sobre os objetos como coisas em si mesmas, perceberíamos que o incondicionado *não pode de fato ser pensado sem contradição*; ao contrário, caso admitíssemos que não é a nossa representação das coisas – tais quais nos são dadas – que se regula sobre elas como coisas em si mesmas, mas que, ao contrário, são estes objetos, assim como nos aparecem, que se regulam sobre nosso modo de representá-los, perceberemos que *a contradição cairá*, e que por conseguinte o incondicionado não o devemos encontrar nas coisas enquanto nós as conhecemos (enquanto nos são dadas), e sim nas coisas enquanto nós não as conhecemos, como coisas em si mesmas: assim, portanto, aquilo que no início havíamos admitido como simples tentativa, mostra-se em seu fundamento.[4]

11. O homem pode proceder para o incondicionado apenas no âmbito da razão prática

Em todo caso, depois que à razão especulativa foi proibido qualquer avanço no campo do supra-sensível, resta sempre a ver se no conhecimento prático da razão não se encontram talvez dados para determinar o conceito racional transcendente do incondicionado, e para chegar desse modo – segundo o que é o desejo da metafísica – para além do confim de toda experiência possível, por meio de nosso conhecimento a priori: conhecimento, este, que por outro lado é possível apenas do ponto de vista prático. Com tal procedimento a razão especulativa sempre nos proporcionou ao menos o espaço para uma extensão deste gênero, embora tenha devido deixá-lo vazio, e estamos, portanto, autorizados, ou melhor, somos até exortados pela razão a preenchê-lo, se nos for possível, com os dados práticos dela.[5]

12. A crítica da razão pura trata principalmente do método, mas também traça os contornos do sistema das ciências

Esta tentativa de transformar o modo de proceder seguido até agora pela metafísica, isto é, a tentativa de realizar nela uma revolução total, seguindo o exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza, é aquilo em que consiste a tarefa desta crítica da razão pura especulativa. Ela é um tratado do método, não um sistema da própria ciência, e todavia traça o perfil completo desta ciência, tanto em

[4]Esta experiência da razão pura assemelha-se muito à que os *químicos* chamam por vezes de prova de *redução*, e mais em geral de *procedimento sintético*. A *análise* do *metafísico* dividiu o conhecimento puro a priori em dois elementos muito diversos entre si, isto é, o das coisas enquanto fenômenos, e o das coisas em si mesmas. A *dialética* reúne de novo estes dois elementos, de *acordo* com a idéia necessária da razão que é o *incondicionado*, e vê que este acordo jamais se produz de outro modo, a não ser mediante aquela distinção, que é, portanto, uma distinção verdadeira. [Nota de Kant]

[5]Desse modo as leis centrais do movimento dos corpos celestes produziram uma certeza absoluta daquilo que *Copérnico* no início havia assumido apenas como hipótese, e demonstraram ao mesmo tempo a força invisível (a da atração *newtoniana*) que mantém unido o sistema do mundo, que teria para sempre permanecido escondida, se Copérnico não tivesse ousado pesquisar – contra o que os sentidos lhe atestavam, e todavia conforme a verdade – os movimentos observados não nos objetos do céu, mas em seu expectador. Analogamente a esta hipótese, também a transformação do modo de pensar exposta na *Crítica*, neste *Prefácio* é apresentada simplesmente como uma hipótese, com o único fim de evidenciar as primeiras tentativas – sempre hipotéticas – de tal transformação, embora depois, no decorrer do tratado, ela será demonstrada não mais hipoteticamente, mas apoditicamente, em base à natureza de nossas representações de espaço e tempo e aos conceitos elementares do intelecto. [Nota de Kant]

relação a seus confins, quanto em relação à totalidade de sua articulação interna. É nisto, com efeito, que consiste a peculiaridade da razão pura especulativa: ela pode e deve medir a própria capacidade com base nos diversos modos com os quais escolhe os objetos para o pensamento, e pode e deve também enumerar completamente os diferentes modos com os quais ela predetermina tarefas, e assim traçar o projeto inteiro de um sistema de metafísica. E, de fato, no que se refere à primeira coisa, no conhecimento a priori o que se pode atribuir aos objetos não é outra coisa a não ser aquilo que o sujeito pensante extrai de si mesmo; e no que concerne à segunda coisa, considerando os princípios do conhecimento, a razão é uma unidade completamente autônoma e subsistente por si, na qual, como em um corpo organizado, cada membro existe em vista de todos os outros e todos existem em vista de cada um deles, e nenhum princípio pode ser assumido com segurança em *uma só* relação, sem buscar ao mesmo tempo *todas* as suas relações com o uso puro da razão, considerado em sua inteireza. Mas, nisso a metafísica tem também rara sorte, que não pode tocar a nenhuma outra ciência racional que tenha o que fazer com objetos (uma vez que a lógica se ocupa apenas da forma do pensamento em geral), e por este motivo, uma vez que tenha sido levada sobre o caminho seguro da ciência por meio desta crítica, ela pode abraçar completamente todo o campo dos conhecimentos que lhe pertencem, e portanto pode realizar sua obra e pode deixá-la aos pósteros para que a usem como um ensinamento fundamental que jamais deverá ser acrescido, a partir do momento que ela tem o que fazer simplesmente com princípios e com as limitações de seu uso, as quais são determinadas por estes mesmos princípios. Por isso, como ciência fundamental ela é também obrigada a tal completitude, e dela se deve poder dizer: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.[6]

13. Em que sentido a crítica da razão pura não tem apenas uma utilidade crítico-negativa, mas também uma validez positiva e importante

Todavia – perguntarão – qual é o tesouro que pensamos deixar à posteridade com tal metafísica, purificada por meio da crítica, mas com isso também levada a um estado duradouro? Dando a esta obra um olhar sumário, acreditaremos nela perceber uma utilidade apenas *negativa*, que é a de não arriscar-se jamais com a razão especulativa para além do confim da experiência; e esta, com efeito, é sua primeira utilidade. Mas esta resultará imediatamente uma utilidade *positiva*, tão logo percebamos que os princípios com os quais a razão especulativa se arrisca para além de seu confim, na realidade não produzem uma *extensão*, e sim – considerados mais atentamente – uma inevitável *restrição* do uso de nossa razão, enquanto ameaçam realmente estender-se para além de toda a medida os confins da sensibilidade, à qual eles propriamente pertencem, e assim suprimir o uso puro (prático) da razão. Se é verdade, portanto, que uma crítica que limite a razão especulativa é uma crítica *negativa*, todavia, uma vez que com isso ela elimina, ao mesmo tempo, um obstáculo que limita o uso prático da razão, ou ameaça até anulá-lo, com efeito ela possui uma utilidade *positiva* de grande importância: basta que nos convençamos que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), com o qual ela se estende inevitavelmente para além dos confins da sensibilidade, e por este motivo, se não tem certa necessidade de algum auxílio por parte da razão especulativa, deve porém defender-se contra a ação contrária desta última, para não cair em contradição consigo mesma. Desconhecer a este serviço da crítica uma utilidade *positiva*, seria como dizer que a polícia não traz nenhuma vantagem positiva, pelo fato de que sua principal ocupação é a de impedir a violência que os cidadãos temem de outros cidadãos, de modo que cada um possa ocupar-se com tranqüilidade e segurança de seus próprios assuntos. Na parte analítica da crítica se demonstra que espaço e tempo são apenas formas da intuição sensível e, portanto, apenas condições da existência das coisas assim como elas nos aparecem; além disso, demonstra-se que nós não temos nenhum conceito do intelecto, e por isso nem mesmo um elemento para o conhecimento das coisas, a não ser porque a estes conceitos pode ser dada uma intuição correspondente; e, por conseguinte, não podemos ter conhecimento de nenhum objeto como coisa em si mesma, mas apenas enquanto é objeto de intuição sensível, ou seja, assim como nos aparece.

[6] Cf. Lucano, *Farsália* II, 657: "Nil actum credens, quum quid superesset agendum", isto é: "Nada deve ser considerado como feito, se permanecer ainda alguma coisa a fazer". [N. do T.]

14. Não podemos conhecer as "coisas em si" como os fenômenos, mas podemos, todavia, pensá-los corretamente

Do que segue-se sem dúvida a limitação de todo possível conhecimento especulativo da razão unicamente aos objetos da experiência. Note-se bem, todavia, que isto vale sempre com uma condição, ou seja, que, embora não possamos *conhecer* os próprios objetos também como coisas em si mesmas, devemos pelo menos podê-los *pensar* como tais.[7] Caso contrário, com efeito, seguir-se-ia a absurda proposição segundo a qual haveria uma aparência, sem algo que nela apareça. Se, com efeito, admitíssemos que não se ponha nenhuma distinção entre as coisas como objetos da experiência, e as mesmas coisas como coisas em si mesmas – distinção que se tornou necessária por meio de nossa crítica –, então o princípio de causalidade, e com ele o mecanismo natural na determinação das coisas, deveria valer absolutamente para todas as coisas em geral, enquanto causas eficientes. E, portanto, em relação a uma mesma essência, por exemplo, em relação à alma humana, eu não poderia dizer que sua vontade é livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, ou seja, não livre, sem cair em evidente contradição, porque em ambas as afirmações eu teria entendido a alma *exatamente* no *mesmo significado*, isto é, como coisa em geral (como coisa em si mesma) e, por outro lado, sem uma crítica preliminar eu não teria podido entendê-la de outro modo.

15. Em que sentido a liberdade pode ser corretamente pensada

Contudo, se a crítica não se engana, quando nos ensina a assumir o objeto em *duplo significado*, isto é, como aquilo que aparece ou como coisa em si mesma; e se a dedução de seus conceitos do intelecto é justa, com a conseqüência depois que o princípio fundamental da causalidade vale apenas para as coisas entendidas no primeiro sentido, isto é, como objetos da experiência, enquanto no segundo significado estas mesmas coisas não lhe estão sujeitas; então a mesma vontade, de um lado, em seu aparecimento (nas ações visíveis) é pensada como necessariamente conforme à lei natural, e enquanto tal como *não livre*, ao passo que do outro lado ela, enquanto pertence a uma coisa em si mesma, é pensada como não sujeita àquela lei e, portanto, como *livre*, sem que com isso surja uma contradição. Ora, também é verdade que eu não posso *conhecer* minha alma, considerada deste segundo lado, por meio de uma razão especulativa (e ainda menos por meio de uma observação empírica), e desse modo não posso conhecer sequer a liberdade entendida como propriedade de um ser ao qual atribuo efeitos no mundo sensível, a partir do momento que tal ser eu deveria conhecê-lo como determinado em sua existência, mas não no tempo (e é impossível para mim determiná-lo no tempo, já que na base de meu conceito não posso colocar nenhuma intuição); e todavia posso *pensar* a liberdade, no sentido de que sua representação pelo menos não contém em si nenhuma contradição, se atuamos nossa distinção crítica dos dois modos da representação (o sensível e o intelectual), e a conseqüente limitação dos conceitos puros do intelecto, e também dos princípios que deles derivam. Posto, portanto, que a moral pressuponha necessariamente a liberdade (em seu sentido mais estrito) como propriedade de nosso querer, enquanto ela aduz os princípios práticos originários, presentes em nossa razão como *dados* a priori desta mesma razão, os quais seriam absolutamente impossíveis sem o pressuposto da liberdade; e uma vez que, contra isso, a razão especulativa tenha demonstrado que esta liberdade não pode de fato ser pensada, então o primeiro pressuposto, isto é, o moral, deveria necessariamente ceder ao segundo, ou seja, ao pressuposto cujo contrário contém uma clara contradição e, por conseguinte, a *liberdade*, e com ela a moralidade (cujo contrário não contém nenhuma contradição, se já não for pressuposta a liberdade), deveria ceder lugar ao *mecanismo da natureza*. Todavia, a partir do momento que para a moral eu não tenho necessidade de outra coisa, a não ser do fato de que a liberdade não contradiga a si própria e, portanto, possa ser pelo menos pensada sem que seja necessário examiná-la mais a fundo, e que de tal modo ela não ponha nenhum obstáculo ao mecanismo natural de uma mesma ação (considerada sob outro aspecto), isso quer dizer que a doutrina da

---

[7]Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa demonstrar a possibilidade (ou em base da sua realidade, segundo o testemunho da experiência, ou a priori pela razão). Posso ao invés *pensar* o que quero, contanto que não me contradiga, isto é, contanto que meu conceito seja um pensamento possível, embora depois não possa garantir que, no conjunto de todas as possibilidades, a este conceito corresponda ou não também um objeto. Mas para atribuir a tal conceito uma validade objetiva (ou seja, uma possibilidade real, dado que a primeira era apenas uma possibilidade lógica), requer-se algo mais. E este algo mais não é obrigatoriamente necessário procurá-lo nas fontes teoréticas de conhecimento, posto que pode se encontrar também nas fontes práticas. [Nota de Kant]

moralidade mantém seu lugar, e também a doutrina da natureza mantém o seu: mas isso não se teria verificado se a crítica não nos tivesse precedentemente instruído sobre nossa inevitável ignorância em relação às coisas em si mesmas, e não tivesse limitado aquilo que nós podemos *conhecer* teoricamente apenas àquilo que nos aparece.

16. A delimitação crítica do saber científico dá espaço para a fé

Esta mesma discussão sobre a utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura também poderia ser feita em relação ao conceito de *Deus* e da *natureza simples* de nossa *alma*, mas por razões de brevidade deixo-a de lado. Eu, portanto, não posso sequer *admitir Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade* pelo uso prático necessário de minha razão, se ao mesmo tempo não faço a razão especulativa *desistir* de sua pretensão de alcançar visões exorbitantes, uma vez que para fazer isso ela deveria se servir de princípios que, na realidade, chegam a captar apenas os objetos de uma experiência possível e que, portanto, toda vez que são aplicados àquilo que não pode ser objeto da experiência, o transformam de fato em algo que nos aparece, e de tal modo declaram impossível toda *extensão prática* da razão pura. Tive, portanto, de pôr de lado o *saber*, para dar lugar à *fé*: é o dogmatismo da metafísica, isto é, o preconceito de que nela se possa proceder sem uma crítica da razão pura, a verdadeira fonte da falta de fé que constrasta com a moralidade e que permanece sempre bastante dogmática. [...]

I. Kant,
Crítica da razão pura.

3 Estética transcendental

A estética transcendental indaga espaço e tempo, isto é, as formas puras a priori que tornam possível a intuição sensível, e são como que o fundamento dos juízos sintéticos a priori da matemática e da física.

1. Estética transcendental como doutrina crítica da sensibilidade

De qualquer modo e com qualquer meio um conhecimento possa referir-se aos objetos, é certo que seu modo de referir-se imediatamente a estes objetos – um modo ao qual cada pensamento tende como seu meio – é a *intuição*. Mas a intuição tem lugar apenas à medida que nos seja dado o objeto; e esta última coisa é possível, por sua vez, ao menos para nós homens, apenas pelo fato de que o objeto produz de algum modo uma afecção no espírito. A capacidade de receber representações (receptividade), na modalidade de ser afetados pelos objetos, chama-se *sensibilidade*. É, portanto, por meio da sensibilidade que os objetos nos são *dados*, e é apenas ela que nos fornece *intuições*; enquanto é por meio do intelecto que os objetos são *pensados*, e é dele que provêm os *conceitos*. Todavia, todo pensamento, por meio de certas notas, por fim deve se referir por via imediata (diretamente), ou por via mediata (indiretamente), a intuições, e portanto – em nós – à sensibilidade, porque nenhum objeto pode ser-nos dado de um modo diferente deste.

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, enquanto somos afetados por este próprio objeto, é a *sensação*. A intuição que se refere ao objeto mediante uma sensação chama-se *intuição empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se *aquilo que aparece* [*Erscheinung*].

Naquilo que aparece, o que corresponde à sensação o chamo de *matéria*, enquanto o que torna possível ordenar em certas relações o múltiplo que aparece, o chamo de *forma* daquilo que aparece. E a partir do momento que aquilo em que apenas as sensações se ordenam e podem ser postas em certa forma não pode ser por sua vez uma sensação, então a matéria de tudo aquilo que aparece nos será dada, certamente, apenas a posteriori, mas a forma por isso deverá estar já pronta a priori no espírito, e por isso deverá ser possível considerá-la separadamente de toda sensação.

Chamo de *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Portanto, a forma pura das intuições sensíveis em geral, a forma em que todo o múltiplo que aparece é intuído em certas relações, será encontrada a priori no espírito. Aliás, esta forma pura da sensibilidade será chamada ela própria de *intuição pura*. Desse modo, se eu separo da representação de um corpo aquilo que o intelecto pensa dele, como a substância, a força, a divisibilidade etc., e assim também aquilo que dele pertence à sensação, como a impenetrabilidade, a dureza, a cor etc., ainda me restará algo desta intuição empírica, isto é, a extensão e a figura. Estas últimas pertencem à intuição

pura, a qual tem lugar a priori no espírito, como uma simples forma da sensibilidade, mesmo prescindindo de um objeto real dos sentidos ou de uma sensação.

Chamo de *estética transcendental*[1] uma ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade. Deve haver, portanto, uma ciência tal que constitua a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, contra aquela que contém os princípios do pensamento puro, e que é chamada de lógica transcendental.

Na estética transcendental, portanto, *isolaremos* em primeiro lugar a sensibilidade, separando dela tudo aquilo que o intelecto dela pensa com seus conceitos, de modo que não reste mais que a intuição empírica. Em segundo lugar, separaremos ainda desta última tudo aquilo que pertence à sensação, de modo que não reste mais que a intuição pura e a simples forma daquilo que nos aparece, que é a única coisa que a sensibilidade pode nos fornecer a priori. Nesta pesquisa se perceberá que existem duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori, ou seja, o espaço e o tempo, dos quais passamos agora a nos ocupar.

2. O espaço como intuição pura a priori

a. Por que o espaço é uma intuição pura a priori

Por meio do sentido externo (isto é, de uma propriedade de nosso espírito) nós nos representamos os objetos como fora de nós e todos juntos no espaço. Neste se encontram determinados, ou são determináveis, sua figura, sua grandeza e suas relações recíprocas. O sentido interno, por meio do qual o espírito intui a si próprio ou seu próprio estado interno, não fornece certamente nenhuma intuição da própria alma como de um objeto; e no entanto ele constitui uma forma determinada, sob a qual apenas é possível a intuição do estado interno da alma, de modo que tudo aquilo que pertence às determinações internas é representado em relações de tempo. E assim como o tempo não pode ser intuído externamente, do mesmo modo o espaço não pode ser intuído como algo em nós. O que são, portanto, tempo e espaço? São entes reais? Se é verdade que são apenas determinações, ou talvez relações das coisas, serão tais a ponto de se referirem porém às coisas em si, mesmo que estas últimas não fossem intuídas? Ou então serão tais no sentido de inerirem apenas à forma da intuição, e portanto à natureza subjetiva de nosso espírito, fora da qual estes predicados não poderiam de fato ser atribuídos a alguma coisa? Para podermos nos esclarecer sobre a questão, em primeiro lugar queremos expor o conceito de espaço. Por *exposição* (*expositio*) entendo a representação clara (mesmo que não detalhada) daquilo que pertence a um conceito; a exposição será depois *metafísica*, se aquilo que ela contém apresentar o conceito *enquanto dado a priori*.

1) O espaço não é um conceito empírico que seja tirado de experiências externas. E, de fato, para que certas sensações sejam referidas a algo fora de mim (a algo que esteja em outro lugar do espaço, em relação àquele em que me encontro), como também para que eu possa representá-las uma externa à outra e uma ao lado da outra e, portanto, não só como diferentes entre si, mas também postas em lugares diferentes, devo me fundamentar já sobre a representação do espaço. Por isso a representação do espaço não pode ser depreendida, por meio da experiência, das relações daquilo que aparece externamente, mas é esta experiência externa que é possível apenas mediante a supracitada representação.

2) O espaço é uma representação necessária a priori, que se apresenta como fundamento de todas as intuições externas. Que não haja o espaço é uma representação que jamais se poderá formar, porquanto se possa muito bem pensar que nele não se encontra nenhum objeto. O espaço é, portanto, considerado como a condição de possibilidade dos fenômenos, não como determinação que dependa deles, e é uma representação a priori que se encontra necessariamente como fundamento dos fenômenos externos.

3) O espaço não é um conceito discursivo ou – como se diz – um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição

[1] Os alemães são os únicos, hoje, a servir-se do termo *estética* para com ele designar aquilo que outros chamam de crítica do gosto. Na base disso está a vã esperança, alimentada por aquele excelente filósofo analítico que foi Baumgarten, de remeter a avaliação crítica do belo a princípios racionais, e de elevar suas regras a ciência. Mas trata-se de um esforço inútil: as regras ou critérios supracitados, com efeito, considerados em suas fontes principais são simplesmente empíricos, e por isso jamais poderão servir como determinadas leis a priori, sobre as quais deveria se regular nosso juízo de gosto, uma vez que é de preferência este último que constitui a verdadeira pedra de toque de sua justeza. Por este motivo, seria oportuno ou deixar cair novamente esta denominação, reservando-a a uma doutrina que fosse verdadeira ciência (com a qual nos avizinharíamos também da linguagem e do pensamento dos antigos, para os quais era bem conhecida a partição do conhecimento em *aisthetá kaí noetá*); ou então partilhar esta denominação com a filosofia especulativa, e assumir a estética de um lado em um sentido transcendental, e do outro lado em um significado psicológico. [Nota de Kant]

pura. Em primeiro lugar, com efeito, podemos representar apenas um único espaço, e quando se fala de muitos espaços entendem-se apenas as partes de um mesmo e único espaço. Estas partes não podem sequer preceder o espaço único e onicompreensivo, como se fossem suas partes constitutivas (com base nas quais depois podê-lo compor), mas são pensadas apenas *nele*. O espaço é essencialmente único, e o múltiplo que nele se encontra – portanto, também o conceito universal de espaços em geral – se baseia apenas sobre limitações. Daqui resulta que, no que se refere ao espaço, uma intuição a priori (que não é empírica) se encontra como fundamento de todos os conceitos dele. E assim também todos os princípios geométricos, por exemplo aquele pelo qual em um triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, jamais são derivados dos conceitos gerais de linha e de triângulo, e sim da intuição e, na verdade, a priori, com certeza apodítica.

4) O espaço é representado como infinita grandeza *dada*. Ora, é verdade que todo conceito deve ser pensado como uma representação que esteja contida em uma infinita quantidade de diferentes representações possíveis (como sua nota característica comum), e portanto as compreenda *sob si*; mas nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se contivesse *em si* uma infinita quantidade de representações. Apesar disso o espaço é pensado assim (dado que todas as partes do espaço são simultâneas ao infinito). Portanto, a representação originária do espaço é uma *intuição* a priori, e não um conceito.

b. Do espaço como intuição pura derivam outros conhecimentos sintéticos

Com *exposição transcendental* entendo o esclarecimento de um conceito como um princípio, em base ao qual se possa ver a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori. Para este escopo se requer: 1) que conhecimentos semelhantes brotem efetivamente do conceito dado; 2) que estes conhecimentos sejam possíveis apenas pressupondo um determinado modo de esclarecimento desse conceito.

A geometria é uma ciência que determina as propriedades do espaço sinteticamente, e todavia a priori. O que deve ser, portanto, a representação do espaço, a fim de que este seu conhecimento se torne possível? O espaço deve ser originariamente uma intuição: de um simples conceito, com efeito, não se podem extrair proposições que andem além do conceito, como ao contrário ocorre na geometria. Mas esta intuição deve se encontrar em nós a priori, isto é, antes de qualquer percepção de um objeto e, portanto, deve ser uma intuição pura, não empírica. As proposições geométricas, com efeito, são todas apodíticas, isto é, unidas com a consciência de sua necessidade – como por exemplo aquela segundo a qual o espaço tem apenas três dimensões –, mas tais proposições não podem ser juízos empíricos ou de experiência, nem podem ser depreendidos destes últimos.

Todavia, como é que se pode encontrar no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos, e na qual o conceito destes objetos possa ser determinado a priori? Evidentemente, por nenhum outro motivo a não ser porque ela tem sua sede apenas no sujeito, enquanto constitui a disposição formal deste último para ser afetado pelos objetos, e deles receber com isso *representação imediata*, isto é, uma *intuição* e, portanto, apenas enquanto constitui a forma do *sentido* externo em geral.

Apenas o nosso esclarecimento torna, portanto, compreensível a *possibilidade da geometria* como conhecimento sintético a priori. Qualquer outro gênero de esclarecimento que não a tornasse compreensível, poderia ser distinto do modo mais seguro em relação ao nosso – mesmo que parecesse de algum modo semelhante a ele – em virtude desta distinção.

a) O espaço não representa de algum modo uma propriedade de algumas coisas em si, ou estas coisas em suas recíprocas relações; ou seja, ele não é uma determinação destas coisas, que seja inerente aos próprios objetos e que permaneceria mesmo quando se abstraísse de todas as condições subjetivas da intuição. Nem as determinações absolutas, com efeito, nem as relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas a que se referem e, portanto, a priori.

b) O espaço não é mais que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, sob a qual apenas nos é possível uma intuição externa. Ora, uma vez que a receptividade do sujeito – o fato de ser afetado pelos objetos – precede necessariamente todas as intuições destes objetos, podemos compreender de que modo a forma de todos os fenômenos possa ocorrer no espírito antes de todas as percepções reais e, portanto, a priori, e de que modo ela – como uma intuição pura, em que devem ser determinados todos os objetos – possa conter os princípios das relações destes objetos antes de toda experiência.

Por isso, é apenas do ponto de vista do homem que podemos falar do espaço, de seres extensos, e assim por diante. Se, ao contrário, nos afastamos da condição subjetiva sob a

qual apenas podemos receber uma intuição externa – que é depois o modo com que nos é possível ser afetados pelos objetos –, então a representação do espaço não representa absolutamente nada. Este predicado é atribuído às coisas apenas enquanto elas nos aparecem, isto é, apenas enquanto são objetos da sensibilidade. A forma constante desta receptividade, que chamamos de sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações em que os objetos são intuídos como fora de nós; e se for abstraída de todos estes objetos, ela é uma intuição pura que leva o nome de espaço. E a partir do momento que não possamos tornar as condições particulares da sensibilidade como condições da possibilidade das coisas, mas apenas daquilo que nos aparece delas, poderemos dizer então que o espaço abraça todas as coisas que podem nos aparecer externamente, sem dúvida, mas não todas as coisas em si mesmas, sem levar em conta se podem ou não podem ser intuídas, ou também prescindindo de qual seja o sujeito que as intui. No que se refere às intuições de outros seres pensantes, com efeito, não podemos de fato julgar se elas estejam vinculadas ou não às mesmas condições que limitam nossa intuição, e que são universalmente válidas para nós. Se ao conceito do sujeito acrescentamos a limitação de um juízo, então o juízo valerá incondicionalmente. A proposição "Todas as coisas estão *uma ao lado da outra no espaço*" é válida com a limitação que estas coisas sejam tomadas como objetos de nossa intuição sensível. Se aqui ao conceito acrescento a condição, e digo "Todas as coisas, como fenômenos externos, estão uma ao lado da outra no espaço", esta regra valerá universalmente e sem limitação.

c. Realidade empírica e idealidade transcendental do espaço

Nossas exposições ensinam por isso a *realidade* (isto é, a validade objetiva) do espaço, em referência a tudo aquilo que se nos pode apresentar externamente como objeto; mas, ao mesmo tempo, ensinam a *idealidade* do espaço, em referência às coisas que a razão considera em si mesmas, isto é, sem relação com a natureza de nossa sensibilidade. Sustentamos, portanto, a *realidade empírica* do espaço (em referência a toda experiência externa possível) e, apesar de tudo, sua *idealidade transcendental*, o que equivale a dizer que, logo que deixamos de lado a condição de possibilidade de toda experiência, e assumimos o espaço como algo que seja fundamento das coisas em si próprias, ele não é mais nada.

3. O tempo como intuição pura a priori

1) O tempo não é um conceito empírico que tenha sido extraído de uma experiência qualquer. A simultaneidade e a sucessão, com efeito, não chegariam sequer a ser percepções, se como seu fundamento não existisse, a priori, a representação do tempo. Apenas sob este pressuposto podemos nos representar algo que esteja em um único e mesmo tempo (simultaneamente), ou então em tempos diversos (sucessivamente).

2) O tempo é uma representação necessária, que se apresenta como fundamento de todas as intuições. No que se refere aos fenômenos em geral, não se pode eliminar o tempo enquanto tal, ao passo que se pode muito bem subtrair, do tempo, os fenômenos. O tempo, portanto, é dado a priori. Apenas nele é possível qualquer realidade dos fenômenos. Estes últimos poderiam também estar todos ausentes, mas o próprio tempo (enquanto condição universal de sua possibilidade) não pode ser eliminado.

3) Sobre esta necessidade a priori se fundamenta também a possibilidade de princípios apodíticos fundamentais, referentes às relações de tempo, ou seja, os axiomas do tempo em geral. Ele tem uma só dimensão: tempos diversos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como espaços diversos não são sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios fundamentais não podem ser tirados da experiência, pois esta não lhes forneceria nem uma rigorosa universalidade nem uma certeza apodítica. E nós poderemos dizer apenas: "assim nos é ensinado pela percepção comum"; não, porém: "assim deve ser". Estes princípios fundamentais valem como regras, sob as quais apenas são possíveis, em geral, experiências, e nos informam antes destas experiências, e não por meio delas.

4) O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diversos são apenas partes de um só e mesmo tempo. Mas a representação que pode ser dada apenas por um único objeto é a intuição. E depois a proposição segundo a qual tempos diversos não podem ser simultâneos não seria dedutível de um conceito universal. Tal proposição é sintética, e não pode derivar dos conceitos costumeiros. Ela, portanto, está contida imediatamente na intuição e na representação do tempo.

5) A infinidade do tempo significa apenas que toda grandeza determinada de tempo é possível apenas por meio de uma limitação daquele tempo único que se apresenta como seu fundamento. Por isso a representação originária do *tempo* deve ser dada como ilimitada. Mas se estas mesmas partes, e qualquer grandeza de

um objeto, podem ser representadas de modo determinado apenas por meio de uma limitação, então a representação, em sua inteireza, não deve ser dada por meio de conceitos (pois os conceitos contêm apenas representações parciais); de preferência, como fundamento das partes deve haver uma intuição imediata.

4. Observações gerais sobre a estética transcendental

O que quisemos dizer, portanto, é o seguinte: toda intuição nossa é tão-somente a representação de um fenômeno; as coisas que intuímos não são, em si mesmas, como nós as intuímos nem suas relações são constituídas, em si mesmas, como aparecem a nós; se eliminássemos nosso sujeito, ou mesmo apenas a natureza subjetiva dos sentidos em geral, desapareceriam todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, ou melhor, desapareceriam até o espaço e o tempo, uma vez que – enquanto fenômenos – eles não podem existir em si mesmos, mas apenas em nós. Como estejam depois as coisas em relação aos objetos em si, inteiramente separados da receptividade de nossa sensibilidade, permanece para nós completamente desconhecido. O que conhecemos não é mais que nosso modo de perceber os objetos: um modo que nos é próprio, e que não pertence necessariamente a todo ser, embora deva pertencer a todo homem. É apenas com ele que temos o que fazer. Espaço e tempo são as suas formas puras; a sensação, em geral, sua matéria. A forma pode ser conhecida por nós apenas a priori, isto é, antes de toda percepção efetiva, e por isto ela se chama intuição pura; a matéria, ao contrário, é aquilo que, em nosso conhecimento, faz com que se fale de um conhecimento a posteriori, isto é, de uma intuição empírica. Espaço e tempo são inerentes à nossa sensibilidade de modo absolutamente necessário, seja qual for o tipo de nossas sensações, que podem ser muito diversas entre si. Ainda que pudéssemos levar esta nossa intuição ao máximo grau de clareza, nem por isto nos avizinharíamos à natureza dos objetos em si mesmos, pois, em todo caso, aquilo que conheceríamos completamente seria apenas nosso modo de intuir, ou seja, nossa sensibilidade, e a conheceríamos sempre e apenas sob as condições que são inerentes originariamente ao sujeito, isto é, o espaço e o tempo. O que, ao contrário, possam ser os objetos em si mesmos, jamais saberemos, nem sequer por meio do conhecimento mais claro daquilo que aparece – uma vez que é apenas este aparecimento que nos é dado.

5. Conclusão da estética transcendental: o espaço e o tempo como intuições puras são fundamento de juízos sintéticos a priori

Adquirimos assim um dos elementos essenciais para a solução do problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis proposições sintéticas a priori*? (isto é, as intuições puras, a priori, de espaço e de tempo). Se nos juízos a priori queremos ir além do conceito dado, é no espaço e no tempo que encontraremos aquilo que pode ser descoberto, não no conceito, mas na intuição que corresponde ao conceito, e que pode estar ligada sinteticamente a ele. Mas, por esta razão, tais juízos não poderão jamais chegar além dos objetos dos sentidos, e poderão valer apenas para os objetos de uma experiência possível.

I. Kant,
Crítica da razão pura.

4 Analítica transcendental

A analítica transcendental estuda as categorias, isto é, as formas a priori do intelecto, e o Eu penso, que é o fundamento supremo, também transcendental, da síntese a priori e, portanto, da ciência.

1. Sensibilidade e intelecto

Nosso conhecimento brota de duas fontes fundamentais do espírito: a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões), a segunda é a faculdade de conhecer um objeto por meio destas representações (a espontaneidade dos conceitos). Por meio da primeira, um objeto nos é *dado*; por meio da segunda, ele é *pensado* em relação à representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, portanto, os elementos de todo o nosso conhecimento, de modo que nem os conceitos, sem uma intuição que de algum modo corresponda a eles, nem a intuição, sem conceitos, podem nos fornecer um conhecimento. Ambos os elementos ou são puros ou são empíricos. *Empíricos*, se neles está contida uma sensação (que pressupõe que o objeto esteja realmente presente); *puros*, ao contrário, se à representação não se acrescenta alguma sensação. Esta última pode ser chamada de matéria do conhecimento sensí-

vel. Por isso a intuição pura contém unicamente a forma na qual algo é intuído, ao passo que o conceito puro contém apenas a forma do pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições puras ou os conceitos puros são possíveis a priori; intuições e conceitos empíricos são possíveis apenas a posteriori.

Se chamamos *sensibilidade* a *receptividade* de nosso espírito ao receber as representações – enquanto ele é de algum modo afetado por elas –, por outro lado chamaremos *intelecto* a faculdade de produzir por si mesmo as representações, isto é, a *espontaneidade* do conhecimento. Nossa natureza é tal, que a *intuição* só poderá ser *sensível*, isto é, conterá apenas o modo pelo qual somos afetados pelos objetos. Por outro lado, o *intelecto* será a faculdade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas duas propriedades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem intelecto nenhum objeto seria *pensado*. Os *pensamentos*, sem conteúdo, são vazios; as intuições, sem conceitos, são cegas. É por isso, como é necessário tornar sensíveis os próprios conceitos (ou seja, acrescentar o objeto na intuição), igualmente necessário será tornar inteligíveis as próprias intuições (isto é, levar sob os conceitos). Ambas as faculdades, ou capacidades, não podem depois trocar suas funções. O intelecto não pode intuir nada, e nada podem pensar os sentidos. É apenas de sua união que pode brotar o conhecimento. Nem por isso, todavia, será lícito confundir seus respectivos contributos, mas há bons motivos para separá-los acuradamente um do outro e para mantê-los distintos. É por isso que distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, a estética, da ciência das regras do intelecto em geral, isto é, a lógica.

Por sua vez, depois, a lógica pode ser considerada de dois pontos de vista: ou como lógica do uso geral do intelecto, ou como lógica de seu uso particular. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, aquelas sem as quais não haveria nenhum uso do intelecto e, portanto, refere-se a este último prescindindo da diversidade dos objetos aos quais ele pode se dirigir. A lógica do uso particular do intelecto contém, ao contrário, as regras para pensar corretamente sobre certo tipo de objetos.

2. A "síntese" que está na base de todo conhecimento

A lógica geral abstrai [...] de todo conteúdo do conhecimento, e espera que as representações lhe sejam dadas por outra parte qualquer, para depois podê-las transformar em conceitos: e esta é uma coisa que procede analiticamente. A lógica transcendental, ao contrário, encontra diante de si o múltiplo da sensibilidade a priori, aquilo que lhe é oferecido pela estética transcendental, para dar uma matéria aos conceitos puros do intelecto, os quais, sem ela, estariam privados de todo conteúdo e, portanto, completamente vazios. Ora, *espaço e tempo contêm um múltiplo da* intuição pura a priori; e, todavia, eles pertencem às condições de receptividade de nosso espírito, sob as quais apenas este último pode receber representações de objetos, e que, portanto, deverão sempre exercer uma afecção também sobre os conceitos. Contudo, a espontaneidade de nosso pensamento exige que, primeiro, este múltiplo seja de certo modo atravessado, colhido e ligado, para que dele se possa fazer um conhecimento. Esta operação eu a chamo de síntese.

Por *síntese*, portanto, no sentido mais geral do termo, eu entendo a operação que consiste em acrescentar uma à outra diversas representações, e em compreender sua multiplicidade em um único conhecimento. Tal síntese é *pura*, se o múltiplo não é dado empiricamente, e sim a priori (como aquele no espaço e no tempo). Antes de toda análise de nossas representações, estas últimas devem ser-nos já dadas, e nenhum conceito pode nascer analiticamente *no que se refere ao seu conteúdo*. Sem dúvida, a síntese de um múltiplo (seja ele dado empiricamente ou a priori) em primeira instância produz um conhecimento que, inicialmente, pode ser ainda rude e confuso, e que, portanto, tem necessidade da análise: mas é sempre a síntese que propriamente reúne os elementos para o conhecimento, e os unifica em certo conteúdo. Ela é, portanto, a primeira coisa à qual deveremos prestar atenção, se quisermos julgar qual é a primeira origem de nosso conhecimento.

3. Os conceitos puros do intelecto ou categorias

Por meio da análise, diversas representações são reunidas *sob* um só conceito (tarefa de que se ocupa a lógica geral). A lógica transcendental, ao contrário, ensina a reunir em conceitos não tanto as representações, mas a síntese pura das representações. Aquilo que em primeiro lugar nos deve ser dado, em vista do conhecimento a priori de todos os objetos, é o *múltiplo* da intuição pura; a síntese deste múltiplo por meio da faculdade de imaginação é a segunda coisa, mas não nos dá ainda nenhum conhecimento. A terceira coisa para poder chegar ao conhecimento de um objeto que se apresente é constituída por conceitos, que dão

unidade a esta síntese pura: eles consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, e se baseiam sobre o intelecto.

A mesma função que dá unidade às diversas representações *em um juízo*, dá também unidade à síntese simples de diversas representações *em uma intuição*, e se chama – com uma expressão geral – o conceito puro do intelecto. É o próprio intelecto, portanto, e por meio das mesmas operações com as quais – mediante a unidade analítica – ele havia atuado nos conceitos a forma lógica de um juízo, que leva também – por meio da unidade sintética do múltiplo da intuição em geral – um conteúdo transcendental em suas representações. E é por isso que tais representações denominam-se conceitos puros do intelecto, que se referem a priori aos objetos: uma coisa que a lógica geral não pode fazer.

Desse modo surgem tantos conceitos puros do intelecto, referentes a priori aos objetos da intuição, exatamente quantas eram as funções lógicas em todos os juízos possíveis, assim como se verificavam na tábua seguinte. Estas funções, com efeito, esgotam completamente o intelecto e medem sua inteira capacidade. Seguindo Aristóteles, chamaremos estes conceitos de *categorias*, visto que nossa intenção originária era idêntica à aristotélica, embora depois se tenha afastado muito no decorrer de sua atuação.

4. Tábua das categorias

1.
Da quantidade
Unidade
Pluralidade
Totalidade

2.	3.
Da qualidade	*Da relação*
Realidade	da inerência e subsistência
Negação	(*substantia et accidens*)
Limitação	da causalidade e dependência
	(causa e efeito)
	da comunidade
	(ação recíproca entre
	o agente e o paciente)

4.
Da modalidade
possibilidade-impossibilidade
existência-inexistência
necessidade-contingência

Esta é, portanto, a lista de todos os conceitos puros originários da síntese, que o intelecto contém a priori em si mesmo e, mais ainda, graças aos quais apenas pode ser um intelecto puro, uma vez que é somente por meio deles que ele pode compreender algo do múltiplo da intuição, isto é, pode pensá-lo como objeto.

5. Dedução transcendental das categorias

Todavia, além da intuição dos sentidos, mediante a qual algo é dado, toda experiência contém também um *conceito* do objeto que é dado – ou seja, que aparece – na intuição: e por isso os conceitos dos objetos em geral, como condições a priori, se apresentarão como fundamento de todo conhecimento empírico. Por conseguinte, a validez objetiva das categorias, como conceitos a priori, se baseará no fato de que a experiência é possível (no que se refere à forma do pensamento) apenas por meio delas. E, com efeito, as categorias se referem aos objetos da experiência de modo necessário e a priori, porque é apenas por meio delas que, em geral, se pode pensar um objeto qualquer de experiência.

A dedução transcendental de todos os conceitos a priori tem portanto um princípio ao qual deve ser dirigida toda a pesquisa, isto é, o princípio pelo qual os conceitos devem ser conhecidos como condições a priori da experiência (tanto da intuição que nela se encontra, como do pensamento).

6. Possibilidade de uma unificação sintética de um múltiplo em geral

O múltiplo das representações pode ser dado em uma intuição, que é simplesmente sensível, isto é, não é mais que receptividade; e a forma desta intuição pode residir a priori em nossa faculdade representativa, mesmo que não seja mais que o modo pelo qual o sujeito é afetado. Só que a *conjunção* (*coniunctio*) de um múltiplo em geral não pode jamais provir dos sentidos, e portanto não pode também estar contida já na forma pura da intuição sensível, pois, como conjunção, ela é um ato da espontaneidade da capacidade representativa. E se é fato que esta última, para ser distinta da sensibilidade, deve ser chamada de intelecto, então toda conjunção – estejamos conscientes ou não, e que se trate de uma conjunção do múltiplo da intuição ou de diversos conceitos e, no primeiro caso, que se trate do múltiplo de uma intuição sensível ou do de uma intuição não sensível –, toda conjunção, dizíamos, é uma operação do intelecto que, em geral, poderemos denominar de *síntese*, também para perceber, com isso, que não podemos nos representar nada de

conjugado no objeto, sem tê-lo antes conjugado nós mesmos, e que, entre todas as representações, a *conjunção* é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas pode ser realizada apenas pelo próprio sujeito, uma vez que ela é um ato da espontaneidade do sujeito. Aqui percebemos facilmente que esta operação deve ser originariamente única, e válida do mesmo modo para toda conjunção, e que a decomposição, *ou análise*, que também parece ser o oposto da síntese, na realidade a pressupõe sempre; com efeito, se antes o intelecto não conjugou algo, não poderá depois também decompô-lo, uma vez que é apenas *por meio dele* que algo de conjugado pôde ser dado à capacidade representativa.

Todavia, o conceito de conjunção implica, além do conceito de múltiplo e de síntese do múltiplo, também o conceito de unidade deste múltiplo. Conjunção é representação da unidade *sintética* do múltiplo.[1] A representação desta unidade não pode portanto nascer da conjunção; ao contrário, é a representação da unidade que, acrescentando-se à representação do múltiplo, torna possível em primeiro lugar o conceito de conjunção. Esta unidade, que precede a priori todos os conceitos de conjunção, não é porém a mesma coisa que a categoria de unidade (§ 10); todas as categorias, com efeito, se fundam sobre funções lógicas que se encontram nos juízos, mas nestas a conjunção já é pensada, e portanto já é pensada a unidade de conceitos dados. A categoria, portanto, pressupõe já a conjunção. Por isso, a unidade de que estamos falando agora (como unidade em sentido qualitativo), devemos buscá-la ainda mais acima, justamente naquilo que contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, portanto, o fundamento da possibilidade do intelecto, até em seu uso lógico.

7. A unidade sintética originária da apercepção pura a priori. O "eu penso"

O *eu penso* deve ter o *poder* de acompanhar todas as minhas representações, pois, se assim não fosse, em mim seria representado algo que não poderia de fato ser pensado, o que quer dizer, em outras palavras, ou que a representação seria impossível, ou que ela – ao menos para mim – não seria nada. Ora, se a representação que pode ser dada antes de todo pensamento chama-se *intuição*, todo múltiplo da intuição terá uma relação necessária com o *eu penso*, no mesmo sujeito em que é encontrado este múltiplo. Mas esta representação – o eu penso – é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade. Eu a chamo *apercepção pura*, para distingui-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é a autoconsciência que, produzindo a representação *eu penso* – que deve poder acompanhar todas as outras, e é una e idêntica em toda consciência –, não pode estar acompanhada por sua vez por nenhuma outra representação. A unidade própria dela, eu a chamo também de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a *possibilidade do conhecimento* a priori que sobre ela se funda. E, com efeito, as múltiplas representações que são dadas em certa intuição não seriam todas representações minhas, se todas não pertencessem a uma única autoconsciência; vale dizer que elas, enquanto representações minhas (embora eu não esteja consciente delas enquanto tais), devem, porém, estar necessariamente conformes à única condição pela qual *possam* coexistir em uma autoconsciência universal, porque, caso contrário, não pertenceriam todas a mim. Desta conjunção originária se podem extrair muitas conseqüências. [...]

A conjunção, porém, não reside nos objetos, nem podemos extraí-la destes últimos, com alguma percepção, para fazê-la depois ser assumida pelo intelecto: na realidade ela é apenas um trabalho do intelecto, e este, por sua vez, não é mais que a faculdade de reunir a priori, e de levar sob a unidade da apercepção o múltiplo de representações dadas. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.

8. O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do intelecto

Segundo a estética transcendental, o princípio supremo da possibilidade de toda intuição, em relação à sensibilidade, era este: todo o múltiplo da intuição subjaz às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo da própria possibilidade, em relação ao intelecto é, ao contrário, este: todo o múltiplo da intuição subjaz às condições da

[1] Se sejam idênticas também as representações, e se por isso uma pode ser pensada analiticamente em base da outra, é uma questão da qual não nos ocupamos nesta sede. Porém, a *consciência* de uma, enquanto se fala do múltiplo, deve sempre ser distinta da consciência da outra, e é apenas da síntese desta (possível) consciência que nos ocupamos aqui [Nota de Kant]

unidade sintética originária da apercepção.[2] Todas as múltiplas representações da intuição subjazem ao primeiro princípio, enquanto nos são *dadas*, e subjazem ao segundo, enquanto devem poder estar *conjugadas* em uma única consciência; com efeito, se não fosse assim, não se poderia pensar ou conhecer nada, uma vez que as representações dadas não teriam em comum o ato da apercepção *eu penso*, e portanto não seriam reunidas em uma única autoconsciência.

O *intelecto* – para falar em geral – é a faculdade dos *conhecimentos*. Estes conhecimentos consistem em determinada relação de representações dadas com um objeto. Mas o *objeto* é aquilo em cujo conceito unifica-se o múltiplo de uma intuição dada. E por sua vez toda unificação das representações requer a unidade da consciência na síntese das próprias representações. Por conseguinte, é apenas a unidade da consciência que constitui a relação das representações com um objeto, e portanto sua validez objetiva: por conseguinte, é apenas ela que faz com que as representações se tornem conhecimentos, e é sobre ela, por conseguinte ainda, que se baseia a própria possibilidade do intelecto.

9. O que é a unidade objetiva da autoconsciência

A *unidade transcendental* da apercepção é a unidade com que todo o múltiplo dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto. Por isso ela se chama *objetiva*, e deve ser distinta da *unidade subjetiva* da consciência, que é uma determinação do sentido interno, com o qual o múltiplo da intuição é dado empiricamente, em vista da mencionada conjunção. Que eu possa estar consciente *empiricamente* do múltiplo – se ele é simultâneo ou sucessivo –, depende das circunstâncias ou das condições empíricas. Por isso a unidade empírica da consciência, por meio da associação das representações, refere-se por si àquilo que nos aparece, e é totalmente contingente. Contra isso, a forma pura da intuição no tempo – entendida simplesmente como intuição em geral, contendo um múltiplo dado – subjaz à unidade originária da consciência, apenas por meio da relação necessária do múltiplo da intuição ao único eu penso e, portanto, por meio da síntese pura do intelecto, que constitui o fundamento a priori da síntese empírica. Apenas essa unidade é válida objetivamente, enquanto a unidade empírica da apercepção – que neste lugar não tomamos em exame, e que por outro lado é simplesmente derivada da primeira, sob determinadas condições *in concreto* – tem apenas uma validez subjetiva: se alguém reúne a representação de certa palavra com uma coisa, outro a reunirá com outra coisa, e assim, no que se refere àquilo que é dado empiricamente, a unidade da consciência não vale de modo necessário e universal.

10. Para o conhecimento das coisas, a função da categoria é a de ser aplicada aos objetos de experiência

Pensar um objeto e *conhecer* um objeto, portanto, não são a mesma coisa. Para o conhecimento, requerem-se dois elementos: em primeiro lugar o conceito, com o qual em geral um objeto é pensado (a categoria), e em segundo lugar a intuição, com a qual o objeto é dado. Com efeito, se não se pudesse dar por nada uma intuição correspondente ao conceito, este seria sim um pensamento, no que se refere à forma, mas não teria nenhum objeto, e por meio dele não seria possível o conhecimento de nenhuma coisa, pois – pelo que se sabe – não se daria, nem poderia dar-se nada a que poder aplicar meu pensamento. Ora, toda nossa intuição possível é uma intuição sensível (estética), e por isso o pensamento de um objeto em geral – mediante um conceito puro do intelecto – pode se tornar para nós um conhecimento, apenas enquanto tal conceito seja referido aos objetos dos sentidos. A intuição sensível ou é uma intuição pura (espaço e tempo), ou é uma intuição empírica daquilo que, mediante a sensação, é representado imediatamente como real no espaço e no tempo. Por meio da determinação da intuição pura, podemos adquirir conhecimentos a priori dos objetos (na matemática), mas apenas pelo que se refere à sua forma como fenômenos; quanto ao que se refere, ao contrário, à possibilidade de que se dêem coisas que devam ser intuídas desta forma, tudo permanece ainda a ser decidido. Por conseguinte, todos os conceitos matemáticos não são conhecimentos por si, mas apenas

---

[2] O espaço e o tempo, e também todas as suas partes, são *intuições* e, portanto, representações particulares, com o múltiplo que contêm em si (veja a estética transcendental). Eles, portanto, não são simples conceitos, mediante os quais a mesma consciência está contida em muitas representações; ao contrário, em seu caso muitas representações estão contidas em uma só representação e na consciência que dela se tem, e por isso estão reunidas todas juntas. Por conseguinte, a unidade da consciência que aí se encontra é uma unidade *sintética*, mesmo que originária. Esta sua *singularidade* será importante na aplicação que dela se fará (veja o § 25). [Nota de Kant]

enquanto se pressupõe que se dêem coisas que possam se apresentar a nós na única forma daquela intuição sensível pura. Mas *as coisas no espaço e no tempo* nos são dadas apenas enquanto são percepções (representações acompanhadas pela sensação), e portanto apenas mediante uma representação empírica. Por conseguinte, os conceitos puros do intelecto, mesmo quando são aplicados a intuições a priori (como na matemática), nos fornecem um conhecimento apenas enquanto estas intuições, e por meio delas também os conceitos do intelecto, possam ser aplicados a intuições empíricas. Por conseguinte, as categorias não nos fornecem nenhum conhecimento das coisas por meio da intuição, mas apenas graças à sua possível aplicação à *intuição empírica*, ou seja, elas servem apenas para a possibilidade de um *conhecimento empírico*. Este último, porém, chama-se *experiência*. Por conseguinte, as categorias podem ser usadas para o conhecimento das coisas, apenas enquanto estas últimas são assumidas como objetos de uma experiência possível.

I. Kant,
Crítica da razão pura.

Da Crítica da razão prática

5 A lei moral e sua natureza

> *A lei moral é uma regra objetiva universalmente válida que determina* a priori *o querer: ela é um* imperativo categórico, *uma ordem que vale em sentido absoluto, prescindindo das condições e dos conteúdos empíricos.*

1. A lei moral como "imperativo categórico"

A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve uma operação como meio para alcançar o efeito que nos propõe. Mas, para um ser em que a razão não representa sozinha todo fundamento de determinação da vontade, tal regra é um *imperativo*, isto é, uma regra caracterizada por um dever, que exprime a necessidade objetiva da ação e indica que, se a razão determinasse completamente a vontade, a ação aconteceria inevitavelmente segundo tal regra.

Os imperativos, portanto, valem objetivamente, e são totalmente distintos das máximas como princípios subjetivos. Mas eles determinam ou as condições da causalidade do ser razoável – entendido como causa eficiente – apenas em relação ao efeito e à possibilidade de atingi-lo; ou exclusivamente a vontade, quer ela baste ou não para obter o efeito. Os primeiros seriam *imperativos hipotéticos*, e conteriam meras prescrições da habilidade; os segundos seriam, ao contrário, *categóricos*, e os únicos que representam leis práticas. [...]

Se, por exemplo, dizeis a alguém que deve trabalhar e poupar na juventude para não sofrer quando velho, este é um justo e, ao mesmo tempo, importante preceito prático para a vontade; mas é fácil ver que a vontade é remetida, neste caso, a alguma outra coisa, que se pressupõe que ela deseje. E ter ou não este desejo, deve ser remetido ao próprio agente: pode ocorrer que ele preveja ainda outros recursos, além dos do patrimônio por ele mesmo ganho; ou que não espere envelhecer; ou que pense poder arranjar-se em caso de necessidade. A razão, da qual somente pode brotar qualquer regra que implique necessidade, põe, neste seu preceito, também necessidade (de outro modo não seria um imperativo). Mas trata-se de uma necessidade condicionada apenas subjetivamente, que não se pode pressupor em grau igual para todos os sujeitos. Por uma legislação da razão, porém, requer-se que esta não tenha que pressupor nada além de si mesma, porque a regra é *objetiva* e *universalmente válida* apenas quando vale *independentemente de todas as condições subjetivas acidentais*, que se podem encontrar em um ser razoável e não no outro.

Suponde agora dizer a alguém que jamais deve prometer de modo mentiroso: eis uma regra que se refere exclusivamente à sua vontade. Não importa se os escopos que aquele tal possa ter sejam de tal modo alcançados ou não: é o mero querer aquilo que é determinado, por esta regra, inteiramente *a priori*. Se agora resulta que tal regra é praticamente justa, ela é uma lei, porque é um *imperativo* categórico.

As leis práticas se referem, portanto, unicamente à vontade, prescindindo daquilo que sua causalidade possa obter: desta última (enquanto pertinente ao mundo sensível) se pode fazer abstração, para ter essas leis em sua pureza.

2. A pura forma (no sentido de universalidade) como caráter essencial da lei moral

Se um ser racional deve pensar suas máximas como leis práticas universais, pode pensar as máximas apenas como princípios tais que

contêm o motivo determinante da vontade *não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma*.

A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este pode ser o motivo determinante da própria vontade, ou pode não sê-lo. Se for o motivo determinante da vontade, a regra da vontade vem a ser submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer ou de desprazer); por conseguinte, não pode ser uma lei prática. Ora, em uma lei, se se prescinde de toda matéria, isto é, do objeto da vontade (enquanto motivo determinante), não resta mais que a simples *forma* de uma legislação universal. Portanto, um ser razoável ou não pode de nenhum modo pensar os próprios princípios subjetivamente práticos, isto é, suas próprias máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou deve admitir que sua *simples forma*, pela qual elas se adaptam a uma *legislação universal*, faça, sozinha, leis práticas.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

6 A fórmula do imperativo categórico

A consciência da lei moral como imperativo categórico é um fato da razão, *o único fato da razão pelo qual ela se mostra como* legisladora.

1. A pura forma da lei como condição suprema de todas as máximas

Age de modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal. [...]

A *razão pura*, em *si mesma prática*, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é, portanto, pensada como determinada, enquanto vontade pura, independentemente das condições empíricas e, portanto, *da pura forma da lei*; e este motivo determinante é considerado como a condição suprema de todas as máximas.

2. A consciência do imperativo moral como "fato" da razão

A consciência desta lei fundamental pode ser chamada de fato (*factum*) da razão, não porque a possamos depreender de dados racionais precedentes, por exemplo, da consciência da liberdade (porque tal consciência não nos é dada em primeiro lugar), mas porque se nos impõe por si própria como uma proposição sintética *a priori*, não fundada sobre alguma intuição, nem pura nem empírica.

Tal proposição seria mais analítica se pressupuséssemos a liberdade do querer, mas para fazer isso, se entendemos a liberdade em sentido positivo, seria necessária uma intuição intelectual, o que não é absolutamente lícito admitir. Todavia, para poder considerar sem equívocos tal lei como dada, é preciso observar que não se trata de um fato empírico, e sim do –nico fato da razão pura, a qual, por meio dele, se anuncia como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).

I. Kant,
Crítica da razão prática.

7 A lei moral e a liberdade

A pura forma da lei moral implica a liberdade; nós, porém, conhecemos primeiro a lei moral, e sucessivamente, como sua precondição, pensamos a liberdade. E uma vez que a lei moral se impõe a nós como "dever", então nosso "dever" é sem dúvida também um "poder".

1. Uma vontade, para a qual a pura forma legislativa pode ser motivo determinante, deve ser livre

Supondo que a simples forma legislativa das máximas seja, sozinha, o motivo determinante suficiente de uma vontade, descobrir como é feita aquela vontade que se deixa determinar apenas por ela.

Uma vez que a simples forma da lei pode ser representada apenas pela razão, e portanto não é um objeto que caia sob os sentidos, nem, por conseguinte, se insere entre os fenNmenos, a representação dela como motivo determinante da vontade é distinta de todos os fundamentos que determinam aquilo que ocorre na natureza segundo a lei de causalidade: nisto, com efeito, os próprios fundamentos da determinação devem ser fenNmenos. Se, porém, nenhum outro motivo determinante da vontade pode servir-lhe como lei, exceto a pura forma legislativa universal, tal vontade deve ser pensada

como inteiramente *independente da lei natural dos fenômenos*, e precisamente da lei da causalidade de uns em relação aos outros. Esta *independência* se chama *liberdade* no sentido rigoroso, isto é, transcendental, da palavra.

Portanto, uma vontade para a qual possa servir de lei a pura forma legislativa da máxima é uma vontade livre.

2. Nós conhecemos que somos livres partindo da lei moral

Liberdade e lei prática *incondicionada* remetem, portanto, reciprocamente uma à outra. Aqui agora, [...] pergunto: de onde *começa* nosso conhecimento do incondicionalmente prático: da liberdade ou da lei prática?

Da liberdade não pode começar, porque dela não podemos adquirir consciência imediatamente, sendo seu conceito primeiro negativo, nem podemos inferi-lo a partir da experiência, porque a experiência nos apresenta apenas a lei dos fenômenos, isto é, o mecanismo da natureza, que é precisamente o oposto da liberdade.

É portanto a *lei moral* aquilo de que adquirimos consciência imediatamente (logo que tomamos em consideração as máximas da vontade): ela se nos apresenta em primeiro lugar; e como a razão no-la apresenta com um motivo determinante tal que nenhuma condição sensível o pode ultrapassar, e que, ao contrário, é inteiramente independente disso, ela nos conduz diretamente *ao conceito de liberdade*. Por outro lado, como é possível a consciência da lei moral? Podemos tomar consciência de puras leis práticas exatamente do mesmo modo em que estamos conscientes de puros princípios teóricos: considerando a necessidade com que a razão nos prescreve tais leis, de modo a pôr de lado todas as condições empíricas. O conceito de uma vontade pura brota das primeiras, assim como dos segundos brota a consciência de um intelecto puro.

3. Deves, portanto podes

Também a experiência, de resto, confirma que os conceitos seguem em nós a ordem que mencionamos. Suponhamos que alguém afirme, de sua inclinação sensual, que ela é para ele absolutamente irresistível, quando se lhe apresenta o objeto desejado e a ocasião de fruir dele, e perguntemos-lhe se, quando diante da casa em que encontra aquela ocasião, estivesse levantada uma forca, para enforcá-lo imediatamente depois que tivesse tido aquilo que desejava, ele, em tal caso, não estaria em grau de reprimir sua inclinação.

Não é difícil adivinhar o que responderia.

Agora perguntai-lhe se, quando um príncipe lhe impusesse, tendo como pena a própria morte imediata, apresentar um falso testemunho contra uma pessoa honesta que aquele príncipe quisesse arruinar com pretextos excusos, por maior que fosse seu amor pela vida não consideraria possível passar por cima dele. Se o faria ou não, ele talvez não se arriscará a dizer: mas que lhe seja possível fazê-lo, deverá reconhecê-lo sem reservas. Ele julga, portanto, que pode fazer alguma coisa porque está consciente que deve fazê-lo, e reconhece em si a liberdade que de outra forma, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

8 O conceito de "bem" deve ser determinado por meio da lei

Em todas as éticas pré-kantianas o conceito de bem precede o conceito de lei moral; segundo Kant, ao contrário, o conceito de lei é anterior, e dele depende o conceito de bem moral.

Chegou agora o momento de explicar o paradoxo no método de uma crítica da razão prática, isto é, *como o conceito do bom e do mau não deve ser determinado antes da lei moral* (à qual deveria aparentemente até servir de fundamento) *mas apenas* (como justamente se fez aqui) *depois dela, e por meio dela.*

Se também não soubéssemos que o princípio da moralidade é uma lei pura, que determina *a priori* a vontade, todavia, para não assumir princípios em tudo gratuitamente (*gratis*), tanto menos deveremos deixar totalmente não prejudicado se a vontade tem apenas motivos determinantes empíricos, ou também puros, *a priori*. Com efeito, vai contra toda regra fundamental do procedimento filosófico assumir como já decidido desde o princípio aquilo a respeito do qual se deve justamente decidir.

Supondo que agora quiséssemos começar pelo conceito de bem, para depreender dele as leis da vontade, tal conceito de um objeto (enquanto objeto bom) apresentaria ao mesmo tempo este objeto como único motivo determinante da vontade.

Ora, uma vez que tal conceito não teria como regra alguma lei prática *a priori*, a pedra

de toque do bem e do mal não poderia ser posta em nada mais do que na concordância do objeto com nosso sentimento de prazer ou de desprazer, e o uso da razão poderia consistir apenas nisso; tanto no determinar tal prazer ou desprazer, levando em conta todas as sensações de minha existência, como em estabelecer os meios para conseguir para mim o objeto desejado. E uma vez que apenas com a experiência se pode atingir o que está conforme com o sentimento de prazer, e a lei prática, segundo a hipótese, deveria estar fundada sobre aquilo como sua condição, a possibilidade de leis práticas *a priori* seria excluída sem mais, considerando-se necessário encontrar em primeiro lugar um objeto para a vontade, cujo conceito constitua, como conceito de um bem, o motivo determinante universal, embora empírico, da vontade.

I. Kant,
Crítica da razão prática.



Immanuel Kant em uma estampa da época (Civica Raccolta Stampe Bertarelli, Milão).

9 O respeito da lei moral e o supremo significado ético do dever

O respeito *pela lei moral, isto é, pelo dever, é o único sentimento que na ética kantiana adquire importância e significado positivo. E fazer responsavelmente o próprio dever equivale a executar voluntariamente as ordens de Deus.*

1. O respeito como único sentimento moral

O respeito se refere sempre a pessoas, jamais a coisas. Estas últimas podem suscitar em nós inclinação, e quando se trata de animais (por exemplo, cavalos, cães etc.) até amor, ou também medo, como o mar, um vulcão, um animal feroz; mas nunca respeito.

Algo que se avizinha mais de tal sentimento é a admiração que, entendida como afecção, [isto é] estupor, pode também se referir a coisas: por exemplo, a montes altos como o céu, à grandeza, à quantidade e distância dos corpos celestes, à força e velocidade de alguns animais etc. Mas tudo isso não é respeito. Também um homem pode ser para mim objeto de amor, de medo, ou de admiração, até à maravilha, sem todavia ser de fato um objeto de respeito. Seu espírito brilhante, sua coragem e sua força, a potência que lhe confere a posição que ocupa entre os outros homens podem inspirar-me sentimentos semelhantes, mas com isto não se chegou ainda ao respeito para com ele.

Fontenelle[1] diz: "Diante de um poderoso eu me inclino, mas o meu espírito não se inclina". Posso acrescentar: diante de uma pessoa de condição humilde, em que percebo retidão de caráter, em uma medida tal que não tenho consciência de ter, meu espírito se inclina, queira eu ou não, por mais que mantenha elevada a cabeça para não lhe permitir que esqueça a superioridade de minha posição.

Por que isto? Seu exemplo me apresenta uma lei que abate minha soberba, se eu a comparo com meu comportamento; e o próprio fato demonstra diante de meus olhos que a esta lei se pode obedecer, e que ela é, portanto, exeqüível. E eu posso também sentir-me dotado de um grau igual de honestidade: o respeito,

[1]Bernard de Fontenelle (1657-1757), secretário perpétuo da Academia da França, autor dos *Dialogues des morts* (1683), dos célebres *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) e de outras obras numerosas.

todavia, permanece; porque, estando todo bem em falta no homem, a lei, tornando-se manifesta por um exemplo, continua sempre a abater meu orgulho; e o homem que vejo diante de mim, e cujas fraquezas (que ele pode também sempre ter) não me são conhecidas como me são conhecidas as minhas, de modo que ele me aparece em uma luz pura, e me oferece uma medida dela.

O respeito é um tributo cujo mérito não podemos rejeitar, queiramos ou não: por mais que possamos reprimir suas manifestações exteriores, não podemos deixar de senti-lo internamente.

O respeito é tão pouco um sentimento de prazer, que de má vontade nos submete a prová-lo em relação a um homem. Procura-se algo que possa aliviar o peso, algum erro que nos indenize da humilhação que tal exemplo nos proporciona. Até os mortos não estão sempre ao reparo desta crítica, especialmente se o exemplo deles parece inimitável. E até a lei moral, em sua majestade solene, está exposta a este esforço de se defender do respeito que inspira. Não seria talvez esta a razão pela qual nós a abaixaríamos até o nível de nossas inclinações costumeiras, fazendo todo esforço para remetê-la à amada regra de nossa vantagem bem entendida? Não é justamente o desejo de libertar-nos do respeito impressionante que nos apresenta tão severamente nossa indignidade? Todavia, nisso existe, por outro lado, tão pouco desprazer que, uma vez que a soberba tenha sido deposta, e concedida eficácia prática ao respeito, jamais nos saciamos de contemplar a majestade da lei, e a alma se sente elevada na mesma medida em que se vê sobrepujada, e também sua frágil natureza, pela lei santa.

2. A lei moral como "dever"

A lei moral é, [...] para a vontade de um ser perfeitíssimo, uma *lei de santidade*; mas, para a vontade de todo ser razoável finito, é uma *lei do dever*, da coerção moral, e da determinação de suas ações por parte do *respeito* para com esta lei, e por obséquio ao próprio dever.

Nenhum outro princípio subjetivo deve ser assumido como movente, de outra forma poderia muito bem ocorrer que fosse escolhida de antemão a ação que a lei prescreve, mas ela, embora sendo conforme ao dever, não será cumprida por dever, e a intenção que a move não será moral, ao passo que justamente a intenção é aquilo que conta em tal legislação.

É belíssimo fazer bem aos homens por filantropia e benevolente simpatia, ou ser justos por amor à ordem, mas esta ainda não é a máxima moral genuína de nosso comportamento, adequada à nossa condição de homens entre os seres razoáveis, se nós nos arrogamos com presunção soberba de elevar-nos, à guisa de voluntários, acima do dever, e pretendemos fazer por nosso próprio gosto, independentemente da ordem, aquilo que não haveria nenhuma necessidade de nos ser ordenado.

Estamos sob uma disciplina da razão, e não devemos esquecer, em todas as nossas máximas, de nos subtrair à submissão a ela, nem diminuir com loucura orgulhosa a autoridade da lei (que também nos foi dada por nossa própria razão), pondo o motivo determinante de nossa vontade – mesmo que conforme à lei – em qualquer outra coisa que não a própria lei e o respeito que lhe é devido.

Dever e *responsabilidade* são as únicas qualificações que devemos dar à nossa relação com a lei moral.

3. O significado da máxima evangélica "ama a Deus acima de tudo, e o teu próximo como a ti mesmo"

Com isso concorda muito bem, contudo, a possibilidade desta ordem: "*Ama a Deus acima de tudo, e o teu próximo como a ti mesmo*". Porque, como ordem, ela exige respeito por uma lei que ordena o amor, e não deixa a uma escolha arbitrária fazer disso um princípio. Mas um amor por Deus como inclinação (amor patológico) é impossível, porque Deus não é um objeto dos sentidos; e para os homens é de fato possível, mas não pode ser ordenado, porque não está em poder de nenhum homem amar alguém simplesmente sob ordem. É, portanto, exclusivamente o *amor prático* aquele a que se refere o núcleo essencial de todas as leis.

Amar a Deus significa, neste contexto, executar *voluntariamente* suas ordens; amar o próximo, exercitar *voluntariamente* todos os deveres para com ele. Mas a ordem que faz disso uma regra, não pode sequer ordenar *ter* esta intenção, nas ações segundo o dever, mas simplesmente de *tender a isso*. Uma ordem, com efeito, de fazer alguma coisa voluntariamente é em si contraditória, porque, se já soubéssemos, sozinhos, a que coisa somos obrigados, e tivéssemos também consciência de fazê-lo voluntariamente, um comando a propósito seria inteiramente supérfluo; se, ao contrário, nós o fizéssemos, não voluntariamente, mas apenas por respeito para com a lei, uma ordem – que

faz justamente de tal respeito o movente da máxima – agiria em sentido exatamente oposto ao da intenção que se ordena.

A lei de todas as leis, portanto, como toda prescrição moral dos Evangelhos, apresenta a intenção moral em toda a sua perfeição, na forma de um ideal de santidade não alcançável por uma criatura, todavia como modelo ao qual devemos procurar nos avizinhar e emparelhar, em um progresso contínuo, mas indefinido.

4. Hino ao "dever"

Dever! Nome grande e sublime, que nada conténs que lisonjeie o prazer, mas exiges submissão; nem, para mover a vontade, ameaças coisa alguma que suscite no espírito repugnância ou pavor, mas apresentas unicamente uma lei, que encontra por si mesma acesso ao espírito, e todavia obténs por força veneração (mesmo que nem sempre a obediência); uma lei diante da qual todas as inclinações emudecem, mesmo que, no fundo, trabalhem contra ela. Qual é a origem digna de ti, onde se encontra a raiz de tua nobre descendência, que de outra forma rejeita todo parentesco com as inclinações, aquela raiz da qual se deve fazer derivar a condição inderrogável daquele valor que é o único que os homens possam dar-se por si mesmos?

Não pode ser nada de menos daquilo que eleva o homem acima de si mesmo (como parte do mundo sensível), daquilo que o liga a uma ordem de coisas que apenas o intelecto pode pensar, e que ao mesmo tempo tem sob si o mundo sensível inteiro, e com ele a existência, empiricamente determinável, do homem no tempo e o conjunto de todos os fins (o único adequado a uma lei prática incondicionada como a lei moral).

Não é nada mais que a *personalidade*, isto é, a liberdade e a independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como a faculdade de um ser submetido a leis puras práticas, próprias para ele, dadas a ele por sua própria razão, de modo que a pessoa, enquanto pertinente ao mundo sensível, é submetida à sua própria personalidade, enquanto pertencente, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível.

E não é de se maravilhar que o homem, enquanto pertinente a ambos os mundos, deva considerar o próprio ser, em relação à sua segunda e suprema destinação, não de outro modo que com veneração, e as leis desta destinação com o mais profundo respeito.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

10 Os postulados da razão prática

Os três "postulados" práticos são pressupostos derivantes da lei moral: são as condições necessárias que a vontade humana pura exige para observar aquilo que a lei prescreve. Eles conferem realidade objetiva às Idéias da razão especulativa.

1. A imortalidade da alma como postulado da razão pura prática

A atuação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Mas nesta vontade a *perfeita adequação* da intenção à lei moral é a condição suprema do sumo bem: ela deve ser, portanto, tão possível quanto seu objeto, pois está contida na mesma ordem de promovê-lo. Mas a adequação perfeita da vontade à lei moral é a *santidade*: uma perfeição da qual nenhum ser razoável do mundo sensível é capaz, em nenhum momento de sua existência. Uma vez que, todavia, é igualmente requerida como necessária do ponto de vista prático, ela poderá encontrar-se apenas em um *processo ao infinito*, em direção àquela adequação completa; e, segundo os princípios da razão pura prática, é necessário assumir tal progredir prático como o objeto real de nossa vontade.

Mas tal progresso infinito é possível apenas pressupondo uma existência e uma personalidade do próprio ser razoável que perdura ao infinito, e isso toma o nome de imortalidade da alma. Portanto, o sumo bem é possível, em sentido prático, apenas pressupondo a imortalidade da alma e, portanto, esta, enquanto inseparavelmente ligada com a lei moral, é um *postulado* da razão pura prática (com o que entendo uma proposição *teórica*, mas não demonstrável como tal, enquanto é inseparavelmente inerente a uma lei *prática* que vale incondicionalmente *a priori*).

2. A existência de Deus como postulado da razão pura prática

A lei moral, na análise precedente, nos conduziu ao problema prático – que é proposto pela pura razão, sem intervenção de moventes sensíveis – da necessária completitude da primeira e principal parte do sumo bem, a *moralidade*; e, dado que apenas em uma eternidade se pode resolver o problema de modo completo, ao postulado da *imortalidade*. Pela possibilida-

de do segundo elemento do sumo bem, isto é, da *felicidade* que é proporcional à moralidade, esta mesma lei deve também conduzir com igual desinteresse, em virtude da pura, objetiva razão, precisamente ao pressuposto da existência de uma causa adequada a tal efeito; isto é, a postular a *existência de Deus*, como necessária à possibilidade do sumo bem (cujo objeto de nosso querer está ligado necessariamente à legislação moral da razão pura). Propomo-nos a expor de modo convincente tal ligação.

Felicidade é a condição de um ser razoável no mundo, ao qual, em sua inteira existência, *tudo vai segundo seu desejo e querer*; ela, portanto, consiste não só no acordo da natureza com o escopo total daquele ser, como também com o motivo determinante essencial de sua vontade.

Ora, esta lei moral, como lei da liberdade, ordena por meio de motivos determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e de seu acordo com nossa faculdade de desejar (enquanto moventes); mas o ser razoável que age no mundo não é, porém, ao mesmo tempo, também a causa do mundo e da própria natureza.

Na lei moral, portanto, não se encontra o mínimo fundamento de uma ligação necessária entre a moralidade e uma felicidade a ela proporcionada de um ser que pertence ao mundo e, por conseguinte, dele depende, e que, justamente por isso, não pode produzir a natureza com a própria vontade, e, por aquilo que se refere à sua felicidade, não pode com as próprias forças tornar a natureza inteiramente conforme aos seus princípios práticos.

Todavia, na tarefa prática da razão pura, ou seja, na busca necessária do sumo bem, tal ligação postula-se como necessária: temos o *dever* de procurar promover o sumo bem (que, portanto, deve também ser possível). Portanto, é *postulada* também a existência de uma causa de toda a natureza, distinta da própria natureza, que contenha o fundamento da ligação, isto é, da adequação exata da felicidade à moralidade. Mas esta causa suprema deve conter o fundamento do acordo da natureza, não só com uma lei da vontade dos seres razoáveis, mas com a representação de tal *lei*, enquanto eles fazem dela o *motivo determinante supremo* de sua vontade: portanto, não só com os costumes, quanto à forma, mas também com a moralidade como seu movente; ou seja, com sua intenção moral.

Portanto, o sumo bem no mundo é possível apenas enquanto se assuma uma causa suprema da natureza, que tenha uma causalidade conforme à intenção moral. Ora, um ser capaz de ações fundadas sobre a representação de leis é uma *inteligência* (um ser razoável); e a causalidade de tal ser, fundada sobre tal representação de leis, é a sua vontade.

Portanto, a causa suprema da natureza, como a devemos pressupor em vista do sumo bem, é um ser que causa a natureza com *intelecto* e com *vontade* (portanto, é seu autor): em outras palavras, é Deus. Portanto, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (isto é, do mundo ótimo) é, ao mesmo tempo, o postulado da realidade de um *sumo bem originário*, isto é, da existência de Deus.

Ora, era para nós um dever promover o sumo bem e, portanto, não só estamos autorizados, mas obrigados, por uma necessidade ligada como exigência com o dever, a pressupor a possibilidade deste sumo bem: aquilo que, ocorrendo apenas na condição de que Deus exista, liga inseparavelmente ao dever aquela pressuposição. Em outros termos, é moralmente necessário admitir a existência de Deus.

3. O significado dos postulados da razão pura prática em geral

Eles derivam, todos, do princípio da moralidade, que não é um postulado, mas uma lei com a qual a razão determina imediatamente a vontade; essa vontade, justamente porque é determinada assim, como vontade pura, exige estas condições necessárias da observância daquilo que a lei prescreve.

Tais postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos, de um ponto de vista necessariamente prático; portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas dão às idéias da razão especulativa em geral (por meio de sua relação com os princípios práticos) uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais de outra forma não se poderia presumir afirmar sequer a possibilidade.

Estes postulados são os da *imortalidade*, da *liberdade* considerada positivamente (como causalidade de um ser enquanto pertinente ao mundo inteligível) e da *existência de Deus*.

O *primeiro* deriva da condição praticamente necessária de uma duração suficiente para tornar perfeita a *execução da lei moral*; o *segundo*, do pressuposto necessário da independência do mundo sensível, e da capacidade de determinar a própria vontade segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, segundo a liberdade; o *terceiro*, da necessidade da condição para tal mundo inteligível, para que possa ser o sumo bem, graças ao pressuposto do sumo bem independente, isto é, da existência de Deus.

I. Kant,
Crítica da razão prática

DA CRÍTICA DO JUÍZO

11 O fundamento do juízo estético

> *O belo é a forma de finalidade que um objeto manifesta no juízo estético. Ela é o sentido de acordo harmonioso entre o todo e as partes, como se estas fossem organizadas em função unitária do conjunto.*

Se houvesse antes o prazer pelo objeto dado, e ao juízo de gosto coubesse apenas a tarefa de atribuir à representação do objeto a comunicabilidade universal desse prazer, teríamos um procedimento intimamente contraditório. Porque então esse prazer não seria mais que o simples prazer da sensação e, portanto, por sua natureza, poderia ter apenas uma validez particular, porque dependeria imediatamente da representação com a qual o objeto é *dado*.

É, portanto, a possibilidade de comunicar universalmente o estado de ânimo, produzido em relação à representação dada, que deve estar como fundamento do juízo de gosto, como sua condição subjetiva, e ter como conseqüência o prazer pelo objeto. Mas nada pode ser comunicado universalmente a não ser o conhecimento e a representação enquanto é conhecimento. Porque a representação apenas então é puramente objetiva, e tem por isso um ponto universal de referência, com o qual a faculdade representativa de todos obriga-se a entrar em acordo. Ora, se deve ser pensado como puramente subjetivo o fundamento do juízo sobre esta comunicabilidade universal da representação, isto é, sem um conceito do objeto, ela não pode ser mais que o estado de espírito que resulta da relação das faculdades representativas entre si, enquanto estas referem uma representação dada ao *conhecimento em geral*.

As faculdades cognoscitivas, postas em jogo por esta representação, estão aqui em um jogo livre, porque nenhum conceito determinado as obriga a uma regra particular de conhecimento. De modo que o estado de espírito nesta representação deve ser aquele que é constituído pelo sentimento do jogo livre das faculdades representativas em uma representação dada, em relação a um conhecimento em geral. Ora, a uma representação com a qual é dado um objeto, a fim de que nasça em geral um conhecimento, pertencem a *fantasia*, para a união do múltiplo da intuição, e o *intelecto*, para a unidade do conceito que une as representações. Este estado de *jogo livre* das faculdades cognoscitivas em uma representação com a qual é dado um objeto, deve poder ser universalmente comunicado; porque o conhecimento, como determinação do objeto, com o qual dadas representações (em todo sujeito) devem entrar em acordo, é a única espécie de representação que valha para cada um.

A comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação própria do juízo de gosto, uma vez que deve subsistir sem pressupor um conceito determinado, não pode ser mais que o estado de espírito do livre jogo da fantasia e do intelecto (enquanto eles concordam entre si como deve ocorrer para um *conhecimento em geral*); porque sabemos que esta relação subjetiva apropriada ao conhecimento em geral deve valer para cada um e, portanto, ser universalmente comunicável, como é o caso de todo conhecimento determinado, que porém repousa sempre sobre aquela relação enquanto condição subjetiva.

Ora, este juízo puramente subjetivo (estético) do objeto, ou da representação com que ele é dado, precede o prazer pelo objeto, e é o fundamento deste prazer pela harmonia das faculdades de conhecimento; mas, sobre a universalidade das condições subjetivas no juízo dos objetos funda-se apenas esta validez subjetiva universal do prazer, que nós ligamos à representação do objeto, que denominamos de belo.

I. Kant,
Crítica do juízo.

12 O sublime e seu fundamento

> *Por meio do sublime, que é o sentimento do ilimitado, o homem descobre que a própria destinação é a de adequar-se às Idéias da razão. O sublime, portanto é, propriamente,* o sentimento do destino metassensível do homem.

1. Diferenças entre o belo e o sublime

O belo da natureza se refere à forma do objeto, que consiste na limitação; o sublime, ao contrário, pode ser encontrado também em um objeto privado de forma, enquanto implique ou provoque a representação do *ilimitado*, pensada além do mais em sua totalidade; de modo que parece que o belo deva ser considerado como

a exibição de um conceito indeterminado do intelecto, e o sublime como a exibição de um conceito indeterminado da razão. No primeiro caso o prazer está, portanto, ligado com a representação da *qualidade*, ao passo que no segundo está com a da *quantidade*. Entre os dois tipos de prazer há ainda notável diferença quanto à espécie: enquanto o belo implica diretamente um sentimento de facilitação e intensificação da vida, e por isso pode-se conciliar com os atrativos e com o jogo da imaginação, o sentimento do sublime, ao contrário, é um prazer que surge apenas indiretamente, ou seja, é produzido pelo sentido de um impedimento momentâneo, seguido de uma efusão mais forte das forças vitais e, por isso, enquanto emoção, não se apresenta de fato como um jogo, mas como algo de sério no emprego da imaginação. O sublime, portanto, não pode ser unido a atrativos; e, como o espírito não é simplesmente atraído pelo objeto, mas alternativamente atraído e repelido, o prazer do sublime não é tanto uma alegria positiva, mas de preferência contém maravilha e estima, isto é, merece ser chamado de prazer negativo.

Eis, porém, a mais importante e íntima diferença entre o sublime e o belo; se, como é justo, tomarmos aqui em consideração antes de tudo apenas o sublime dos objetos naturais (o da arte é limitado sempre pela condição do acordo com a natureza), veremos que a beleza natural (existente por si) inclui uma finalidade em sua forma, pelo que o objeto parece como que predisposto para o nosso juízo, e por isso constitui ela própria um objeto de prazer; enquanto aquilo que, sem raciocínio, na simples apreensão, produz em nós o sentimento do sublime, pode aparecer, em relação à forma, contrário à finalidade para o nosso juízo, inadequado às nossas faculdades de exibição e quase como violência contra a própria imaginação; apesar de tudo, porém, apenas para ser julgado tanto mais sublime quanto maior for tal violência.

2. O sublime não está contido nas coisas sensíveis, mas apenas nas Idéias da razão

Disso vemos imediatamente que nos exprimimos de modo totalmente impróprio, quando dizemos sublime um *objeto natural*, enquanto com toda propriedade podemos chamar belos muitíssimos objetos da natureza; porque, como pode ser indicado com uma expressão de aprovação aquilo que em si é percebido como contrário à finalidade? Não podemos dizer senão isso, ou seja, que o objeto é capaz da exibição de uma sublimidade que se pode captar em nosso espírito; pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em alguma forma sensível, mas refere-se apenas às idéias da razão, as quais, embora nenhuma exibição possa ser adequada para elas, ou melhor, justamente por tal desproporção que se pode exibir sensivelmente, são despertadas e evocadas em nosso espírito. Assim, o imenso oceano agitado pela tempestade não pode ser chamado de sublime. Sua visão é terrível; e é preciso que o espírito tenha sido já preenchido por diversas idéias, se mediante tal intuição deve ser determinado para um sentimento, que é ele próprio sublime, enquanto o espírito é impelido a abandonar a sensibilidade e a ocupar-se de idéias que contêm uma finalidade superior. [...]

Assim, do mesmo modo que o juízo estético aplicado ao belo refere o livre jogo da imaginação ao *intelecto*, para pô-lo de acordo com os *conceitos* deste em geral (sem determinar quais), o próprio juízo, ao julgar algo sublime, refere a imaginação à *razão*, para pô-la de acordo subjetivamente com as idéias desta (indeterminadas), ou seja, para produzir um estado de ânimo conforme e conciliável com aquele que resultaria da influência de determinadas idéias (práticas) sobre o espírito.

3. A verdadeira sublimidade deve ser buscada apenas no espírito de quem julga

Disso vemos ainda que a verdadeira sublimidade deve ser buscada tão-somente no espírito



Immanuel Kant (1724-1804) em uma gravura de 1789, de H. V. Schnorr von Karolsfeld.

daquele que julga, e não no objeto natural, cujo juízo dá lugar àquele estado de espírito. Quem quereria chamar sublimes massas montanhosas informes, colocadas uma sobre a outra em desordem selvagem, como suas pirâmides de gelo, ou então o mar sombrio e tempestuoso, e outras coisas do gênero? Mas o espírito sente-se elevado em sua própria estima quando, contemplando estas coisas, sem olhar sua forma, abandona-se à imaginação, e a uma razão que, embora se una à imaginação sem nenhum escopo determinado, tem como efeito estendê-la e, apesar de tudo, percebe que toda a potência da imaginação é inadequada para as idéias da razão.

4. O sentimento do sublime como sentimento de estima pela nossa destinação

O sentimento da insuficiência de nosso poder para alcançar uma idéia, *que para nós é lei, é a estima.* Ora, a idéia da compreensão de todo fenômeno, que pode ter sido dado a nós, na intuição de um todo, é tal que nos é imposta por uma lei da razão, que reconhece como medida, válida para cada um e imutável, apenas o todo absoluto. Mas a nossa imaginação, mesmo em seu esforço máximo, mostra seus limites e sua insuficiência em relação àquela compreensão, que para ela se requer, de um objeto dado em um todo da intuição (e, portanto, em relação à exibição da idéia da razão); e mostra, ao mesmo tempo, como uma lei, sua destinação a adequar-se àquela idéia. De modo que o sentimento do sublime da natureza é um sentimento de estima pela nossa própria destinação que, com uma espécie de substituição (intercambiando em estima pelo objeto a estima pela idéia da humanidade em nosso sujeito), atribuímos a um objeto da natureza, o qual nos torna quase intuível a superioridade da destinação racional de nossas faculdades cognoscitivas, também no máximo poder da sensibilidade.

I. Kant,
Crítica do juízo.

Bibliografia do volume IV[*]

Cap. 1. Malebranche

Textos

Geulincx: *Etica e metafisica*, I. Mancini (org.). Zanichelli, Bolonha 1965.

Malebranche: *Pensieri metafisici*, M. Novaro (org.). Carabba, Lanciano 1911; *Meditazioni cristiane e metafisiche*, com o *Trattato dell'amore di Dio*, F. Tartaglia (org.). Guanda, Módena 1944; *Colloqui sulla metafisica*, R. Crippa (org.). Zanichelli, Bolonha 1963; *La ricerca della verità*, E. Garin (org.). Laterza, Roma-Bari 1983.

Literatura

Remetemos a R. Crippa, *Malebranche*, in *Questioni*, op. cit., pp. 273-300. Veja-se também: E. Garin, *Introduzione* a N. Malebranche, *La ricerca della verità*, citado acima.

Cap. 2. Spinoza

Textos

Spinoza: *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, G. Semerari (org.). Sansoni, Florença 1953; *Trattato politico*, A. Droetto (org.). Einaudi, Turim 1958; *Trattato politico*, L. Pezzillo (org.). Laterza, Roma-Bari 1991; *Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, E. de Angelis (org.). Boringhieri, Turim 1962; *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, E. Scribano (org.). Laterza, Roma-Bari 1990; *Trattato teologico-politico*, S. Casellato (org.). La Nuova Italia, Florença 1971; *Trattato teologico-politico*, A. Droetto e E. Giancotti (orgs.). Einaudi, Turim 1972; *Ethica*, com texto latino em paralelo, trad. de G. Durante, notas de G. Gentile, revistas e ampliadas por G. Radetti. Sansoni, Florença 1963; *Etica*, trad. de S. Giametta. Boringhieri, Turim 1980; *Etica*, E. Giancotti (org.). Editori Riuniti, Roma 1988; *Etica* e *Trattato teologico-politico*, R. Cantoni e F. Fergnani (orgs.). Utet, Turim 1988.

Literatura

P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 vols.. La Nuova Italia, Florença 1960-1969; C. Gallicet Calvetti, *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico.* Vita e Pensiero, Milão 1968; E. Giancotti Boscherini, *Che cosa ha veramente detto Spinoza.* Ubaldini, Roma 1972; S. Cremaschi, *L'automa sipirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza.* Vita e Pensiero, Milão 1979; A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli 1981; F. Mignini, *Introduzione a Spinoza.* Laterza, Roma-Bari 1983; C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione.* Studium, Roma 1984; E. Giancotti, *Baruch Spinoza, 1632-1677.* Editori Riuniti, Roma 1985; F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza.* Mursia, Milão 1987; M. Ravera, *Invito al pensiero di Spinoza.* Mursia, Milão 1987; P. Di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza.* Loffredo, Nápoles 1990; M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, Milão 1990; P. Martinetti, *Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles 1991. Indicações ulteriores e ampla antologia da história das interpretações: G. Radetti, *Spinoza*, em *Questioni*, op. cit., pp. 355-434. A reedição revista de A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*, La Nuova Italia, Florença 1980, tem uma ótima bibliografia atualizada até 1979.

Cap. 3. Leibniz

Textos

G. W. Leibniz: *Monadologia*, introdução e comentário de É. Boutroux, trad. de Y. Colombo. La Nuova Italia, Florença 1955; *Monadologia*, S. Vanni Rovighi (org.). La Scuola, Brescia 1960; *Monadologia*, trad. de G. Preti, C. Calabi (org.). Bruno Mondadori, Milão 1995; *Saggi filosofici e lettere*, V. Mathieu (org.). Laterza, Bari 1963; *Scritti politici e di diritto naturale*, V. Mathieu. Utet, Turim 1965; *Scritti filosofici*, 2 vols., D. O. Bianca (org.). Utet, Turim 1967-1968; *Scritti di logica*, F. Barone (org.). Zanichelli, Bolonha 1968; *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, M. Mugnai (org.). Editori Riuniti, Roma 1982; *Confessio Philosophi e altri scritti*, F. Piro (org.). Cronopio, Nápoles 1992; *Teodicea*, V. Mathieu (org.). Zanichelli, Bolonha 1973; *Saggi di*

[*] Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Teodicea, introd. de G. Cantelli, trad. e notas de M. Marilli. Rizzoli, Milão 1993; *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo e sull'origine del male*, V. Mathieu (org.). Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

Literatura

É. Boutroux, *Introduzione* a Leibniz, *Monadologia*, op. cit.; B. Russell, *La filosofia di Leibniz: esposizione critica con appendice antologica*, R. Cordeschi (org.). Newton Compton, Roma 1972; D. O. Bianca, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*. La Scuola, Brescia 1973; M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*. Feltrinelli, Milão 1976; M. Matteuzzi, *Individuare per caratteri. Saggio su Leibniz*. Cappelli, Bolonha 1983; G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*. Einaudi, Turim 1990; R. Cristin, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, com prefácio de H. G. Gadamer. Bompiani, Milão 1990; *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*. Bibliopolis, Nápoles 1991; M. Heidegger, *Il principio di ragione*. Adelphi, Milão 1991; G. Zingari, *Invito al pensiero di Leibniz*. Mursia, Milão 1994. Para toda outra indicação, remetemos a: V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*. Laterza, Roma-Bari 1976; D. Campanile, *Leibniz*, em *Questioni*, op. cit., pp. 475-520.

Cap. 4. Hobbes

Textos

Hobbes: *Opere politiche*, N. Bobbio (org.). Utet, Turim 1959; *Elementi di legge naturale e poltica*, A. Pacchi (org.). La Nuova Italia, Florença 1968; *De homine*, A. Pacchi (org.). Laterza, Bari 1970; *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, A. Negri (org.). Utet, Turim 1972; *Leviatano*, 2 vols., M. Vinciguerra (org.). Laterza, Roma-Bari 1974; *Leviatano*, G. Micheli (org.). La Nuova Italia, Florença 1991; *Behemoth*, O. Nicastro (org.). Laterza, Roma-Bari 1979; *Scritti teologici*, G. Invernizzi e A. Lupoli (orgs.). Franco Angeli, Milão 1988.

Literatura

Remetemos à ampla bibliografia de: A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*. Laterza, Roma-Bari 1986; N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*. Morano, Nápoles 1965; G. M. Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*. Giuffrè, Milão 1970; A. Gargani, *Hobbes e la scienza*. Einaudi, Turim 1971; A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*. Laterza, Roma-Bari 1979; A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*. Res Editrice, Milão 1982; T. Magri, *Saggio su T. Hobbes*. Il Saggiatore, Milão 1982; D. Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in T. Hobbes*. Guida, Nápoles 1984; *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milão 1988; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*. Einaudi, Turim 1989. Para a história da crítica: N. Bobbio, *Hobbes*, em *Questioni*, op. cit., pp. 323-353.

Cap. 5. Locke

Textos

Locke: *Saggio sull'intelletto umano*, M. e N. Abbagnano (orgs.). Utet, Turim 1971; *Saggio sull'intelligenza umana*, G. Pelizzi (org.), versão revista sobre a base da edição crítica por G. Farina. Laterza, Roma-Bari 1988; *Due trattati sul governo*, L. Pareyson (org.). Utet, Turim 1960; *Scritti sulla tolleranza*, D. Marconi (org.). Utet, Turim 1977; *Scritti filosofici e religiosi*, M. Sina (org.). Rusconi, Milão 1979; *Lettera sulla tolleranza* (em apêndice o *Saggio sulla tolleranza*), C. A. Viano (org.). Laterza, Roma-Bari 1994.

Literatura

Para toda outra indicação relativa tanto às traduções como às obras expositivas e críticas remetemos a M. Sina, *Introduzione a Locke*. Laterza, Roma-Bari 1982. Antologia da crítica: C. A. Viano, *Locke*, em *Questioni*, op. cit., pp. 435-474. Aqui recordamos ao menos: C. A. Viano, *J. Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo*. Einaudi, Turim 1960; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*. Giappichelli, Turim 1963; I. Mancini - G. Grinella, *John Locke*. Vita e Pensiero, Milão 1976; W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*. Laterza, Roma-Bari 1976; W. von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*. Il Mulino, Bolonha 1984; R. Cortese (org.), *La "Lettera sulla tolleranza" di Locke e il problema della tolleranza nella filosofia del Seicento*. Paravia, Turim 1990; J. W. Yolton, *John Locke*. Il Mulino, Bolonha 1990; J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*. Il Mulino, Bolonha 1992.

Cap. 6. Berkeley

Textos

Berkeley: *Opere filosofiche*, S. Parigi (org.). Utet, Turim 1996; *Saggio di una teoria della visione*, G. Amendola (org.). Carabba, Lanciano 1919; *Trattato sui princìpi della conoscenza umana* e *Dialoghi tra Hylas e Philonous*, M. M. Rossi (org.). Laterza, Bari 1955; *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, M. M. Rossi (org.), com introd. de M. Mugnai. Laterza, Roma-Bari 1984; *Alcifrone*, A. e C. Guzzo (orgs.). Zanichelli, Bolonha 1963; *De motu*, L. Giove (org.). Piovan, Abano Terme 1989.

Literatura

G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, op. cit.; M. M. Rossi, *Saggio su Berkeley*. Laterza, Bari 1955; Id., *Introduzione a Berkeley*. Laterza, Bari 1971; K. R. Popper, *Nota su Berkeley quale precursore di Mach e Einstein*, em *Congetture e confutazioni*, vol. I, pp. 287-301. Il Mulino, Bolonha 1972; M. Fimiani, *G. Berkeley. Il nome e l'immagine*. Lerici, Cosenza 1979; P. F. Mugnai, *Segno e linguaggio in George Berkeley*. Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979. Antologia da crítica: L. Orbetello, *Berkeley*, em *Questioni*, op. cit., pp. 521-549.

Cap. 7. Hume

Textos

Hume: *Saggi e trattati morali politici e economici*, M. Dal Pra (org.). Utet, Turim 1974; *Opere filosofiche*, 4 vols., E. Lecaldano (org.). Laterza, Roma-Bari 1992; obras individuais: *Dialoghi sulla religione naturale*, M. dal Pra (org.). Bocca, Milão 1947; *Discorsi politici*, trad. de M. Misul. Boringhieri, Turim 1959; *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, R. Gilardi (org.). Rusconi, Milão 1980; *Storia naturale della religione* e *Saggio sul suicidio*, P. Casini (org.). Laterza, Roma-Bari 1981; *Trattato sulla natura umana*, 2 vols., com introd. de E. Lecaldano. Laterza, Roma-Bari 1982; *Lettere*, M. Del Vecchio (org.). Franco Angeli, Milão 1983.

Literatura

G. Della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di D. Hume*, 2 vols. Sansoni, Florença 1933-1935; A. Santucci, *Sistema e ricerca in D. Hume*. Laterza, Bari 1969; Id., *Introduzione a Hume*. Laterza, Bari 1981; G. Carabelli, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei "Dialoghi sulla religione naturale"*. La Nuova Italia, Florença 1972; G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, op. cit.; M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*. Laterza, Roma-Bari 1973; AA.VV., *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, A. Santucci (org.). Il Mulino, Bolonha 1976; A. Ayer, *Hume*. Dall'Oglio, Milão 1981; G. Deleuze, *Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Cappelli, Bolonha 1981; C. Montaleone, *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*. Bollati Boringhieri, Turim 1989; E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Laterza, Roma-Bari 1990. Finalmente: L. Orbetello, *Hume*, em *Questioni*, op. cit., pp. 551-583.

Cap. 8. O libertinismo e Gassendi O jansenismo e Port-Royal

Literatura

Sobre o **libertinismo**: A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*. Giuffrè, Milão 1966; O. Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*. Il Mulino, Bolonha 1974; J. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*. La Nuova Italia, Florença 1975; O. Pompeo Faracovi, *Il pensiero libertino* (com antologia). Loescher, Turim 1977; AA.VV., *Il libertinismo in Europa*, Ricciardi, Milão-Nápoles 1980; D. Bosco, *Metamorfosi del "libertinage"*. Vita e Pensiero, Milão 1981.

Sobre **Gassendi**: T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*. Laterza, Bari 1961; AA.VV., *Ricerche sull'atomismo del Seicento*. La Nuova Italia, Florença 1977; M. Messeri, *Causa e spiegazione. La fisica di Pierre Gassendi*. Angeli, Milão 1985; A. Alberti, *Sensazione e realtà. Epicuro e Gassendi*. Olschki, Florença 1988.

Sobre o **jansenismo**: F. Ruffini, *Studi sul Giansenismo*. La Nuova Italia, Florença 1974 (rest. anastática); B. Matteucci, *Il Giansenismo*. Studium, Roma 1954; D. De Gregorio, *La logica di Porto Reale*. Del Bono, Florença 1963; C. A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*. Sansoni, Florença 1964; L. Verga, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, 2 vols. Vita e Pensiero, Milão 1972; C. Mangione, *La logica del Seicento*, em Geymonat, *Storia*, op. cit. vol. II, pp. 432-455.

Cap. 9. Pascal

Textos

Pascal: *Opuscoli e scritti vari*, G. Preti (org.). Laterza, Bari 1959; *Pensieri*, P. Serini (org.). Mondadori, Milão 1970; *Le Provinciali*, P. Serini (org.). Laterza, Bari 1963, e G. Preti (org.). Einaudi, Turim 1972; *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, A. Bausola (org.). Rusconi, Milão 1978; *Pensieri*, com texto francês em paralelo, A. Bausola (org.). Rusconi, Milão 1993.

Literatura

P. Serini, *Pascal*. Einaudi, Turim 1943; G. Preti, *Pascal e i Giansenisti* (com ampla antologia de textos). Garzanti, Milão 1944; L. Pareyson, *L'etica di Pascal*. Giappichelli, Turim 1966; L. Goldmann, *Il dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*. Laterza, Bari 1971; R. Guardini, *Pascal*. Morcelliana, Brescia 1972; A. Bausola, *Introduzione a Pascal*. Laterza, Roma-Bari 1973 (com amplíssima bibliografia); A. Moscato, *Pascal e la metafisica*. Tilgher, Gênova 1978; A. Krailsheimer, *Pascal*, Dall'Oglio, Milão 1981; E. Rossi, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*. Studium, Roma 1984; A. Moscato, *Pascal*, em *Questioni*, op. cit., pp. 301-322.

Cap. 10. Vico

Textos

Vico: *Opere*, edição integral, B. Croce, G. Gentile e F. Nicolini (orgs.), 8 vols. Laterza, Bari 1914-1941; *Opere*, F. Nicolini (org.). Ricciardi, Milão-Nápoles 1953; *Opere filosofiche*, N. Badaloni e P. Cristofolini. Sansoni, Florença 1971; *La scienza nuova giusta l'edizione del 1774*, 2 vols., F. Nicolini (org.). Laterza, Roma-Bari 1974. Além disso: *Autobiografia (1725-1728)*, com *Appendice* de 1731, F. Nicolini (org.). Bompiani, Milão 1947; *Autobiografia. Poesie. Scienza nuova*, P. Soccio (org.). Garzanti, Milão 1983.

Literatura

F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. Sei, Turim 1947; F. Nicolini, *Saggi vichiani*, Giannini, Nápoles 1955 (do mesmo autor aparecem diversos escritos sobre Vico, entre os quais consideramos interessante lembrar os *Medaglioni illustrativi*, acrescentados à edição de Vico, *Autobiografia*, op.

cit., pp. 131-339, nos quais são levados em consideração, além de alguns aspectos da filosofia, também elementos biográficos relativos ao ambiente doméstico e cultural do filósofo); B. Croce, *La filosofia de G. B. Vico*. Laterza, Bari 1965, A. G. Manno, *Lo storicismo di G. B. Vico*. Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Nápoles 1965; G. Gentile, *Studi vichiani*, Sansoni, Florença 1968; AA.VV., *Omaggio a Vico*. Morano, Nápoles 1968; P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*. Nistri-Lisci, Pisa 1969; AA.VV., *Giambattista Vico*. Armando, Roma 1975; L. Pompa, *G. Vico. Studio sulla Scienza nuova*, V. Mathieu (org.). Armando, Roma 1977; AA.VV., *Vico oggi*. Armando, Roma 1979; G. Giarrizzo, *Vico. La politica e la storia*. Guida, Nápoles 1981; D. P. Verene, *Vico, la scienza della fantasia*. Armando, Roma 1984; N. Badaloni, *Introduzione a Vico*. Laterza, Roma-Bari 1984; G. Cantelli, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*. Sansoni, Florença 1986; A. M. Jacobelli Isoldi, *Invito al pensiero di Vico*. Mursia, Milão 1989. Indicações ulteriores e antologia da crítica: Pietro Rossi, *Vico*, em *Questioni*, op. cit., pp. 585-632.

Cap. 11. "Razão" iluminista e Pierre Bayle

Sobre o **Iluminismo** em geral: E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*. La Nuova Italia, Florença 1973; M. Rosa, *Politica e religione nel '700 europeo*. Sansoni, Florença 1974 (com antologia de textos); N. Hampson, *Storia e cultura dell'Illuminismo*. Laterza, Roma-Bari 1976; S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*. Laterza, Roma-Bari 1978; P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*, vol. I: *Scienza, miscredenza e politica*, vol. II: *L'età dell'"Enciclopedia" e le riforme*. Laterza, Roma-Bari 1980. Além disso: M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*. Einaudi, Turim 1974. Aspectos particulares: M. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*. Comunità, Milão 1960; G. Lefebvre, *La storiografia moderna*. Mondadori, Milão 1973; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I. Il Mulino, Bolonha 1976; P. Comanducci (org.), *L'Illuminismo giuridico*. Il Mulino, Bolonha 1978; G. G. Gusdorf, *Le scienze umane nel secolo dei lumi*. La Nuova Italia, Florença 1980; L. Villari, *Addio al Settecento. Cultura e politica nell'età dei lumi*, Bompiani, Milão 1985. Indicações ulteriores: G. Penati, *L'Illuminismo (Inghilterra, Francia, Italia)*, em *Questioni*, op. cit., pp. 633-681.

Textos

P. Bayle: *Pensieri sulla cometa*, G. P. Brega (org.). Feltrinelli, Milão 1957; *Dizionario storico-critico*, 2 vols. (seleção de artigos), G. Cantelli (org.). Laterza, Roma-Bari 1976; *Pensieri sulla cometa*, 2 vols., G. Cantelli (org.). Laterza, Roma-Bari 1979.

Literatura

Sobre **Bayle:** G. Cantelli, *Teologia e ateismo: saggio sul pensiero filosofico e religioso di P. Bayle*. La Nuova Italia, Florença 1969; C. Senofonte, *P. Bayle dal Calvinismo all'Illuminismo*, Ed. Scientifiche Italiane, Nápoles 1978; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di P. Bayle*. La Nuova Italia, Florença 1980.

Cap. 12. O Iluminismo na França

Em geral: P. Rossi, *Gli illuministi francesi* (ampla antologia de textos). Loescher, Turim 1962; L. G. Crocker, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*. Il Mulino, Bolonha 1975.

Textos

Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert, ampla seleção de verbetes acompanhados por introduções úteis, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1968; d'Alembert-Diderot: *La filosofia dell'Encyclopédie* (d'Alembert, *Discorso preliminare*; Diderot, *Prospectus, Arte, Enciclopedia*), P. Casini (org.). Laterza, Bari 1966.

d'Alembert: *Il discorso preliminare all'Enciclopedia*. La Nuova Italia, Florença 1978.

Diderot: *Opere filosofiche*, P. Rossi (org.). Feltrinelli, Milão 1963; *Interpretazione della natura*, P. Omodeo (org.). Editori Riuniti, Roma 1967; *Lettera sui sordomuti e altri scritti sulla natura e sul bello*, E. Franzini (org.). Guanda, Módena 1986.

Condillac: *Trattato delle sensazioni*, P. Salvucci (org.), trad. de A. Carlini. Laterza, Roma-Bari 1970; *Opere*, C. A. Viano. Utet, Turim 1976.

de La Mettrie: *L'uomo macchina e altri scritti*, G. Preti (org.). Feltrinelli, Milão 1948; *Opere filosofiche*, S. Moravia (org.). Laterza, Bari 1974.

Helvétius: *Dello spirito*, A. Postigliola. Editori Riuniti, Roma 1970.

d'Holbach: *Sistema della natura*, A. Negri (org.). Utet, Turim 1978; *Il buon senso*, S. Timpanaro (org.). Garzanti, Milão 1985.

Voltaire: *Scritti politici*, R. Fubini (org.). Utet, Turim 1964; *Trattato sulla tolleranza*, P. Bianconi (org.). Rizzoli, Milão 1967; *La filosofia di Newton*, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1968; *Dizionario filosofico*, M. Bonfantini (org.). Einaudi, Turim 1969; *Scritti filosofici*, 2 vols., P. Serini (org.). Laterza, Bari 1972; *Opere filosofiche*, M. Moneti Codignola (org.). La Nuova Italia, Florença 1988; *Il filosofo ignorante*, com texto francês em paralelo, M. Cosili (org.). Rusconi, Milão 1996.

Montesquieu: *Lettere persiane*, P. Berselli Ambri (org.). Sansoni, Florença 1963; *Lo spirito delle leggi*, S. Cotta (org.) 2 vols. Utet, Turim 1965; *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, M. Mori (org.). Einaudi, Turim 1980; *Lo spirito delle leggi*, com pref. de G. Macchia, introd. de R. Derathé, trad. de B. Boffito Serra. Rizzoli, Milão 1989.

Literatura

Sobre a **Enciclopédia**, além das obras de caráter geral acima indicadas, e às mais amplas intro-

duções aos textos, veja-se: F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*. Einaudi, Turim 1970; J. Proust, *Encyclopédie. Storia, scienza e ideologia*. Cappelli, Bolonha 1978.

Sobre **Diderot:** A. Vartanian, *Diderot e Descartes*. Feltrinelli, Milão 1958; P. Casini, *Diderot "philosophe"*. Laterza, Bari 1962; H. Dieckmann, *Il realismo di Diderot*. Laterza, Roma-Bari 1977; M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, op. cit., vol. IV: *Helvétius e Diderot*. Laterza, Roma-Bari 1977.

Sobre **Condillac:** M. Dal Pra, *Condillac*. Bocca, Milão 1942; G. Solinas, *Condillac e l'illuminismo*. Annali dell'Università, Cagliari 1955.

Sobre **La Metrie, Helvétius, d'Holbach:** A. G. Ruggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*. Milella, Lecce 1976; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Comunità, Milão 1979; P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica nel XVII secolo*. Feltrinelli, Milão 1979.

Sobre **Voltaire:** F. Diaz, *Voltaire storico*. Einaudi, Turim 1959; M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, op. cit., vol. III: *Buffon, Voltaire, Rousseau* (1976); C. Luporini, *Voltaire e le "Lettres philosophiques"*. Einaudi, Turim 1977; P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*. Laterza, Roma-Bari 1989; P. Gay, *Voltaire politico*. Il Mulino, Bolonha 1991.

Sobre **Montesquieu:** S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*. Ramella, Turim 1953; C. Rosso, *Montesquieu moralista*. La Goliardica, Pisa 1965; S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*. Sansoni, Florença 1973; R. Aron, *Montesquieu*, em *Le tappe del pensiero sociologico*. Mondadori, Milão 1974; J. Starobinski, *Montesquieu*, Marietti, Gênova 1989.

Cap. 13. Rousseau

Textos

Rousseau: *Scritti politici*, P. Alatri (org.). Utet, Turim 1970; *Scritti politici*, 3 vols., M. Garin (org.), com *Introduzione* de E. Garin. Laterza, Bari 1971; *Opere*, P. Rossi (org.). Sansoni, Florença 1972. Entre as numerosas edições comentadas do *Contratto sociale*, lembramos: *Contratto sociale*, F. Ambrosetti (org.). La Scuola, Brescia 1980, e *Discorsi* e *Contratto sociale*, R. Mondolfo (org.). Cappelli, Bolonha 1971.

Literatura

F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento*. Einaudi 1962; G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*. Editori Riuniti 1964; E. Cassirer, *Il problema di J. J. Rousseau*. La Nuova Italia, Florença 1971; I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*. Feltrinelli, Milão 1972; C. Camporesi, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*. Sansoni, Florença 1974; H. Gouhier, *Filosofia e religione in J. J. Rousseau*. Laterza, Roma-Bari 1977; C. Vasale, *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J. J. Rousseau*. Abete, Roma 1978; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1981; L. Luporini, *L'ottimismo di Rousseau*. Sansoni, Florença 1982; M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau, dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto sociale"*. Ateneo, Roma 1983.

Cap. 14. O Iluminismo na Inglaterra

Em geral: E. Garin, *L'illuminismo inglese. I moralisti*. Bocca, Milão 1941; C. Mozzo Dentice D'Accadia, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, Libreria Scientifica, Nápoles 1970; B. Willey, *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*. Il Mulino, Bolonha 1975; M. Sina, *L'avvento della ragione. "Reason" e "above reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*. Vita e Pensiero, Milão 1976.

Textos

Toland: *Lettere a Serena*, E. Lecaldano (org.). Laterza, Roma-Bari 1977; *Il Cristianesimo senza misteri*, em A. Sabetti, *J. Toland*, cit. mais abaixo.

Shaftesbury: *Saggio sulla virtù e il merito*, E. Garin (org.). Jussi, Florença 1948; *Saggi morali*, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1962; *I moralisti*, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1971.

Mandeville: *La favola delle api*, C. Parlato Valenziano (org.). Boringhieri, Turim 1961; *Ricerca sulla natura della società*, M. E. Scribano (org.). Laterza, Roma-Bari 1974; *La favola delle api. Saggio sulla carità. Indagine sulla natura della società*, T. Magri (org.). Laterza, Roma-Bari 1987.

Literatura

A literatura específica sobre os iluministas ingleses é muito escassa, ao menos em certas línguas. Podemos lembrar:

Sobre **Toland:** E. Garin, *S. Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVII*. Palermo 1934; C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del '700*. Sansoni, Florença 1974 (com antologia); A. Sabetti, *J. Toland, un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*. Liguori, Nápoles 1976.

Sobre **Shaftesbury:** L. Zani, *L'etica di Shaftesbury*, Marzorati, Milão 1954; L. Vigone, *L'etica del senso morale in F. Hutcheson*, Marzorati, Milão 1954; G. De Crescenzo, *F. Hutcheson e il suo tempo*. Taylor, Turim 1968.

Sobre **Mandeville:** M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Saggio su Mandeville*. Feltrinelli, Milão 1980.

Sobre **Reid:** M.F. Sciacca, *La filosofia di Tommaso Reid*. Marzorati, Milão 1963; F. Restaino, *Scetticismo e senso comune*. Laterza, Roma-Bari 1974; L. Turco, *Dal sistema al senso comune*. Il Mulino, Bolonha 1974.

Cap. 15. O Iluminismo na Alemanha

Dos iluministas alemães não existem mais que raríssimas traduções para outras línguas; também escassa é a literatura específica sobre eles.

Textos

Pufendorf: *Princìpi di diritto naturale*, N. Bobbio (org.). Paravia, Turim 1943.

Wolff: *Logica tedesca*, R. Ciafardone (org.). Pàtron, Bolonha 1978.

Lessing: *L'educazione del genere umano*, F. Canfora (org.). Laterza, Bari 1951; *Drammaturgia d'Amburgo*, P. Chiarini (org.). Laterza, Bari 1956; *Religione, storia, società* (escritos diversos), N. Merker (org.). La Libra, Messina 1973.

Literatura

G. De Ruggiero, *L'Illuminismo tedesco*, in *Da Vico a Kant* (vol. VI da *Storia della filosofia*). Laterza, Bari 1962; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca dal Pietismo al Romanticismo (1780-1820)*. Einaudi, Turim 1964; N. Merker, *L'Illuminismo tedesco. Età di Lessing*. Laterza, Roma-Bari 1974.

Sobre **Pufendorf**: F. Palladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*. Il Mulino, Bolonha 1978.

Sobre **Wolff**: M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols. Vita e Pensiero, Milão 1939; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, op. cit.

Sobre **Lessing**, além das obras acima citadas, vejam-se em particular: F. Mehring, *La leggenda di Lessing*. Editori Riuniti, Roma 1970; AA.VV., *Lessing e il suo tempo*, M. Freschi (org.). Libreria del Convegno, Cremona 1972; F. Canfora, *Lessing*. Adriatica, Bari 1973 (com antologia de textos).

Cap. 16. O Iluminismo na Itália

Para tudo o que se refere ao Iluminismo italiano remetemos sem mais ao ótimo trabalho de F. Diaz, *Politici e ideologi*, em *Storia della letteratura italiana*, dirigida por E. Cecchi e N. Sapegno, vol VI: *Il Settecento*, pp. 51-275. Garzanti, Milão 1968 (reed. 1976). Na ampla bibliografia (pp. 252-275) o leitor encontrará indicações detalhadas tanto dos textos como da literatura crítica.

Acrescentamos aqui: F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*. Einaudi, Turim 1969; G. Recuperati, *L'esperienza religiosa e civile di P. Giannone*. Ricciardi, Nápoles 1970; G. Zarone, *Etica e politica nell'utilitarismo di C. Beccaria*. Istituto Italiano di Studi Storici, Nápoles 1971; P. Zambelli, *La formazione filosofica di A. Genovesi*. Morano, Nápoles 1972; AA.VV., *Immagini del Settecento in Italia*. Laterza, Roma-Bari 1980; V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 1989; AA.VV., *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*. Laterza, Roma-Bari 1990.

Cap. 17. Kant

Textos

Kant: *Scritti precritici*, P. Carabellese (org.), rev. por R. Assunto e R. Hohenemser. Laterza, Roma-Bari 1982; *La forma e i princìpi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (dissertazione del 1770)*, com texto latino em paralelo, A. Lamacchia (org.). Rusconi, Milão 1995; *Critica della ragion pura*, 2 vols., trad. de G. Gentile e G. Lombardo Radice, rev. por V. Mathieu. Laterza, Roma-Bari 1981; *Critica della ragion pura*, G. Colli (org.). Einaudi, Turim 1957; *Critica della ragion pura*, *Critica della ragion pratica*, *Fondazione della metafisica dei costumi*, *La religione nei limiti della semplice ragione*, *Antropologia*, 2 vols., P. Chiodi (org.), Utet, Turim 1967-1970; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. de P. Carabellese, rev. por R. Assunto. Laterza, Roma-Bari 1982; muito interessante pelo comentário é: *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, com texto em alemão em paralelo, introdução e comentário de P. Martinetti. Rusconi, Milão 1995; *Scritti di filosofia politica*, introd. e notas de D. Faucci, trad. de G. Solari e G. Vidari. La Nuova Italia, Florença 1967; *Fondazione della metafisica dei costumi*, com texto em alemão em paralelo, V. Mathieu (org.). Rusconi, Milão 1994; *Primi princìpi metafisici della scienza della natura*, trad. L. Galvani, introdução de L. Geymonat. Capelli, Bolonha 1959; *Critica della ragion pratica*, trad. de F. Capra, rev. por V. Mathieu. Laterza, Roma-Bari 1982; *Critica della ragion pratica*, com texto em alemão em paralelo, V. Mathieu (org.). Laterza, Roma-Bari 1993; *Critica del giudizio*, trad. de A. Gargiulo, rev. por V. Verra. Laterza, Roma-Bari 1982; *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, com *Introduzione* de L. Anceschi, trad. e notas de P. Manganaro. Laterza, Roma-Bari 1979; *La religione entro i limiti della sola ragione*, A. Poggi (org.), ed. rev. por M. Olivetti (org.). Laterza, Roma-Bari 1980; *La religione entro i limiti della semplice ragione*, com texto em alemão em paralelo, V. Cícero e M. Roncoroni (org.). Rusconi, Milão 1996; *La metafisica dei costumi*, trad. de G. Vidari, rev. por N. Merker. Laterza, Bari 1970; *Antropologia pragmatica*, trad. de G. Vidari, rev. por A. Guerra. Laterza, Bari 1969; *Pedagogia*, N. Abbagnano (org.). Paravia, Turim 1955; *Il conflitto delle facoltà*, A. Poggi (org.). Ed. del Magistero Universitario, Gênova 1956; *Stato di diritto e società civile*, antologia de escritos éticos e políticos, N. Merker (org.). Editori Riuniti, Roma 1995.

Obras póstumas: *Opus postumum. Passaggio dai princìpi metafisici della scienza della natura alla fisica*, V. Mathieu (org.). Zanichelli, Bolonha 1963; *Lezioni di etica*, A. Guerra (org.). Laterza, Bari 1971; *I progressi della metafisica*, P. Manganaro (org.). Bibliopolis, Nápoles 1977; *Logica*, L. Amoroso (org.). Laterza, Roma-Bari 1995.

Literatura

M. Campo e V. Mathieu (veja abaixo) escrevem que "a bibliografia sobre Kant é a mais vasta de toda a literatura filosófica, e seria preciso um grande volume para dar um panorama exaustivo dela". É óbvio, portanto, que aqui podemos fazer apenas uma brevíssima seleção de algumas obras fundamentais, como sempre em língua italiana, e remeter, para

posteriores indicações, a: A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1980, e a M. Campo-V. Mathieu, *Kant*, em *Questioni*, op. cit., vol III, pp. 9-132 (em que os autores oferecem também uma rica seleção antológica da crítica).

São clássicas as biografias reunidas em um único volume: L. E. Borowski – R. B. Jachmann – E. A. C. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, trad. de E. Pocar. Laterza, Bari 1969.

Obras complexivas: P. Martinetti, *Kant*. Feltrinelli, Milão 1968; F. Lombardi, *Kant vivo*. Sansoni, Florença 1968; S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*. La Scuola, Brescia 1968; H. J. de Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*. Laterza, Roma-Bari 1976; E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*. La Nuova Italia, Florença 1977; O. Höffe, *Immanuel Kant*. Il Mulino, Bolonha 1986; S. Körner, *Kant*. Laterza, Roma-Bari 1987; G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milão 1987.

Sobre determinados aspectos do pensamento kantiano: M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*. Editrice Magenta, Varese 1953; D. Paini, *Diritto, società e stato in Kant*, Giuffré, Milão 1957; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, vol. I, op. cit.; V. Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'"Opus postumum" di Kant*. Ed. di Filosofia, Turim 1958; C. Luporini, *Spazio e materia in Kant* (com *Introduzione al problema del criticismo di Kant*). Sansoni, Florença 1961; P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*. Taylor, Turim 1961; A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*. Silva, Milão 1963; E. P. Lamanna, *Kant*. Le Monnier, Florença 1965; Id., *Studi sul pensiero politico e morale di Kant*, D. Pesce (org.). Le Monnier, Florença 1968; A. Poggi, *Introduzione* a I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*. Guanda, Parma 1967; L. Scaravelli, *Scritti kantiani*. La Nuova Italia, Florença 1968; S. Veca, *Fondazione e moralità in Kant*, pref. de E. Paci. Il Saggiatore, Milão 1969; V. Delbos, *Introduzione e note* a I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. de E. Carrara. La Nuova Italia, Florença 1969; A. Illuminati, *Kant politico*. La Nuova Italia, Florença 1971; S. Givone, *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia, Milão 1972; S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*. Le Monnier, Florença 1972; Id., *Kant e le scienze. Scritti scientifici e filosofici*. Liviana, Pádua 1977; P. Salvucci, *L'uomo di Kant*. Argalia, Urbino 1975; I. Mancini, *Kant e la teologia*. Assis 1975; L. Gasparini, *Autorità e libertà in Kant*. Liviana, Pádua 1978; AA.VV., *Kant oggi, nel bicentenario della "Critica della Ragion pura"*. Atas do Congresso de Saint Vincent, 25/27 de março de 1981. Edizioni Saint Vincent 1981; M. Horkheimer, *Kant: la critica del Giudizio*. Liguori, Nápoles 1981; AA.VV., *Kant, a due secoli dalla "Critica"*. La Scuola, Brescia 1985; F. Strawson, *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*. Laterza, Roma-Bari 1985; M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*. Laterza, Roma-Bari 1985; R. Assunto (org.), *L'estetica di Immanuel Kant*, Loescher, Turim 1988; P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milão 1989; H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Il Melangolo, Gênova 1990; E. Cassirer-L. Couturat, *Kant e la matematica*, Guerini e associados, Milão 1991.

G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

5 Do Romantismo ao Empiriocriticismo

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, G.
História da filosofia, 5: do romantismo ao empiriocriticismo / G. Reale, D. Antiseri; [tradução Ivo Storniolo]. — São Paulo: Paulus, 2005. — (Coleção história da filosofia)

ISBN 85-349-2359-0

1. Filosofia - História I. Antiseri, D. II. Título. III. Série.

05-1795 CDD-109

Índices para catálogo sistemático.
1. Filosofia: História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume III: Dal Romanticismo ai nostri giorni

ISBN 88-350-9273-6

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-2359-0

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as* teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo *ou um* caos? *A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?*

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos* erros *dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que informaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice geral

Terceira parte
DO HEGELIANISMO AO MARXISMO

Quinta parte

A FILOSOFIA NA FRANÇA E NA ITÁLIA NA ERA DA RESTAURAÇÃO

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX, O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

Índice de nomes*

* Neste índice:
– reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
– reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
– reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

T

V

W

Y

Z

Índice de conceitos fundamentais

DO ROMANTISMO AO EMPIRIOCRITICISMO

QUINTO VOLUME

PRIMEIRA PARTE

O MOVIMENTO ROMÂNTICO E A FORMAÇÃO DO IDEALISMO

"Um deus é o homem quando sonha, um mendigo quando reflete".

Friedrich Hölderlin

"Sucedeu que alguém levantou o véu da deusa de Sais.
E o que viu?
Viu – maravilha das maravilhas – a si mesmo".

Novalis

"Em todas as coisas está presente o eterno".

Wolfgang Goethe

"Pode ser artista apenas aquele que tem uma religião própria, ou seja, uma intuição do infinito".

Friedrich Schlegel

Capítulo primeiro

Gênese e características essenciais do romantismo

I. O "Sturm und Drang"

Um novo clima cultural → § 1

• Antes da difusão da mudança radical promovida pela Revolução Francesa de 1789, na Alemanha a têmpera cultural registrou entre 1770 e 1780 as primeiras clamorosas modificações que sobre a passagem do século teriam levado gradualmente à superação total do iluminismo e à afirmação do romantismo.

• O movimento que promoveu tal reviravolta foi o *Sturm und Drang* ("Tempestade e ímpeto"), cujas posições e idéias de fundo eram:

a) a natureza, entendida como força onipotente e criadora de vida;

b) o gênio, como força originária que cria analogamente à natureza e é regra de si mesmo;

O Sturm und Drang e sua difusão → § 2-3

c) o panteísmo, que começa a se contrapor à concepção iluminista da divindade como razão suprema;

d) o sentimento pátrio, expresso no ódio pelo tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis exteriores;

e) a predileção pelos sentimentos fortes e pelas paixões impetuosas.

Quem deu sentido e importância supranacional ao *Sturm und Drang* foram principalmente Goethe, Schiller e os filósofos Jacobi e Herder com sua primeira produção poética e literária.

1 As premissas históricas

Talvez nunca tenha acontecido de o fim de um século e o início de outro serem marcados por mudanças tão radicais e tão claras como as mudanças que caracterizam os últimos anos do século XVIII e os primeiros anos do século XIX.

No campo sociopolítico houve acontecimentos destinados a imprimir novo rumo à história. Em 1789, explodiu a Revolução Francesa entre o entusiasmo dos intelectuais mais iluminados de todas as nações européias. Rapidamente, porém, a Revolução apresentou reviravolta que colheu todos de surpresa. Em 1792, foi derrubada a monarquia na França e proclamada a República. Em 1793, o rei foi condenado ao patíbulo. A partir de agosto de 1793, teve início o grande Terror, que produziu milhares de vítimas. A guilhotina (antigo instrumento de execução capital, oportunamente modificado pelo médico Guillotin, membro da Constituinte, a fim de torná-lo mais rápido e funcional) tornou-se símbolo sinistro de morte, que punha fim às grandes esperanças filantrópicas, humanitárias e pacifistas acesas pelo século das "luzes".

A ascensão napoleônica, que culminou em 1805 com a proclamação do Império, e as campanhas militares, que puseram a Europa sob ferro e fogo e subverteram toda a estrutura política e social do velho continen-

te, instaurando novo despotismo, fizeram ruir por terra todos os resíduos de esperanças iluministas que ainda restavam.

Todavia, antes mesmo que explodisse a Revolução na França, na década transcorrida entre 1770 e 1780, a intempérie cultural registrava na Alemanha as primeiras modificações de vulto que, a médio prazo, na passagem do século, levariam à superação total do Iluminismo. O movimento que produziu tais modificações nessa década ficou conhecido sob o nome de *Sturm und Drang*, que significa "Tempestade e assalto" ou, melhor ainda, "Tempestade e ímpeto". A denominação deriva do título de drama escrito em 1776 por um dos expoentes do movimento, Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), e parece ter sido usada pela primeira vez por A. Schlegel para designar todo o movimento no início do século XIX.

Os dois termos provavelmente devem ser entendidos como hendíadis, ou seja, como dois termos que expressam conceito único com duas palavras; assim, o sentido deveria ser "ímpeto tempestuoso", "tempestade de sentimentos", "efervescência caótica de sentimentos". (O título original dado por Klinger ao seu drama era *Wirrwarr*, ou seja, "confusão caótica".)

2 As idéias e as características de fundo do "Sturm und Drang"

Eis as posições e as idéias de fundo desse movimento:

a) A natureza é redescoberta, exaltada como força onipotente e vital.

b) Relaciona-se estreitamente com a natureza o "gênio", entendido como força originária; o gênio cria analogamente à natureza e, portanto, não extrai suas regras do exterior, mas ele próprio é regra.

c) À concepção deísta da divindade como intelecto ou razão suprema, própria do Iluminismo, começa a se contrapor o panteísmo, ao passo que a religiosidade assume novas formas que, em seus pontos extremos, se expressam no titanismo paganizante do *Prometeu* de Goethe ou no titanismo cristão da santidade e do martírio de certas personagens de Michael Reinhold Lenz (1751-1792).

d) O sentimento pátrio se expressa no ódio ao tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis externas.



*Caspar David Friedrich (1774-1840), "Abadia no bosque de carvalhos" (Berlim, Staatliche Schlösser und Gärten).
Este quadro apresenta bem o clima espiritual do romantismo em seus aspectos de sentimento de "pânico" da natureza, predileção pelas tonalidades crepusculares e noturnas, senso do mistério, revalorização da religião.*



Caspar David Friedrich, "Um homem e uma mulher diante da lua" (Berlim, Staatliche Museen). Este quadro exprime certo clima intelectual e certa atmosfera espiritual do romantismo (em clara antítese com o Iluminismo), que trazem em primeiro plano os misteriosos encantamentos das sombras noturnas, com suas evocações e com a inspiradora atmosfera "lunar", juntamente com a nostalgia que suscita (recordemos os poetas Novalis e Hölderlin). Os dois personagens que contemplam a lua, assim como Friedrich os representa, exprimem de modo verdadeiramente emblemático, como os estudiosos bem salientaram, a "romântica fuga do espírito, para além daquilo que vemos".

e) Apreciam-se os sentimentos fortes e as paixões calorosas e impetuosas.

3 Gênese e difusão do movimento

Esse movimento foi influenciado por alguns poetas ingleses, como James Macpherson (1736-1796), que publicara *Fragmentos de poesia antiga*, atribuindo-os a Ossian, bardo antigo. Além da poesia ossiânica, também houve influência da redescoberta de Shakespeare, autor sobre o qual Lessing já chamara a atenção dos alemães. E Rousseau também causara grande impressão, seja com seu novo sentimento da natureza, seja com sua nova pedagogia, seja ainda com suas idéias políticas (o Estado como "contrato social"). Entre os escritores de língua alemã, além do já citado Lessing, influenciou os *Stürmer* sobretudo o poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), com sua valorização do sentimento.

O *Sturm und Drang* teria apresentado influência bastante escassa se houvesse sido constituído apenas por figuras como a de Klinger (que terminou sua vida aventurosa como general do exército russo) ou a de Lenz (que morreu louco na Rússia, em plena miséria), que deixaram herança literária de parco valor. Quem deu sentido e relevância histórica e supranacional ao *Sturm* foram ninguém mais que Goethe, Schiller e os filósofos Jacobi e Herder, com sua primeira produção poética e literária. Pode-se dizer, aliás, que as fases mais significativas do movimento têm exatamente Goethe por protagonista, primeiro em Estrasburgo e depois em Frankfurt. Com a transferência de Goethe para Weimar (1775), começa a fase de declínio do movimento.

II. O papel desempenhado pelo classicismo em relação ao "Sturm und Drang" e ao romantismo

• Em outra vertente, o novo classicismo surgido com Johann Winckelmann (1717-1768) agiu como corretivo para a confusão e o caos dos *Stürmer*, impondo-se pouco a pouco como um dos pólos dialéticos do romantismo. Conforme Winckelmann, o único caminho para se tornar grandes é a imitação dos antigos, que consiste em readquirir o olho dos antigos: neste sentido, a imitação do "clássico" leva não só à natureza, mas também à idéia, que é uma "natureza superior"; o verdadeiro artista moderno descobre as belezas naturais, ligando-as com o belo perfeito e, com o auxílio das forças sublimes nele inerentes, torna-se regra para si mesmo. O neoclassicismo aspirava, portanto, a mudar a natureza em forma e a vida em arte, não repetindo, mas renovando aquilo que os gregos fizeram.

O caminho para a grandeza é a imitação dos antigos → § 1-2

• Em perspectiva romântica, os aspectos importantes do classicismo foram:

a) a medida, o limite e o equilíbrio como marca do clássico (o movimento romântico nasceu justamente do impacto entre a impetuosidade do *Sturm und Drang* e o limite do clássico;

b) o "renascimento" dos gregos, essencial também na filosofia, além de na arte.

Importância do renascimento do clássico → § 3

1 O "Sturm und Drang" como prelúdio do romantismo

O *Sturm und Drang* foi comparado por alguns estudiosos a uma espécie de revolução que antecipou verbalmente em terras germânicas aquilo que, pouco depois, seria a Revolução Francesa no campo político. Por outros estudiosos, ao contrário, foi considerado como uma espécie de reação antecipada à própria Revolução, enquanto se apresentou como reação *contra* o *Iluminismo*, do qual a Revolução Francesa foi a coroação.

Com efeito, como já se observou, trata-se da reação do espírito alemão depois de séculos de torpor, e do ressurgimento de algumas atitudes peculiares à alma germânica. Portanto, encontramo-nos diante de um *prelúdio do romantismo*, ainda que desalinhado e imaturo.

O historiador da filosofia G. de Ruggiero expressou essa visão de modo particularmente feliz: "As manifestações do *Sturm und Drang* apresentam, em estado fluido e incandescente, *o metal bruto que seria forjado pela arte e pela filosofia alemã*". E continua: "Com efeito, a importância do *Sturm* não é a de episódio isolado e circunscrito, e sim a de uma expressão espiritual coletiva de todo um povo. Não apenas os Klinger e os Lenz, mas também os Herder, os Schiller e os Goethe (aos quais se poderia acrescentar o próprio Jacobi) passaram pelo *Sturm:* os primeiros se detiveram nele e, por isso, logo foram ultrapassados; os outros, ao contrário, conseguiram dar forma ao informe, ordem e disciplina ao conteúdo caótico da própria natureza. Para nós, a experiência destes últimos é particularmente importante, porque nos permite estudar nos próprios indivíduos duas fases sucessivas e opostas do mesmo processo histórico. Não se trata apenas de um modo figurado de dizer que o

Sturm representa a juventude desordenada, e o classicismo a composta e serena maturidade da alma alemã: o *Sturm* é realmente a juventude de Herder e de Goethe, que se ergue qual símbolo da juventude de todo o povo, e a vitória sobre ele tem significado pessoal que dá fundamento mais íntimo e sólido à crise da alma coletiva".

Esse trecho acena ao classicismo, que agiu como corretivo da descompostura e do caos dos *Stürmer.* Com efeito, o classicismo tem grande importância na formação do espírito da época que começamos a estudar e, pouco a pouco, se impõe não apenas como antecedente, mas como componente do próprio romantismo ou até como um de seus pólos dialéticos. Por isso, devemos falar dele, ainda que de modo sucinto.

2 O novo sentido do clássico e da imitação dos clássicos

É claro que o culto ao clássico não era estranho ao século XVIII iluminista. Mas tratava-se de um "clássico" de modismo, ou seja, de um *clássico repetitivo* e, portanto, privado de alma e de vida. Mas, em seus escritos sobre a arte antiga, publicados entre 1755 e 1767, Johann Winckelmann (1717-1768) já lançava as premissas para a superação dos limites do classicismo como mera repetição passiva do antigo.

Na realidade, à primeira vista, uma de suas máximas parece até afirmar o contrário: "Para nós, o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, *inimitáveis, é a imitação dos antigos".*

Mas essa "imitação" que torna "inimitáveis" consiste em *readquirir o olhar dos antigos,* aquela visão que Michelangelo e Rafael souberam readquirir, e que lhes permitiu buscar "o bom gosto em sua fonte" e redescobrir "a norma perfeita da arte".

É claro, então, que para Winckelmann a "imitação" do clássico, entendida nesse sentido, leva não apenas à natureza, mas também além da própria natureza, ou seja, à idéia: "Os conhecedores e os imitadores das obras gregas encontram nessas obras-primas não somente o mais belo aspecto da natureza, como também *mais do que a natureza,* isto é, certas belezas ideais dela, que [...] foram compostas por figuras criadas somente no intelecto".

Essa idéia é "uma natureza superior", ou seja, é a verdadeira natureza. Sendo assim, podemos compreender muito bem estas importantes conclusões de Winckelmann: "Se o artista se baseia em tais fundamentos e faz com que sua mão e seu sentimento se guiem pelas normas gregas da beleza, encontra-se no caminho que o levará sem falha à imitação da natureza. Os conceitos de unidade e de perfeição da natureza dos antigos purificarão suas idéias sobre a essência desligada de nossa natureza e as tornarão mais sensíveis. Descobrindo as belezas da nossa natureza, ele saberá *relacioná-las com o belo perfeito* e, *com a ajuda das formas sublimes, sempre presentes para ele, o artista tornar-se-á norma para si mesmo".*

Esse é o ponto de partida do neoclassicismo romântico. Como explica muito bem L. Mittner (insigne historiador da literatura alemã), ele "deveria ter-se formado organicamente da cultura alemã, como, segundo Winckelmann, se formara organicamente o classicismo grego; ou seja, havia a aspiração a um classicismo que não fosse cópia e repetição, e sim misteriosa e miraculosa palingenesia dos valores supremos da antiguidade". O "renascimento do clássico" *no* espírito alemão e *do* espírito alemão, graças à perene juventude da natureza e do espírito: essa seria a suprema aspiração de muitos escritores. Como escreve ainda Mittner: "Excetuando-se pouquíssimas de suas realizações supremas, todo o classicismo alemão oscilaria entre duas tendências opostas: imitação mecânica da arte grega, isto é, mais arte classicista do que substancialmente clássica, e aspiração a novo e genuíno classicismo, inspirado pelo espírito grego, mas surgido de evolução orgânica do espírito alemão". Assim, o neoclassicismo aspirava a transformar a natureza em forma e a vida em arte, não *repetindo,* mas *renovando* o que os gregos haviam feito.

3 A importância do renascimento do clássico na arte e na filosofia dos românticos

Ainda há dois pontos muito importantes a destacar.

Em primeiro lugar, devemos notar o tipo de influência que o classicismo exerceu

sobre os melhores representantes do *Sturm*, influência a que já acenamos. A marca do clássico é a "medida", o "limite", o "equilíbrio".

Herder, Schiller e Goethe procuraram precisamente organizar as decompostas forças do *Sturm und Drang* em função dessa ordem e dessa medida. E foi precisamente desse impacto entre a tempestuosidade e impetuosidade do *Sturm* e o "limite", que é elemento característico do clássico, que nasceu o momento especificamente romântico.

Em segundo lugar, devemos notar que a redescoberta dos gregos, além da arte, seria essencial também na filosofia: Schleiermacher traduziria os diálogos platônicos e os reintroduzirá no âmago do discurso filosófico; Schelling retomará de Platão conceitos fundamentais como a teoria das idéias e a concepção da alma do mundo; Hegel elaborará grandioso sistema precisamente graças à redescoberta do antigo sentido clássico da "dialética", com o acréscimo da novidade do elemento que ele chama de "especulativo", como veremos. E muito obteria do seu constante colóquio com os filósofos gregos, não apenas do colóquio com os grandes pensadores consagrados por tradição bimilenar, mas também do diálogo com os pré-socráticos, particularmente, por exemplo, com Heráclito, do qual utilizou quase todos os fragmentos em sua *Lógica.*

Sem o componente clássico, portanto, não se explicariam a poesia nem a filosofia da nova época.

Com o que dissemos, já dispomos dos elementos que nos permitem determinar os traços essenciais do romantismo.



Caspar David Friedrich, "Viandante sobre o mar de névoa" (Hamburgo, Kunsthalle). Friedrich exprime aqui de modo emblemático a figura de um homem que encarna a romântica Wanderung *(o vagar pelo mundo), impelido pelo desejo indefinível de aproximar-se do infinito, de inserir-se na natureza em um abraço quase cósmico.*

III. A complexidade do fenômeno romântico e suas características essenciais

• Mesmo na complexidade extrema do fenômeno romântico, é possível distinguir em seu interior uma série de perspectivas e de categorias que definem os traços essenciais.

• A palavra "romântico" aparece pela primeira vez na Inglaterra, pela metade do século XVII, para designar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal. Gradualmente, o termo "romantismo" passou a indicar o renascer do instinto e da emoção, sufocados pelo racionalismo prevalente no século XVIII.

A gênese do termo "romântico"
→ § 1-2

• Do ponto de vista historiográfico e geográfico, o romantismo designa o movimento espiritual que, envolvendo não só a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, desenvolveu-se na Europa entre o fim do século XVIII e a primeira metade do século XIX. A partir da Inglaterra, o movimento se expandiu em toda a Europa, na França, na Itália, na Espanha, mas a manifestação paradigmática do romantismo foi em todo caso a que surgiu na passagem entre o século XVIII e o século XIX na Alemanha.

O quando e o onde
→ § 3

• Na sensibilidade romântica dominou o amor da irresolução e das ambivalências, dos sentimentos de preocupação e inquietação que se comprazem de si e se exaurem em si mesmos. O termo mais típico para indicar esses estados de ânimo foi *Sehnsucht* ("anseio"): um desejo que jamais pode alcançar sua própria meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la: um desejo de desejar, um desejo que é sentido como inextinguível e que justamente por isso encontra em si a própria satisfação.

A categoria psicológica
→ § 4

• Eis em síntese as idéias fundamentais do romantismo.

a) A *Sehnsucht* é desejo irrealizável porque aquilo que anseia é o infinito, que é o sentido e a raiz do finito; sobre este ponto tanto a filosofia como a poesia estão absolutamente de acordo: a filosofia deve captar e mostrar a ligação do infinito com o finito, enquanto a arte deve realizá-lo: a obra de arte é o infinito que se manifesta no finito.

b) A natureza, subtraída inteiramente da concepção mecanicista-iluminista, entende-se como vida que cria eternamente, como grande organismo do todo afim ao organismo humano: a natureza é jogo móvel de forças que gera todos os fenômenos, compreendendo o homem e, portanto, esta força é a própria força do divino.

Motivos de fundo do romantismo
→ § 5

c) Estreitamente ligado a este sentido da natureza está o senso de pânico, ou seja, o senso da pertença ao uno-todo, o sentir que se é um momento orgânico da totalidade. No homem se reflete de algum modo o todo, assim como, vice-versa, o homem se reflete no todo.

d) O gênio e a criação artística são elevados à expressão suprema do verdadeiro e do absoluto. No poeta, natureza e arte se fundem junto e sobre o plano passional, não sobre o intelectual, se tornam fenômenos musicais, poéticos.

e) Os românticos nutrem, além disso, um fortíssimo anelo pela liberdade, que para muitos deles exprime o fundo operante de todo o ser, e o apreciam em todas as suas manifestações.

f) A religião é, em geral, revalorizada no sentido de relação do homem com o infinito e com o eterno, e é assim posta bem acima do plano ao qual o Iluminismo a reduzira. E a religião por excelência é considerada a cristã, embora compreendida de vários modos.

g) Sobre a esteira do elemento neoclássico, a grecidade é revisitada com a nova sensibilidade e amplamente idealizada.

A superioridade do conteúdo sobre a forma da arte → *§ 6*

• A característica essencial da forma de arte tipicamente romântica consistiu na prevalência do "conteúdo" sobre a forma e, portanto, em uma revalorização expressiva do informal.

Romantismo e filosofia → *§ 7*

• O romantismo foi caracterizado pela saliência que em alguns sistemas filosóficos foi dada à intuição e à fantasia, em contraste com os sistemas baseados unicamente sobre a fria razão, entendida como único órgão da verdade. Neste sentido, todo o idealismo é uma filosofia romântica.

1 Como deve ser delineado o problema da definição do romantismo

Definir o romantismo é tarefa deveras difícil, havendo até quem diga ser impossível. Alguém chegou a calcular terem sido dadas mais de cento e cinqüenta definições diferentes desse fenômeno. Mittner recorda que o próprio F. Schlegel, o fundador do círculo dos românticos, escreveu ao seu irmão que não poderia enviar-lhe sua própria definição da palavra "romântico" porque tinha "125 folhas de extensão"! Deixando os paradoxos, podemos nos orientar com facilidade na intricadíssima questão, distinguindo uma série de perspectivas e de categorias capazes de determinar os traços essenciais do fenômeno do romantismo.

a) Em primeiro lugar, seria bom explicar a gênese etimológica do termo, do ponto de vista filosófico-lexicográfico.

b) Depois, devemos determinar os limites cronológicos e geográficos do fenômeno.

c) Então será preciso procurar determinar sua categoria *psicológica* ou *moral*, como foi chamada, ou seja, o modo peculiar de sentir e as características psicológicas próprias do homem romântico.

d) Depois, é mister determinar qual conteúdo ou quais conteúdos conceituais o romântico torna seus.

e) Em seguida, cumpre determinar a forma de arte em que tudo isso se expressa.

f) Por fim, devemos nos perguntar em que sentido se pode falar e se fala de *filosofia* romântica, o que assume grande importância neste estudo.

Vejamos a solução desses problemas, seguindo a ordem em que os propomos.

2 A gênese do termo "romântico"

A palavra "romântico" tem longa e complexa história, que se inicia em período anterior ao que estudamos, no qual se torna técnica.

A.C. Baugh (autor de conhecida história da literatura inglesa) a resume do seguinte modo: "O adjetivo 'romântico' aparece pela primeira vez na Inglaterra por volta de meados do século XVII como termo usado para indicar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal (como se encontra, por exemplo, em certos romances de cavalaria). Foi resgatado dessa conotação negativa no decorrer do século seguinte, no qual passou a ser usado para indicar cenas e situações agradáveis, do tipo das que apareciam na narrativa e na poesia 'romântica' (no sentido acima indicado). Gradativamente, o termo 'romantismo' passou a indicar o renascimento do instinto e da emoção, que o

racionalismo predominante no século XVIII não conseguiu suprimir inteiramente".

F. Schlegel relacionou o "romântico" com o romance e com aquilo que ele pouco a pouco viera a significar nas expressões épicas e líricas medievais, ao romance psicológico, autobiográfico e histórico moderno. Assim, para Schlegel, "romântica" era a moderna *forma de arte* que, como evolução orgânica da Idade Média até a sua época, possuía marca própria, essência peculiar própria, beleza e veracidade próprias, diferentes das que caracterizavam a grega.

Isso, porém, nos leva a outros problemas, dos quais devemos falar adiante.

3 Os tempos e os lugares em que se desenvolveu o romantismo

Como categoria historiográfica (e geográfica), o romantismo designa o movimento espiritual que envolveu não somente a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, que se desenvolveu na Europa entre fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX.

Embora possam ser identificados certos pródromos desse movimento na Inglaterra, o certo é que o movimento apresenta forte marca sobretudo do espírito e do sentimento germânicos. O movimento se expandiu por toda a Europa: na França, na Itália, na Espanha e, naturalmente, na Inglaterra. Em cada um desses países, o romantismo assumiu características peculiares e sofreu transformações. O momento paradigmático do romantismo é o que se coloca a cavalo entre o século XVIII e o século XIX na Alemanha, nos círculos constituídos pelos irmãos Schlegel em Jena e depois em Berlim, como a seguir veremos melhor.

4 A característica espiritual do homem romântico

No fenômeno que se verifica nesse arco de tempo e nesses países, e sobretudo na Alemanha, é possível identificar, embora com as devidas cautelas críticas, algumas "constantes" que constituem uma espécie de *mínimo denominador comum*. Em primeiro lugar, pode ser apontado o que constitui o "estado de espírito", o comportamento psicológico, o *ethos* ou marca espiritual do homem romântico.

Tal atitude romântica consiste na condição de conflito interior, na dilaceração do sentimento que nunca se sente satisfeito, que se encontra em contraste com a realidade e aspira a algo mais, que, no entanto, se lhe escapa continuamente.

A mais eficaz caracterização do romantismo como categoria psicológica foi dada por L. Mittner e, portanto, a referimos em suas próprias palavras: "Entendido como fato psicológico, o sentimento romântico não é sentimento que se afirma acima da razão ou sentimento de imediatidade, intensidade ou violência particulares, como também não é o chamado sentimental, isto é, o sentimento melancólico-contemplativo; *é muito mais um dado de sensibilidade*, precisamente o fato puro e simples da *sensibilidade, quando ela se traduz em estado de excessiva ou até permanente impressionabilidade, irritabilidade e reatividade.* Na sensibilidade romântica, predomina o *amor pela irresolução e pelas ambivalências, a inquietude e irritabilidade que se comprazem em si mesmas e se exaurem em si mesmas*".

O termo que se tornou mais típico e quase técnico para indicar esses estados de espírito é "Sehnsucht", que pode se expressar melhor como "ansiedade" (os sinônimos "desejo ardente", "anseio" ou "anelo apaixonado" são menos significativos).

L. Mittner também explica muito bem esse termo com o conceito relativo: "A mais característica palavra do romantismo alemão, 'Sehnsucht', não é o 'Heimweh', a saudade ('mal', isto é, desejo, 'do retorno' a uma felicidade antes possuída ou pelo menos conhecida e determinável); ao contrário, é *desejo que nunca pode alcançar sua meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la:* é o 'mal' (Sucht) 'do desejo' (Sehnen). Mas o próprio 'Sehnen' significa com bastante freqüência *desejo irrealizável porque indefinível, desejar tudo e nada ao mesmo tempo;* não por acaso "Sucht" foi reinterpretado (...) como "Suchen", procurar; e a "Sehnsucht" é verdadeiramente a busca do desejo, *desejar o desejar, desejo que é sentido como inextinguível e que, precisamente por isso, encontra em si mesmo a plena saciedade*".

5 Idéias fundamentais do romantismo

Isso, porém, ainda não basta. A categoria psicológica romântica deve ser ligada à categoria do *conteúdo ideal e conceitual* do romantismo. Com efeito, no período de que estamos falando, algumas idéias e representações mostram-se no mais das vezes associadas ao sentimento a que nos referimos, embora o romantismo não seja um sistema de conceitos, como já destacamos várias vezes.

5.1 A sede do infinito

Todo romântico tem sede de infinito; e aquela "ansiedade", que é desejo irrealizável, o é precisamente porque aquilo pelo que anseia, na realidade, é o *infinito*. E talvez nunca como nessa época se tenha falado tanto de infinito, entendido nos mais diversos modos.

O romântico expressa essa tendência ao infinito também como "Streben", ou seja, como perene "tender" que nunca cessa, porque as experiências humanas são todas finitas, ao passo que seu objeto é sempre infinito e, como tais, são sempre transcendidas. A propósito, é exemplar a razão pela qual se salva o protagonista do *Fausto* goethiano, uma das criações mais significativas desse período: ele se salva precisamente porque consumiu a existência nesse perene "Streben" (mas disso voltaremos a falar adiante). O infinito é o sentido e a raiz do finito.

Nesse ponto, tanto a filosofia como a poesia estão absolutamente de acordo: a filosofia deve captar e mostrar a relação do infinito com o finito, ao passo que a arte deve realizá-la: a obra de arte é o infinito que se manifesta no finito.

5.2 O novo sentido da natureza

A natureza assume importância fundamental, sendo inteiramente subtraída à concepção mecanicista-iluminista.

A natureza passa a ser entendida como vida que *cria eternamente,* na qual a morte nada mais é do que "artifício para ter mais vida" (Goethe).

A natureza é um *grande organismo,* inteiramente afim com o organismo humano; é *jogo móvel de forças* que, operando intrinsecamente, gera todos os fenômenos e, portanto, também o homem: a força da natureza, portanto, é a própria força do divino. Hölderlin exclama: "Sagrada natureza! Tu és sempre igual, em mim e fora de mim, ao divino que está em mim".

Schelling dirá que a natureza é vida que dorme, é inteligência petrificada, é espírito que se faz coisa visível.

O antigo sentido grego da *physis* e da "natureza" renascentista é retomado e notavelmente potencializado.

5.3 O sentido de "pânico" pela pertença ao uno-todo

Estreitamente ligado a esse sentido da natureza está o sentimento de "pânico", ou seja, *o sentimento de pertencer ao uno-todo,* o sentimento de ser um momento orgânico da totalidade.

O todo se reflete de alguma forma no homem, assim como, ao contrário, o homem se reflete no todo.

Outro trecho de Hölderlin pode nos fornecer exemplo mais claro disso: "*Ser um com o todo:* isto é o viver dos deuses; isto é o céu para o homem. Ser um com tudo o que vive e, em feliz esquecimento de si mesmo, retornar ao todo da natureza: esse é o ponto mais alto do pensamento e da alegria, é o pico sagrado da montanha, é o lugar da calma eterna, onde o meio-dia perde o seu mormaço, o trovão a sua voz e o mar, fremente e espumejante, se assemelha às ondas de um campo de trigo. *Ser um com tudo o que vive!* Com essas palavras, a virtude despe sua couraça austera, o espírito humano despoja-se do cetro e todos os pensamentos se dispersam diante da imagem do mundo eternamente uno, como as regras do artista dedicado diante de sua Urânia, bem como a fatalidade férrea renuncia ao seu poder, a morte desaparece da sociedade das criaturas e a indissolubilidade e a eterna juventude tornam o mundo belo e feliz".

5.4 A função do gênio e da criação artística

O gênio e a criação artística são elevados a suprema expressão do verdadeiro e do absoluto.

Novalis escreve: "A natureza tem instinto artístico — por isso, não passa de palavrório quando se pretende distinguir

entre natureza e arte. No poeta, elas se distinguem quando muito pelo fato de serem inteiramente intelectuais e não passionais e, por paixão, se tornarem involuntariamente fenômenos musicais e poéticos [...]". Ou então: "Sem genialidade, nós todos não existiríamos. Em tudo é necessário o gênio". Ou ainda: "A poesia cura as feridas infligidas pelo intelecto". E, por fim: "O poeta compreende a natureza melhor do que o cientista".

Para Novalis, o gênio torna-se até "instinto mágico", a "pedra filosofal" do espírito, ou seja, aquilo que pode tornar-se tudo.

Schelling fará da arte até mesmo, como veremos, o órgão supremo da filosofia transcendental.

5.6 O anseio pela liberdade

Ademais, os românticos nutrem *o fortíssimo anseio pela liberdade,* que para muitos deles expressa o próprio fundamento da realidade — e, por isso, apreciam-na em todas as suas manifestações.

No *Henrique de Ofterdingen,* é ainda Novalis quem escreve: "Toda cultura leva àquilo que não se pode chamar senão de liberdade, porquanto com esse termo se deva designar não um simples conceito, *mas o fundamento operativo de todo o ser.* Essa liberdade é magistério. O mestre exerce plenos poderes, de modo planejado e em seqüência bem determinada e mediada. Os objetos de sua arte são de seu arbítrio, pois ela não é limitada ou impedida por eles. E precisamente essa liberdade, ou magistério ou domínio, constitui a essência e o fermento da consciência. É nela que se forja a individualidade sagrada, a ação imediata da personalidade. E cada ato do mestre é, ao mesmo tempo, revelação do mundo superior, simples e explicado, é palavra de Deus." Fichte fará da liberdade o fulcro do seu sistema, e o próprio Hegel verá na liberdade a essência do espírito.

5.6 A reavaliação da religião

Em geral, a religião é reavaliada, recolocada bem acima do plano ao qual o Iluminismo a havia reduzido. No mais das vezes, a religião entende-se como relação do homem com o infinito e com o eterno. Um dado de fato revela-se particularmente esclarecedor: quase todos os expoentes de destaque do romantismo tiveram fortes crises religiosas e momentos de intensa religiosidade, de Schlegel a Novalis, de Jacobi a Schleiermacher, a Fichte e a Schelling. No próprio Hegel, a religião é o momento mais elevado do espírito, superado somente pela filosofia. E a religião por excelência é considerada a cristã, embora entendida de variados modos.

5.7 A influência do elemento clássico e outros temas específicos

Sobre o componente constituído pela grecidade e sobre a influência do elemento clássico já falamos acima.

Recordamos apenas que se trata de grecidade revisitada com nova sensibilidade e amplamente idealizada.

Quanto a outros temas específicos, este não é o lugar para o aprofundamento: como, por exemplo, o amor pelas origens, o sentimento nacional, o renascido interesse pela Idade Média e, em geral, pela história. Bastam essas observações, às quais, aliás, teremos oportunidade de retornar.

6 A prevalência do "conteúdo" sobre a forma

No que se refere à *forma de arte* tipicamente romântica, a característica essencial é a que Schlegel já indicara, ou seja, *a prevalência do "conteúdo" sobre a forma* e, portanto, a reavaliação expressiva do informal (de onde o fragmento, o inconcluso e o esboço que caracterizam as obras dos autores desse período).

7 As ligações entre romantismo e filosofia

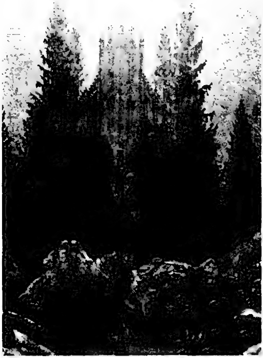
Por fim, no que se refere ao romantismo filosófico, devemos observar que, além de todas as perplexidades levantadas por muitos estudiosos, e além dos equívocos de que outros estudiosos foram vítimas, foi Benedetto Croce quem pronunciou a palavra mais clara sobre o assunto. O romantismo filosófico *"consiste no destaque que alguns sistemas*

filosóficos dão à intuição e à fantasia, em contraste com os sistemas que parecem não conhecer outro órgão do verdadeiro além da fria razão, isto é, do intelecto abstrativo. Sem dúvida, não pode haver sistemas filosóficos que prescindam inteiramente das formas intuitivas do conhecimento, como não pode haver quem ignore inteiramente as formas lógicas. Todavia, com razão se afirma que Vico foi filosoficamente pré-romântico, pela vigorosa defesa que fez da fantasia contra o intelectualismo de Descartes e de toda a filosofia do século XVIII. E com razão chamam Schelling e Hegel de 'filósofos românticos', em contraste com os kantianos ortodoxos..."

Todo o idealismo, portanto, é filosofia romântica.

Além disso, porém, acrescentemos que os filósofos da época de que estamos tratando *também* apresentam conteúdos específicos que refletem as idéias gerais de sua época, do que já falamos (infinito, natureza, sentimento de pânico, liberdade etc.), tendo, aliás, contribuído de forma determinante para formá-las. Alguns escritos filosóficos de Schelling ou de Hegel não podem ser entendidos se não forem considerados no espírito do movimento romântico.

Conhecendo agora as estruturas, os métodos e os conteúdos próprios do romantismo, podemos passar à caracterização de seus expoentes, diferenciando os pensadores e poetas que se consideraram românticos ou que são identificáveis com eles, dos pensadores que, mais genericamente, contribuíram para dissipar os horizontes iluministas. Aos grandes filósofos idealistas dedicaremos capítulos especiais.



*Caspar David Friedrich, "Cruz na montanha" (Düsseldorf, Kunstmuseum).
Sobre a revalorização do cristianismo e, de modo especial, sobre o sentido da cruz falaremos ainda difusamente no capítulo que trata de Novalis.*

Os fundadores da Escola romântica: os Schlegel, Novalis, Schleiermacher, o poeta Hölderlin e as posições de Schiller e de Goethe

I. A constituição do círculo dos românticos, a revista "Athenaeum" e a difusão do romantismo

• Jena foi a cidade em que no último lustro do século XVIII se constituiu o círculo dos românticos, cujos animadores foram os irmãos Schlegel, August Wilhelm e Friedrich; este último fundou em Berlim em 1798 o órgão oficial do novo movimento, a revista "Athenaeum" (cujas publicações cessaram em 1800). Ao movimento aderiram Novalis, Tieck, Wackenroder, Fichte, Schelling e, principalmente, Schleiermacher.

A Escola romântica → § 1

1 Jena e o círculo dos Schlegel

Jena foi a cidade em que se constituiu o círculo dos românticos, no último lustro do século XVIII. Seus animadores foram os irmãos Schlegel: August Wilhelm (1767-1845) e Friedrich (1722-1829) um lustro mais jovem (e do qual falaremos à parte, logo em seguida), além de Karoline Michaelis (1763-1809), mulher de August Wilhelm Schlegel (que mais tarde separar-se-ia dele para se casar com Schelling), que exerceu poderosa influência inspiradora e fascínio extraordinário sobre os amigos (ao passo que era muito temida pelos adversários, por seus juízos cortantes: Schiller a chamava de "Madame Lúcifer"). Em 1797, em virtude de duro conflito com Schiller, F. Schlegel transferiu-se para Berlim, onde passou a publicar a revista "Athenaeum", que foi o órgão do novo movimento e cujo primeiro número saiu em maio de 1798. A revista teve muita fama, mas vida brevíssima (sua publicação cessou logo em 1800). Muito ativos, os Schlegel promoveram algumas convenções em Dresden (1798) e em Jena (inverno de 1799-1800), e vários encontros. Ao movimento aderiu Novalis, que foi o poeta de ponta do grupo. Os Schlegel também tiveram contatos com os poetas Ludwig Tieck (1773-1853) e Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), e encontraram-se com Fichte (1796) e depois com Schelling. Mas, em Berlim, foi sobretudo Schleiermacher quem esteve próximo a F. Schlegel. Hörderlin ficou à parte, mas sua poesia e os pensamentos filosóficos que expressa em seu romance *Hyperion* são tipicamente românticos.

O círculo dos Schlegel pronunciara uma palavra mágica que expressava a marca espiritual da nova época. Os próprios adversários (como Schiller e Goethe) tornaram-se tais em relação aos *homens* do círculo e de seus *excessos* ideológicos e pelo seu modo de viver, mas os sentimentos da época os ligavam necessariamente às idéias de fundo do movimento.

Além disso, o fato de o romantismo expressar perfeitamente as instâncias espirituais da época prova-se por sua rápida difusão, não apenas na Alemanha, mas também em toda a Europa:

— as *Baladas líricas* dos poetas William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge, de 1798, com o *Prefácio* ampliado da segunda edição, de 1800, constituíram o manifesto do romantismo inglês;

— o livro *Sobre a Alemanha*, de Madame de Staël, em 1813, marca o nascimento do romantismo francês e, em seguida, sua difusão européia;

— a *Carta semi-séria de Crisóstomo*, de João Berchet, de 1816, marca o nascimento do romantismo italiano.

Aqui nos ocuparemos do romantismo alemão, indissoluvelmente ligado à história do pensamento filosófico.

II. Friedrich Schlegel, o conceito de "ironia" e a arte como forma suprema do espírito

• No pensamento de F. Schlegel (1772-1829) é central a concepção do infinito, ao qual se pode chegar ou com a filosofia ou com a arte; em ambas nos servimos de meios finitos, e a grande dificuldade consiste em encontrar o acesso ao infinito com os meios do finito.

A ironia e a mediação de finito-infinito → § 1-2

Em filosofia, o único conceito original de F. Schlegel é o de "ironia", a qual indica a atitude espiritual que tende a superar e a dissolver progressivamente a inadequação em relação à infinitude de todo ato ou fato do espírito humano, e nela tem um papel decisivo o elemento "espirituoso" ou "brincalhão" do *humor*.

Na arte, ao contrário, é apanágio do gênio criador operar uma síntese de finito e infinito: o verdadeiro artista anula-se como finito para poder ser veículo do infinito, e neste sentido a arte assume também um altíssimo significado religioso, porque religião é toda relação do homem com o infinito.

1 O conceito de "ironia" em sentido romântico

F. Schlegel (1772-1829) partiu do classicismo de Winckelmann (do qual já falamos acima) e das teorias de Schiller (mais à frente), mas evoluiu e deu consistência autônoma ao seu pensamento, sobretudo a partir da leitura da *Doutrina da ciência* de Fichte, e com Schelling. A concepção do infinito é idéia central do seu pensamento, bem como de todo o pensamento romântico.

Ora, podemos chegar ao infinito pela *filosofia* ou pela *arte*. Mas, *tanto numa como na outra, nos valemos de meios finitos*. E aqui reside precisamente a verdadeira dificuldade: *encontrar o acesso ao infinito com os meios finitos*.

Schlegel tentou se mover em ambas as direções, mas, em filosofia, criou apenas um conceito verdadeiramente original, o de "ironia"; o resto permaneceu fragmentário e apenas esboçado. Sua teoria da arte constitui o melhor que ele deu à sua época.

Retomado de Sócrates, seu conceito de "ironia" é profundamente ampliado e modificado. Em Sócrates a "ironia" era a simulação do jogo do adversário, com o objetivo de refutar o próprio adversário mediante suas próprias armas. Já em Schlegel a ironia supõe outros horizontes teóricos: pressupõe a concepção do infinito como o objetivo ao qual se deve chegar e a inadequação de todo pensamento que vise ao



Friedrich Schlegel (1772-1829), criador do círculo dos românticos e fundador da revista "Athenaeum". Para ele a arte é síntese de finito e infinito.

infinito, enquanto é sempre pensamento determinado. Ora, a ironia se insere nesse contexto como *a atitude espiritual que tende a superar e dissolver esse "determinado" e, portanto, tende a impelir sempre para mais além.* A ironia, portanto, tende a suscitar um sentimento de contradição não eliminável entre condicionado (finito) e incondicionado (infinito) e, ao mesmo tempo, o desejo de eliminá-la e, por isso, o sentimento da "impossibilidade e necessidade da perfeita mediação" ao mesmo tempo. Desse modo, a "ironia" posiciona-se sempre acima de todo o nosso conhecimento, de toda a nossa ação ou obra. Em conclusão, a nova "ironia" posiciona-se como o sentido de inadequação em relação à infinitude de todo fato ou ato do espírito humano, exercendo nela papel decisivo o elemento do "espirituoso" ou do "brincalhão", ou seja, do *humor*.

Esse conceito de "ironia" é quase o *pendant,* de tonalidade aparentemente classicizante, mas na realidade profundamente romântico, do sentimento sério da *Sehnsucht* (ansiedade), que descrevemos.

O filósofo Nicolai Hartmann nos deu disso caracterização muito eficaz: "Schlegel estava profundamente convicto da inexprimibilidade e da incompreensibilidade mística de tudo o que é último e autêntico objeto do pensamento. Assim, o 'espirituoso' (no sentido de *humor*) com que, no fim, o pensamento ironiza a si mesmo e se suprime é precisamente a admissão profundamente justa e grandiosa de sua própria impotência. Com isso, mediatamente, é a reabilitação do irracional limitado e expulso pelo pensamento. Trata-se de 'pressagioso girar em torno do inabordável', de salto do pensamento no vazio, que certamente nunca levará a terreno sólido, mas que carrega consigo a consciência imediata desse terreno sólido, isto é, aquele que só é real enquanto o pensamento abandona conscientemente a si mesmo. A forma desse 'abandono de si' é a ironia, o espirituoso (o *humor*), o riso sobre si mesmo".

2 A arte como síntese de finito e infinito

Por tudo o que dissemos, é evidente que essa superação do espírito humano e o pôr-se gradualmente acima dos limites e de toda finitude valem não apenas para a filosofia, mas também para a ética, para a arte e para todas as formas da vida espiritual, constituindo autêntica marca do romantismo.

Segundo Schlegel, a arte é obra do gênio criador que, precisamente por ser gênio, *opera a síntese entre finito e infinito.* O artista, o verdadeiro artista, é aquele que se anula como finito para poder ser veículo do infinito. E, como tal, desenvolve elevadíssima missão entre os homens. Assim entendida, ou seja, como síntese de finito e infinito, a arte assume também aspecto religioso, porque religião é "toda relação do homem com o infinito", e toda religião é mística, porque é "vida em Deus".

Por fim, Schlegel apontou a "individualidade" humana que se desdobra como a essência da moralidade. A máxima que melhor resume seu pensamento a esse respeito é a seguinte: "Pensa-te como ser finito educado para o infinito, e então pensarás um homem."

Em 1808, Schlegel se converteu e abraçou o catolicismo. Era o desembocar flagrante da crise religiosa que grassava praticamente em todos os românticos, mas que ele, diversamente dos outros, quis e soube levar às suas extremas conseqüências. 1

III. Novalis: do idealismo mágico ao cristianismo como religião universal

O sentido mágico do real → § 1

• Tomando os movimentos do idealismo de Fichte, Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) elabora a concepção do idealismo mágico, o qual divisa a verdadeira magia na atividade inconsciente produtora do eu que gera o não-eu: a verdade reside no substrato mágico do real, ou seja, na fábula, no sonho e na poesia.

O valor universal do cristianismo → § 2

• A seguir, Novalis passa do idealismo mágico a uma visão cristã, dando início a uma revalorização radical da Idade Média católica: aqui ele vê realizada a feliz unidade destruída por Lutero, considerado em certo sentido como precursor do intelectualismo iluminista. Apenas a mensagem cristã sabe explicar o sentido da morte, e assim também a altíssima mensagem grega de serenidade e harmonia acena ao cristianismo.

1 O idealismo mágico: arte e filosofia como magia

Novalis (cujo verdadeiro nome era Friedrich von Hardenberg) nasceu em 1772 e morreu em 1801, com apenas vinte e nove anos, consumido pela tuberculose. Foi considerado a mais pura voz poética do romantismo e, ao mesmo tempo, foi pensador (embora neste aspecto fosse muito mais inferior).

O pensamento de Novalis, como se expressa sobretudo nos *Fragmentos,* tem seu fulcro de novidade no chamado "idealismo mágico". Fichte, como veremos, opõe ao realismo o idealismo gnosiológico-metafísico. O realista faz do objeto o *prius* e a partir dele procura derivar o sujeito; já o idealista faz do eu e do sujeito o *prius* e dele procura derivar o objeto. Analogamente, para Novalis, que acolheu as idéias de Fichte, transformando-as segundo suas exigências, o *realismo mágico* era o antigo naturalismo ocultista, ou seja, aquele realismo que via a magia predominantemente no objeto; o *idealismo mágico* é a nova concepção, que vê a verdadeira magia na atividade produtora inconsciente do eu que gera o não-eu. A nova concepção idealista da realidade, portanto, é a verdadeira concepção mágica, porque mostra que tudo deriva do espírito e, portanto, que o espírito tudo domina e é o poder soberano absoluto. "Eu = não-eu: tese suprema de toda ciência": eis o princípio que está na base do "idealismo mágico".

Assim, é compreensível a máxima que resume o significado do romance *Os discípulos de Saís:* "Aconteceu de um deles levantar o véu da deusa de Saís. Pois bem, o que viu ele? Maravilha das maravilhas, viu-se a si mesmo".

Na natureza e na divindade, assim como no eu, há força idêntica, o mesmo espírito.

A filosofia é magia; mas a arte o é mais ainda. A poesia capta verdadeiramente o absoluto, aliás, é o absoluto: "A poesia é o real verdadeiramente absoluto. Esse é o núcleo da minha filosofia."

Com base nesse conceito é que foi construído o romance (inacabado) *Henrique de Ofterdingen,* no qual se misturam sonho e realidade, prosa e poesia. Trata-se de um "romance de formação" ou "pedagógico", no qual o protagonista forma-se através de várias experiências e encontros, e no qual o substrato mágico do real, a fábula, o sonho e a poesia revelam ser a *verdade.* E desde a primeira página aparece em sonho para o protagonista a "flor azul", que lhe

escapa exatamente quando lhe parece mais próxima, e que constitui o símbolo daquele "não sei quê" sempre perseguido e sonhado, mas nunca alcançado: a "flor azul" é a representação viva da romântica *Sehnsucht,* que nesse romance alcança expressões paradigmáticas.

2 O cristianismo como religião universal

Novalis, porém, passou do idealismo mágico à visão inspirada no cristianismo, dando início a uma reavaliação radical da Idade Média católica (no ensaio *A cristandade ou a Europa*), na qual via realizada a feliz unidade destruída por Lutero, considerado em certo sentido como o precursor do tedioso, árido e estéril intelectualismo iluminista. "Eram belos e esplêndidos os tempos em que a Europa era terra cristã..." — assim começa o ensaio, que colheu de surpresa o próprio Schlegel e que estava destinado a dar grande impulso à reavaliação romântica da Idade Média.

Ele subordinou ao cristianismo a própria mensagem grega, que, no entanto, considerava como elevadíssima mensagem de serenidade e harmonia. Entretanto, segundo Novalis, sem a mensagem cristã, *a única que sabe explicar o sentido da morte,* aquela harmonia não seria suficiente. Num dos *Hinos à noite,* ele faz vir da Hélade um cantor (que simboliza ele próprio) para venerar o Cristo que veio ao mundo: "De uma costa distante, nascido sob o sereno céu da Hélade, um cantor veio à Palestina, ofertando todo o seu coração ao menino miraculoso", aquele menino que dava novo sentido à morte, trazendo-nos a "vida eterna".

A "noite" dos *Hinos* constitui importante símbolo: é a antítese daquela mesquinha "luz" do intelecto iluminista, que ilumina mediocridades, ao passo que a Noite é Absoluto. (Trata-se de uma retomada da célebre metáfora da "noite" cara aos místicos). Nesses *Hinos,* a cruz de Cristo ergue-se triunfalmente, *símbolo da vitória sobre a morte:* "Incombustível é a cruz, bandeira triunfal da nossa estirpe": símbolo triunfal porque é a única que sabe nos ajudar na dor e na angústia e, como já dissemos, porque é a única que sabe explicar o sentido da morte. 2



Novalis (1772-1801) representou a voz lírica mais pura do círculo reunido pelos Schlegel em torno da revista "Athenaeum". Com a esplêndida imagem da "flor azul inatingível" criou o símbolo da romântica Sehnsucht *(anseio do infinito).*

IV. Schleiermacher: a interpretação da religião, o relançamento de Platão e a hermenêutica

As contribuições de Schleiermacher → § 1

• Schleiermacher (1768-1834) deve ser lembrado principalmente por:
a) sua interpretação romântica da religião;
b) o grande relançamento de Platão;
c) algumas idéias antecipatórias no âmbito da hermenêutica.

A religião como intuição do infinito → § 2

• *a)* A religião é uma relação do homem com a totalidade, é intuição e sentimento do infinito. A religião aspira a intuir o universo, tende a ver no homem, e em todas as outras coisas finitas, o infinito, a imagem, a marca, a expressão do infinito: a ação do infinito sobre o homem é, portanto, a intuição, e a resposta do sujeito é o sentimento de total dependência do infinito.

O retorno a Platão → § 3

• *b)* Importância histórica tem a grande tradução de Platão que Schleiermacher antes projetou com F. Schlegel e depois levou a termo sozinho. A necessidade de voltar a Platão havia sido percebida pelos românticos, principalmente depois da publicação da *Doutrina da ciência* de Fichte, e a influência da tradução schleiermacheriana dos diálogos de Platão foi enorme, tanto que eles se puseram de novo como um dos pontos de referência indispensáveis.

A hermenêutica filosófica → § 4

• *c)* Por fim, Schleiermacher foi um precursor da hermenêutica filosófica contemporânea, pois com ele a hermenêutica, de simples técnica de compreensão e interpretação dos vários tipos de escritos, começa a se tornar compreensão da estrutura interpretativa que caracteriza o conhecer como tal: é preciso compreender o todo para compreender a parte, e em geral é preciso que objeto interpretado e sujeito que interpreta pertençam a um mesmo horizonte "circular".

1 A importância de Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nasceu na Breslávia, em 1768. Em 1797, em Berlim, conheceu F. Schlegel e uniu-se ao círculo dos românticos, colaborando com o "Athenaeum". Posteriormente, ensinou em Halles e, a partir de 1810, na Universidade de Berlim. As obras que lhe deram maior notoriedade foram os *Discursos sobre a religião* (1799) e os *Monólogos* (1800). Em 1822, publicou a *Doutrina da fé*, que tem importância sobretudo em relação à teologia dogmática protestante. Entre 1804 e 1828 traduziu os diálogos de Platão (com introdução e notas). Postumamente, foram publicadas suas aulas relativas à *Dialética*, à *Ética* e à *Estética*, além de outros temas, entre os quais reveste-se de particular importância a *Hermenêutica*, na qual se revela um precursor.

São três as razões pelas quais Schleiermacher deve ser recordado:

1) por sua interpretação romântica da religião;

2) pelo grande relançamento de Platão;

3) por algumas idéias antecipadoras de sua *Hermenêutica*.

2 A interpretação romântica da religião

A religião é a relação do homem com a Totalidade (com o Todo). Ora, a Totalidade e o Todo *também* se relacionam com a metafísica e a moral. Mas isso, segundo Schleiermacher, foi fonte de graves equívocos, que fizeram penetrar indevidamente na religião grande quantidade de idéias filosóficas e morais. Mas a metafísica diz respeito ao *pensamento* que se vincula à Totalidade, ao passo que a ética diz respeito ao *agir* em relação à Totalidade (as simples ações vistas como "deveres" deduzidos da natureza do homem em relação com o universo). Mas a religião não é pensamento nem atividade moral. Então, o que é ela? *É intuição e sentimento do infinito* e, como tal, possui fisionomia bem precisa, que se distingue tanto da metafísica como da ética.

Eis as palavras precisas de Schleiermacher: a religião "não aspira a conhecer e a explicar o universo em sua natureza, como a metafísica, nem aspira a continuar seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a moral. Sua essência não está no pensamento nem na ação, e sim *na intuição e no sentimento. Ela aspira a intuir o universo;* quer ficar contemplando-o piedosamente em suas manifestações e ações originais; quer fazer-se penetrar e preencher por suas influências imediatas, com passividade infantil. Assim, ela se opõe a ambas em tudo o que constitui sua essência e em tudo o que caracteriza seus efeitos. Em todo o universo, elas não vêem nada mais além do que o homem no centro de toda relação, como condição de todo ser e causa de todo devir; *esta, porém, tende a ver no homem, não menos que em todas as outras coisas particulares e finitas, o infinito, a imagem, a marca, a expressão do infinito*".

E diz mais: "A intuição do universo [...] é a pedra angular de todo o meu discurso, é a fórmula mais universal e mais elevada da religião, por meio da qual podeis descobrir todas as suas partes, e se podem determinar sua essência e seus limites do modo mais exato. *Toda intuição deriva da influência do objeto intuído sobre o sujeito que intui,* da ação originária e independente do primeiro, *que é acolhida, compreendida e concebida pelo segundo,* em conformidade com sua natureza".

A ação do infinito sobre o homem, portanto, é a intuição; o sentimento é a resposta do sujeito: é o estado de espírito, ou seja, a reação da consciência. Este sentimento que acompanha a intuição do infinito é sentimento de *total dependência* do sujeito em relação ao infinito. O sentimento religioso, portanto, é sentimento de total dependência do homem (finito) em relação à Totalidade (infinita).

Essa idéia vale para *todas* as formas de religião. Mas, com o passar dos anos, Schleiermacher também acabou por privilegiar o cristianismo. Cristo passou a aparecer-lhe sempre mais como o mediador e o redentor e, portanto, acabou por assumir a seus olhos as características divinas que ele negara inicialmente.

3 O grande relançamento de Platão

Teve importância histórica a grande tradução de Platão, que Schleiermacher projetou, inicialmente com Schlegel, mas que depois teve de acabar sozinho, seja porque Schlegel era filologicamente menos preparado, seja porque era mais dispersivo.

Sobretudo depois da publicação da *Doutrina da ciência* de Fichte, os românticos sentiram a necessidade de voltar a Platão.

Isto Schlegel escrevia expressamente e Schleiermacher reafirmava de modo programático em carta ao seu editor: "Tenho sempre em mim a secreta inclinação para a crítica; é exercício muito útil para mim mesmo, realizado discretamente. E creio até que, com isso, pude fazer algo de bom e, aqui e acolá, pude exercer papel de mediador entre as partes em conflito; assim como muitas coisas, no meu 'Platão', *desenvolverão a função de mediação entre as velhas e as novas concepções da filosofia*".

Ele tentou operar essa "mediação" sobretudo na *Dialética*, em que Platão funciona como contrapeso ao racionalismo extremo dos sistemas idealistas. Mas a *Dialética* foi publicada postumamente e não teve influência sobre seus contemporâneos, enquanto era enorme a influência da tradução dos diálogos platônicos que, por mérito de Schleiermacher, se impuseram novamente como ponto de referência indispensável (basta registrar que até hoje a tradução de Schleiermacher continua sendo reimpressa e reproposta).

4 Origens da hermenêutica filosófica

Por fim, o nascimento da "hermenêutica filosófica" contemporânea revelou em Schleiermacher um autêntico precursor dessa ciência. Com ele de fato, no filosófo, além de simples técnica de compreensão e, portanto, de interpretação dos vários tipos de escrito (por exemplo, da Sagrada Escritura e de seus significados), a hermenêutica começa também a se tornar *compreensão em geral da estrutura de interpretação que caracteriza o conhecimento enquanto tal.*

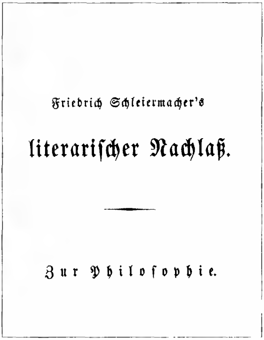
É preciso compreender o todo para poder compreender a parte e o elemento e, ainda mais geralmente, é preciso que o texto e o objeto interpretados e o sujeito interpretante *pertençam ao mesmo horizonte de modo, por assim dizer, circular.*

G. Vattimo, que estudou acuradamente esse ponto, escreve o seguinte: "[...] Schleiermacher foi o primeiro a teorizar com certa clareza aquilo que as teorias modernas chamarão de 'círculo hermenêutico'. Com efeito, no fundo do problema proposto pelo círculo hermenêutico encontra-se tanto a questão da *totalidade do objeto* a interpretar como, mais amplamente, a questão da *totalidade maior* à qual, em modo que deve ser determinado e que constitui precisamente a questão de maior interesse filosófico, *pertencem tanto o objeto como o sujeito da operação de interpretação.* Em Schleiermacher, esse círculo apresenta-se definido em suas duas dimensões fundamentais (*a.* pré-conhecimento necessário da totalidade da obra a interpretar; *b.* pertença necessária da obra e do intérprete ao mesmo e mais vasto âmbito), embora ele detenha mais a atenção na primeira dimensão".

Mais à frente veremos amplamente como se desenvolveu o segundo ponto e como a estrutura hermenêutica se tornou a interpretação de toda a experiência humana. [3]



Friedrich Schleiermacher (1768-1834), criador do conceito romântico de religião como sentimento de radical dependência da Totalidade.
À direita, o frontispício de um livro que reúne suas obras-póstumas filosóficas.



Friedrich Schleiermacher's

literarischer Nachlaß.

Zur Philosophie.

V. Hölderlin e a divinização da natureza

• Os temas tipicamente românticos que ressoam em Hölderlin (1770-1843), hoje considerado um dos máximos poetas alemães, são o amor pela grecidade, o primado espiritual da beleza e da poesia como únicas capazes de captar o infinito-uno, o forte sentimento de pertença a este "todo" e a divinização da natureza, compreendida como origem de tudo (deuses e homens).

Os temas românticos da poesia de Hölderlin → § 1

1 Um poeta tipicamente "romântico"

Friedrich Hölderlin (1770-1843) foi amigo de Schelling e de Hegel em Jena, mas não se ligou ao círculo schlegeliano dos românticos. E, no entanto, sua poesia, como já observamos, apresenta os traços típicos do romantismo. Viveu afastado de todos, vítima de trágico destino de loucura que, manifestando-se inicialmente em forma de grave crise, tornou-se depois estado permanente a partir de 1806, ou seja, durante cerca de metade de sua vida. Depois de longas incertezas e incompreensões, hoje Hölderlin é julgado como um dos maiores poetas alemães. Papel determinante nessa reavaliação teve o filósofo Heidegger, que desenvolveu interpretações finíssimas da poesia hölderliniana.

O amor pela grecidade, o primado espiritual da beleza e da poesia como as únicas capazes de captar o infinito-uno, o forte sentimento de pertença a esse "tudo" e a divinização da natureza, entendida como origem de tudo (deuses e homens), esses são os temas tipicamente românticos que ecoam em Hölderlin. Ele retomou também algumas temáticas ligadas ao cristianismo (basta ver os hinos cristológicos: *Pão e vinho, O único* e *Patmos),* mas realizou estranha mistura, concebendo a venerada figura de Cristo como um deus ao no estilo dos deuses da Grécia, e considerando-se a si mesmo como novo profeta (quase como um novo João, destinado a um novo Apocalipse).

Hiperion ou o eremita na Grécia (cujo primeiro esboço remonta a 1792 e a elaboração definitiva a 1797-1799) é o romance que mais nos interessa aqui. Trata-se de uma espécie de "romance de formação", concebido em estilo epistolar, no qual a personagem "se forma" através do seu "andar pelo mundo" (a romântica *Wanderung)* e através de uma série de experiências dramáticas. Hiperion é um grego do século XVIII que queria lutar pela independência de sua pátria dominada pelos turcos e para fazer renascer a antiga Grécia, mas que se dá conta de que os gregos de seu tempo são bem diferentes dos antigos. A essa amarga desilusão, acrescenta-se a morte de sua amada Diotima, depois do que ele se refugia na Alemanha, onde, no entanto, encontra incompreensão total. Por fim, só encontra paz refugiando-se no seio da divina natureza. E seria exatamente dessa concepção da natureza que Schelling partirá para superar Fichte.



Friedrich Hölderlin (1770-1843) expressou admiravelmente temáticas e instâncias românticas.

V. Schiller: a concepção da "alma bela" e da educação estética

Beleza e liberdade → § 2

A essência da poesia "sentimental" → § 3

• O motivo inspirador de Friedrich Schiller (1759-1805), o grande poeta e dramaturgo, é constituído pelo amor à liberdade em todas as suas formas essenciais, e a mais alta escola de liberdade é a beleza, pela função harmonizadora que ela exerce. Ora, quem consegue cumprir o dever com naturalidade espontânea, requerida justamente pela beleza, é a "alma bela", isto é, a alma dotada daquela graça que harmoniza instinto e lei moral. Portanto, para tornar o homem realmente racional torna-se essencial a educação estética, que é educação à liberdade mediante a liberdade.

1 Vida e obras

Friedrich Schiller nasceu em Marbach, em 1759, e morreu em 1805.

Em sua vida, podemos distinguir três períodos bem claros. No primeiro período, ele foi um dos *Stürmer* de maior destaque (como o provam seus dramas *Os salteadores, A conjura de Fieschi em Gênova, Intriga e amor* e *Dom Carlos*). A partir de 1787, dedicou-se a rigorosos estudos de filosofia (lendo Kant a fundo) e de história durante uma década (estudos que lhe granjearam uma cátedra de história em Jena). Na última fase, volta ao teatro, com a trilogia de *Wallenstein* (concluída em 1799), com *Maria Stuart* (1800) e com *Guilherme Tell* (1804). Para a história da filosofia, interessam sobretudo os escritos do período intermediário, particularmente *Sobre a graça e a dignidade* (1793), *Cartas sobre a educação estética* (1793-1795) e *Sobre a poesia ingênua e sentimental* (1795-1796).

2 A beleza como escola de liberdade

A marca espiritual de Schiller é constituída pelo amor à liberdade em todas as suas formas essenciais, ou seja, a liberdade política, a liberdade social e a liberdade moral. A Revolução Francesa e seus resultados convenceram Schiller de que o homem ainda não estava preparado para a liberdade, e que a verdadeira liberdade é a que está sediada na consciência. Mas como se chega à liberdade? Schiller não tem dúvidas de que a mais alta escola de liberdade seja a *beleza*, em virtude da função harmonizadora que ela desempenha: "só se chega à liberdade através da beleza" — eis o credo schilleriano.

No escrito *Sobre a graça e a dignidade*, Schiller cria a célebre figura da "alma bela" *(die schöne Seele)*, destinada a grande repercussão na época romântica. A "alma bela" é aquela que, superando a antítese kantiana entre *inclinação sensível* e *dever moral*, consegue cumprir o dever com *naturalidade espontânea*, requerida precisamente pela beleza. A "alma bela", portanto, é a alma dotada daquela "graça" que harmoniza "instinto" e "lei moral".

Nas *Cartas sobre a educação estética*, Schiller precisa que há dois instintos fundamentais no homem: um "instinto material" e um "instinto voltado para a forma"; o primeiro está ligado ao ser sensível do homem e, portanto, à materialidade e à temporalidade; o segundo está ligado à racionalidade do homem. A composição da antítese entre os dois instintos não deve ocorrer sacrificando totalmente o primeiro em benefício do segundo, porque assim ter-se-ia forma sem realidade, e sim harmonizando-os mediante o que ele chama "o instinto do jogo" (recorde-se o kantiano "jogo livre"

das faculdades), que precisamente medeia a realidade e a forma, a contingência e a necessidade. Esse jogo livre das faculdades é a liberdade. Schiller também chama o primeiro instinto de "vida", o segundo de "forma" e o jogo livre de "forma viva", e esta é a beleza. Para tornar o homem verdadeiramente racional, é preciso torná-lo "estético". A educação estética é *educação para a liberdade através da liberdade* (porque a beleza é liberdade).

3 Poesia ingênua e poesia sentimental

No terceiro ensaio importante, *Sobre a poesia ingênua e sentimental,* Schiller ilustra uma tese interessante. A poesia antiga era ingênua porque o homem antigo agia como unidade harmônica e natural e "sentia naturalmente": em suma, o antigo poeta *era* ele próprio natureza e, portanto, expressão imediata da natureza. Já o poeta "sentimental", que é o poeta moderno, não é natureza, mas *sente* a natureza, ou, melhor ainda, *reflete* sobre o sentir, e nisso se alicerça a comoção poética. Escreve Schiller: "Aqui, o objeto é referido a uma idéia, e sua força poética reside apenas nessa referência. O poeta sentimental, portanto, está sempre diante de duas representações e sentimentos em luta, tendo a realidade por limite e a sua idéia por infinito. E o sentimento misto que ele suscita refletirá sempre essa dupla fonte."

Os fermentos românticos são mais que evidentes nessa concepção. O próprio Goethe, como todos os poetas modernos, contra as intenções de Schiller e as aparências exteriores, com base nessa análise não podia deixar de ser catalogado como poeta "sentimental". O cânon da beleza clássica não podia mais realizar-se *imediatamente* na dimensão da natureza, mas apenas ser "buscado" através de itinerário *mediato*, ou seja, como ideal romântico.



Friedrich Schiller (1759-1805), poeta e pensador de forte têmpera moral. Procurou uma fusão entre ética e estética, criando o ideal romântico da "alma bela". À direita, Caspar David Friedrich, "As brancas escarpas de Rugen" (Winterthur, Fundação Reinhart), obra que remete ao gosto romântico.



VI. Goethe, suas relações com o romantismo e a concepção da natureza

Posição crítica em relação aos românticos → § 1

• Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), o maior poeta alemão, foi o principal dos *Stürmer*, mas, a partir de 1775, quis repropor os cânones clássicos da beleza. Condenou os românticos, mas não com a mira na alma do movimento, e sim nos excessos do fenômeno romântico.

A concepção da natureza → § 2

• Importante é sua concepção da natureza, compreendida como forma de organicidade impelida às conseqüências extremas: a natureza é toda viva, até nos mínimos particulares, a totalidade dos fenômenos é produção orgânica da "forma interior", e as diversas formações naturais derivam de uma polaridade de forças (contração e expansão), seguindo um progressivo crescimento e elevação.

A importância de Wilhelm Meister e de Fausto → § 3-4

• Dois personagens de Goethe tiveram o privilégio de ascender a símbolos: Wilhelm Meister, protagonista do mais belo exemplo de "romance de formação", ou seja, de desenvolvimento espiritual, e Fausto, tornado personagem eterna, cuja chave interpretativa consiste no encontro entre sua tensão incessante e o amor divino que vem em seu auxílio.

1 As relações com o "Sturm und Drang"

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) é o maior poeta alemão. Ele resume em si toda uma época, com suas dificuldades e suas aspirações. Diferentemente de Schiller, não dedicou obras específicas à filosofia; aliás, fez questão de manter certa distância em relação aos filósofos de profissão. Seus escritos, todavia, contêm numerosas idéias filosóficas e algumas de suas obras tornaram-se verdadeiros símbolos para os românticos. Por isso, devemos tratar delas, ainda que brevemente.

Inicialmente, como já dissemos, Goethe foi um dos *Stürmer*, aliás, o principal (e a esse período remontam obras famosas, como o *Götz von Berlichingen*, o *Prometeu*, *As dores do jovem Werther*, o primeiro *Fausto* e o primeiro *Wilhelm Meister)*. É verdade que procurou acuradamente minimizar a importância do movimento e do papel por ele desempenhado; entretanto, confessa ter contribuído para ele. Na realidade, não gostava dos descomedimentos ligados ao movimento do fenômeno de imitação doentia a que *Werther* havia dado lugar, não apenas no plano literário.

Já o Goethe do período posterior quis ser clássico, repropondo os cânones clássicos da beleza. Dizia que quem quer fazer algo de grande deve, como os gregos, ser capaz de elevar a natureza real à altura do espírito.

Na realidade, o "classicismo" de Goethe nada mais é do que o resultado da força decomposta do *Sturm und Drang*, ordenada pela forma e por novo sentido do "limite", e, na realidade, é romantismo.

Goethe condenou os românticos, não a alma do movimento (porque também nele vivia uma parte daquela alma); condenou os excessos do fenômeno romântico.

2 Natureza, Deus e arte

No que se refere às temáticas específicas, devemos recordar em primeiro lugar a concepção goethiana da natureza, que

é uma forma de organicismo levado às últimas conseqüências. A natureza é toda viva, até em seus mínimos particulares. A totalidade dos fenômenos é vista como produção orgânica da "forma interior". Uma polaridade de forças (contração e expansão) origina as diversas formações naturais, que assinalam acréscimo e produzem elevação progressiva.

Sua concepção de Deus é predominantemente panteísta, mas sem rigidez dogmática. Com efeito, ele disse ser "politeísta" como poeta e "panteísta" como cientista; mas acrescentou haver espaço, pelas exigências de sua pessoa moral, também para um Deus pessoal.

Para Goethe, o "gênio" é "natureza que cria", e a arte é atividade criadora e criação como a natureza, e até acima da natureza.

3 "Wilhelm Meister" como romance de formação espiritual

Entre suas obras, especialmente duas tiveram o privilégio de se tornarem símbolo: o *Wilhelm Meister* e, mais ainda, o *Fausto*.

A primeira é o mais belo exemplo de "romance de formação" ou de desenvolvimento espiritual. Através de uma série simbólica de experiências artísticas, Wilhelm encontra-se por fim a si mesmo, realizando-se mediante atividade prática, ou seja, inserindo-se na sociedade de modo factual. Para Wilhelm, as experiências artísticas não foram puramente decepcionantes, mas também redundaram em potencialização das



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) foi o grande dominador da era romântica com sua poesia, seu estilo de vida e seu pensamento. Teve também influência extraordinária sobre a política cultural da época. Este belo retrato de Goethe sobre o fundo da campanha romana, executado por Johann Heinrich Wilhelm Tischbein em 1787, encontra-se no Stadelsches Kunstinstitut de Frankfurt.

energias próprias das atividades da última fase (o romance reflete amplamente o próprio Goethe que, de fervoroso *Stürmer,* passara ao serviço do governo de Weimar).

Schlegel julgou o romance como algo comparável à Revolução Francesa, ou seja, como expressão de uma *tendência do século.*

L. Mittner assim o define: "O romance [...] deve ser entendido como tentativa de realizar, no plano artístico, o que era irrealizável no plano econômico-político real; de fato, como o *Fausto,* ele é um verdadeiro uno-todo, uno diverso em si mesmo, já que abrange vários mundos sociais e éticos bem fechados em si, mas que também estão idealmente e até realmente relacionados entre si, pelo menos no sentido de que do menor de tais mundos sempre se desenvolvem mundos maiores, que por fim deveriam abranger toda a realidade cultural e social da época goethiana".

Hegel fará algo semelhante, no mais elevado plano filosófico, em sua *Fenomenologia do Espírito*, que, como veremos, narra as experiências da própria consciência que, através das peripécias morais e espirituais da história universal, chega à autoconsciência e ao saber absoluto.

4 O significado de Fausto

Mais duradoura foi a celebridade de *Fausto*, que se transformou em personagem eterno (uma posse para sempre, como diriam os gregos). Sobre *Fausto,* porém, já se disse até mais do que se deveria. Hegel se inspirará em algumas cenas para descrever certas passagens de sua *Fenomenologia.* Alguns acreditam ver nele refletida profeticamente a consciência do homem moderno. No *Streben* de Fausto, ou seja, no tender sempre para o ulterior, é mais fácil perceber o ativismo que devora o homem contemporâneo. Mas Goethe nos reserva enorme surpresa ao nos dar a *sua* interpretação dos dois versos-chave do seu poema. Postos nos lábios dos anjos do céu, dizem os dois versos:

Quem se afana em perene tender,
esse nós podemos salvar!

Em carta de 6 de junho de 1831 a Eckermann, Goethe escreve: "Nesses versos está contida a chave da salvação de Fausto". E, segundo ele, a chave está no encontro entre o incessante tender de Fausto, por um lado, e o amor divino, por outro: "No próprio Fausto (há) atividade sempre mais elevada e mais pura até o fim, e do alto (há) o amor eterno que lhe vem em socorro". Goethe conclui, destacando expressamente: "Isso está em perfeita harmonia com a nossa representação religiosa, segundo a qual nós não nos tornamos bem-aventurados mediante nossas próprias forças, e sim mediante a graça divina que sobrevém".

Trata-se de palavras que restituem ao personagem sua estatura romântica.



Retrato de Goethe na maturidade, executado em 1824 por Carl Vogel von Vogelstein, desenhista e pintor alemão, conhecido por seus mais de setecentos retratos.

F. SCHLEGEL

1 Rumo à nova mitologia

F. Schlegel desejou que a humanidade estivesse em grau de voltar à fonte de todo saber: a poesia. Um processo geral de "rejuvenescimento" seria então o tempo, "força divinatória"; o pensamento do homem, "glória de beleza, luz e amor"; a realidade dos fenômenos, "era do ouro" do espírito de quem, por todo lugar, verá brotar a fonte da verdade e do ser.

E este tênue reflexo da divindade no homem não é talvez a alma autêntica de toda poesia, a cintilação que o acende?

Para esgotá-la não basta de fato o simples representar homens, paixões e vicissitudes, nem bastam formas artificiais, também querendo embaralhar e novamente combinar milhões de vezes as velhas soluções: isso é apenas o corpo externo visível, ou até, quando a alma se apagou, o cadáver da poesia. Mas quando a centelha de entusiasmo ao contrário explode, transformando-se em obras, um novo fenômeno aparece diante de nós, vivo, em uma glória de beleza, luz e amor.

E o que mais é toda bela mitologia, se não um hieroglifo da natureza circundante em tal transfiguração de fantasia e amor?

A mitologia tem grande valor. Aquilo que de outro modo escapa da consciência para sempre, aqui se torna evidente, e é mantido, de modo sensível e espiritual, como a alma no corpo que o acolhe, através do qual ela reluz em nossos olhos e fala em nosso ouvido.

Eis o ponto: nós, no que se refere às coisas supremas, não nos entregamos inteiramente apenas ao nosso espírito. É certo que quem se encontra ressequido em nenhum lugar verá brotar uma fonte – uma verdade conhecida à qual sequer minimamente pretendo subtrair-me. Todavia, devemos sempre dar prosseguimento àquilo que já recebeu forma, e desenvolver, acender, alimentar – em uma palavra: formar – até as coisas supremas com o contato daquilo que é homogêneo e afim, ou, com paridade de grandeza, daquilo que é inimigo. Mas, se efetivamente as coisas supremas não são suscetíveis de serem formadas pela intenção, então é melhor deixar imediatamente de lado toda pretensão de chegar a uma arte livre das idéias, que seria então um nome desprovido de sentido.

A mitologia é uma obra de arte livre da natureza. Em seu tecido aquilo que há de supremo realmente tomou forma; tudo é relação e metamorfose, tudo é assimilado e transformado, e esta assimilação e transformação é o procedimento que lhe pertence propriamente, sua vida íntima, seu método, se assim posso me exprimir.

Aqui noto uma forte semelhança com o soberano Witz[1] da poesia romântica, que não se manifesta em ocorrências particulares, e sim na construção do todo [...]. Ao contrário, esta confusão levantada artificialmente, esta fascinante simetria de contradições, esta maravilhosa e eterna proximidade de entusiasmo e ironia, que vive em toda mínima parte do todo, parecem-me ser já em si mesmas uma mitologia indireta. [...]

E assim, em nome da luz e da vida, não retardemos mais, mas apressemos, cada um a seu modo, o grande desenvolvimento para o qual fomos chamados. Sede dignos da grandeza dos tempos: o véu cairá de vossos olhos, e tudo se tornará claro diante de vós. Pensar significa adivinhar,[2] mas o homem apenas começou a tornar-se consciente de sua força divinatória. Que incomensuráveis desenvolvimentos esperam essa força, e justamente agora! Parece-me que quem estivesse em grau de compreender nossa época, isto é, o grande processo universal de rejuvenescimento, os princípios da eterna revolução, deveria poder conseguir segurar os pólos da humanidade, entender e conhecer o modo de agir dos primeiros homens, assim como o caráter da era de ouro que ainda está por vir. Então se calariam os tagarelices, o homem tomaria consciência daquilo que ele é, e entenderia a terra e o sol.

F. Schlegel,
Diálogo sobre a poesia.

---

[1]*Witz* é um termo alemão que significa "prontidão de espírito" e que designa a categoria do *humour*, típica do romantismo e formulada de modo específico por F. Schlegel.

[2]Isto é, prever o futuro.

NOVALIS

2 Cristandade ou Europa

O ensaio A Cristandade ou a Europa (1799), apesar de sua brevidade, é um texto muito denso e complexo, ao mesmo tempo um ensaio histórico, um estudo filosófico e teológico e uma obra de poesia.

Na história existe, segundo Novalis, uma relação particular entre passado e futuro: o passado contém em si os germes daquilo que será realizado apenas no futuro e, portanto, o prefigura. Saber ver em eventos passados estas prefigurações de eventos futuros, saber colher a existência de analogias profundas entre eventos distantes entre si, indo além das aparências, significa ler a história de modo profético e revelar seu íntimo progresso em direção à liberdade e à completude: isto é o que deve fazer o historiador, que é chamado não a registrar objetivamente os fatos, mas a interpretá-los, colocá-los em relação mútua, fazer emergir seu significado profundo. Nesta leitura "em profundidade" dos fatos da história o historiador é assistido pelo "senso sagrado" que tem lugar no coração do homem. Graças ao senso sagrado é possível um conhecimento mais aprofundado do mundo terreno, que permite descobrir o aspecto moral do universo que, como um fio, abre caminho através do mundo das coisas visíveis e revela sua ordem interior, o sentido escondido. Revelar o sentido escondido dos eventos é o que Novalis faz nesse ensaio.

A Cristandade ou a Europa *percorre em grandes passos a história da Idade Média até o fim do século XVIII e caracteriza os períodos históricos com base na presença ou na ausência do senso sagrado. O ensaio abre-se com um olhar para os tempos míticos da Idade Média, transformado quase em uma "era de ouro", cujo senso sagrado era florescente de modo espontâneo e inconsciente, para passar depois para o período da Reforma protestante, em que é forte o contraste entre senso sagrado e racionalidade, entre fé e saber. Com a Contra-reforma parece voltar um período de renascimento do senso sagrado, mas na época das Luzes e da Revolução francesa ele será ofuscado em favor das faculdades racionais. Novalis capta, porém, no final do século XVIII, os sinais de uma época nova que está para nascer e que são particularmente evidentes justamente na Alemanha. As últimas páginas do ensaio, extraordinárias por causa da sugestão visionária que o anima, traçam o perfil de uma nova era de ouro em que o senso sagrado atingirá plena e consciente realização.*

Os trechos propostos apresentam a interpretação que Novalis oferece do Iluminismo e da época nova que ele vê chegar.

O primeiro trecho refaz as origens do Iluminismo (a oposição entre o senso sagrado e a razão).

O segundo ilustra suas características, limites e contradições (o Iluminismo).

Novalis abandona depois o Iluminismo e passa a tratar dos traços de uma época nova que está para nascer (terceiro trecho: O renascimento do senso sagrado na Alemanha: os sinais de uma época nova).

Na perspectiva dessa nova época, Novalis volta finalmente o olhar para trás, a fim de procurar compreender, para além dos limites e dos defeitos do Iluminismo, sua função histórica, oferecendo um exemplo da leitura profunda dos fatos históricos de que se falou acima (quarto trecho: A necessidade do Iluminismo para o progresso da história).

1. A oposição entre o senso sagrado e a razão

A Reforma havia sido um sinal do tempo. Foi importante para toda a Europa, embora tendo explodido publicamente apenas na Alemanha verdadeiramente livre. Os melhores gênios de todas as nações haviam se tornado secretamente maiores de idade e, enganando-se no sentimento de sua vocação, se sublevaram com arrogância tanto maior contra a antiga constituição. Instintivamente o erudito é inimigo do clero segundo a antiga constituição;[1] o grupo dos eruditos e o do clero não podem deixar de entravar guerras destrutivas, quando estão separados: eles de fato lutam pela

[1] Trata-se da constituição em classes antes da Revolução francesa.

própria posição. Esta separação se acentuou sempre mais e os eruditos conquistaram tanto mais terreno quanto mais o clero da humanidade européia aproximava-se do período da erudição triunfante, e o saber e a fé entravam em uma oposição mais saliente. Na fé se procurou o motivo da estagnação geral e se esperou eliminá-la por meio de um saber que abrisse uma brecha naquela estagnação. Em todo lugar o senso sagrado sofreu numerosas perseguições nas formas por ele assumidas até então e na sua configuração atual. O resultado do modo de pensar moderno foi chamado de filosofia e lhe foi atribuído tudo aquilo que se opunha ao antigo e, portanto, sobretudo toda idéia contra a religião. Aquilo que inicialmente era um ódio pessoal em relação à fé católica se transformou, pouco a pouco, em ódio em relação à Bíblia, à fé cristã e, por fim, até à religião. Mas não basta: o ódio em relação à religião se estendeu, de modo perfeitamente natural e conseqüente, a qualquer coisa que fosse objeto de entusiasmo; declarou heresia a fantasia e o sentimento, a moralidade e o amor pela arte, pelo futuro e pelo passado; colocou com dificuldade o homem no cimo da série dos seres naturais e transformou a infinita música criadora do universo no rangido monótono de um enorme moinho acionado pela corrente do acaso e a ela entregue, um moinho em si, sem construtor e sem moleiro, um verdadeiro e próprio *perpetuum móbile*, um moinho que mói a si mesmo.

2. O Iluminismo

Apenas um entusiasmo foi generosamente deixado ao pobre ser humano e tornado indispensável como pedra de comparação da mais alta cultura para todo acionista desta última. O entusiasmo por esta esplêndida e grandiosa filosofia, e de modo marcante para seus sacerdotes e mistagogos.[2] A França, portanto, ficou contente de se tornar o útero e a sede desta nova fé que era uma mistura de puro saber. Embora nessa nova Igreja a poesia fosse desvalorizada, ainda assim existiam entre eles alguns de seus poetas que, para impressionar, recorriam aos antigos ornamentos e às velhas luzes, arriscando, porém, deste modo, iluminar o novo sistema do mundo com fogo velho. Todavia, membros mais inteligentes sabiam derramar logo água fria sobre ouvintes que já haviam sido aquecidos. Os membros estavam empenhados sem descanso a limpar a natureza, o solo terrestre, as almas dos homens e as ciências da poesia, a eliminar qualquer traço do sagrado, a arruinar a lembrança de todos os eventos e dos homens edificantes, servindo-se do sarcasmo, e a despojar o mundo de todo ornamento colorido. A luz, por sua docilidade matemática e por seu atrevimento, tornou-se a predileta deles. Alegravam-se pelo fato de que ela se deixasse decompor mais do que pelo fato de que tivesse brincado com as cores e assim, da luz, chamaram sua grande empresa Iluminismo. Na Alemanha essa empresa foi conduzida de modo mais aprofundado, reformou-se a instrução, procurou-se dar à velha religião um sentido moderno, racional, mais comum, lavando-a meticulosamente de todo traço de milagre e de mistério; mobilizou-se toda a erudição para barrar qualquer escapatória para a história, empenhando-se em enobrecer a história, transformando-a em um quadrinho de gênero, familiar e moral, doméstico e burguês.

Deus foi transformado em preguiçoso expectador do grande e comovente espetáculo encenado pelos eruditos, que no fim devia oferecer uma suntuosa recepção e cumprimentar solenemente os autores e os atores. A gente comum era iluminada com verdadeira predileção e educada naquele entusiasmo erudito; nasceu assim uma nova corporação européia: a dos filantropos e dos iluministas. Pena que a natureza, apesar dos esforços realizados para modernizá-la, permanecesse tão maravilhosa e incompreensível, tão poética e infinita. Se, de algum lugar, surgia uma velha superstição a respeito de um mundo superior ou de outro, logo, de toda parte, levantava-se um grande rumor e, se possível, a perigosa centelha era sufocada pela filosofia e pela argúcia; todavia, a palavra de ordem dos eruditos era tolerância e, particularmente na França, sinônimo de filosofia.

Essa história da irreligiosidade moderna é singularíssima e é a chave de todos os fenômenos gigantescos da época moderna. Ela tem início apenas nesse século e particularmente na segunda metade, e em breve tempo assume dimensão e variedade que não podem ser descuradas; uma segunda Reforma, que fosse mais ampla e mais peculiar, era inevitável e devia necessariamente atingir em primeiro lugar aquele país que estava mais de acordo com os tempos e que mais tempo permaneceu em estado de astenia pela falta de liberdade. Há tempo o fogo ultraterreno teria avançado e tornado vãos os planos agudos do Iluminismo, caso não tivessem estado a seu favor a pressão e a influência do mundo. Porém, no momento em que surgiu um conflito entre os eruditos e os governos, entre os inimigos da religião e toda a sua companhia, eis que a religião teve de

[2] Os mistagogos são os guias espirituais nas etapas da ascese

intervir como terceiro elemento, determinante e mediador; e todo amigo dela deve agora reconhecê-la e anunciar sua chegada, embora esta ainda não fosse suficientemente evidente. Que tenha chegado o tempo da ressurreição, e que justamente os eventos que pareciam impedir sua vivificação e ameaçavam seu ocaso definitivo tenham se tornado os sinais mais propícios de sua regeneração, tudo isso não pode de fato ser posto em dúvida por um espírito dotado de senso da história. A verdadeira anarquia é o elemento gerador da religião. Da destruição de tudo aquilo que é positivo ela levanta sua cabeça gloriosa como nova fundadora do mundo. O homem se eleva sozinho para o céu se nada mais o prende, e em primeiro lugar os órgãos superiores se levantam sozinhos da uniforme confusão geral e da dissolução completa de todas as disposições naturais e das forças do homem como o núcleo originário da configuração terrena. O espírito de Deus revoa sobre as águas e apenas agora se percebe, no refluxo das ondas, uma ilha celeste, a moradia dos homens novos, a bacia fluvial da vida eterna.

3. O renascimento do senso sagrado na Alemanha: os sinais de uma nova época

Dos outros Estados europeus além da Alemanha pode-se apenas profetizar que com a *paz* começará a pulsar neles uma nova e mais alta vida religiosa, e logo consumirá qualquer outro interesse mundano. Na Alemanha, ao contrário, podemos indicar já, com absoluta certeza, os sinais de um mundo novo. A Alemanha procede com passo lento mas seguro, distanciando-se dos outros Estados europeus. Enquanto estes se encontram ocupados com guerras, especulações, espírito partidário, o alemão se apressa a tornar-se, com grande diligência, membro de uma época mais elevada da cultura, e esse progresso lhe dará forçosamente, com o passar do tempo, um grande predomínio sobre os outros. Nas artes e nas ciências se tem um grande fermento. Desenvolve-se muitíssimo espírito. Extrai-se de minas novas, ainda não exploradas.

Jamais as ciências estiveram em mãos melhores e abriram ao menos maiores expectativas; vai-se em busca de aspectos mais diversos das coisas, não há nada que não seja passado no crivo, avaliado, pesquisado. Tudo é elaborado: os escritores tornam-se mais pessoais e mais eficazes, todo velho monumento da história, toda arte, toda ciência encontra cultores e é abraçada com amor novo e tornada fecunda. Aqui e ali encontram-se, com freqüência agudamente unidas, uma versatilidade sem igual, profundidade extraordinária, polidez esplêndida, conhecimentos amplos e uma fantasia rica e robusta. Parece despertar-se em todo lugar um pressentimento poderoso do arbítrio criativo, da ausência de barreiras, da infinita variedade, da sagrada peculiaridade e da onipotente capacidade da humanidade interior. Surgida do sonho matutino da infância desajeitada, uma parte da humanidade põe à prova suas jovens forças com as serpentes que circundam seu berço e que querem impedir-lhe o uso de seus membros. Ainda não são mais que acenos, desconexos e rudes, mas que ao olho historiador revelam uma individualidade universal, uma nova história, uma nova humanidade, o abraço mais terno de uma Igreja jovem e surpresa e de um Deus que ama, e a íntima concepção de um novo Messias em seus mil membros ao mesmo tempo. Quem não percebe o doce pudor de um alegre evento?

4. A necessidade do Iluminismo para o progresso da história

Agora estamos suficientemente elevados para dirigir um sorriso gentil também àqueles tempos passados de que acima falamos, e para reconhecer também naquelas surpreendentes idiotices cristalizações notáveis do material da história. Queremos apertar, gratos, a mão dos eruditos e filósofos; essa loucura de fato devia se realizar para o bem dos pósteros e devia se fazer valer a visão científica das coisas. Mais fascinante e diversificada, a poesia, como uma Índia cheia de ornamentos, contrapõe-se ao frio e morto Spitzberg[3] daquele intelecto de pouco antes. Para que a Índia seja assim quente e esplêndida, no centro do globo terrestre, um mar frio e imóvel, recifes mortos, névoa em vez de céu estrelado e uma longa noite devem tornar seus dois extremos inóspitos. O significado profundo da mecânica pesava sobre estes anacoretas dos desertos do intelecto; o fascínio da primeira intuição os subjugou, o antigo se vingou deles; com uma negação extraordinária sacrificaram ao primeiro conhecimento de si aquilo que de mais sagrado e belo existe no mundo, e foram os primeiros a reconhecer de novo, com a ação, a santidade da natureza, a infinitude da arte, a necessidade do saber, o respeito de tudo aquilo que é do mundo, a onipresença daquilo que é verdadeiramente histórico, o anunciaram e puseram fim a um domínio dos fantasmas mais elevado, mais geral e mais terrível do que eles próprios acreditavam.

Novalis,
A Cristandade ou a Europa.

---

[3] É o monte mais alto da Baviera.

SCHLEIERMACHER

3 A hermenêutica

Friedrich Schleiermacher conseguiu transformar o pensamento hermenêutico da modernidade de simples "arte da interpretação" para uma verdadeira e própria metodologia em grau de compreender um discurso ou um escrito. Desse modo, o objeto da compreensão não é um objeto determinado, mas o complexo procedimento por meio do qual a interioridade do pensamento de um indivíduo chega a manifestar-se na língua. Para tal fim Schleiermacher entreviu na teoria hermenêutica o próprio centro de seu sistema do saber, em que língua e pensamento se compenetram um no outro em um movimento circular de implicação recíproca, em uma obra contínua de mediação. A hermenêutica cabe, porém, a tarefa de manifestar o saber: uma tarefa infinita em que todo indivíduo, procurando compreender o sentido da realidade, decide seu próprio destino. Schleiermacher pode, portanto, ser considerado o fundador da hermenêutica moderna.

Muitas, talvez até a maior parte, das atividades que constituem a vida humana comportam tríplice graduação, conforme o modo em que são exercidas: um primeiro modo quase privado de espírito e totalmente mecânico, um segundo que se baseia sobre uma abundância de experiências e de observações, e por fim um terceiro que é, no sentido próprio do termo, adequado à arte. Ora, parece-me que a este último modo se deva inscrever também a interpretação, à medida que com esta expressão entendo justamente tudo aquilo que se refere à compreensão de um discurso de outrem.

O primeiro modo e o mais baixo nós o encontramos quotidianamente, não só no mercado e pelas ruas, mas também em certos círculos mundanos onde nós nos trocamos frases feitas sobre assuntos comuns, de modo que de vez em quando já sabemos quase com certeza aquilo que replicaremos ao interlocutor, e o discurso é regularmente pego e novamente atirado como uma bola.

O segundo modo é o ponto em que parecemos nos encontrar em geral. É assim que a interpretação é exercida em nossas escolas e universidades, e os comentários explicativos dos filólogos e dos teólogos – de fato foram eles que cultivaram este campo de modo excelente – contêm um tesouro de observações e de testemunhos instrutivos, que atestam suficientemente quantos deles são verdadeiros mestres na arte da interpretação, enquanto certamente, bem ao lado deles e no mesmo campo, de uma parte surge o arbítrio mais desenfreado na presença de passagens difíceis, e de outra uma pedante obtusidade descura com indiferença ou ultrapassa de modo tolo aquilo que há de mais belo. Mas, ao lado de todos estes tesouros, quem deve exercer pessoalmente a tarefa da interpretação, sem todavia poder ser contado entre os artistas mais insignes, e ainda mais quando ao mesmo tempo deve preceder na interpretação a juventude ávida de saber e a esta guiá-la, aspira a dispor de uma guia tal que, enquanto metodologia verdadeira e própria, não só seja o fruto mais ambicionado das obras-primas dos artistas desta disciplina, mas também exponha em forma científica digna o porte complexivo e os princípios do processo hermenêutico. Quando tive a oportunidade pela primeira vez de dar aulas referentes à interpretação, também eu fui induzido a procurar para mim mesmo, assim como para meus ouvintes, um guia semelhante. Mas, em vão. Não só a não irrelevante quantidade de compêndios teológicos – embora alguns deles, como o livro de Ernesti,[1] se impusessem como testemunhos de uma valente escola filológica –, mas também os poucos ensaios puramente filológicos deste gênero pareciam apenas coleções de regras particulares tiradas das observações dos mestres, em certos casos definidas mais claramente e em certos outros mais oscilantes na incerteza, ordenadas ora de modo desajeitado ora de modo mais conveniente. Eu esperava algo de melhor a partir da publicação da *Enciclopédia filológica* que Fülleborn[2] havia extraído das aulas de Wolf,[3] mas o pouco de hermenêutica não tinha sequer a aspiração de querer delinear, ainda que com poucos traços, um desenho completo; e, como aquilo que era

[1] J. A. Ernesti (1707-1781) foi filólogo e teólogo de fama reconhecida, autor também de uma *Institutio interpretis Novi Testamenti* (Leipzig, 1761) à qual aqui faz-se referência.

[2] G. G. Fülleborn foi filósofo e escritor nascido em 1769, e foi autor precisamente de uma *Encyclopaedia philologica, sive primae lineae Isagoges in antiquorum studia*, 1798.

[3] Friedrich August Wolf (1759-1824) ensinou em Halles e em Berlim; é considerado o pai da filologia moderna.

oferecido também aqui era aplicado, como é natural, especialmente às obras da antiguidade clássica assim como na maior parte dos manuais no âmbito peculiar das Sagradas Escrituras, não fiquei mais satisfeito do que antes.

A partir daí os ensaios mencionados no título constituem o quanto de mais significativo apareceu até hoje sobre este assunto. Ora, quanto mais Wolf representa entre nós o espírito mais refinado, a genialidade mais livre da filologia, e quanto mais o senhor Ast[4] ambiciona proceder em todo caso como um filólogo que opera filosoficamente, tanto mais instrutiva e fecunda deve ser a associação dos dois autores. E, assim, para o momento parece-me que a coisa mais conveniente, seguindo estes guias, seja a de ligar meus pensamentos sobre o assunto da interpretação a seus princípios. [...]

Todavia, examinando as coisas mais claramente, em todo momento de não compreensão nos encontramos ainda em uma situação análoga, mesmo que de menor porte. Mesmo se nos encontramos no mundo que nos é familiar, é todavia algo de estranho que nos vem ao encontro na língua quando uma ligação de palavras recusa tornar-se clara, algo de estranho que encontramos em nossa produção do pensamento e, embora seja análogo à nossa produção, não conseguimos fixar o nexo entre os membros particulares de uma série ou então sua extensão, e por conseguinte oscilamos inseguros; portanto, podemos iniciar sempre apenas com a mesma audácia divinatória. Assim não podemos simplesmente contrapor nosso estado presente àqueles inícios gigantescos da infância. Mas essa tarefa de compreender e de interpretar é um todo contínuo que se desenvolve gradualmente, e em seu contínuo proceder nos sustentamos sempre mais mutuamente enquanto cada um oferece aos outros termos de confronto e analogias, mas ele começa sempre em cada ponto na mesma maneira presencial. Trata-se do lento reencontrar-se do espírito pensante. Apenas que, como lentamente diminui tanto a circulação do sangue como a renovação da respiração, também a alma quanto mais já possui tanto mais se torna indolente em seus movimentos de modo inversamente proporcional à sua receptividade, e também nos mais vivazes, justamente porque cada um em seu ser singular é o não ser dos outros, a não compreensão jamais se resolverá inteiramente. Mas se agora se tira dos primeiros inícios a rapidez dos acontecimentos, a reflexão é favorecida pela maior lentidão dos movimentos e pelo mais longo atraso sobre a operação singular, e assim começa finalmente aquele período em que são coletadas experiências hermenêuticas e adiantadas propostas: eu com efeito preferiria defini-las assim ao invés de falar de regras. Mas uma metodologia – e isso parece derivar quase por si do que foi dito até agora – pode-se ter apenas quando tanto a língua em sua objetividade quanto o processo da produção dos pensamentos enquanto função da vida espiritual do indivíduo são pesquisados tão a fundo, em sua relação com o ser do próprio pensamento, que do modo em que se procede em reunir e comunicar os pensamentos pode-se extrair um modelo para expor em uma concatenação completa o modo em que se deve proceder na compreensão.

Todavia, para esclarecer perfeitamente este ponto devemos antes – e isso seria uma segunda tarefa em relação à primeira que acabamos de expor – ter feito plena justiça a uma idéia que o senhor Ast parece ter tido antes de Wolf, uma idéia que, antes que se determine de modo decisivo por meio dela a configuração da hermenêutica, parece ser mais um achado do que uma descoberta: refiro-me à idéia segundo a qual cada elemento particular pode ser compreendido apenas por meio do todo e, portanto, toda explicação do elemento particular pressupõe já a compreensão do todo.

F. Schleiermacher,
Os discursos acadêmicos de 1829,
Em *Hermenêutica.*

---

[4] O filólogo e filósofo Friedrich Ast (1778-1841) ensinou em Jena, Landshut e Munique. Schleiermacher faz aqui uma referência à sua obra *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut, 1808).

Capítulo terceiro

Outros pensadores que contribuíram para a superação e a dissolução do Iluminismo, e prelúdios do idealismo

I. Hamann: a revolta religiosa contra a razão iluminista

• Johann Georg Hamann (1730-1788) foi talvez o mais áspero e genial crítico do Iluminismo, e o mais ardoroso defensor da religiosidade cristã que o Iluminismo havia minado nas raízes.

Crítica do Iluminismo e defesa da dimensão religiosa → § 1

• À razão iluminista, abstrata e despudoradamente divinizada, Hamann contrapõe a vida, a experiência concreta, os fatos reais e a história; contra o dualismo kantiano de "sensibilidade" e "razão", ele acrescenta a linguagem, que é a razão que se torna sensível, assim como o *Logos* divino é o tornar-se carne de Deus. Nesse horizonte assume por isso papel importante o conceito de Revelação e se torna central a fé, principalmente a cristã.

1 Os limites da razão dos iluministas

Johann Georg Hamann nasceu em Königsberg (cidade que já fora berço de Kant) em 1730. Não concluiu estudos universitários em virtude de seus múltiplos interesses e de suas leituras caóticas. Transferiu-se para Londres, ocupando-se de comércio e de ciência das finanças, mas faliu novamente devido a variadas e obscuras vicissitudes. Mas em Londres, em 1757, seu destino foi marcado pelo encontro com a Bíblia e pela emergência de forte vocação religiosa. Voltando a Königsberg, passou a sobreviver como empregado alfandegário. Morreu em 1788.

Em sua maioria curtos, seus escritos são elaborados em estilo muito original, produzindo complexo jogo de citações e, sobretudo, de alusões sempre extremamente determinadas, mas muito difíceis de decifrar, até para seus leitores contemporâneos. O intricadíssimo jogo de citações de frases e palavras, muitas vezes extraídas da Bíblia, ou então dos clássicos, tem sabor quase cabalístico para o leitor moderno. Isso, porém, deve-se sobretudo ao fato de que, por uma série complexa de razões, Hamann escolheu o caminho indireto da ironia socrática para criticar o Iluminismo.

Os *Stürmer* e os românticos se interessaram por ele, mas provavelmente mais por motivos paralelos do que por convergências. Moser o batizou de "o mago do Norte"; Goethe o chamou de "o fauno socrático"; Schlegel encontrou nos escritos elípticos do pensador uma lógica de "abreviador do universo". Na história do pensamento posterior, porém, nunca se impôs como um clássico. Entretanto, há algum tempo ocorre lento renascimento do interesse por ele.

Com sua clareza e universalidade, a "razão" tão exaltada pelo Iluminismo constitui, na realidade, um ídolo. E os atributos divinos com os quais é incensada são fruto de despudorada superstição. Hamann contrapõe à razão abstrata a vida, a experiência

concreta, os fatos reais e a história. E também faz valer energicamente contra a abstração do conceito a concretude da *imagem*: "Todo o tesouro do conhecimento humano e da felicidade é feito de imagens". Contra o dualismo kantiano de "sensibilidade" e "razão", ele apresenta a *linguagem* como o desmentido mais belo dessa concepção: com efeito, a linguagem é *a razão que se faz sensível,* como o *Logos* ou "Verbo" divino é Deus que se faz carne.

Conseqüentemente, em Hamann assume papel muito importante o conceito de Revelação: "O livro da criação contém exemplos de conceitos universais que Deus quis revelar à criatura através da criatura. "Os livros da aliança contêm exemplos de artigos secretos que Deus quis revelar ao homem por meio dos homens".

Sócrates, pai do racionalismo para os iluministas, torna-se para Hamann, ao contrário, uma espécie de *gênio profético inspirado por Deus.* Eis algumas afirmações importantes dos hamannianos *Memoriais socráticos:* "O que substitui em Homero a ignorância daquelas regras de arte que Aristóteles descobriu refletindo sobre ele, e a ignorância ou a violação daquelas leis críticas em Shakespeare? *O gênio.* Essa é a resposta unânime. Sócrates, portanto, podia até ser ignorante, pois *tinha um gênio* em cuja ciência podia confiar, que ele amava e temia como o seu Deus, cuja paz lhe importava mais do que toda a razão dos egípcios e dos gregos, em cuja voz ele acreditava e através de cujo sopro [...] o vazio intelecto de um Sócrates podia tornar-se tão fecundo quanto o ventre de uma virgem intacta".

É evidente que, nesse horizonte de pensamento, a fé torna-se elemento central, apresentando-se como o fulcro em torno do qual tudo deve girar.

Hamann foi talvez o mais áspero e genial crítico do Iluminismo e o mais denodado defensor daquela religiosidade e daquele cristianismo, que o Iluminismo minara pelas raízes. Sem dúvida, ele foi profeta e corifeu de uma nova época, ainda que o espírito da nova época se tenha desviado para direções opostas às apontadas pelo "mago do Norte".



Johann Georg Hamann (1730-1788) foi um dos pensadores mais interessantes da época romântica. Com seus escritos pôs em crise do modo mais eficaz algumas das ideias básicas do Iluminismo.

II. Jacobi e a reavaliação da fé

Contra o racionalismo de Spinoza → § 1

• As *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* (1785) de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) constituíram um evento cultural estrondoso, de onde originam-se uma "Spinoza-Renaissance" que produziu seus frutos mais vistosos em Schelling. As teses fundamentais de Jacobi são as seguintes:

a) toda forma de racionalismo, coerentemente desenvolvido, acaba por ser uma forma de spinozismo;

b) o spinozismo é uma forma de ateísmo, porque identifica Deus e natureza, e de fatalismo, porque não deixa espaço para a liberdade.

Ao intelecto deve-se contrapor o caminho da fé → § 2-3

• A ciência puramente intelectualista de tipo spinoziano rebate-se contrapondo ao intelecto o caminho da fé, que é sentimento e intuição; para alcançar a Deus, com efeito, não há nenhum caminho puramente especulativo, porque a especulação vem sempre e apenas depois da intuição, enquanto a fé, principalmente a cristã, é captação imediata do absoluto.

1 A polêmica contra Spinoza

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) inicialmente esteve próximo dos *Stürmer* com os romances *Allwill* (1775-1776) e *Woldemar* (1777), mas depois encontrou sua própria acomodação espiritual na fé em um Deus-pessoa transcendente, entendido em sentido cristão. Suas obras mais conhecidas são as *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* (1785), *David Hume e a fé ou idealismo e realismo* (1787), *Cartas a Fichte* (1801) e *As coisas divinas e sua revelação* (1811).

As *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* constituíram acontecimento cultural de grande repercussão. Os antecedentes são os seguintes: na década de 1770, Lessing publicara uma obra de H. S. Reimarus, deísta e anticristão, mas sem esclarecer que intenções tinha com tal publicação. Então, suscitando grande estupefação, Jacobi revelou que, em 1779, Lessing lhe confessara ser favorável a Spinoza e, portanto, panteísta. As teses básicas de Jacobi são muito simples:

a) toda forma de racionalismo coerentemente desenvolvido acaba por ser uma forma de spinozismo;

b) o spinozismo é uma forma de ateísmo, enquanto identifica Deus e natureza (*Deus sive natura*);

c) o spinozismo é fatalismo, porque não deixa espaço para a liberdade;

d) o próprio Lessing (o tão admirado Lessing, animador do círculo iluminista de Berlim) era spinoziano e, portanto, panteísta, ou seja, ateu e fatalista.

Ora, isso constituiu um ataque em grande estilo contra os iluministas. E Jacobi recorreu também a intervenções abalizadas, para torná-lo mais maciço e eficaz.

Entretanto, isso surtiu efeito contrário ao desejado. Hamann, naturalmente, ficou do seu lado. Mas Kant não quis interferir, argumentando que não havia aprofundado Spinoza o quanto era necessário. Goethe respondeu que, para ele, Spinoza era *theissimus et christianissimus*. Herder escreveu um livro intitulado *Deus*, pronunciando-se em favor de um spinozismo oportunamente redimensionado, mas não negado. E assim desencadeou-se um processo que levaria a uma *Spinoza-Renaissance*, que acabou produzindo, com Schelling, seus frutos mais vistosos.

2 O antiintelectualismo

Segundo Jacobi, a ciência puramente intelectualista de tipo spinoziano não pode ser refutada por via especulativa, e sim por outro caminho: *contrapondo ao intelecto o*

caminho da fé, que é sentimento e intuição. Não há nenhum caminho puramente especulativo para alcançar Deus; a especulação vem sempre e somente depois da intuição, podendo *confirmar,* mas não *demonstrar.* A fé é confiança sólida naquilo que não se vê, é captação do absoluto meta-intelectual (e, nesse sentido, pode ser considerada "razão" superior, ou seja, a razão que Kant dissera ser mera *exigência* do absoluto e que, em Jacobi, é *captação imediata* do absoluto).

Eis como Jacobi expressa sua concepção antiintelectualista: "Tenho apontado repetidamente a necessidade de se sair da carreata do intelecto para uma filosofia que não quer perder Deus. Como, no homem, a razão só se apresenta depois, parece-lhe que ela simplesmente se desenvolve pouco a pouco de uma natureza que, em si, seja cega e privada de consciência, contrariamente a uma providência e previdência sábia. Entretanto, a deificação da natureza é contrasenso; quem procede a partir da natureza e começa com ela não encontra nenhum Deus, que é o primeiro ou não é nada. Ora, se minha filosofia falou disso, mostrou o melhor caminho e, por isso, no testemunho de muitos homens, produz impressão durável, e nisso consiste seu valor científico. Ela não podia querer promover uma ciência do entusiasmo lógico". O intelecto é pagão, o coração é cristão: pobre de quem aprisionar o segundo no primeiro!



Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) reivindicou a originariedade e a originalidade da fé em relação à razão como via imediata de acesso ao absoluto.

3 A reavaliação da fé

Eis como ele caracteriza a fé: "A fé [...], por isso, é luz original da razão, que o verdadeiro racionalismo admite como sua. Apague-se a fé original, e toda ciência se torna vazia e sem sentido; pode até sibilar, mas não falar e responder. A fé é a confiança sólida naquilo que não se vê. Nós nunca vemos o absoluto, mas cremos nele. Nós vemos o não-absoluto, o condicionado — e a esse ver chamamos saber. Nessa esfera, é a ciência que domina. Mas a confiança naquilo que não vemos é maior e mais poderosa do que a confiança naquilo que vemos. Se isto contradiz aquilo, nós chamamos a certeza do saber de ilusão; ou seja, a fé submete os sentidos e a razão, enquanto por esta se entende a faculdade da ciência. A verdadeira ciência é o espírito que dá testemunho de si mesmo e de Deus. Como estou convicto da objetividade de meus sentimentos do verdadeiro, do belo e do bom, bem como de uma liberdade que domina a natureza, da mesma forma estou convencido da existência de Deus. E quando esses sentimentos enfraquecem, enfraquece a fé em Deus".

Nos dois extremos que se expressam nas exclamações de Cristo na cruz ("Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?") e de Cristo no momento de expirar ("Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito!"), Jacobi vê a expressão da *luta e vitória supremas.* E no final de *As coisas divinas*, assim escreve: "Assim falou o mais poderoso entre os puros, o mais puro entre os poderosos. *E essa luta e essa vitória têm o nome de cristianismo.* Cristianismo que o autor do presente escrito declara haver abraçado, encerrando sua obra com esta profissão de fé".

Com linguagem de sabor existencialista *ante litteram,* Jacobi indicou o ato com o qual nos libertamos do intelecto e alcançamos a fé com a expressão "salto mortal". Hegel o ironizará pesadamente, dizendo que esse salto é mortal para a filosofia, porque passa por cima da demonstração e da me-

diação, que, para ele, são *a* filosofia. Mas considera a posição de Jacobi até paradigmática, dedicando-lhe amplo exame. Para Hegel, Jacobi representa a posição do acesso *imediato* ao absoluto, em relação à qual a posição hegeliana pretende ser a exata antítese. O próprio Fichte, e também Schelling, ferozes adversários de Jacobi nas respectivas fases finais do seu pensamento, seriam obrigados, contra a vontade e sem reconhecê-la, a concordar com muito daquilo que ele disse. Tudo isso é suficiente para demonstrar que Jacobi foi uma das figuras-chave entre os corifeus do pensamento da era romântica.

III. Herder: a concepção antiiluminista da linguagem e da história

• **De Johann Gottfried Herder (1744-1803) são originais e inovadoras as concepções da linguagem e da história.**

• **Quanto ao primeiro tema, a língua não é algo meramente convencional, mas é expressão da natureza específica do homem; a linguagem brota da reflexão humana, que fixa o jogo móvel das sensações e dos sentimentos em uma expressão lingüística: todo progresso humano ocorre com e por meio da língua, tanto que, diz Herder, o homem é criatura da língua.**

A linguagem exprime a natureza humana → § 1

• **A visão herderiana da história é dominada pela idéia de que Deus (o Deus do cristianismo, compreendido como a religião da humanidade) opera e se revela tanto na natureza como na história: a história é, portanto, necessariamente voltada à atuação dos fins da Providência divina, e o progresso, do qual cada fase (compreendendo a Idade Média) tem um significado próprio peculiar, é, portanto, a obra de Deus que conduz à plenitude da realização os povos, considerados como unidades vivas, quase como organismos.**

A história atua os fins providenciais de Deus → § 1

1 O homem é "criatura da língua", a história é obra de Deus

Johann Gottfried Herder (1744-1803) foi discípulo de Kant e, num primeiro momento, participou dos *Stürmer.* Goethe constituiu desde o princípio um ponto de referência para ele. A partir de 1776 viveu estavelmente em Weimar, isto é, na mesma cidade em que Goethe escolhera morar. Foi pregador, poeta, tradutor, erudito e pensador. Sua obra é muito vasta, mas pouco orgânica; cheia de incertezas e contradições, mas também de fortes iluminações.

Quatro temas tratados por ele merecem menção particular em uma história do pensamento: 1) a nova interpretação da linguagem; 2) a nova concepção da história; 3) a tentativa de mediar spinozismo e teísmo; 4) a idéia do cristianismo como religião da humanidade.

1) A opinião comum é a de que cabe a Humboldt o mérito de ter fundado a lingüística moderna. Mas alguns pensam que o mérito deveria ser atribuído a Herder (sobretudo pelo escrito *Tratado sobre a origem da língua*). O certo é que suas concepções a esse respeito são muito originais e inovadoras. A língua não é algo meramente convencional, puro meio de comunicação, mas expressão da natureza específica do homem. O homem

distingue-se do animal pela "reflexão". E a reflexão cria a linguagem, fixando o jogo móvel das sensações e dos sentimentos na expressão lingüística. A poesia é algo de profundamente natural, que se constitui ainda antes da prosa que, ao contrário, pressupõe a mediação lógica. A língua fixa o marejar dos sentimentos, oferece ao homem os meios para expressá-los e faz com que todo progresso humano ocorra com e pela língua, a ponto de Herder afirmar que nós somos "criaturas da língua".

2) A visão herderiana da história também é profundamente nova em relação à visão iluminista.

a) Como a natureza é organismo que se desenvolve e progride segundo esquema finalístico, da mesma forma a história é desenvolvimento da humanidade que também se desdobra conforme um esquema finalístico. Deus opera e se revela tanto na primeira como na segunda.

b) Portanto, a história está *necessariamente* voltada para a concretização dos fins da Providência de Deus; por conseguinte, o progresso não é simples obra do homem, mas obra de Deus que leva a humanidade à plenitude da realização.

c) No decurso histórico, toda fase (e não somente a fase terminal) tem significado próprio (Herder reavalia fortemente a Idade Média na obra *Ainda uma filosofia da história,* ao passo que na mais breve *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* a valorização que faz se revela bem mais contida).

d) Por fim, à concepção iluminista do Estado, Herder contrapõe a idéia de "povo" considerado como unidade viva, quase como organismo (idéia, aliás, que prosperaria muito).

2) Essa concepção da história pressupõe um Deus criador, pessoal e transcendente, ou um Deus imanente?

Nesse ponto, Herder se mantém oscilante e ambíguo e, como já dissemos, chega até a tomar posição em favor de Lessing e de Spinoza. Ele tenta salvar Spinoza, concebendo Deus como substância que, embora passando pela natureza, não está contida inteiramente nela. Todavia, seu livro sobre o assunto, *Deus*, já citado, está cheio de aporias e incertezas.

4) Por fim, destaca-se a idéia de cristianismo, entendido não tanto como uma das religiões, mas como *a* religião da humanidade. Porém também nesse ponto Herder se mostra ambíguo, porque não parece disposto a conceder a divindade a Cristo, no sentido da teologia cristã. Entretanto, não o transforma em idéia ou símbolo, mas o considera como homem que viveu aquele tipo de vida que leva de modo perfeito a Deus. E nesta chave ele interpreta também a teologia paulina.

Muitos dos conceitos que Herder expressou em uma moldura teórica incerta, quando situados em novas perspectivas idealistas, conhecerão desenvolvimento essencial; sucesso particular terá a filosofia da história, que encontrará em Hegel sua máxima expressão.



Johann Gottfried Herder (1744-1803)
é lembrado principalmente
por suas idéias originais e inovadoras
no campo lingüístico,
e por uma concepção da história profundamente
antitética em relação à visão iluminista.

IV. Humboldt e o ideal de humanidade

• **Além de ser o fundador da lingüística moderna, Wilhelm von Humboldt (1767-1835) é conhecido pela sua concepção do ideal de humanidade, compreendido como a "idéia" à qual todo indivíduo tende, embora sem jamais conseguir realizá-la plenamente. Este ideal é o espírito da humanidade, do qual se aproxima sobretudo a arte, mas que por meio dos indivíduos (por meio da ação da Providência dentro deles) se realiza nas nações e, portanto, na história.**

O ideal de humanidade se realiza na história → *§ 1*

1 O "espírito da humanidade"

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), amigo de Schiller e de Goethe, foi diplomata e estadista, finíssimo esteta, literato e pensador. Viveu por longo tempo em Roma, cidade que lhe propiciava os maiores prazeres do espírito. Dentre suas obras, podemos recordar: *Teoria da formação do homem* (1793), *Sobre o espírito da humanidade* (1797),



Wilhelm von Humboldt (1767-1835), além de ser considerado o fundador da linguística moderna, expressou no "ideal de humanidade" seu conceito romântico do espírito humano que se realiza na arte e na história.

Considerações sobre a história universal (1814), *Sobre a função dos historiadores* (1821), *Ensaio sobre os limites da atividade do Estado* (póstumo) e, por fim, os estudos de lingüística: *Sobre o estudo comparativo das línguas* (1820), *Sobre a diversidade de construção da linguagem humana e sobre sua influência no desenvolvimento espiritual da humanidade* (1836).

É conhecida principalmente sua concepção do ideal de humanidade, entendido como a "idéia" para a qual tende todo indivíduo, embora sem nunca conseguir realizá-lo plenamente. Esse ideal para o qual todo indivíduo tende é precisamente aquilo a que Humboldt chama de "espírito da humanidade". E dele aproxima sobretudo a arte, como aconteceu no povo grego ou como ocorre nos "gênios", dos quais, para ele, Goethe é a encarnação viva (dedicou amplo estudo ao *Hermann und Dorothee* de Goethe, exaltando o elemento clássico). Mas a idéia de humanidade, através dos indivíduos, realiza-se nas nações e, portanto, na história.

É assim que Humboldt define o objetivo da história: "O fim da história só pode ser a realização da idéia que representa a humanidade, em todas as direções e em todas as formas". Também Humboldt admite uma Providência na história, que não age a partir de fora, mas de dentro dos homens, ou seja, mediante seu espírito. E o Estado deve limitar-se a tutelar a segurança interna e externa, sem interferir nos objetivos dos indivíduos, o que lhes limitaria a liberdade.

Mas Humboldt, como já observamos, é considerado e apreciado principalmente como fundador da lingüística moderna. Por esse seu perfil, voltaremos a tratar dele mais adiante, de forma mais ampla.

V. Os debates sobre as aporias do kantismo e os prelúdios do idealismo

Tentativas de superação do kantismo
→ § 1-4

• No clima mais amplo de renovação cultural, surge um debate prolongado sobre os problemas de fundo postos e não resolvidos pelo kantismo. Tais discussões, que versam principalmente sobre o problema da "coisa em si", são promovidas pelos kantianos K. L. Reinhold (1758-1823), S. Maimon (1754-1800) e J. S. Beck (1761-1840), e pelo cético G. E. Schulze (1761-1833), e representam uma passagem do criticismo ao idealismo.

1 As críticas de Reinhold ao kantismo

Paralelamente a esses fermentos multiformes, desenvolveram-se vivas discussões sobre os problemas de fundo levantados e deixados abertos pelo kantismo, realizados em plano rigorosamente técnico, e cujos resultados lançam como que uma ponte entre o criticismo e o idealismo, constituindo uma transição gradual entre um e outro.

O primeiro que se moveu nessa direção foi Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), sobretudo nos três livros *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* (1789), *Contribuições para a retificação dos subentendidos que ainda perduram na filosofia* (1790) e *Fundamentos do saber filosófico* (1791), que contêm a chamada "filosofia elementar" (que significa "filosofia primeira").

Ele encontrou em Kant aquele que o impediu de cair na "superstição" e na "incredulidade" (dilema ao qual a polêmica sobre o spinozismo parecia levar). A *Crítica da razão pura* apresentava a estrutura autêntica do saber e os limites da razão, ao passo que a *Crítica da razão prática* mostrava o primado da razão prática e a possibilidade de fundamentar a religião na moral.

Mas a *Crítica da razão pura* é "propedêutica", e Reinhold tenta reconstruí-la como "sistema".

Para construir um sistema é preciso *um princípio*, que, em sua opinião, é dado pela doutrina da "representação" (*Vorstellung*), assim definida: "A representação, na consciência, é distinta do representante e do representado, sendo referida a ambos". O representante é o sujeito e, portanto, a forma; o representado é o objeto e, portanto, a matéria; a representação é a unificação deles.

Assim, a *consciência* emerge como o momento de compreensão, que deveria superar o dualismo kantiano; a *forma* faz-se coincidir com a atividade e *espontaneidade* da consciência, e a *matéria* faz-se coincidir com a *receptividade*.

Reinhold ensinou em Jena até 1794, ano em que se transferiu para Kiel; em Jena, teve como sucessor Fichte, que se impôs com sua *Doutrina da ciência*.

Trata-se de uma passagem que assume significado quase simbólico, porque, como veremos, Fichte prosseguiria nessa direção até as últimas conseqüências. O próprio Reinhold se tornaria fichteano e, mais tarde, jacobiano.

2 As críticas de Schulze ao kantismo

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) se impôs à atenção de seus contemporâneos com um livro de 1792, intitulado *Enesidemo, ou acerca dos fundamentos da filosofia elementar defendida pelo senhor professor Reinhold, com o acréscimo de uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão.*

No livro, publicado anonimamente, Schulze vestia a roupagem do cético Enesídemo, sustentando que o ceticismo enesidemiano e humeano não fora de modo algum superado pelo criticismo, do qual Reinhold era defensor, precisamente porque fazia amplo uso daquele "princípio de causa" entendido em sentido ontológico, que o próprio criticismo (reduzindo-o a mera categoria do pensamento) pretendera eliminar.

Com efeito, as "condições" do conhecimento são "causas reais". "Causas reais" são as causas formais internas (enquanto determinam o fenômeno), e "causa real" é a "coisa em si", que produz a "sensação" do sujeito (ou seja, a matéria do conhecimento). Assim, das duas, uma: *a*) ou a coisa em si *não* é causa da sensação, *b*) ou então, se é causa da sensação, não é "incognoscível". Essas conclusões constituem um beco sem saída, no qual o criticismo se atola.

De modo mais geral, Schulze objeta ao criticismo o fato de ser vítima do mesmo *salto indevido* do pensar ao ser, que ele censura como erro de fundo das provas tradicionais da existência de Deus, particularmente a ontológica. Com efeito, depois de ter estabelecido que, *para ser pensado,* algo deve ser *pensado de certo modo,* conclui que, portanto, existe naquele modo, realizando dessa maneira a passagem do pensar ao ser que, ao contrário, ainda fica por demonstrar.

3 As críticas de Maimon à "coisa em si" kantiana

O debate sobre a coisa em si foi aprofundado por Salomon Maimon (1754-1800) no *Ensaio acerca da filosofia transcendental* (1790) e em uma série de obras posteriores.

A "coisa em si" não pode ser considerada como estando fora da consciência, porque dessa forma seria não-coisa *(Unding),* que Maimon identifica com número imaginário do tipo de $\sqrt{-a}$, que expressa grandeza *não real.* A "coisa em si" deve ser pensada muito mais como, por exemplo, as grandezas irracionais do tipo $\sqrt{2}$, que são grandezas *reais* que expressam um *valor limite,* pelo qual nos aproximamos sempre mais do infinito.

O que significa o seguinte.

Na consciência existe a *forma,* da qual temos plena consciência, e a *matéria*, da qual, ao contrário, não temos consciência; nós não podemos pensar nada fora da consciência e, portanto, devemos conceber a matéria, leibnizianamente, como *o grau mínimo de consciência.* A "coisa em si", portanto, é o limite mais baixo dos graus infinitos da consciência, assim como o exemplo $\sqrt{2}$ ilustra de forma analógica.

Trata-se, indubitavelmente, de engenhosíssima interpretação da "coisa em si" como conceito-limite, que, no entanto, compromete o kantismo, imantizando a "coisa em si" na consciência, precisamente como limite da consciência.

4 As críticas de Beck

A obra de Jackob Sigismund Beck (1761-1840), autor de monumental *Compêndio esclarecedor dos escritos críticos do senhor professor Kant, a conselho do próprio,* em três volumes, publicados entre 1793 e 1796, foi substancialmente uma obra de epígono.

Ele sustenta que, para se compreender Kant, é preciso identificar o "ponto de vista" central do qual brotam todos os problemas específicos conseqüentes.

Entretanto, começando como fiel expositor de Kant, Beck depois começa a se afastar, eliminando a "coisa em si" e interpretando o objeto como *produto* da representação.

O "verdadeiro ponto de vista" para compreender Kant é a *unidade sintética da apercepção* como *atividade dinâmica.* É dessa "atividade" da unidade sintética da apercepção que se pode derivar não somente a "forma", mas também a "matéria" do conhecimento.

A obra de Beck foi concluída em 1796. Mas, em 1794, já fora publicada a *Doutrina da ciência,* de Fichte, bem mais nova e ousada, que fazia frutificar as tentativas mencionadas de repensar Kant e, ao mesmo tempo, as superava claramente com a criação do idealismo, do qual devemos tratar amplamente agora.

SEGUNDA PARTE

FUNDAÇÃO E ABSOLUTIZAÇÃO ESPECULATIVA DO IDEALISMO

"Às perguntas que a filosofia não responde, deve-se responder que elas não devem ser postas daquele modo".

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Capítulo quarto

Fichte e o idealismo ético

I. A vida e as obras

• Johann Gottlieb Fichte nasceu em Rammenau em 1762. Depois de ter freqüentado o ginásio, em 1780 se inscreveu na faculdade de teologia em Jena, da qual passou depois para Leipzig. De 1788 a 1790 foi preceptor em Zurique.

• Em 1792, depois da "iluminação" provocada pela leitura da *Crítica da razão prática*, publicou o *Ensaio de uma crítica de toda revelação*, que marcou seu sucesso. Em 1794, por indicação de Goethe, foi chamado à Universidade de Jena, onde permaneceu até 1799 e compôs obras de grande ressonância: *Fundamentos da doutrina da ciência* (1794), *Discursos sobre a missão do douto* (1794), *Fundamentos do direito natural* (1796), *Sistema da doutrina moral* (1798). Em 1799 explodiu a "polêmica sobre o ateísmo", em que Fichte, envolvido, foi obrigado a pedir demissão.

Primeira fase → § 1

• Transferiu-se para Berlim, onde conheceu Schlegel, Schleiermacher e Tieck, e compôs o *Estado comercial fechado* (1800), *A missão do homem* (1800), a *Introdução à vida beata* (1806). Os *Discursos à nação alemã* de 1808, em que afirmava o primado espiritual do povo alemão, o levaram ao auge: em 1810 foi chamado à Universidade de Berlim, e também foi eleito reitor. Morreu de cólera em 1814.

Segunda fase → § 2

1 A leitura iluminadora de Kant

Johann Gottlieb Fichte nasceu em Rammenau, em 1762, de pais muito pobres, de origem camponesa. Em sua juventude conheceu a verdadeira e própria miséria, tendo sido guardador de gansos para ajudar a família. Mas a miséria constituiu para ele uma elevada escola moral. Nunca se envergonhou de suas origens humildes, declarando várias vezes ter orgulho delas.

Foi graças a um nobre e rico concidadão (o barão von Miltitz) que Fichte pôde iniciar seus estudos. O nobre ficou admirado ao ver o rapaz repetir perfeitamente um sermão (ao qual ele não pudera assistir), compreendendo então encontrar-se diante de um talento excepcional e, por isso, decidiu ajudá-lo.

Depois de ter freqüentado o ginásio em Pforta, em 1780, Fichte se matriculou na faculdade de teologia em Jena, de onde se transferiu para Leipzig. Foram anos duríssimos, porque as contribuições de von Miltitz eram escassas e, mais tarde, cessaram completamente. Fichte vivia de aulas particulares, exercendo a humilhante função de preceptor.

De 1788 a 1790, foi preceptor em Zurique, onde conheceu Joana Rahn, que mais tarde se tornou sua esposa. O ano de 1790 foi decisivo para sua vida. Até aquele momento, ele fora vagamente spinoziano e determinista. Mas, além de Spinoza, também nutrira interesse por Montesquieu e

pelas idéias da Revolução Francesa. Conhecia Kant apenas de nome. Mas um estudante pediu-lhe aulas exatamente sobre Kant. E, assim, Fichte foi obrigado a ler as obras do filósofo de Königsberg, que constituíram para ele uma autêntica revelação. A *Crítica da razão prática* descerrou-lhe os insuspeitados horizontes da liberdade, sugeriu-lhe novo sentido da vida e o fez sair do pessimismo fechado que o oprimia. Em Kant, Fichte descobriu a chave de sua própria vocação e de seu próprio destino. Apesar da carência de meios materiais e de ganhar a duras penas o que necessitava para sobreviver, escreveu que aquela descoberta o tornou interiormente riquíssimo, a ponto de sentir-se até "um dos homens mais felizes do mundo".

Fichte compreendeu tão bem o pensamento de Kant que no ano seguinte, depois de uma estadia em Varsóvia (para onde se dirigira na qualidade de preceptor), já estava em condições de escrever a obra intitulada *Ensaio de crítica de toda revelação,* na qual aplicava de modo perfeito os princípios do criticismo, apresentando-a ao próprio Kant, em Königsberg. Esse escrito marcou o destino de Fichte. O editor Hartung o publicou em 1792, por intercessão de Kant, mas sem imprimir o nome do autor, de modo que foi confundido com trabalho do próprio Kant. Quando Kant interveio para revelar a verdade e o nome do autor, Fichte tornou-se repentinamente célebre. Já em 1794, por indicação de Goethe, foi chamado à Universidade de Jena, onde permaneceu até 1799.

Esse período constitui seus anos dourados, os anos de sucesso e de popularidade, com as obras que tiveram maior ressonância, entre as quais recordamos: os *Fundamentos da doutrina da ciência* (1794), os *Discursos sobre a missão do erudito* (1794), os *Fundamentos do direito natural* (1796) e o *Sistema da doutrina moral* (1798).

Em 1799 explodiu acalorada polêmica sobre o ateísmo, na qual Fichte foi envolvido, sobretudo por causa de artigo de seu discípulo Forberg. Fichte sustentava que Deus coincide com a *ordem moral do mundo* e que, portanto, não se pode duvidar de Deus. Forberg, porém, ia além, sustentando que era possível não crer em Deus e, não obstante, ser religioso, porque, para ser religioso, basta crer na virtude (e, portanto, se podia ser religioso até sendo ateu ou agnóstico). A polêmica degenerou, em virtude do comportamento imprudente de Fichte em relação à autoridade política e à sua atitude orgulhosa, tanto que, no fim das contas, o filósofo foi obrigado a apresentar sua demissão.

2 O período berlinense

Fichte então se transferiu para Berlim, onde estreitou amizade (aliás, não duradoura) com os românticos (Schlegel, Schleiermacher, Tieck), e passou a viver dando aulas particulares. Em 1805 foi chamado à Universidade de Erlangen, que teve de deixar depois da paz de Tilsit, porque a cidade foi perdida pela Prússia. Sua atividade cultural e política prática e o programa por ele apresentado nos *Discursos à nação alemã,* de 1808, em que defendia a tese de que a Alemanha se recuperaria da derrota



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) repensou a filosofia transcendental, transformando o Eu penso *kantiano de função unificadora para atividade criadora e, desse modo, fundou o idealismo moderno.*

político-militar mediante renascimento moral e cultural, e afirmava inclusive o primado espiritual do povo alemão, levaram novamente Fichte ao auge. Em 1810, com a fundação da Universidade de Berlim, foi chamado pelo rei como professor efetivo, e chegou a ser eleito reitor. Morreu em 1814 de cólera, contagiado pela mulher, que contraíra a doença cuidando dos soldados nos hospitais militares.

As obras do período berlinense marcam, no pensamento de nosso filósofo, uma reviravolta notável do ponto de vista teórico. Além do *Estado comercial fechado* (1800), recordamos: *A missão do homem* (1800), a *Introdução à vida bem-aventurada* (1806) e os *Traços fundamentais da época presente* (1806). Mas devemos destacar sobretudo as inumeráveis reelaborações da *Doutrina da ciência.* Fichte reescreveu essa obra durante toda a sua vida. Os estudiosos chegaram a contar cerca de doze e até quinze escritos que constituem reelaborações explícitas ou que podem ser considerados nessa ótica (muitos deles publicados somente depois da morte do filósofo). São importantes as reelaborações de 1801, 1804, 1806, 1810, 1812 e 1813, nas quais, como veremos, Fichte vai decididamente além dos horizontes da redação primitiva.

Todavia, o sucesso de Fichte permaneceu ligado à *Doutrina da ciência* de 1794, na qual os românticos encontraram resposta fundamental às suas instâncias, como veremos, e da qual F. Schlegel chegou até a dizer que, juntamente com o *Wilhelm Meister* de Goethe e a Revolução Francesa, representava *uma das três diretrizes principais do século.* Vejamos, portanto, em que consiste essa grande "diretriz do século".

II. O idealismo de Fichte

• A preocupação principal de Fichte foi em primeiro lugar contribuir para a difusão do criticismo kantiano, e depois de *descobrir o princípio de base*, não revelado por Kant, que unificava as três *Críticas*, a fim de construir o *sistema do saber*, transformando a filosofia em uma rigorosa "doutrina da ciência" (*Wissenschaftslehre*).

Partindo das reflexões pós-kantianas de Reinhold, Schulze e Maimon, o pensamento de Fichte chegou a transformar o *Eu penso* kantiano em *Eu puro*, entendido como intuição pura que livremente se autopõe (se autocria) e, se autopondo, cria toda a realidade. Esta é a grande novidade de Fichte, com a qual ele ia muito além do criticismo e fundava o idealismo.

Fichte põe o "fundamento" do criticismo kantiano → § 1-2

1 A superação do pensamento kantiano

Como vimos, o encontro com o pensamento de Kant (não com o homem Kant, que não apresentava fascínio exterior) revolucionou o pensamento e a vida de Fichte a ponto de, no período imediatamente seguinte, ele não ter outra preocupação senão a de contribuir para difundir o criticismo e, posteriormente, a de investigar a fundo as três *Críticas,* com o objetivo de *descobrir o princípio de base que as unificava e que Kant não revelara.*

Mas vejamos alguns trechos de cartas de Fichte. Logo depois de ter descoberto Kant, Fichte escreve: "Vivo os dias mais felizes que me lembro de ter vivido [...]. Mergulhei na filosofia, isto é, na filosofia de Kant. Nela encontrei o remédio para a verdadeira raiz de meus males e, ainda mais, uma alegria interminável [...]. A reviravolta que essa filosofia realizou em mim é enorme. Devo-lhe, de modo especial, o fato de que agora creio firmemente na liberdade do homem, e vejo claramente que só pressupondo-a é que são possíveis o dever, a virtude, a moral em geral". E, por fim: "Depois que li a *Crítica da razão prática,* parece-me viver em

mundo novo. Ela demole afirmações que eu pensava irrefutáveis e demonstra teses que cria indemonstráveis, como o conceito de liberdade absoluta, de dever etc."

Mas Fichte também estava convencido de que o discurso de Kant não era conclusivo. Kant forneceu todos *os dados para construir o sistema*, mas *não o construiu*. O que Fichte pretendia era construir esse sistema, transformando a filosofia em ciência rigorosa, que brotasse de um princípio primeiro supremo: trata-se da chamada "doutrina da ciência" (*Wissenschaftslehre*).

2 Do "Eu penso" ao "Eu puro"

Nessa tentativa de construir uma "doutrina da ciência", um "sistema" que unificasse as três *Críticas* de Kant, Fichte utilizou muito, de modo expressamente declarado, tudo o que escreveram Reinhold, Schulze e Maimon, tanto o positivo como o negativo.

a) A *Reinhold* Fichte reconhece o mérito de ter chamado a atenção para a necessidade de reconduzir a filosofia *a um princípio único*, que não se encontra tematizado em Kant e que cada qual deve procurar por sua própria conta, tendo assim "preparado a fundação da filosofia como ciência". Entretanto, Reinhold não soube encontrar esse princípio, porque o princípio da "representação" por ele indicado vale apenas para a filosofia teórica, mas não para *toda* a filosofia.

b) A *Schulze* Fichte reconhece o mérito de tê-lo feito refletir muito e, com suas críticas céticas, tê-lo feito compreender que a solução de Reinhold era insuficiente, sendo necessário, portanto, procurar o *princípio único* em plano mais elevado.

c) A *Maimon*, julgado como "um dos maiores pensadores da época moderna", Fichte reconhece o mérito de ter mostrado a impossibilidade da "coisa em si", extraindo disso algumas conseqüências frutíferas, mas sobretudo aplainando-lhe o caminho para chegar às últimas conclusões que lhe permitissem unificar o sensível e o inteligível.

A grande novidade de Fichte, o golpe de gênio que o levou à criação da nova filosofia, consistiu na transformação do *Eu penso* kantiano em *Eu puro*, entendido como intuição pura, que se autopõe (se autocria) e, autopondo-se, cria toda a realidade, e na relativa identificação da essência desse Eu com a *liberdade*.

Fichte insistiu várias vezes em dizer que seu sistema nada mais era do que a filosofia kantiana, exposta com procedimento diferente do de Kant. Entretanto, Kant não se reconheceu na "doutrina da ciência" de Fichte. E tinha razão: ao pôr o Eu como princípio primeiro e dele deduzir a realidade, Fichte criava o idealismo, cujos pontos principais devemos examinar agora.

■ **Eu.** O Eu de Fichte é o princípio originário e absoluto de toda a realidade, e se qualifica essencialmente como *atividade* que antes de tudo *põe a si mesma* e, portanto, põe todas as coisas; desse modo, o Eu é condição incondicionada de si mesmo e da realidade.
Na metafísica anterior a Fichte, a atividade, o agir, era sempre considerado conseqüência do *ser* (*operari sequitur esse*), o ser era condição do agir; o idealismo de Fichte inverte, ao contrário, o antigo axioma e afirma que *esse sequitur operari: a ação precede o ser*, o ser é produto do agir.
E, assim, o *Eu penso* kantiano, que era a estrutura transcendental fundamental do sujeito, torna-se em Fichte atividade, auto-intuição (a *intuição intelectual* que o próprio Kant considerava impossível para o homem), autoposição da qual são deduzidas todas as coisas. O Eu absoluto não é o eu do homem individual, ao qual pertence um eu sempre e em todo caso limitado pelo não-eu.

III. A "doutrina da ciência"

• Para Aristóteles, o princípio de todo saber científico era o *princípio de não-contradição*; na filosofia moderna wolffiana e para o próprio Kant era o *princípio de identidade* (A = A), considerado ainda mais originário; para Fichte, ao contrário, o princípio *se autopõe* (Eu = Eu) e, desse modo, põe a identidade A = A.

A "Doutrina da ciência" e os três princípios do idealismo de Fichte → § 1-3

O *primeiro princípio* do idealismo de Fichte, sua condição incondicionada, é, portanto: *o Eu põe absolutamente a si mesmo*. O Eu, enquanto livre atividade originária e infinita, é autocriação absoluta por meio da própria *imaginação produtiva*. Este é o momento da liberdade e da *tese*.

O autopor-se do Eu comporta necessariamente a posição inconsciente de alguma outra coisa diversa do Eu e, portanto, a posição de um não-eu. O *segundo princípio* é, portanto: *o Eu opõe absolutamente a si mesmo, dentro de si, um não-eu*. Este é o momento da necessidade e da *antítese*.

A produção *determinada* do não-eu surge como *limite*, como *de-terminação* do Eu, motivo pelo qual o não-eu de-terminado comporta necessariamente um eu de-terminado, ele próprio oposto ao Eu absoluto. O *terceiro princípio* de Fichte é, portanto: *no Eu absoluto, o eu limitado e o não-eu limitado se opõem e se limitam reciprocamente*. E este é o momento da *síntese*.

Explicação idealista da atividade cognoscitiva e da atividade moral → § 4-5

• O terceiro princípio explica: tanto a *atividade cognoscitiva*, que se funda sobre o aspecto pelo qual o eu é determinado pelo não-eu, uma vez que o não-eu constitui a matéria do conhecer e é, portanto, o limite necessário da consciência, como a *atividade prática*, que se funda ao contrário sobre o aspecto pelo qual o eu determina o não-eu, uma vez que o eu, para realizar-se como liberdade, devem sempre superar os limites que o não-eu pouco a pouco lhes opõe. Isso atesta a superioridade da razão prática sobre a razão pura.

1 O primeiro princípio do idealismo de Fichte: o Eu põe a si mesmo

Na filosofia aristotélica o princípio incondicionado da ciência era o princípio de não-contradição. Na filosofia moderna wolffiana e para o próprio Kant, era o *princípio de identidade* A = A, considerado ainda mais originário (no sentido de que aquele derivava deste). Para Fichte, por seu turno, este princípio deriva ainda de outro princípio, de natureza inteiramente peculiar. Com efeito, o princípio A = A é puramente formal, dizendo-nos apenas que, se existe A, *então* A = A. Necessariamente, pois, há apenas a ligação lógica "se... então". Essa ligação lógica não pode ser *posta* senão pelo Eu que a pensa, o qual, pensando a ligação de A com A, põe, além da *ligação lógica*, também o A. O princípio supremo, portanto, não é o da identidade lógica A = A, porque ele se revela *posto* e, portanto, não originário. O princípio originário só pode ser então o próprio Eu. E o Eu não é posto por algo diferente, mas se autopõe. Eu = Eu, portanto, não significa identidade abstrata e formal, e sim a identidade dinâmica de princípio autoposto. O princípio primeiro, assim, é condição incondicionada. Se é condição de si mesmo, então "constrói-se a si mesmo", "é assim porque assim se faz", é "posição de si mesmo", em suma, é autocriação.

Na metafísica clássica, dizia-se que *operari sequitur esse*, ou seja, a ação é conseqüente ao *ser* das coisas: para agir, uma coisa deve primeiro ser, pois o ser é a condição do agir. Ora, a nova posição idealista subverte precisamente o antigo axioma, afirmando

que *esse sequitur operari*, o que significa que *a ação precede o ser,* ou seja, que o ser deriva da ação e não vice-versa. Fichte diz com todas as letras que o *ser não é conceito originário*, mas "derivado", "deduzido", ou seja, produto do agir.

O Eu fichteano, portanto, é a *intuição intelectual* que Kant considerava impossível para o homem, porque coincidiria com a intuição de um intelecto criador. A atividade do Eu puro é exatamente auto-intuição, precisamente no sentido de autoposicionamento. Fichte chega até a usar a expressão "Eu em si" para indicar precisamente o Eu como condição incondicionada, que não é um fato, e sim um ato, atividade originária.

Fica então evidente que esse Eu e essa Inteligência não são o eu e a inteligência do homem empírico individual, mas o Eu absoluto, a Egoidade (*Ichheit = Iidade*). O eu empírico, como veremos, nasce somente em um terceiro momento.

2 O segundo princípio: o Eu opõe a si um não-eu

Ao primeiro princípio da "posição" (tese) ou autoposição do Eu se contrapõe um segundo princípio de "oposição" (antítese), que Fichte assim formula: *o Eu opõe a si um não-eu.* Podemos agora nos valer de um princípio da lógica formal para compreender o que Fichte diz. Tomemos a proposição "não-A não é = A". Ela pressupõe a oposição de não-A e a posição de A. Mas ambas nada mais são do que atos do Eu e, além disso, pressupõem a identidade do Eu. Portanto, é o Eu que, assim como se põe a si mesmo, opõe algo a si.

Mas a dedução deste segundo princípio mostra-se ainda mais clara e quase óbvia, seguindo-se outra linha de pensamento. O Eu coloca-se a si mesmo não como algo estático, mas como algo dinâmico (como ação): *põe-se como poente,* e o pôr-se como poente comporta necessariamente a posição de alguma outra coisa, ou seja, a *posição de outro algo* e, portanto, a posição de um não-eu (o outro algo além do eu só pode ser o não-eu).

É evidente que esse não-eu não está fora do Eu, e sim *no seu interior,* já que nada é pensável fora do Eu. Portanto, o Eu ilimitado opõe a si um não-eu ilimitado. Assim, se o primeiro momento é o da liberdade (a liberdade originária), o segundo momento, que é o da oposição, é o momento da *necessidade.* Logo veremos que esse momento é indispensável para explicar tanto a atividade teórica (a consciência e o conhecimento), quanto a atividade prática (a vida moral e a liberdade da consciência).

3 O terceiro princípio: a oposição no Eu do eu limitado ao não-eu limitado

O terceiro princípio representa o momento da "síntese". A oposição entre o Eu e o não-eu ocorre *no Eu,* como já vimos. Ora, essa oposição não é de tal monta que o Eu elimine o não-eu e vice-versa, e sim um *delimita* o outro e vice-versa. Com efeito, é evidente que a produção do não-eu não pode surgir senão como *limite* ou como *determinação* do Eu. Assim, necessariamente, o não-eu determinado comporta um Eu determinado. Fichte usa o termo "divisível" para expressar esse conceito, de modo que a fórmula daí resultante torna-se clara: *o Eu opõe no Eu um não-eu divisível ao Eu divisível.*

Fichte identifica esse terceiro momento com a "síntese a priori" kantiana. E, nos dois primeiros momentos, indica as condições que a tornam possível. Além disso, Fichte está convicto de estar em condições de "deduzir" as categorias, que Kant pretendeu extrair de modo metódico seguindo um fio condutor, mas que, na realidade, extraiu mecanicamente do quadro dos juízos. Dos três princípios examinados, por exemplo, podem-se "deduzir" as três categorias da qualidade:

1) *afirmação* (primeiro princípio);
2) *negação* (segundo princípio);
3) *limitação* (terceiro princípio).

De modo análogo, Fichte procede para deduzir também as outras.

A antítese entre Eu e não-eu e a limitação recíproca explicam tanto a atividade cognoscitiva como a atividade moral:

1) a *atividade cognoscitiva* funda-se no aspecto pelo qual o Eu é *determinado* pelo não-eu;

2) a atividade prática funda-se, por sua vez, no aspecto pelo qual o Eu *determina* o não-eu.

Visto que tanto um quanto outro momento se verificam no âmbito do Eu infinito, conseqüentemente se dá uma dinâmica que, nos dois âmbitos, de modo diferente, se desdobra em progressiva superação e domínio do limite, como veremos.

4 Explicação idealista da atividade cognoscitiva

Na experiência e no conhecimento nós consideramos comumente que nos encontramos diante de objetos diferentes de nós e que agem sobre nós. Como se explica o fato de o sujeito considerar o objeto diferente de si, a ponto de sentir-se "afetado" pela ação dele?

Fichte procura resolver o problema retomando de Kant a figura teórica da "imaginação produtiva" e transformando-a de modo muito engenhoso. Em Kant a imaginação produtiva determinava a priori a forma pura do tempo, fornecendo os "esquemas" às categorias. Em Fichte a imaginação produtiva *torna-se criadora "inconsciente" dos objetos*. A imaginação produtiva, portanto, é a atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria de nosso conhecimento. Precisamente por se tratar de produção inconsciente, o produto nos aparece como "diferente" de nós.

Mas a imaginação produtiva fornece, por assim dizer, um material bruto, do qual, em etapas sucessivas, a consciência se reapropria através da sensação, da intuição sensível, do intelecto e do juízo.

Ora, se nós nos colocarmos no ponto de vista da reflexão comum, pelas razões explicadas, formamos "a sólida convicção de que as coisas têm realidade fora de nós" e que, portanto, elas existem sem nossa intervenção. Todavia, quando, com a razão filosófica, refletimos sobre as etapas do processo cognoscitivo e suas condições, então adquirimos consciência do fato de que *tudo deriva do Eu* e, em nossa autoconsciência, nos aproximamos sempre mais da "autoconsciência pura". É evidente que, em todo esse percurso, o não-eu se revelou como condição necessária para que nascesse a consciência, que é sempre consciência *de alguma coisa* diferente de si, e que, entretanto, pressupõe sempre uma alteridade. E também é evidente que a autoconsciência *pura* permanece como limite do qual podemos nos aproximar, mas que nunca podemos atingir, exatamente por razões estruturais (derrubar todo limite significaria derrubar a própria consciência).

5 Explicação idealista da atividade moral

Se, na atividade teórico-cognoscitiva, é o objeto que determina o sujeito, na atividade prático-moral, ao contrário, como dissemos, é o sujeito que determina e modifica o objeto.

No primeiro caso, o não-eu age sobre o Eu como objeto de conhecimento; no segundo caso, ao contrário, o não-eu age sobre o Eu como uma espécie de "impacto" ou "esforço" (*Anstoss*), que suscita um "contra-impacto" ou "contra-esforço". No agir prático, o objeto se apresenta ao homem como obstáculo a superar. Assim, o não-eu torna-se o instrumento através do qual o Eu se realiza moralmente. Sendo assim, o não-eu torna-se momento necessário para a realização da liberdade do Eu.

Ser livre significa tornar-se livre. E tornar-se livre significa afastar incessantemente os limites opostos pelo não-eu ao Eu empírico.

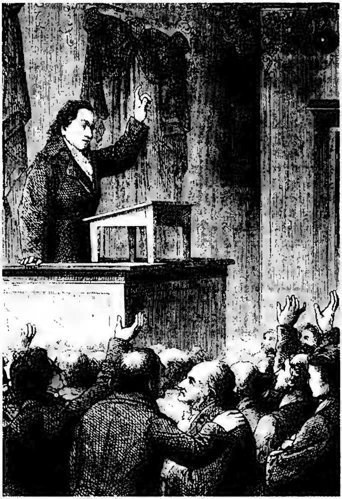
Na explicação da atividade cognoscitiva, vimos que o Eu põe o não-eu. No contexto da explicação da atividade prática,

■ **Não-eu.** É a natureza em geral, compreendida como "reino dos limites". O não-eu é posto (produzido, criado) inconscientemente pelo Eu absoluto por meio da *imaginação produtiva*, a qual, enquanto em Kant era apenas determinadora *a priori* da intuição pura do tempo, em Fichte torna-se justamente *criadora "inconsciente" dos objetos*. A imaginação produtiva é assim a atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria do conhecimento humano.

também estamos em condições de compreender, além do "que", também o "por que", ou seja, a razão pela qual o Eu põe o não-eu. O Eu põe o não-eu para poder se realizar como liberdade.

Essa é uma liberdade destinada a permanecer estruturalmente no plano da função ilimitada (o dever absoluto ou imperativo categórico de que falava Kant). A infinitude do Eu é um infinito pôr um não-eu para superá-lo ao infinito. Como é evidente, a eliminação completa do não-eu só pode ser um conceito-limite; por isso, a liberdade permanece estruturalmente como função infinita. A verdadeira perfeição é um infinito tender à perfeição como superação progressiva da limitação. E nisso revela-se a própria essência do princípio absoluto.

Desse modo, Fichte considera ter demonstrado definitivamente a superioridade da razão prática sobre a razão pura, que Kant já intuíra. Deus não é substância ou realidade em si mesma, e sim essa "ordem moral" do mundo; é o "dever ser" e, portanto, a idéia. A verdadeira religião consiste na ação moral. O finito (o homem) é momento necessário e estrutural de Deus (do absoluto como idéia-que-se-realiza-ao-infinito). [1]



Fichte faz um discurso público (gravura de um anônimo do século XIX). O sucesso e a popularidade do filósofo, iniciados com a publicação em 1792 do Ensaio de uma crítica de toda revelação *e continuados com obras de época como os* Fundamentos da doutrina da ciência *(definidos por Schlegel como "uma das três diretivas principais do século"), conheceram, depois do parêntese da chamada "polêmica sobre o ateísmo" de 1799, uma nova e última época com os* Discursos à nação alemã, *de 1808.*

IV. Problemas morais

• Fichte resolve o problema da relação entre mundo fenomênico e mundo numênico, sustentando que:

a) a *lei moral* é o nosso ser-no-mundo-inteligível;

b) a *ação real* constitui o nosso ser-no-mundo-sensível;

c) a liberdade, enquanto poder absoluto de determinar o sensível segundo o inteligível, é a junção dos dois mundos: o verdadeiro *princípio* de tudo é, portanto, a liberdade do Eu.

O homem realiza sua tarefa moral de modo pleno quando entra em relação com outros homens; a multiplicidade de homens implica o surgimento de muitos ideais e, portanto, de um conflito entre ideais diferentes; nesse conflito, uma vez que a ordem moral do mundo é o próprio Deus, não pode deixar de prevalecer aquele que é moralmente melhor.

O fundamento da lei moral → § 1

• A vida associada implica o surgimento do "direito", porque em comunidade o homem deve limitar a própria liberdade com o reconhecimento da liberdade do outro; o direito fundamental do homem é, portanto, o direito à *liberdade*; o segundo é o direito à *propriedade*. O Estado nasce de um contrato social e, portanto, de um consenso das vontades dos indivíduos, e deve garantir o trabalho a todos, impedindo que haja pobres; para atingir este objetivo, o Estado pode, se necessário, fechar o comércio exterior e tornar-se *Estado comercial fechado*.

Tais posições socialistas, inspiradas pelos ideais da Revolução Francesa, mudaram sob o evoluir dos acontecimentos históricos, convencendo Fichte que apenas do povo alemão, militarmente derrotado e politicamente oprimido e dividido, podia vir o impulso para o progresso da humanidade: apenas o povo alemão reunificado teria podido realizar tal missão.

A origem do direito e do Estado. A missão do povo alemão → § 2-3

1 Fundação idealista da ética

Os conceitos expressos por último encontram aplicação nas obras de Fichte expressamente dedicadas a temáticas éticas, jurídicas e políticas.

Dentre as muitas coisas interessantes ditas por Fichte a esse respeito, devemos nos limitar aqui a destacar as mais essenciais.

Em primeiro lugar, devemos notar que Fichte resolve brilhantemente (pelo menos do seu ponto de vista) o grande problema que tanto atormentara Kant sobre a relação entre o mundo sensível ou fenomênico e o mundo numênico com o qual se relaciona nosso agir moral. Fichte sustenta que a *lei moral* constitui nosso ser-no-mundo-inteligível (o elo estrutural com o inteligível), a *ação real* constitui nosso ser-no-mundo-sensível, e a *liberdade* é o elo entre os dois mundos, enquanto é poder absoluto de determinar o mundo sensível segundo o inteligível.

O não-eu age sobre o Eu somente como "resistência", que não apenas estimula o Eu a agir, mas pressupõe o seu ser posto por parte do Eu.

O Eu é o verdadeiro *princípio* de tudo.

Os problemas dos quais Fichte partira são, assim, plenamente resolvidos, e o princípio ao qual visava para poder reduzir o kantismo a uma unidade é alcançado.

É claro que nesse contexto, em que tudo fica entregue à atividade moral, o pior dos males (o vício supremo) é a *inatividade* ou a *inércia*, da qual derivam os outros vícios piores, como a vilania e a falsidade. A inatividade (a acídia), com efeito, faz o homem permanecer no nível de coisa, de natureza, de não-eu e, portanto, em certo sentido, é a negação da essência e do destino

do próprio homem. O homem realiza sua função moral de modo pleno entrando em relação com os outros homens. Exatamente para tornar-se plenamente homem, cada homem tem necessidade dos outros homens. A necessidade de existirem muitos homens (a "dedução" da multiplicidade de eus empíricos) é, portanto, fundamentada por Fichte na consideração de que o homem tem o dever de ser plenamente homem, o que se realiza apenas se existem mais homens.

A multiplicidade de homens implica o surgimento de multiplicidade de ideais e, portanto, conflito entre os defensores dos diversos ideais. Nesse conflito, segundo Fichte, é sempre o melhor que vence, até quando é aparentemente derrotado. Esse conceito, muito belo, é condicionado, porém, pela visão de conjunto da qual brota, a qual implica que, sendo a ordem moral do mundo o próprio Deus, aquele que é moralmente melhor não pode deixar de prevalecer.

O "douto" tem missão particular entre os homens. Ele deve se empenhar não somente em fazer progredir o saber, mas em ser moralmente melhor e, nesse sentido, com sua atividade e seu exemplo, deve promover o progresso da humanidade.

2 Significado e função do direito e do Estado

A multiplicidade de homens implica também o surgimento do "direito" e do "Estado". Visto que o homem não está só, mas é parte de uma "comunidade", é ser *livre* ao lado de outros seres também *livres*, e deve, portanto, limitar sua liberdade pelo reconhecimento da liberdade alheia. Mais precisamente, todo homem deve limitar sua própria liberdade, de modo que todos e cada um possam igualmente exercer a sua. Assim, nasce o "direito".

O direito fundamental é aquele que cada homem tem à liberdade (àquela liberdade que é concretamente co-possível no contexto de sociedade feita de homens livres).

O segundo direito muito importante é o da *propriedade*. Mas, a propósito desse direito, Fichte manifesta idéias modernas e interessantes. Cada qual tem direito a poder viver mediante seu próprio trabalho. Nascido de um contrato social e, portanto, do consenso das vontades dos indivíduos, o Estado deve garantir a quem é incapaz a possibilidade de sobrevivência, a quem é capaz a possibilidade de trabalhar e, por fim, também deve impedir que alguém viva sem trabalhar. Como concebido pelo filósofo, portanto, o Estado garante trabalho para todos e impede que existam pobres e parasitas. Na obra O *Estado comercial fechado,* Fichte sustenta que o Estado, a fim de alcançar os objetivos apontados, pode, se necessário, fechar o comércio com o exterior ou regulá-lo a fim de assumir seu monopólio.

3 O papel histórico da nação alemã

A essas posições socialistas está ligado o ideal cosmopolita que Fichte defendeu por certo período, inspirando-se nos ideais despertados pela Revolução Francesa. Mas os acontecimentos históricos aos quais assistiu na última fase da vida o convenceram de que o impulso para o progresso da humanidade não viria do povo francês, sob a guia de Napoleão, que agia como déspota e pisoteava a liberdade, e sim do povo alemão, militarmente derrotado e politicamente oprimido e dividido. O povo alemão reunificado — e só o povo alemão — teria podido cumprir essa missão. Os *Discursos à nação alemã* terminam assim: "Conhecemos nós algum povo que se assemelhe a este nosso, que foi o progenitor da civilização moderna e que nos suscite a mesma confiança? Creio que todo aquele que não se entregue às fantasias, mas pense, refletindo e discernindo, deve responder com um 'não' a tal pergunta. Portanto, não há outro caminho: se perecerdes, toda a humanidade perecerá, e nunca mais ressurgirá".

Nem é preciso recordar as funestas instrumentalizações políticas às quais essas palavras deram origem. Em seu contexto original, porém, elas tinham significado diverso, isto é, aquele significado que toda nação que ressurge é levada a atribuir a si mesma. Foi nesse sentido, por exemplo, que ressoou o significado do *Primado moral e civil dos italianos,* de Vicente Gioberti. Todavia, permanece o fato de que o escrito de Fichte ofereceu amplos elementos à ideologia do pangermanismo.

V. A segunda fase do pensamento de Fichte (1800-1814)

• A filosofia de Fichte, após a "polêmica sobre o ateísmo", revela evidentes mudanças, de notável relevo e porte, que se desenvolvem segundo um aprofundamento progressivo do idealismo em sentido metafísico e acentuadamente místico-religioso. Na exposição da *Doutrina da ciência* de 1801, na base de tudo existe o absoluto, que se manifesta *formalmente* em si como razão, como identidade que infinitamente se diferencia de saber e de ser; o absoluto é assim cindido do saber absoluto, o qual, para ser superado, deve ser posto na "evidência" da luz da unidade divina.

O idealismo é aprofundado em sentido metafísico → *§ 1-2*

• Quanto à instância religiosa, já notável na *Missão do homem*, encontra sua expressão mais típica na *Introdução à vida beata*, onde se afirma que na vida e nas ações do homem devoto a Deus não é o homem que age, mas o próprio Deus; a própria ciência torna-se uma espécie de união mística com o absoluto.

A instância religiosa → *§ 3*

1 Relações e diferenças entre as duas fases da filosofia de Fichte

A produção filosófica de Fichte posterior à "polêmica sobre o ateísmo", ou seja, posterior ao momento em que se estabeleceu em Berlim (1800), apresenta evidentes mudanças de pensamento, de notável importância e alcance, a ponto de alguns estudiosos falarem de duas filosofias de Fichte.

O filósofo, entretanto, defendeu a unidade de seu pensamento.

A verdade talvez esteja no seguinte: Fichte sempre sustentou (e, provavelmente, com perfeita boa-fé) ter exposto em seus livros as mesmas coisas que Kant dissera, só que expressando-as de modo diferente; entretanto, aconteceu que, expressas de modo diferente, as coisas ditas por Kant tornaram-se diferentes; o mesmo pode-se dizer da segunda filosofia de Fichte em relação à primeira. Procurando dizer de modo novo as coisas ditas entre 1793 e 1799, os escritos que vão de 1800 em diante acabam por dizer coisas novas.

As novidades se desenvolvem segundo duas direções fundamentais, precisamente:

1) segundo aprofundamento progressivo do idealismo em sentido metafísico;

2) em sentido acentuadamente místico-religioso.

2 Aprofundamentos do idealismo em sentido metafísico

Em 1798, no *Sistema da moral*, Fichte já escrevia: "O saber e o ser não se cindem fora da consciência e independentemente dela, mas cindem-se somente na consciência, porque essa cisão é a condição da possibilidade de todo conhecimento, e somente mediante essa cisão é que surgem um e outro. Não há nenhum ser senão através da consciência, e fora dela não há também nenhum saber que seja termo meramente subjetivo e em movimento em direção ao seu ser. Pelo simples fato de poder dizer-me 'eu', sou obrigado a cindir: por outro lado, só porque digo 'eu', enquanto o digo, ocorre a cisão. Portanto, estando a unidade assim

cindida na base de todo conhecimento, e em conseqüência do qual o subjetivo e o objetivo são inseridos imediatamente na consciência como unidade, é absolutamente = X, não podendo, em sua simplicidade, chegar de modo algum à consciência".

O segundo Fichte, ao contrário, revela-se voltado para, à medida do possível, captar essa incógnita X e garantir-lhe estatura ontológica tal que ela acaba por tornar-se Deus acima do Eu, um absoluto que é bem mais do que a ordem moral do mundo.

A exposição da *Doutrina da ciência* de 1801 já mostra claramente essa tendência. Em uma carta, Fichte assim a resume: "[...] Minha nova *Exposição* [...] mostrará que é preciso inserir na base o absoluto (ao qual, precisamente por se tratar do absoluto, não se pode acrescentar nenhum atributo, nem o do saber nem o do ser, e tampouco o da indiferença do saber e do ser), e que esse absoluto se manifesta em si como razão, se *quantifica,* se divide em saber e ser; somente sob essa forma é que chega a uma *identidade do saber e do ser*, que se diversifica ao infinito".

Retorna assim a sombra de Spinoza, da qual Fichte procura fugir desta maneira: "É só assim que se pode manter o 'Uno e o Todo', mas não como em Spinoza, onde ele perde o 'Uno' quando vem ao 'Todo' e o 'Todo' quando tem o 'Uno'. Somente a razão possui o infinito, porque nunca pode aferrar o absoluto. E somente o absoluto, que nunca entra na razão senão *formaliter,* é a unidade, unidade que permanece somente qualificativa e nunca quantitativa". Desse modo, o absoluto é cindido do saber absoluto (da doutrina da ciência): "O saber absoluto [...] não é o absoluto [...]. O absoluto não é o saber nem o ser, nem a identidade nem a indiferença de ambos, mas é absolutamente o absoluto, pura e simplesmente".

Na redação da *Doutrina da ciência,* de 1804, o filósofo recorre até, além do conceito de unidade, também ao conceito neoplatônico de "luz", que, irradiando-se, cinde-se em ser e pensamento. Aqui, Fichte não apenas distingue o absoluto do saber conceitual, mas sustenta que este insere-se para ser superado na "evidência" própria da luz da unidade divina. Nas últimas exposições, Deus é concebido como ser uno e imutável, ao passo que o saber torna-se a imagem ou esquema de Deus, "o ser de Deus fora do próprio ser", o divino que se espelha na consciência, sobretudo no dever ser e na vontade moral.

3 A componente místico-religiosa no segundo Fichte

Uma linha de pensamento análoga manifesta-se nas exposições exotéricas, ou seja, populares, que saíram paralelamente nesse período.

Na *Missão do homem,* Fichte dá à fé extraordinário relevo, tanto que, em algumas páginas, parece-nos quase estar lendo Jacobi.

No que se refere aos fundamentos, Fichte já fala, ao invés de Eu, de *Vida*, *Vontade eterna* e *Razão eterna*: "*Toda a nossa vida é a sua vida.* Nós estamos em sua mão e aí permanecemos — e ninguém poderá daí nos arrancar. Nós somos eternos porque ela é eterna".

Ainda nessa obra, Fichte chega a afirmar que "somente o olhar religioso penetra no sinal da verdadeira beleza".

A instância religiosa da última fase do pensamento de Fichte encontra sua mais típica expressão na *Introdução à vida bem-aventurada,* de 1806, na qual o idealismo se colore com as tintas próprias do panteísmo metafísico: "Não há absolutamente nenhum ser e nenhuma vida fora da vida divina imediata. Esse ser é encerrado e obscurecido de vários modos na consciência, com base em leis próprias, indestrutíveis e fundadas na essência da própria consciência; mas, liberto desses invólucros e modificado somente pela forma do infinito, reaparece na vida e nas ações do homem dedicado a Deus. Nessas ações, *não* é o homem que age, e sim o próprio Deus, no seu ser íntimo e originário e em sua essência, que age no homem e realiza sua obra por meio dele".

Esta, segundo Fichte, seria a doutrina do *Evangelho de João,* que corrigiria aquele "erro essencial e fundamental de toda falsa metafísica e doutrina da religião", que é a teoria da criação a partir do nada, "princípio originário do hebraísmo e do paganismo". E mais: "A suposição de uma criação, especialmente em relação a uma doutrina religiosa, é o primeiro passo em direção ao erro: a negação de tal criação, se suposta por doutrina religiosa anterior, é o

primeiro critério da verdade de tal doutrina religiosa. O cristianismo, especialmente João, o profundo conhecedor das coisas de que falamos, encontrou-se neste último caso".

E assim, Fichte reinterpreta segundo seus próprios esquemas os conceitos do Verbo divino e do amor. A própria ciência torna-se uma espécie de união mística com o absoluto.

VI. Conclusões: Fichte e os românticos

• A última especulação de Fichte teve pouco eco. Na *Doutrina da ciência,* de 1794, os românticos, ao invés, haviam lido muitas de suas aspirações, como o conceito de infinito e do incessante tender para o infinito, a redução do não-eu a uma projeção do Eu, a proclamação da liberdade como significado último das coisas.

A marca ética é a constante do pensamento de Fichte → § 1

A constante do pensamento de Fichte foi em todo caso a *marca ética.* O idealismo de Fichte é idealismo "ético" principalmente porque a lei moral e a liberdade são a chave que explica a escolha que todo homem particular faz das coisas e da própria filosofia: escolhe o idealismo quem é *livre,* escolhe o dogmatismo objetivista (a filosofia que dá proeminência às coisas em relação ao sujeito) quem *não é espiritualmente livre.*

1 O idealismo de Fichte é idealismo "ético"

As últimas especulações de Fichte tiveram pouco eco. O sucesso da *Doutrina da ciência* de 1794 não podia se renovar, porque naquela obra os românticos viram também muitas de suas aspirações, que ali eram mais sugeridas do que expressamente formuladas e proclamadas. Além do que era dito, leram também, nas entrelinhas, o que não era dito, de modo que a obra foi carregada de significados diversos.

Eis o que os românticos leram nela: o conceito de infinito e do incessante tender ao infinito; a redução do não-eu a uma projeção (ou criação) do Eu e, portanto, o predomínio do sujeito; a proclamação da liberdade como significado último do homem e das coisas; a concepção do divino como algo que se concretiza no agir humano. O próprio conceito romântico de "ironia" como contínua autoprodução e auto-superação provém da dialética de Fichte, pelo menos no que se refere à formulação e à definição teórica.

Se, para compreender o homem Fichte, é preciso seguir toda a sua parábola evolutiva, para compreender o desenvolvimento das idéias desse período é preciso concentrar-se sobretudo na *Doutrina da ciência* de 1794 e nas idéias que estão em sua base. Ademais, a *marca ética* expressa nessa obra e nas obras estreitamente ligadas a ela permaneceu a constante do pensamento de Fichte, o mínimo denominador comum de toda a sua obra. O idealismo de Fichte é idealismo "ético" ou "moral", não apenas porque a lei moral e a liberdade são a chave do sistema, mas também porque são a chave que explica a escolha que cada homem em particular faz das coisas e da própria filosofia: escolhe o idealismo quem é *livre,* escolhe o dogmatismo objetivista (a filosofia que dá proeminência às coisas em relação ao sujeito) *quem não é espiritualmente livre.*

FICHTE
O EU PURO E OS TRÊS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA DOUTRINA DA CIÊNCIA

O fundamento do sistema do saber,
em grau de
transformar a filosofia em "doutrina da ciência", é

o **Eu puro,**

atividade auto-intuitiva pura
que, por meio da *imaginação produtiva,*
livremente se autopõe
e, autopondo-se, cria toda a realidade

Portanto
os três princípios fundamentais da doutrina da ciência são

1. O *Eu põe absolutamente a si mesmo* (TESE)

2. O *Eu opõe absolutamente a si, dentro de si, um não-eu* (ANTÍTESE)

3. *No Eu absoluto, o eu limitado e o não-eu limitado limitam-se reciprocamente* (SÍNTESE)

Atividade cognoscitiva:
O eu é de-terminado pelo não-eu

Atividade prática:
O eu de-termina o não-eu

por meio da
liberdade
que é poder absoluto
de determinar

a *ação real,* que constitui nosso ser-no-mundo-sensível — **segundo** — a *lei moral,* que constitui nosso ser-no-mundo-inteligível

J. G. Fitche

1 *Primeira introdução à doutrina da ciência* (1797)

Um manifesto do idealismo: o que é o idealismo e por que um homem o escolhe

Para responder às críticas suscitadas pela sua Doutrina da ciência *de 1794, Fichte empreende a publicação em partes na revista "Jornal filosófico", a partir de 1797, do pensamento expresso naquela obra, expondo-o em uma forma nova e respondendo a problemas que havia levantado.*

Na primeira parte da obra, projetada por Fichte com o título Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência, *estava contida a* Introdução *que apresentamos aqui integralmente, e que o filho de Fichte, ao publicar os escritos do pai, intitulou de* Primeira introdução à doutrina da ciência, *título que permaneceu canônico.*

Esta Introdução *constitui o "manifesto" do idealismo e é apresentada com argúcia e notável clareza.*

O objetivo que Fichte se propõe é o de apresentar a idéia de fundo do idealismo, o que deveria se impor como o único sistema filosófico coerente. O idealismo, segundo Fichte, não seria refutável; quem procura refutá-lo, demonstra não entendê-lo. O motivo de fundo que impele a escolher o idealismo não é de caráter intelectual, mas moral: com efeito, escolhe o idealismo quem ama a liberdade, porque é apenas o idealismo que verdadeiramente a justifica.

Para alcançar este objetivo, Fichte procede como segue.

Temos representações de dois tipos: algumas são livres, *outras se apresentam sempre* acompanhadas de um sentimento de necessidade.

O conjunto das representações acompanhadas pelo sentimento da necessidade é o que chamamos de experiência. *A tarefa da filosofia é justamente a de fornecer explicação da experiência e, portanto, do sistema das representações acompanhadas da necessidade.*

Ora, aquilo que dá razão da experiência está fora da experiência, pelo motivo de que o fundamento, enquanto tal, está fora daquilo que é fundamentado.

Os sistemas filosóficos que procuraram prestar contas da experiência são apenas dois: o idealismo e o dogmatismo. O primeiro, para explicar a experiência, prescinde da coisa em si *e se dirige à inteligência; o segundo, ao contrário, se dirige sobre a* coisa em si.

Mas aquilo sobre o que se fundamenta o dogmatismo, a coisa em si, não tem realidade e pode ser considerada mera "invenção", ao passo que o objeto do idealismo faz referência a dados precisos e incontroversos de consciência.

Dogmatismo e idealismo não têm entre si pontos em comum, e, portanto, não podem ser refutados com armas lógicas. Seus princípios não são ulteriormente dedutíveis, e por isso suas aceitações não podem ser discutidas logicamente. O idealista não pode refutar o dogmático, porque este parte da coisa em si e dela faz derivar tudo, inclusive a consciência e a liberdade. O dogmático não pode refutar o idealista, porque este não admite a existência da coisa em si, sobre a qual o dogmático fundamenta todos os seus raciocínios.

Coloca-se, então, o problema de fundo: do que depende a escolha que alguém faz?

Fundamentalmente, o interesse supremo que o homem tem é aquele que se refere a si mesmo. Mas há dois modos opostos de interessar-se por si mesmo, dois tipos diversos de homens que atuam estes dois interesses. De um lado, há aqueles que, não estando ainda elevados ao sentimento da liberdade e da autonomia em sentido adequado, têm apenas uma consciência dispersa e apegada às coisas e, portanto, se dirigem às coisas e têm fé nelas por amor a si. Do outro lado, ao contrário, há aqueles que se dirigem não às coisas, mas a si, ou seja, à própria liberdade e autonomia.

As conclusões de Fichte, portanto, são as seguintes: o tipo de filosofia que alguém escolhe, depende do tipo de homem que ele é; *se tem fé nas coisas mais do que na liberdade, será um dogmático; se tem, ao contrário, uma autêntica fé em si e na liberdade, será um idealista.*

Todavia, o idealismo tem uma superioridade sobre o dogmatismo não só de caráter moral, mas também de caráter teórico.

O dogmático, partindo da coisa em si, não consegue explicar adequadamente a experiência. Com efeito, movendo-se na ordem das coisas em si, apenas com um grande salto, totalmente indevido, pode-se passar da coisa em si para a consciência e a inteligência, porque esta não é uma das coisas em si. *O idealista, partindo ao invés da inteligência como primeiro absoluto, resolve todos os problemas que o dogmático não pode resolver. Neste sentido, o idealismo se impõe como* única filosofia possível.

O fundamento do idealismo é, portanto, a inteligência, compreendida como atividade que dá a si mesma as próprias leis no decorrer do próprio agir, em virtude de sua própria essência. *As leis da inteligência se deduzem, portanto, da essência da própria inteligência, e o objeto é o produto sintético dessas leis.*

Para o idealismo a experiência torna-se produção de livre-pensamento que age segundo as leis de sua própria essência: "a priori" e "a posteriori" coincidem, no sentido de que são a mesma realidade, vista de dois lados diferentes.

A palavra última do idealismo, para Fichte é, portanto, esta: não existe outra realidade a não ser a inteligência, e da atividade da mesma inteligência derivam todas as outras coisas, sem nenhuma exceção.

Em torno a esta tese girará toda a história do idealismo.

I. A tarefa da filosofia consiste em dar a razão de toda experiência

1. Entre as representações que temos, algumas são necessárias, outras são livres

Fica atento a ti mesmo: afasta teu olhar de tudo o que está ao redor de ti e dirige-o para teu íntimo: esta é a primeira exigência que a filosofia faz a seu discípulo. Não se trata de algo que se encontra fora de ti, e sim apenas de ti mesmo.

Mesmo observando a si próprio de relance, cada um perceberá uma diferença importante entre as diversas determinações imediatas da própria consciência, que podemos também chamar de representações.

Algumas, com efeito, nos aparecem completamente dependentes de nossa liberdade, mas nos é impossível crer que a elas corresponda algo de externo a nós, sem que aí haja de nossa parte uma contribuição neste sentido.

Nossa fantasia e nossa vontade nos aparecem como livres. Outras representações são referidas por nós a uma verdade que deve ser posta independentemente de nós, como a um seu modelo; e à condição de que elas coincidam com esta verdade, ao determinar estas representações nos sentimos vinculados.

No conhecimento nós não nos consideramos livres quanto àquilo que se refere ao seu conteúdo. Resumindo: algumas de nossas representações são acompanhadas pelo sentimento da liberdade; outras, ao contrário, são acompanhadas pelo da necessidade.

2. As representações que dependem da liberdade são motivadas pela própria liberdade e não por outra coisa

De um ponto de vista racional não pode surgir a pergunta: por que as representações que dependem da liberdade são determinadas justamente deste modo e não de outro?

Com efeito, estabelecendo que estas dependam da liberdade, fica excluído todo emprego do conceito de motivação ulterior; elas são assim pelo fato de que eu as determinei assim, e se as tivesse determinado de modo diverso, elas conseqüentemente seriam diversas.

3. A explicação do princípio do qual dependem as representações necessárias (que em seu conjunto constituem a experiência) é a tarefa da filosofia

A seguinte, ao contrário, é sem dúvida uma pergunta que merece reflexão: qual é o fundamento do sistema de representações acompanhadas pelo sentimento da necessidade e deste próprio sentimento da necessidade? Fornecer uma resposta a esta pergunta constitui a tarefa da filosofia; e, segundo penso, a filosofia não é mais que a ciência que assume esta tarefa. O sistema das representações que

são acompanhadas pelo sentimento da necessidade chama-se também *experiência*, tanto interna quanto externa. Portanto, a filosofia – para dizê-lo em outras palavras – deve indicar o fundamento de toda experiência.

4. Três objeções e respostas às mesmas

Contra o que acabamos de afirmar podem ser levantados apenas três tipos de objeções.

Alguém poderia, de um lado, negar que existam na consciência representações que sejam acompanhadas pelo sentimento da necessidade e que se refiram a uma verdade determinada sem nenhuma contribuição neste sentido de nossa parte. Quem levanta essa objeção, ou nega, indo contra a boa-fé, ou então é preciso supor que ele seja feito de modo diverso em relação aos outros homens: mas se assim fossem as coisas, então para ele não existiria sequer aquilo que ele nega, e não existiria nenhuma negação, e por isso podemos com razão descurar sua objeção.

Ou então alguém poderia dizer que a questão levantada é completamente insolúvel, que, a respeito, nos encontramos em um estado intransponível de ignorância no qual somos forçados a permanecer. Deixar-se envolver por alguém que levante questões deste tipo, e aduzir motivações e contramotivações é totalmente inútil. O melhor modo de refutá-lo é fornecer uma resposta efetiva à pergunta; não lhe restará, então, nada mais a não ser examinar nossa tentativa e indicar os pontos e as razões pelas quais isso não lhe pareça suficiente.

Por fim, alguém poderia pôr em discussão a denominação, e afirmar que a filosofia é algo totalmente diferente, ou então que ela compreende também outras coisas além daquelas que foram por nós indicadas. A este seria fácil provar que desde sempre, e por parte de todas as pessoas que se ocuparam dela com competência, justamente aquilo que indicamos foi considerado filosofia; que tudo aquilo que ele gostaria de passar como filosofia tem já outros nomes; que, se este termo deve designar algo de preciso, ele deve designar justamente a ciência que indicamos.

5. A doutrina da ciência responde a estes problemas

A partir do momento, porém, que não pretendemos de fato deixar-nos envolver em uma infrutuosa disputa centrada sobre um termo, de nossa parte temos já renunciado há tempo a este nome e chamamos *doutrina da ciência* a ciência que se preocupa de realizar a tarefa que indicamos.

II. O fundamento que dá a razão de toda experiência está fora da experiência

---

1. O fundamento que explica aquilo que está fundamentado não entra no âmbito deste último

É possível indagar-se a respeito do fundamento apenas para aquilo que se julgou como contingente, isto é, como algo do qual se pressupõe a possibilidade de ser também diferente de como é, e que, todavia, não deva ser determinado pela liberdade; e justamente pelo fato de que nos interrogamos sobre seu fundamento, ele se torna contingente para aquele que se põe esta pergunta. A tarefa de buscar o fundamento de uma coisa contingente significa mostrar alguma outra coisa de cuja determinação se possa compreender por que o principiado[1] assumiu, entre as múltiplas determinações possíveis, justamente aquela que tem. Conseqüentemente ao conceito de fundamento, este último cai fora do fundamentado; ambos, fundamentado e fundamento, à medida que são tais, são opostos um ao outro e são postos lado a lado, de modo que o primeiro é explicado graças ao segundo.

2. O conceito de fundamento não pode ser entendido a não ser deste modo

Ora, a filosofia deve indicar o fundamento de toda experiência e, portanto, seu objeto necessariamente está fora de toda experiência. Este princípio vale para toda filosofia, e teve igualmente valor universal até a época dos kantianos e de seus dados da consciência, ou seja, da experiência interna.

Não há nenhuma objeção contra o princípio aqui enunciado: com efeito, a premissa de nosso raciocínio consiste simplesmente na análise do conceito de filosofia que enunciamos, e o resto é aquilo que se segue de tal premissa. E se alguém quisesse lembrar que o conceito de fundamento deve ser explicado de modo diverso, não podemos certamente impedir que, ao usar esta expressão, ele pense aquilo que quiser: somos, porém, autorizados a

---

[1] É tudo aquilo que deriva do Princípio [N. do T.]

declarar que nós, na definição de filosofia que propusemos mais acima, não queremos entender nada mais que aquilo que indicamos. Se não se devesse atribuir à filosofia o significado que indicamos, isso comportaria a negação da possibilidade da filosofia em geral assim como nós a entendemos: mas, em relação a isso, já tomamos posição mais acima.

III. Os dois sistemas filosóficos que procuram dar razão de toda experiência possível

1. Para explicar a experiência pode-se prescindir da coisa em si, dirigindo-se à inteligência (como o idealismo), ou então prescindir da inteligência dirigindo-se à coisa em si (como o dogmatismo)

O ser racional finito não possui nada fora da experiência: é ela que contém toda a matéria de seu pensamento. O filósofo se encontra necessariamente nas mesmas condições: parece, portanto, inconcebível que ele possa elevar-se acima da experiência.

Ele, porém, pode abstrair; pode separar por meio da liberdade do pensamento aquilo que na experiência permanece preso. Na experiência, a *coisa*, ou seja, aquilo que aparece como determinado de modo independente de nossa liberdade e sobre o qual nossa experiência deve se regular, e a *inteligência*, que deve conhecer, estão unidas de modo inseparável. O filósofo pode abstrair de uma das duas, e, desse modo, ele abstrai da experiência e se eleva acima dela. Se ele abstrair da coisa, resta-lhe uma inteligência em si, isto é, separada da experiência; se abstrair da inteligência, então lhe resta uma coisa em si, isto é, separada do fato de que a coisa em si aparece na experiência, como fundamento explicativo desta última. O primeiro procedimento chama-se *idealismo*, o segundo chama-se *dogmatismo*.

2. Idealismo e dogmatismo são os únicos dois sistemas filosóficos possíveis

O que acabamos de dizer deveria ter persuadido de que são possíveis apenas estes dois sistemas filosóficos. Conforme o idealismo, as representações acompanhadas pelo sentimento da necessidade são o produto da inteligência que é seu pressuposto; conforme o dogmatismo, elas são o produto de uma coisa em si que é seu pressuposto.

Se alguém quisesse negar este princípio, deveria demonstrar ou que existe também um outro modo, diverso da abstração, para elevar-se acima da experiência, ou então que na consciência da experiência existe algo a mais que as duas partes que mencionamos.

Ora, quanto ao que se refere ao primeiro ponto, emergirá mais claramente mais à frente que aquilo que indicamos como inteligência aparece, com efeito, na consciência sob outro predicado, e que não é, portanto, algo que é produzido unicamente por meio da abstração; mas também se demonstrará que a consciência da inteligência se fundamenta sobre uma abstração que é perfeitamente natural para o homem.

Não se nega absolutamente que seja perfeitamente possível fundir em um conjunto fragmentos destes dois diferentes sistemas, e que este trabalho inconseqüente tenha sido feito com muita freqüência; queremos negar, porém, que, seguindo um procedimento conseqüente, seja possível um número maior de sistemas além destes dois.

IV. O fundamento que o idealismo e o dogmatismo apresentam para explicar a experiência

1. O objeto de uma filosofia

Definimos *objeto de uma filosofia* o fundamento que explica a experiência proposto por uma filosofia, pois ele parece existir apenas graças a esta última e para esta última. Entre o objeto do idealismo e o do dogmatismo existe uma diferença importante a propósito de sua relação com a consciência. Tudo aquilo de que estou consciente chama-se objeto da consciência. Existem três tipos de relação possíveis entre este objeto e o sujeito das representações:

1) ou o objeto aparece como produto da representação da inteligência;

2) ou aparece como existente sem nenhuma contribuição por parte da própria inteligência;

3) ou então aparece, por fim, ou como determinado também no que se refere à própria natureza, ou como existente unicamente pelo fato de que existe, mas determinável pela livre inteligência no que se refere à sua natureza.

A primeira relação diz respeito a algo puramente inventado, com ou sem um fim; o segundo diz respeito a um objeto da experiên-

cia; o terceiro diz respeito apenas a um único objeto que queremos logo mostrar.

2. O objeto do idealismo é o "Eu em si"

Sem dúvida posso induzir-me livremente a pensar isto ou aquilo: por exemplo, a pensar a coisa em si do dogmático. Se agora abstraio daquilo que é pensado, e dirijo o olhar unicamente sobre mim, eis que eu me torno para mim mesmo, neste objeto, o objeto de uma representação determinada. O fato de que eu apareça para mim mesmo determinado justamente deste modo e não de outro, exatamente como pensante, e pensante, entre todos os pensamentos possíveis, justamente na coisa em si, deve depender, a meu ver, de minha determinação que eu faço de mim mesmo: eu me tornei livremente a mim mesmo o tal objeto. Eu, porém, não me tornei o mim mesmo em si, mas, ao contrário, sou levado necessariamente a pressupor a mim mesmo como aquilo que deve ser determinado pela autodeterminação. Mas eu próprio sou, para mim, um objeto cuja natureza, em determinadas condições, depende unicamente da inteligência, cuja existência deve sempre ser pressuposta.

Ora, justamente este Eu em si[2] constitui o objeto do idealismo. O objeto deste sistema, portanto, se apresenta verdadeiramente na consciência como algo de real; não como uma *coisa em si*, o que comportaria que o idealismo deixasse de ser aquilo que é, e o transformaria em dogmatismo, e sim como *Eu em si*: não *compreendido como objeto da experiência*, pois o Eu em si não é determinado, mas torna-se determinado apenas por mim mesmo, e, sem esta determinação, não seria nada e de fato não existiria; mas é entendido como algo que se eleva acima de toda experiência.

3. O objeto do dogmatismo é a "coisa em si"

O objeto do dogmatismo, ao contrário, pertence aos objetos da primeira classe, os quais são produzidos somente pelo pensamento livre; a coisa em si é pura invenção, e não possui nenhuma consistência. Ela não aparece na experiência: com efeito, o sistema da experiência é tão-somente o pensar que é acompanhado pelo sentimento da necessidade; e nem mesmo o dogmático, que deve, como todo filósofo, indicar seu fundamento, pode substituí-lo por alguma outra coisa. O dogmático quer, na verdade, garantir à coisa em si a consistência, ou seja, a necessidade de ser pensada como o fundamento de toda experiência; e poderá fazê-lo, caso prove que a experiência pode ser efetivamente explicada recorrendo à coisa em si, e que, sem ela, não é absolutamente explicável: mas a questão está justamente nisto, e não é lícito pressupor aquilo que ao contrário deve ser demonstrado.

4. A vantagem que o objeto do idealismo tem sobre o do dogmatismo

O objeto do idealismo tem, portanto, em relação ao do dogmatismo, a vantagem de que ele deve ser demonstrado não como fundamento explicativo da experiência – o que resultaria contraditório e transformaria este sistema em uma parte da experiência – mas, em geral, na consciência; o objeto do dogmatismo, ao contrário, não pode ser mais que pura invenção que deve sua realização apenas pelo êxito do sistema.

Estas observações foram feitas apenas para permitir uma compreensão mais clara das diferenças entre os dois sistemas e, portanto, não para delas deduzir conseqüências lógicas contra o dogmatismo. Longe de querer que isso se transforme em desvantagem para um sistema, é a própria natureza da filosofia que exige que o objeto de toda filosofia, como fundamento explicativo da experiência, deve encontrar-se fora da própria experiência. Por qual razão o objeto deva depois se encontrar na consciência de modo particular, a isso ainda não estamos em grau de fornecer explicações.

5. Respostas a algumas objeções contra o idealismo

Caso alguém não conseguisse estar convencido do que acabamos de afirmar, isso não prejudicaria ainda a possibilidade de se convencer do conjunto, a partir do momento de que tudo o que dissemos constitui apenas uma observação de passagem. Além disso, como me propus, levarei em consideração as possíveis objeções também a este ponto.

Alguém poderia negar a existência, que nós sustentamos, da autoconsciência imediata em uma atividade livre do espírito. A quem o fizesse, deveremos apenas lembrar, mais uma vez, as condições indicadas a propósito. A autoconsciência não se impõe, e não vem por si; é preciso de fato agir de modo livre, depois abstrair do objeto e dirigir o olhar apenas sobre

[2] Até agora evitei esta expressão para não dar ocasião para uma representação do Eu como *coisa* em si. Minha cautela foi inútil; por este motivo agora me servirei dela pois não vejo com quem eu deveria tomar cuidado [Nota de Fichte]

si mesmos. Ninguém pode ser obrigado a fazê-lo, e mesmo que desse a entender que o seria, jamais se poderia dizer se nisso ele procede corretamente e como lhe é pedido fazer. Em suma: esta consciência não pode ser demonstrada a ninguém; cada um deve produzi-la em si mesmo por meio da liberdade.

Contra a segunda afirmação, ou seja, que a coisa em si é pura invenção, poder-se-ia levantar objeções apenas se ela fosse mal-entendida. Nós o remeteremos, então, à descrição, feita mais acima, da origem deste conceito.

V. Idealismo e dogmatismo não têm pontos em comum e são incompatíveis entre si

1. Os dois sistemas não podem ser refutados um pelo outro porque seus princípios não podem ser deduzidos

Nenhum destes dois sistemas pode refutar diretamente o oposto: com efeito, sua controvérsia refere-se ao princípio primeiro, não ulteriormente dedutível. Cada um deles refuta o princípio primeiro do outro apenas se é aceito somente o próprio. Cada um nega inteiramente o somente, e não têm sequer um ponto em comum sobre o qual se apoiar para se compreenderem e se conciliarem reciprocamente. Mesmo que eles possam parecer de acordo sobre as palavras de uma proposição, cada um, todavia, as entende em sentido diferente.[3]

2. Por que o idealismo não pode refutar o dogmatismo

Em primeiro lugar, o idealismo não pode refutar o dogmatismo. O idealismo, como vimos, tem de fato a vantagem sobre o dogmatismo de estar em grau de mostrar na consciência seu fundamento explicativo da experiência, isto é, a inteligência que age livremente. Também o dogmático deve admitir este fato como tal: caso contrário, com efeito, ele se veria impossibilitado de manter qualquer conversa posterior com o idealista; mas o dogmático transforma este fato em aparência e ilusão, partindo de seu princípio e deduzindo corretamente suas conseqüências: assim fazendo, ele o torna inadequado para se tornar fundamento explicativo de outras coisas, a partir do momento que, em sua filosofia, isso não é sustentável.

Conforme o dogmático, tudo aquilo que está presente em nossa consciência é o produto de uma coisa em si e, portanto, assim aparecem também nossas supostas determinações por meio da liberdade, juntamente com a opinião segundo a qual nós sejamos livres. Esta opinião se produz em nós por efeito da coisa em si; de igual modo são produzidas as determinações que nós deduzimos de nossa liberdade, porém nós não o sabemos, e é por isso que não as atribuímos a nenhuma causa, e podemos, portanto, atribuí-las à liberdade. Todo dogmático que seja conseqüente é necessariamente fatalista: ele não nega o fato da consciência pela qual nós nos consideramos livres, porque isso seria contrário à razão; todavia, ele demonstra, deduzindo-a de seu princípio, a falsidade desta afirmação.

Ele contesta completamente a autonomia do Eu, sobre a qual se fundamenta, ao contrário, o idealista, e o reduz apenas a um produto das coisas, a um acidente do mundo; o dogmático conseqüente é também necessariamente materialista. Ele poderia ser refutado apenas partindo do postulado da liberdade e da autonomia do Eu: mas é justamente isso que ele nega.

3. Por que o dogmatismo não pode refutar o idealismo

Do mesmo modo, nem o dogmático pode refutar o idealista.

O princípio do dogmático, a coisa em si, não é nada e, como deve reconhecer seu próprio defensor, ela não possui nenhuma realidade exceto a que lhe derivaria do fato de que apenas partindo da coisa em si é possível explicar a experiência.

O idealista aniquila esta demonstração explicando a experiência de modo diverso e, portanto, contesta justamente o fundamento

---

[3] É este o motivo pelo qual *Kant* não foi compreendido e a doutrina da ciência não encontrou nenhuma via de acesso, nem é provável que a encontre logo. O sistema kantiano e o da doutrina da ciência são ambos *idealistas*, não segundo o costumeiro significado impreciso, mas conforme o preciso que acaba de ser indicado, os filósofos modernos, ao contrário, são no conjunto *dogmáticos*, e estão firmemente decididos a permanecer tais. *Kant* é suportado apenas pelo fato de que foi possível dele fazer um dogmático, a doutrina da ciência, que não permite uma transformação desse tipo, resulta necessariamente intolerável para estes expertos das coisas do mundo. A rápida difusão da filosofia *kantiana*, depois que foi compreendida como o foi, não é uma prova da profundidade, e sim da superficialidade de nosso tempo. Nesta imagem ela é, em parte, o parto mais bizarramente monstruoso que a fantasia humana jamais tenha produzido, e pouco honra o intelecto de seus defensores o fato de que eles não perceberam isso, em parte, é fácil demonstrar que ela deu boa impressão apenas porque se acreditou afastar toda especulação séria e possibilitou um régio "deixe passar" para dedicar-se posteriormente ao querido e superficial empirismo. [Nota de Fichte]

sobre o qual o dogmatismo constrói seu sistema. A coisa em si se torna quimera total; não se vê mais o motivo pelo qual ela deveria ser hipotetizada e, deste modo, todo o edifício do dogmatismo desmorona.

4. Impossibilidade de fundir em um único sistema idealismo e dogmatismo

De tudo o que foi dito temos, ao mesmo tempo, a inconciliabilidade absoluta dos dois sistemas, uma vez que aquilo que se deduz de um anula aquilo que se deduz do outro: segue-se daí, portanto, a inevitável inconseqüência de sua mistura em um único sistema. Em toda tentativa nesse sentido, suas partes não são possíveis de serem superpostas e em algum ponto origina-se uma enorme lacuna. Quem quisesse pôr em discussão tudo o que acabamos de afirmar deveria demonstrar a possibilidade de tal composição, que pressupõe uma passagem contínua da matéria para o espírito, ou vice-versa, ou então, o que é de fato equivalente, da necessidade para a liberdade.

5. Se o idealismo não pode refutar o dogmatismo, e vice-versa, o que pode levar a escolher um ou outro?

A partir do momento que, pelo que até agora consideramos, os dois sistemas, do ponto de vista especulativo, parecem ter o mesmo valor; e a partir do momento que eles não podem estar juntos, e sequer estão em grau um de organizar um ataque contra o outro, é interessante perguntarmo-nos o que pode mover quem perceba isso – e é fácil perceber – a preferir um sistema em relação ao outro, e como pode ocorrer que não se generalize o ceticismo, como completa renúncia à solução do problema levantado.

A controvérsia entre o idealista e o dogmático está na questão se a autonomia da coisa que deve ser sacrificada à do Eu, ou se, ao contrário, é a do Eu que deve ser sacrificada à da coisa. O que leva, então, um homem razoável a declarar-se a favor de um de preferência ao outro sistema?

6. As razões das quais depende a escolha do idealismo ou do dogmatismo estão estreitamente ligadas ao interesse de fundo de quem escolhe

Se o filósofo se coloca do ponto de vista que indicamos – segundo o qual se deve necessariamente pôr se quiser se tornar um filósofo, e que o homem antes ou depois consegue alcançar, com o progresso do pensamento mesmo sem uma contribuição consciente de sua parte – não encontra nada mais *a não ser o fato de que ele deve necessariamente representar-se estas duas coisas*: 1) ser livre e 2) que existam, fora dele, coisas determinadas.

É impossível para o homem permanecer neste pensamento; o pensamento da pura representação é apenas um pensamento deixado pela metade, um fragmento de pensamento: ele deve figurar para si também algo que corresponda à representação de modo independente do representar. Em outras palavras: a representação não pode existir por si. Em si ela não é nada, e é algo apenas se estiver ligada a alguma outra coisa. É justamente esta necessidade do pensamento que, partindo do ponto de vista que foi dito, impele a se perguntar: qual é o princípio das representações, ou então, o que é equivalente, o que é aquilo que corresponde às representações?

Ora, podem certamente estar juntas a representação da autonomia do Eu e a representação da autonomia da coisa, mas não podem estar juntas a autonomia do Eu e a autonomia da coisa. Apenas um, o Eu ou a coisa, pode ser o primeiro, o originário, o independente: o que é segundo, justamente pelo fato de ser segundo, aparece necessariamente como dependente do primeiro ao qual deve estar unido.

Todavia, qual dos dois deve ser posto como primeiro? O Eu ou a coisa? Para resolver a questão, a razão não pode fornecer nenhum critério decisivo; não se trata, com efeito, de ligar um elemento em uma série, para o que seriam suficientes os princípios da razão, mas trata-se do início de toda a série que, enquanto ato primeiro absoluto, depende unicamente da liberdade do pensamento. Este ato é, portanto, determinado pelo arbítrio e, a partir do momento que a decisão do arbítrio deve ter um motivo, ele é determinado pela *inclinação* e pelo *interesse*.

O motivo último da diferença entre o idealista e o dogmático é, portanto, a diversidade do interesse deles.

7. O interesse de fundo do dogmático está na fé que muitos homens têm nas coisas por amor de si mesmos

O interesse mais alto, e o fundamento de todo outro interesse, é o que alimentamos *por nós mesmos*. Isto verifica-se também para o filósofo. E o interesse que, invisível, guia todo o seu pensamento, é este: não perder o próprio eu no raciocínio; ao contrário, mantê-lo e afirmá-

lo. Ora, existem dois níveis de humanidade, e, antes que com o progresso do gênero humano todos tenham alcançado o segundo nível, existem dois gêneros principais de homens. Alguns homens, que ainda não se elevaram a um sentimento pleno de sua liberdade e à autonomia absoluta, encontram a si mesmos apenas na representação das coisas: eles possuem apenas a autoconsciência dispersa, apegada aos objetos, e que deve ser reunida partindo da multiplicidade destes últimos. Sua imagem vem a eles refletida pelas coisas como por um espelho, e se estas lhes são arrancadas, eis que, ao mesmo tempo, também seu eu vai embora com elas. Eles não podem renunciar à fé na autonomia das coisas por causa do amor que têm por si mesmos: com efeito, eles subsistem apenas junto com as coisas. Tudo aquilo que são, assim se tornaram efetivamente por meio do mundo exterior. Aquele que, de fato, é apenas um produto das coisas não poderá ver a si próprio a não ser como produto das coisas, e terá razão enquanto fala de si mesmo e de seus semelhantes. O princípio do dogmático é a fé nas coisas por amor de si mesmo: ela é, portanto, uma fé inteiramente mediada no próprio eu disperso e sustentado apenas pelos objetos.

8. O interesse de fundo do idealista está no amor pela liberdade

Quem, ao contrário, toma consciência da própria autonomia e independência de tudo aquilo que existe fora dele – e esta tomada de consciência é possível apenas se, independentemente de tudo, o próprio eu se torna algo – não tem necessidade das coisas para apoiar a si mesmo, e pode prescindir delas, porque elas anulam a autonomia e a transformam em vã aparência. O eu que ele possui, e que é objeto de seu interesse, anula a fé nas coisas: ele tem fé em sua autonomia por inclinação, ele a prende afetivamente. Sua fé em si mesmo é imediata.

9. As conseqüências que derivam da fé no eu e da fé nas coisas

Partindo desse interesse é possível explicar também os afetos que normalmente intervêm quando se defendem os sistemas filosóficos. O dogmático, com o ataque a seu sistema, corre verdadeiramente o perigo de perder a si mesmo: todavia, ele não possui armas que o defendem desse ataque, porque justamente em seu íntimo existe algo que o prende àquele que ataca; ele, por isso, se defende com calor e fúria. O idealista, ao contrário, não pode facilmente evitar olhar do alto para baixo, com certa irreverência, o dogmático que não sabe dizer-lhe nada que ele não saiba já há tempo e que não tenha já rejeitado como falso; com efeito, ao idealismo se chega, mesmo que não mediante o dogmatismo, ao menos por meio de uma disposição de espírito que dele se aproxima. O dogmático inflama-se, entrevê as coisas e, caso tivesse a força dele, tornar-se-ia persecutório; o idealista é frio, e arrisca-se de ridicularizar o dogmático.

10. A escolha de um sistema filosófico depende da natureza e do caráter do homem que escolhe

O tipo de filosofia que se escolhe depende, portanto, do tipo de homem que se é: com efeito, um sistema filosófico não é um



Fichte em um desenho a carvão da época, conservado na Biblioteca de Munique da Baviera.

enfeite inerte, que se pode pôr à parte e utilizar conforme nosso humor, mas algo de animado pela alma do homem que o possui. Um caráter débil por natureza ou enfraquecido e encurvado pela servidão espiritual, pelo luxo refinado e pelas frivolidades jamais poderá elevar-se até o idealismo.

11. Filósofo se é por natureza e não existe arte humana que nos torne tal

Pode-se mostrar ao dogmático a insuficiência e a inconseqüência de seu sistema, coisa de que falaremos em breve; pode-se confundi-lo e amedrontá-lo de todo lado; mas não é possível convencê-lo, pelo fato de que ele não está em grau de ouvir e de pôr à prova com calma e frieza uma doutrina que não pode suportar. Para ser filósofo – dado que o idealismo devesse ser demonstrado como a única filosofia verdadeira – deve-se ter nascido filósofo, é preciso ser educado para sê-lo, e educar a si mesmo para assim se tornar: mas não existe nenhuma arte humana que faça se tornar filósofo. É por isso, portanto, que esta ciência espera poucos prosélitos entre os homens *já feitos*; e se lhe for permitido esperar, então ela espera mais dos jovens, cuja força inata ainda não está destruída pela debilidade de nosso tempo.

VI. A superioridade do idealismo sobre o dogmatismo

1. Impossibilidade de explicar a experiência partindo da "coisa em si" como faz o dogmatismo

Mas o dogmatismo é inteiramente incapaz de explicar aquilo que deve explicar, e isto é decisivo para mostrar sua inadequação.

Ele deve explicar a representação e assume o empenho de torná-la compreensível, reduzindo-a a um efeito produzido pela coisa em si. Todavia, ele não deve negar aquilo que a consciência imediata afirma a propósito da representação.

Mas o que afirma a propósito? Não é minha intenção captar com conceitos aquilo que é possível ver apenas no íntimo; nem pretendo esgotar o assunto, à cuja discussão dedica-se uma grande parte da doutrina da ciência. Quero apenas trazer à lembrança aquilo que cada um que tenha fixado, embora por pouco, o olhar dentro de si deve ter já encontrado há tempo.

2. Coincidência do real e do ideal na inteligência

A inteligência, enquanto tal, *dirige o olhar para si mesma*, e este ver a si mesma se estende imediatamente a tudo o que ela é, e nessa união *imediata* de ser e de ver consiste a natureza da inteligência. Aquilo que nela existe e aquilo que ela é em geral, ela o é *por si mesma*; e apenas à medida que ela é aquilo por si mesma, ela é aquilo como inteligência. Penso neste ou naquele objeto: o que quer dizer isso, e como apareço então a mim mesmo neste pensamento? De nenhum outro modo a não ser assim: eu produzo certas determinações em mim quando o objeto é pura invenção; ou então as determinações existem sem nenhuma intervenção de minha parte, caso se trate de algo de verdadeiro; *e eu olho aquele produzir e este ser.* Eles se encontram dentro de mim apenas à medida que eu olho para eles: olhar e ser estão unidos de modo indissolúvel.

Ao contrário, uma coisa será também várias coisas: logo que surge a pergunta *para quem* alguma coisa existe?, ninguém que compreenda a palavra responderá: para si mesma; dever-se-á, ao contrário, acrescentar mentalmente também uma inteligência, *para* a qual ela é algo; a inteligência, ao contrário, é necessariamente para si mesma aquilo que ela é, e não é preciso acrescentar nada mais. Por meio de seu ser dado, como inteligência, é dado também, ao mesmo tempo, aquilo para o que ela é. Portanto, na inteligência – para me expressar com uma imagem – existe dupla série, a do ser e a do olhar, a do real e a do ideal; e sua natureza (que é sintética) consiste na indissolubilidade desta duplicidade; para a coisa, porém, cabe apenas uma única série, a do real (do puro "ser dado"). A inteligência e a coisa são, por isso, exatamente opostas; encontram-se em dois mundos diferentes e não existe nenhuma ponte que os ligue.

3. A inteligência pode ser verdadeiramente alcançada apenas pensando-a como um primeiro absoluto, e não partindo da "coisa em si"

O dogmatismo quer explicar esta natureza da inteligência em geral e de suas determinações específicas por meio do princípio de causalidade: ela deveria ser um efeito produzido, deveria ser o segundo membro da série.

Todavia, o princípio de causalidade fala de única série *real*, e não de dupla. A força do causador investe outro que se encontra fora dela, oposto a ela, e nele gera um ser, e

nada mais depois: um ser para uma possível inteligência fora dele e não para si mesmo. Se atribuirmos ao objeto do efeito apenas uma força mecânica, o objeto transmitirá a impressão recebida àquilo que lhe está mais próximo, e o movimento que tomou o impulso do primeiro se transmitirá por toda uma série, longa o quanto se queira; mas em nenhuma parte se encontrará um membro da série que aja voltando sobre si mesmo. Ou então, caso se atribua ao objeto produzido pela ação o caráter mais elevado que se puder atribuir a uma coisa, a excitabilidade, de modo que ele se regule segundo a própria força e em base às leis que a causa lhe confere, como na série do puro mecanismo, então ele reagirá certamente ao estímulo, e na causa não se encontrará o fundamento da determinação de seu ser nessa ação, mas encontrar-se-á apenas a condição para ser em geral alguma coisa; mas ele é, e permanece, um puro e simples ser, ou seja, um ser para uma inteligência possível que está fora dele. A inteligência se pode ganhar caso não a concebamos como um primeiro absoluto, e sua união com um ser dela independente seria bem difícil de obter.

Em base a esta explicação, a série é e permanece única, e de nenhum modo se explicou aquilo que deveria ter sido explicado. Deveríamos ter demonstrado a passagem do ser para o representar; mas isto os dogmáticos não o fazem nem poderão fazê-lo. Com efeito, em seu princípio encontra-se unicamente o fundamento de um ser e não do representar, que é totalmente antitético ao ser. Eles fazem um enorme salto de modo completamente estranho a seu princípio.

4. O enorme salto que os dogmáticos são obrigados a fazer para passar das "coisas em si" para a inteligência

Os dogmáticos procuram esconder este salto de vários modos. Em sentido estrito – e é este o modo de proceder do dogmatismo conseqüente, que se torna, ao mesmo tempo, materialismo – a alma não deveria ser alguma coisa, ou melhor, não deveria ser absolutamente nada, mas apenas um produto, apenas o resultado da interação das coisas entre si.

Todavia, deste modo se gera apenas algo no âmbito das coisas, nunca, porém, algo de separado das coisas, se não se acrescenta mentalmente também uma inteligência que observe as coisas. As semelhanças que os dogmáticos oferecem para tornar compreensível seu sistema, por exemplo, o da harmonia que nasce ao soar juntos vários instrumentos, tornam melhor compreensível exatamente sua contraditoriedade. O som simultâneo, e a harmonia, não se encontram nos instrumentos; eles se encontram apenas na alma do ouvinte que, dentro de si, reúne em unidade a multiplicidade; e, se não se acrescentasse mentalmente também um ouvinte, som simultâneo e harmonia de fato não existiriam.

5. A inteligência não pode ser concebida como uma das "coisas em si"

Mas quem poderia impedir que o dogmatismo admitisse que uma alma seja como uma das coisas em si? Esta é uma das coisas que o dogmatismo postula para a solução da questão levantada. É este o único modo para utilizar o princípio de um efeito produzido pelas coisas sobre a alma, pois no materialismo encontra-se apenas uma interação das coisas entre si pela qual o pensamento seria produzido. Para tornar pensável aquilo que não é pensável, desejou-se postular a coisa que causa, ou a alma, ou ambas, de modo que mediante o efeito produzido pela causa fossem geradas as representações. A *coisa causadora* devia ser feita de tal modo que seus efeitos se tornassem representações, como por exemplo Deus no sistema de *Berkeley* (que é um sistema dogmático e de fato não um sistema idealista). Com isso em nada se melhoram as coisas: desse modo entende-se apenas um efeito produzido pela ação mecânica e é simplesmente impossível pensar outra. O pressuposto dos dogmáticos, portanto, contém puras palavras, privadas de sentido. Ou então a alma deve ser de tal caráter que todo efeito sobre ela se transforme em representação. Todavia, também aqui nos encontramos nas mesmas dificuldades que no caso precedente: torna-se simplesmente incompreensível.

6. O dogmatismo é incapaz de deduzir aquilo que deve justificar partindo de seu princípio

Assim procede, portanto, o dogmatismo sempre e em toda forma que ele assume. Na enorme lacuna que permanece entre as coisas e as representações, em vez de uma explicação ele põe palavras vazias, que podem de fato ser aprendidas de memória e repetidas, mas que não estiveram em grau, nem jamais estarão, de suscitar pensamentos no homem. Se, com efeito, se quiser verdadeiramente pensar no *modo em que* acontece aquilo que é pressuposto, eis que todo o conceito desvanece como bolha de sabão.

O dogmatismo, portanto, pode apenas repetir seu princípio sob formas diversas e

pode dizê-lo e redizê-lo, mas, tomando-o como ponto de partida, jamais poderá alcançar aquilo que deve ser explicado e deduzi-lo. É, ao invés, justamente esta dedução constitui a filosofia. O dogmatismo, portanto, também em ótica especulativa, não é de fato uma filosofia, mas apenas uma afirmação e uma garantia impotente. Como única filosofia possível resta apenas o idealismo.

7. O idealismo não pode ser refutado pelos adversários, mas é apenas não compreendido por eles

Tudo o que até agora enunciamos não terá nada a ver com as objeções do leitor; com efeito, não há simplesmente nada a objetar, mas se achará ao invés a ter o que fazer com a absoluta incapacidade da parte de muitos de compreendê-lo. Nenhum homem que compreenda as palavras poderá negar que todo efeito produzido por uma causa é mecânico, e que por meio de um mecanismo não se origina nenhuma representação. Mas justamente aqui está a dificuldade. É preciso um bom nível de autonomia e de liberdade do espírito para saber compreender a natureza da inteligência que descrevemos e sobre a qual se fundamenta inteiramente nossa refutação do dogmatismo. Muitos, com seu pensamento, não foram além da compreensão da mera série do mecanismo natural; e para estas pessoas também a representação, se a quiserem pensar, entra naturalmente nesta série, que é a única que se encontra traçada em seu espírito.

Para eles a representação torna-se uma espécie de coisa, uma extraordinária ilusão da qual encontramos traços nos mais famosos autores de filosofia. Para estes o dogmatismo é suficiente: eles não notam nenhuma lacuna porque, para eles, não existe nenhum mundo contraposto.

A demonstração adotada, portanto, não pode refutar o dogmático, por mais clara que ela seja: com efeito, não é possível convencê-lo com esta prova, pois ele não tem a capacidade de compreender a premissa.

8. A mentalidade leviana difundida entre os dogmáticos

Também o modo com que aqui se trata o dogmatismo ofende a mentalidade leviana de nosso tempo, que certamente muito se difundiu em toda época, mas que apenas agora se elevou aos níveis de máxima formulada com palavras: não se deve ser tão rigorosos ao deduzir, na filosofia não é o caso de ser tão precisos com as demonstrações como, por exemplo, ocorre com a matemática. Se essa mentalidade apreende ainda que apenas um par de elementos da série, e entrevê a regra que guia a dedução, logo ela completa globalmente a parte que falta recorrendo à imaginação e sem proceder à indagação daquilo de que é composta. Se, por exemplo, um Alexander von Joch[4] diz a eles: todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza e, portanto, nossas representações dependem das características das coisas, e nossa vontade depende das representações e, portanto, toda a nossa vontade é determinada pela necessidade da natureza, e nossa idéia da liberdade da vontade é tão-somente ilusão, tudo isso parece para eles incrivelmente compreensível e evidente, sem reparar o fato de que carece de bom senso, e eles tornam-se, portanto, convictos e cheios de admiração pela precisão de tal demonstração. Devo lembrar que a doutrina da ciência não toma impulso desta mentalidade leviana, e sequer lhe dá alguma importância. Se um único elemento da longa cadeia que ela deverá percorrer não se liga estreitamente àquele que segue, então ela não pretenderá ter demonstrado alguma coisa.

VII. O idealismo perfeito, seu fundamento e seu modo de proceder

1. A inteligência como pura atividade que age segundo leis necessárias

O idealismo, como já foi visto, explica as determinações da consciência, partindo da ação da inteligência. Para o idealismo, a inteligência é puramente ativa e absoluta, e não sofre passivamente. Isto porque, em conseqüência de seu postulado, ela é aquilo que é primeiro e supremo, ao qual nada se antepõe de que se possa extrair um sofrer passivo. Pelo mesmo motivo, ela não possui um *ser* em sentido próprio, um *subsistir*, porque este é o fruto de uma interação, e não existe nada, nem é pressuposto, com o qual a inteligência possa interagir. Ela para o idealismo é um *fazer*, nem se pode chamá-la de alguma coisa de *ativo*, porque, assim dizendo, a

[4] Fichte refere-se aqui ao livro de C. F. Hommel, *Alexander von Joch, prêmio e castigo segundo as leis turcas*, de 1770. Hommel ensinou na Universidade de Leipzig, e talvez Fichte antes de 1787 foi ouvinte de seus cursos. [N. do T.]

expressão se referiria a algo que subsiste e que possui a atividade. Pois bem, o idealismo não tem nenhum motivo de supor uma coisa deste tipo, porque em seu princípio não há nada de semelhante, e todo o resto deve ser deduzido disso. Ora, da ação desta inteligência devem ser deduzidas representações *determinadas*; as de um mundo que existe sem nenhuma intervenção de nossa parte, um mundo material que se encontra no espaço, e assim por diante, as quais são representações que, como é sabido, existem na consciência. Mas por alguma coisa de indeterminado não é possível deduzir alguma coisa de determinado: a fórmula de toda dedução, o princípio do fundamento neste caso não encontra aplicação. Por isso o agir da inteligência que pusemos como fundamento deve ser um agir determinado, isto é, deve ser, a partir do momento que a inteligência é o supremo fundamento explicativo, um agir determinado por ela mesma, por sua natureza, e não por alguma coisa de exterior a ela. Portanto, o pressuposto do idealismo será o seguinte: a inteligência age, mas, por causa de sua própria essência, ela poderá agir apenas de certo modo. Se pensarmos este modo de agir necessário separadamente do agir, ele se pode chamar, com termo adequado, *as leis do agir*: existem, portanto, leis necessárias da inteligência.

Por conseguinte, também o sentimento da necessidade que acompanha as representações determinadas é explicado: a inteligência, então, não prova, em tais casos, uma impressão proveniente do exterior, e sim sente em todo seu agir as delimitações de sua própria essência. À medida que o idealismo exprime esta pressuposição da existência de leis da inteligência que são necessárias, pressuposição que é a única determinada razoavelmente e que possui um efetivo poder explicativo, ele se chama *idealismo crítico*, ou também *transcendental*. Um idealismo transcendente seria, ao contrário, aquele tipo de sistema que deduzisse as representações determinadas partindo do agir da inteligência livre e completamente desligado de leis: pressuposto completamente contraditório, uma vez que, como acabamos de lembrar, a um agir deste tipo não se pode aplicar o princípio do fundamento.

2. A inteligência dá a si mesma as próprias leis específicas em virtude da suprema lei

As leis do agir da inteligência, que devem ser admitidas, formam elas próprias um sistema, pelo fato de serem enraizadas na natureza única da inteligência; isto é, o fato de que a inteligência, nesta condição determinada, aja exatamente deste modo, pode ser ulteriormente explicado se considerarmos o motivo pelo qual ela, em uma condição, aja em geral de modo determinado; e esta última coisa pode-se de novo explicar partindo de única lei fundamental: no decorrer de seu agir, a inteligência dá a si mesma as próprias leis, e esta legislação, por sua vez, acontece por meio de um agir superior ou de um representar superior necessários. A lei da causalidade, por exemplo, não é uma lei primeira e originária, mas apenas um dos diversos modos de ligação do múltiplo, e pode ser deduzida da lei fundamental desta ligação; e a lei fundamental desta ligação do múltiplo, por sua vez, como também o próprio múltiplo, pode-se deduzir de leis mais elevadas.

3. Dois métodos que se podem seguir ao determinar as leis da inteligência

Conseqüente a esta observação, o idealismo crítico pode pôr-se em operação de dois modos. Ou ele deduz o sistema dos modos necessários de agir, e ao mesmo tempo as representações objetivas que assim se originam, efetivamente das leis fundamentais da inteligência, fazendo originar progressivamente sob os olhos do leitor ou do ouvinte todo o complexo de nossas representações; ou, então, ele concebe estas leis em certo sentido assim como elas aparecem diretamente já aplicadas aos objetos e, portanto, em seu nível mais baixo (e nesse nível elas tomam o nome de categorias), e sustenta, portanto, que por meio delas os objetos são determinados e ordenados.

4. As leis da inteligência só podem ser deduzidas da essência da própria inteligência

O crítico que seguir o segundo método, e que não deduzir as leis admitidas pela inteligência a partir da essência desta última, de onde tira seu conhecimento mesmo que apenas objetivo, ou seja, o conhecimento de que elas são justamente tais, isto é, a lei da substancialidade, a da causalidade? Porque não quero ainda carregá-lo com a pergunta: de onde ele vem a saber que se trata de puras leis imanentes da inteligência? São as leis que se aplicam imediatamente aos objetos, e ele poderia tê-las obtido por meio da abstração destes objetos e, portanto, apenas em base à experiência. De nada ajuda se ele as tirou da lógica, fazendo um desvio: com efeito, a própria lógica, para ele, origina-se tão-somente por meio da abstração dos objetos, e ele faz, portanto, apenas indiretamente aquilo que,

se fosse feito diretamente, seria resultado demasiado evidente a nossos olhos. Não há nada, portanto, que lhe permita reforçar a afirmação de que as leis do pensamento, por ele postuladas, são na realidade tais, ou seja, na realidade nada mais que leis imanentes da inteligência: o dogmático afirmaria, opondo-se a ele, que existem nas coisas propriedades gerais, fundadas em sua própria natureza, e não se compreenderia então por que deveríamos dar maior fé à asserção não demonstrada de um do que à não demonstrada do outro.

Seguindo este segundo método, não se obtém nenhuma compreensão do fato de que a inteligência deva agir justamente deste modo e do por quê isso aconteça. Para este fim seria preciso pôr nas premissas algo que se possa atribuir apenas à inteligência, e delas seriam deduzidas, sob nossos olhos, as leis do pensamento.

5. Como o idealismo explica o objeto e sua gênese

Em particular, com este procedimento não se compreende como se origine, depois, o próprio objeto. Com efeito, mesmo que se queira conceder ao crítico seus postulados não demonstrados, com eles não se explicam nada mais que as *propriedades* e as *relações* da coisa: o fato, por exemplo, que ela existe no espaço, que se manifesta no tempo, que seus acidentes devam ser referidos a algo de substancial, e assim por diante. Mas qual é a origem daquilo que possui estas relações e estas propriedades; qual é a origem da matéria que foi assumida nestas formas? Nesta matéria se refugia o dogmatismo, e deste modo procede apenas de mal a pior.

Sabemos bem: a coisa certamente se origina por meio de um agir segundo estas leis, a coisa não é mais que *todas estas relações reunidas pela imaginação*, e todas estas relações juntas constituem a coisa: o objeto é sem dúvida a síntese originária de todos aqueles conceitos. Forma e matéria não são componentes particulares: as formas em sua globalidade são matéria, e apenas com a análise obtemos as formas particulares. Mas, a respeito disso, o crítico, seguindo o método indicado, pode apenas dar-nos sua garantia, e permanece sempre um mistério como possa ter seu conhecimento, se é que o tem. Até que não se permita à coisa em sua inteireza originar-se sob os olhos do pensador, o dogmatismo não foi seguido até seus mais recônditos esconderijos. Isso, porém, torna-se possível apenas se deixarmos a inteligência agir em seu conjunto, e não apenas parcialmente.

6. Objeções contra o dogmatismo e contra o criticismo

Um idealismo deste tipo, portanto, não é demonstrado e não é demonstrável. Ele não dispõe, contra o dogmatismo, de outras armas a não ser a afirmação de que ele tem razão. E contra o criticismo mais elevado e perfeito não tem nenhuma outra arma a não ser uma raiva impotente e a afirmação que não é possível ir além, a asserção que para além disso não existe mais nenhum fundamento, que desse ponto para frente nós nos tornaríamos incompreensíveis, e assim por diante: mas todas estas coisas não têm exatamente nenhum sentido.

Por último, em um sistema deste tipo, são indicadas apenas as leis que determinam só os objetos da experiência exterior, graças unicamente ao juízo subsuntivo. Esta, porém, é de longe a parte mais reduzida do sistema da razão. Este criticismo pela metade, por isso, procede às cegas no campo da razão prática e do juízo reflexivo, a partir do momento que ele é carente da compreensão de todo o processo da razão, e repete justamente como um papagaio, repetindo-as com desenvoltura, expressões para ele totalmente incompreensíveis.

7. O método seguido pelo perfeito idealismo

O método do perfeito idealismo transcendental, que a doutrina da ciência expõe, já foi discutido por mim de modo muito claro em outro trabalho. Não sei explicar-me como tenha se tornado possível não compreender aquela discussão: mas é em todo caso suficientemente seguro que ela não foi compreendida.

Vejo-me por isso forçado a repetir coisas já ditas e lembro que de sua compreensão depende toda coisa nesta ciência.

Este idealismo parte de uma única lei fundamental da razão, que ele demonstra imediatamente na consciência. O procedimento é o seguinte. Convide o leitor ou o ouvinte a pensar com liberdade determinado conceito: ao fazê-lo, ele se achará obrigado a proceder de certo modo. É preciso aqui distinguir duas coisas: de um lado o ato de pensamento requerido que é realizado livremente, e quem não o realiza deste modo não vê nada daquilo que mostra a doutrina da ciência; do outro, o modo necessário em que tal ato de pensamento deve ser realizado: tal modo funda-se na própria natureza da inteligência e não depende do arbítrio; ele é algo de *necessário* mas que aparece apenas em uma ação livre e apenas com ela, e além

disso é algo de *encontrado*, mas cujo encontro é, por outro lado, condicionado pela liberdade.

8. O idealismo tem apenas um pressuposto fundamental e o demonstra com a dedução efetiva

A este propósito o idealismo demonstra aquilo que afirma na consciência imediata. Mas é um puro pressuposto o fato de que aquele algo de necessário seja lei fundamental de toda a razão, e que partindo disso seja possível deduzir todo o sistema de nossas representações necessárias, não só das de um mundo, de como seus objetos sejam determinados mediante o juízo de subsunção e de reflexão,[5] mas também de nós mesmos, como seres livres e práticos sob leis. O idealismo deve demonstrar este pressuposto por meio da dedução efetiva, e é exatamente nisso que consiste sua tarefa específica.

No desenvolvimento deste último o idealismo procede do seguinte modo. *Ele mostra que aquilo que foi assumido antes como princípio e que é provado imediatamente na consciência, não se torna possível sem que contemporaneamente aconteça também alguma outra coisa, e que esta alguma outra coisa, por sua vez, não é possível sem que contemporaneamente aconteça outra terceira; e isso até que as condições daquilo que foi provado em primeiro lugar não estejam completamente esgotadas, e ele próprio seja perfeitamente compreensível segundo a possibilidade que tem de sê-lo.* Seu caminho é um progresso ininterrupto do condicionado para a condição; toda condição se torna, por sua vez, um condicionado e dever-se á, então, procurar sua condição.

9. Como devem ser entendidas as relações entre o procedimento do idealismo e a experiência

Se o pressuposto do idealismo estiver correto, e se na dedução se tiver procedido de modo correto, então, como resultado final, como soma de todas as condições daquilo que se enunciara no início, deve-se obter o sistema de todas as representações necessárias, ou seja, toda a experiência, cujo confronto não é absolutamente feito na própria filosofia, mas apenas sucessivamente.

O idealismo, com efeito, não tende a esta experiência como à meta que já lhe é conhecida de antemão e à qual ele deve chegar. Em seu procedimento, ele não sabe nada da experiência e nem sequer a observa: procede movendo-se do ponto de partida, segundo suas regras, e não se preocupa com aquilo que daí derivará no fim. Foi-lhe dado o ângulo reto do qual ele deve traçar sua reta: tem então necessidade também de outro ponto para o qual dirigir-se? Quero dizer: todos os pontos de sua linha são dados contemporaneamente. Dê-se também um número determinado. Suponhamos que ele seja o produto de certos fatores. É preciso então apenas encontrar, utilizando as regras bem conhecidas, o produto destes fatores. Será apenas em um segundo tempo, apenas quando já se tem o produto, que se descobrirá se ele coincide com o número dado. O número dado é a experiência em seu complexo; os fatores são aquilo que é mostrado na consciência e nas leis do pensamento; a multiplicação é o filosofar. Quem aconselha, enquanto se filosofa, a manter sempre um olho na experiência, aconselha a modificar um pouco os fatores, e a multiplicar de modo um tanto errado, de maneira que, todavia, se obtenham números que coincidam: é um procedimento que é tanto desleal quanto superficial.

10. Para um idealismo perfeito, "a priori" e "a posteriori" são uma mesma realidade vista de dois lados diferentes

À medida que os resultados últimos do idealismo se vêem como tais, como conseqüências do raciocínio, eles são o *a priori* no espírito humano; à medida que eles se vêem, no caso que raciocínio e experiência efetivamente coincidam, como dados na experiência, eles são *a posteriori*. O *a priori* e o *a posteriori* para um idealismo perfeito não são de fato duas coisas diferentes, e sim uma só coisa; só que esta é vista de dois lados diferentes, e é distinta apenas do modo em que a ela se chega. A filosofia antecipa toda e qualquer experiência, *pensa-a* apenas como necessária e, portanto, em relação à experiência efetiva ela é *a priori*. *A posteriori* é o número, à medida que é considerado como dado; o mesmo número é, ao contrário, *a priori*, à medida que o fazemos resultar dos fatores como produto. Quem possui uma opinião diversa a propósito, não sabe ele próprio aquilo que diz.

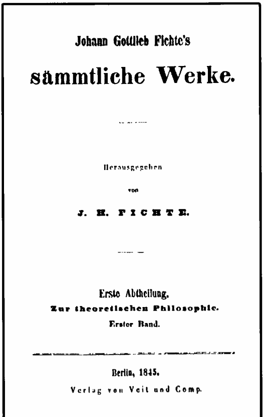
11. Os resultados de uma filosofia devem coincidir com a experiência

No caso em que os resultados da filosofia não coincidirem com os da experiência, então essa filosofia será seguramente falsa, porque

---

[5] O *juízo de subsunção* é o ato que leva um objeto a ser assumido em um conceito, enquanto o juízo de reflexão tende a evidenciar as condições segundo as quais um conceito se forma [N. do T.]

não manteve a promessa de deduzir toda a experiência e de explicá-la com a atividade necessária da inteligência. Então, ou é totalmente errado o pressuposto do idealismo transcendental; ou então ele foi utilizado de modo incorreto apenas naquela descrição particular que não forneceu aquilo que devia. Como a tarefa de explicar a experiência partindo de seu fundamento é uma característica da razão humana, uma vez que nenhuma pessoa razoável fará a hipótese de que nela possa encontrar-se uma tarefa cuja solução seja totalmente impossível, e uma vez que existem apenas dois caminhos para resolvê-la, o do dogmatismo e o do idealismo transcendental, e que se pode demonstrar facilmente que a primeira não está em grau de cumprir as promessas, então o pensador decidido tomará sempre decisão pelo segundo caminho, aquele segundo o qual houve erro na dedução mas o pressuposto, em si, é correto, e não se deixará desencorajar por nenhum fracasso, e provará novamente até que no fim o sucesso lhe seja propício.


Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

Erster Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

Frontispício do primeiro tomo da opera omnia *de J. G. Fichte, organizada pelo filho (Berlim, 1845).*

12. A experiência como produto da atividade de um pensamento livre, mas conforme a leis

O caminho deste idealismo parte, como se vê, de algo presente na consciência, mas só depois de um livre ato de pensamento, para chegar a toda a experiência. O que se encontra entre um e outro é seu verdadeiro e próprio terreno. Não é um fato da consciência e não pertence à esfera da experiência: como poderia chamar-se de filosofia uma coisa deste gênero, a partir do momento que ela deve demonstrar o fundamento da experiência, mas o fundamento se encontra necessariamente fora daquilo que é fundamentado? Trata-se de um produto do pensamento livre, mas conforme a leis.

Isto se tornará logo muito claro, se examinarmos ainda um pouco mais de perto a afirmação basilar do idealismo.

Este demonstra que aquilo que é simplesmente postulado não é possível sem a condição de um segundo elemento, e este último não o é sem a condição de um terceiro, e assim por diante: então, de tudo aquilo que o idealismo enuncia nada é possível isoladamente, mas cada elemento particular é possível apenas em união com todos os outros. Portanto, segundo o que ele próprio afirma, apenas o todo aparece na consciência, e esse todo é justamente a experiência. O idealismo quer conhecer este inteiro mais de perto, por isso deve analisá-lo, e não procedendo às cegas, mas segundo as regras determinadas da composição, de modo a poder ver o todo que se origina sob seus olhos. Ele está em grau de fazer isso porque está em grau de abstrair, pois no pensamento livre ele certamente está em grau de captar o particular isoladamente. Com efeito, na consciência não aparece apenas a necessidade das representações, mas igualmente sua liberdade; e, por sua vez, esta liberdade pode proceder ou de modo conforme às leis ou arbitrariamente. Tudo isso lhe é dado do ponto de vista da consciência necessária: ele o encontra enquanto encontra a si mesmo. Mas a série que resulta da composição deste inteiro é produzida pela liberdade. Quem realiza este ato de liberdade torna-se consciente dela e, por assim dizer, predispõe novo âmbito na própria consciência; para quem não o realiza não existe aquilo que deriva daquele ato.

O químico compõe um corpo, por exemplo, um determinado metal, com seus elementos. O homem comum vê o metal que lhe é bem conhecido; o químico vê a composição destes determinados elementos. Os dois vêem, talvez, algo de diferente? Penso que não. Eles vêem

a mesma coisa, mas apenas a vêem de modo diverso. O que é visto pelo químico é o *a priori*, ele vê o particular; o que é visto pelo homem comum é o *a posteriori*, ele vê o todo.

Existe apenas esta diferença entre os dois modos de ver: o químico deve analisar o todo antes de podê-lo compor, enquanto tem o que fazer com um objeto do qual não pode conhecer as regras de composição antes de proceder à análise; o filósofo, ao invés, sabe proceder à composição sem ter antes efetuado a análise, porque ele já conhece a regra de seu objeto: a razão.

13. Para a filosofia idealista não há outra realidade a não ser a inteligência, de cuja atividade derivam todas as coisas

Portanto, ao conteúdo da filosofia não cabe nenhuma outra realidade senão a realidade do pensamento necessário, com a condição de querer pensar algo a propósito do fundamento da experiência. A inteligência é pensável apenas como ativa, e como ativa apenas neste determinado modo: isto é o que afirma a filosofia. Tal realidade é inteiramente suficiente, pois deriva da filosofia que não existe nenhuma outra realidade.

14. Conclusões

A doutrina da ciência quer traçar o idealismo crítico perfeito ora descrito. O que dissemos por último contém o conceito da doutrina da ciência e, a este propósito, não ouvirei objeções porque ninguém melhor do que eu está em grau de saber o que quero fazer. As demonstrações da impossibilidade de uma coisa que está em via de realização, e que em parte já o estivera, são apenas ridículas. É preciso apenas seguir de perto o desenvolvimento e examinar se ela realiza aquilo que prometeu.

J. G. Fichte,
Primeira introdução à doutrina da ciência.

Capítulo quinto

Schelling e a gestação romântica do idealismo

I. A vida, o desenvolvimento do pensamento e as obras de Schelling

• Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em Leonberg, em Württemberg, em 1775. Em 1790 inscreveu-se no seminário teológico de Tübingen, onde estreitou relações de amizade com Hölderlin e com Hegel. De 1796 a 1798 estudou matemática e ciências naturais em Leipzig e Dresden. Passou então para Jena, onde em 1799 foi nomeado sucessor de Fichte. Em 1800 saiu o *Sistema do idealismo transcendental*, destinado a dar-lhe a máxima fama. Nesses anos teve relações com o círculo dos românticos chefiado por Schlegel. Em 1803 passou a ensinar na Universidade de Würzburg. Em 1841 foi chamado à Universidade de Berlim, mas em 1847 interrompeu seus cursos. Morreu em 1854 na Suíça.

A vida e as obras → § 1

Entre as obras mais significativas além do *Sistema*, recordamos: *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797), *Filosofia e religião* (1804), *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade* (1809), *Filosofia da mitologia* e *Filosofia da Revelação* (publicadas postumamente).

1 A vida e as obras

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em Leonberg, em Württemberg, em 1775, filho de pastor protestante, que o educou nos estudos clássicos e bíblicos. Em 1790, com apenas quinze anos, matriculou-se no seminário teológico de Tubinga, onde estreitou relações de amizade com o poeta Hölderlin e com Hegel que, mesmo sendo um lustro mais velho, dele sofreria influência decisiva.

De 1796 a 1798, Schelling estudou matemática e ciências naturais em Leipzig e em Dresden. Depois, transferiu-se para Jena (com apenas vinte e três anos), onde se tornou assistente de Fichte no ensino universitário. Em 1799 (com vinte e quatro anos), foi nomeado sucessor de Fichte, que, como vimos, teve de se demitir devido às complicações provocadas pela "polêmica sobre o ateísmo".

"Um astro se põe e outro surge", dissera Goethe por ocasião da demissão de Fichte e da ascensão de Schelling. Com efeito, logo no ano seguinte (1800) saía o *Sistema do idealismo transcendental*, destinado a dar ao filósofo grande fama e, embora jovem, a impô-lo a todos os românticos como ponto de referência. Nesse período, ele manteve relações com o círculo dos românticos liderado por F. Schlegel e, sobretudo, com Caroline Schlegel, que depois desposou.

Em 1803, Schelling passou a ensinar na Universidade de Würzburg. Em 1806, foi chamado à Academia de Ciências de Munique. Por fim, em 1841, foi chamado pelo rei da Prússia, Frederico Guilherme IV,

à Universidade de Berlim, onde teve entre seus ouvintes personagens destinados a se tornarem ilustres, entre os quais Kierkegaard. Mas o sucesso durou muito pouco. Em 1847 interrompeu o ensino e, em 1854, quase esquecido, morreu na Suíça.

É bastante complexa a parábola da evolução do pensamento de Schelling. Os estudiosos realizaram grandes esforços para procurar determinar as várias etapas desse itinerário, com resultados diferentes. A divisão mais racional é aquela que distingue os seis períodos seguintes:

1) o começo fichteano (1795-1796);

2) o período da filosofia da natureza (1797-1799);

3) o momento do idealismo transcendental (1800);

4) a fase da filosofia da identidade (1801-1804);

5) a fase teosófica e da filosofia da liberdade (1804-1811);

6) a fase da filosofia positiva e da filosofia da religião (de 1815 em diante).

Cabe lembrar que essa divisão não deve ser entendida de modo rígido e que as determinações cronológicas são predominantemente indicativas.

O grande número de escritos (muitos dos quais publicados postumamente) também deu origem a uma série de problemas complexos.

Prescindindo dos primeiros dois trabalhos, ligados à exegese bíblica e à interpretação dos antigos mitos, de 1792 e 1793 (escritos, portanto, quando tinha dezessete e dezoito anos), suas várias obras podem ser ordenadas segundo as várias fases acima relacionadas. Eis as mais significativas:

1) *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794); *Sobre o Eu como princípio da filosofia* (1795); *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795).

2) *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797); *Sobre a alma do mundo* (1798); *Primeiro esboço de sistema da filosofia da natureza* (1799).

3) *Sistema do idealismo transcendental* (1800).

4) *Exposição do meu sistema* (1801); *Bruno ou o princípio natural e divino das coisas*



Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) submeteu o idealismo a uma complexa reelaboração para dar lugar adequado à natureza, entendida como "espírito visível" e como momento do absoluto. Seu pensamento evoluiu sem descanso, até desembocar em uma "filosofia positiva", fundada sobre a religião e sobre a revelação, em vez de sobre a pura razão.

(1802); *Filosofia da arte* (1802-1803); *Lições sobre o método do estudo acadêmico* (1803).

5) *Filosofia e religião* (1804); *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade* (1809); *Lições de Stuttgart* (1810).

6) *Introdução à filosofia da mitologia, Filosofia da mitologia* e *Filosofia da revelação*, que são substancialmente os cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente.

II. Os inícios do pensamento de Schelling em Fichte (1795-1796) e a filosofia da natureza (1797-1799)

• Depois da primeira precocíssima produção, que é uma tentativa de assimilação do idealismo de Fichte para repensar seus motivos de fundo, a partir de 1797 Schelling dedica-se a revalorizar a natureza, que Fichte privara de qualquer identidade específica. Segundo Schelling, é preciso aplicar à natureza o mesmo modelo de explicação que Fichte aplicara com sucesso à vida do espírito, porque *o sistema da natureza está junto com o sistema do espírito*. A natureza vem, portanto, a mostrar-se como a produção de uma *inteligência inconsciente* que opera a partir de dentro dela, desenvolvendo-se em sentido teleológico. O grande princípio da filosofia natural de Schelling é, portanto: *a natureza deve ser o espírito visível, o espírito deve ser a natureza invisível.*

Os inícios com Fichte → § 1-2

• Com isso, a toda força natural que se expande, contrapõe-se de tempos em tempos um limite, e a toda fase constituída pelo encontro da força expansiva e da limitante corresponde a produção de um nível natural, o qual pouco a pouco se apresenta como mais rico e hierarquicamente mais elevado: o mais alto nível da natureza é o nível "orgânico", e o *fim último da natureza é o homem*, porque nele desperta justamente o espírito, que em todos os outros graus naturais permanece como que dormente.

A filosofia da natureza → § 3-4

1 O ponto de partida: o idealismo de Fichte

O pensamento inicial de Schelling ainda trata de problemas relacionados aos debates suscitados pelas dificuldades e aporias inerentes à "coisa em si" kantiana, que, aliás, ele considera substancialmente resolvidos e superados pela filosofia de Fichte. É compreensível, portanto, que a primeira (e precoce) produção do filósofo (entre os dezenove e os vinte e um anos) constitua essencialmente a tentativa de dominar o idealismo de Fichte e repensar seus motivos de fundo. Segundo Schelling, os autodenominados "kantianos" estavam desencaminhados, porque a doutrina de Fichte era verdadeiramente (como sustentava seu autor) a "verdadeira" doutrina kantiana, desenvolvida de modo coerente e consciente, e cujas conclusões balizam uma etapa decisiva: era preciso buscar na esfera do sujeito aquilo que antes se buscara na esfera do mundo externo e do objeto.

Entretanto, por mais que esses conceitos se expressem com a terminologia e no tom do pensamento de Fichte, já se revelam novas exigências, que permitem pressentir em que direção Schelling se moverá.

Em primeiro lugar, é evidente a marca fortemente metafísica com que Schelling trata a leitura da *Doutrina da ciência* (so-

mente mais tarde é que o próprio Fichte seguiria esse caminho, como vimos, em ampla medida precisamente por solicitação de Shelling). Conseqüentemente, o Eu puro é apresentado como o "absoluto", cuja unidade não é a unidade numérica dos indivíduos, mas sim a unidade própria do "Uno-Todo" imutável. O Eu não é consciência nem pensamento nem pessoa, porque consciência e pessoa são momentos posteriores e "deduzidos".

Analogamente, Schelling dá grande relevo à "intuição intelectual" (que Fichte já reivindicara para o Eu), bem como à "liberdade". Com efeito, ele delineia com maior clareza a "dedução do mundo" a partir do Eu.

Cumpre também observar que a presença de Spinoza, assumido (em certo sentido) como o adversário por excelência, acentua ainda mais a marca metafísica do pensamento de Schelling. Spinoza apresenta-se como o campeão do dogmatismo, enquanto absolutizou o objeto (o não-eu) e procurou garantir a paz do espírito ao preço do abandono do sujeito (empírico) ao objeto absoluto. Fichte, ao contrário, não considera o objeto como absoluto, e sim o sujeito como absoluto, além de vincular o sujeito empírico ao sujeito absoluto mediante a intuição intelectual, que revela precisamente a tangência do eu empírico com o Eu absoluto.

Nesses escritos juvenis, em contra-luz, além das implicações metafísicas do Eu entendido como absoluto, de que falamos, também já são visíveis as novas exigências que caracterizarão o interesse posterior de Schelling. Schelling procurará particularmente:

a) atender mais às instâncias afirmadas pelo objetivismo spinoziano e reequilibrar o subjetivismo absoluto de Fichte, que arriscava cair na unilateralidade oposta à spinoziana;

b) preencher a flagrante lacuna do sistema de Fichte, que reduzira toda a natureza ao puro não-eu, fazendo-a perder toda identidade específica e quase anulando-a.

A partir de 1797, portanto, Schelling encaminhou-se para a revalorização da natureza e para o preenchimento das lacunas do sistema de Fichte. Mas, ao fazê-lo, punha em crise a *Doutrina da ciência* e aplainava o caminho para uma diferente formulação e projeção do idealismo.

2 A unidade de espírito e natureza

Se não é um puro não-eu, o que é então a natureza? Schelling considera que o problema é solucionável supondo-se a existência de unidade entre ideal e real, entre espírito e natureza. Escreve ele: "O sistema da natureza é, ao mesmo tempo, o sistema de nosso espírito".

Isso implica que se deve aplicar à natureza o mesmo modelo de explicação que Fichte aplicara com sucesso à vida do espírito. Em suma, para Schelling, os próprios princípios que explicam o espírito podem e devem explicar também a natureza.

Sendo assim, então, aquilo que explica a natureza é a mesma inteligência que explica o Eu. É preciso transferir para a natureza aquela "atividade pura" descoberta por Fichte como a "essência" do Eu. Desse modo, Scheling chega à conclusão de que a natureza é produzida por uma *inteligência inconsciente,* que opera em seu interior, que se desenvolve teleologicamente em graus, ou seja, em níveis sucessivos, que mostram uma finalidade intrínseca e estrutural.

O grande princípio da filosofia da natureza de Schelling é o seguinte: "A natureza deve ser o espírito *visível,* o espírito a natureza *invisível.* É aqui, portanto, na absoluta unidade do espírito em nós e da natureza fora de nós, que se deve resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós". A natureza nada mais é do que "inteligência enrijecida em um ser", "sensações apagadas em um não-ser", "arte formadora de idéias que transforma em corpos".

3 A natureza como gradual desdobramento da inteligência inconsciente

Se espírito e natureza derivam do mesmo princípio, então devemos encontrar na natureza aquela mesma dinâmica de força que se expande e de limite que se lhe contrapõe, que já encontramos no Eu segundo Fichte. Mas a oposição do limite só detém momentaneamente a força expansiva, que acaba retomando seu curso

para depois se deter em outro limite, e assim por diante.

Ora, a cada fase constituída por tal encontro da força expansiva com a força limitante corresponde a produção de um grau e de um nível da natureza, que pouco a pouco se apresenta em patamares mais ricos e, portanto, hierarquicamente mais elevados. O primeiro encontro entre a força positiva de expansão e a força negativa de limitação dá lugar à "matéria" (que, portanto, é produto dinâmico de forças). A retomada da expansão da força infinita positiva e o novo encontro com a força negativa e limitadora dá lugar àquilo que se apresenta como "mecanismo universal" e como "processo dinâmico" geral.

Nesse ponto, explorando habilmente as descobertas da ciência de sua época (da qual era estudioso atento, como já recordamos), Schelling procura mostrar a manifestação móvel das forças, bem como sua *polaridade* e *oposição* no *magnetismo*, na *eletricidade* e no *quimismo*.

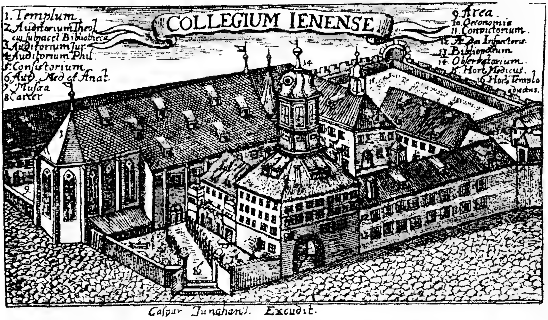
O esquema idêntico de raciocínio vale para explicar o mais alto nível da natureza, que é o nível "orgânico". A esse propósito Schelling recorre aos princípios da "sensibilidade", da "irritabilidade" e da "reprodução", em auge entre os cientistas de sua época, que ele faz corresponder, de modo analógico, respectivamente ao magnetismo, à eletricidade e à química, em nível mais elevado, mas segundo a mesma dinâmica.

Em conclusão, a natureza é constituída pela mesma e idêntica força (inteligência inconsciente), que se desdobra da maneira como verificamos e que, pouco a pouco, se manifesta em planos e graus sempre mais elevados, até alcançar o homem, no qual se acende a consciência, quando a inteligência chega à sua autoconsciência.

4 A alma do mundo e a natureza do homem

Desse modo, agora ficam claras certas afirmações de Schelling que se tornaram muito célebres: "O mesmo princípio une a natureza inorgânica e a natureza orgânica", pois as coisas singulares da natureza constituem como que os elos "de uma cadeia de vida, que se volta sobre si mesma e na qual todo momento é necessário para o todo"; aquilo que na natureza aparece como não-vivo é apenas "vida que dorme"; a vida é "a respiração do universo", ao passo que "a matéria é espírito enrijecido".

É compreensível, portanto, que Schelling tenha podido repor no auge o antigo conceito de "alma do mundo" como "hipótese



Uma antiga estampa, representando a Universidade de Jena.

para explicar o organismo universal". Essa antiquíssima figura teórica (que se tornou muito famosa de Platão em diante), segundo Schelling nada mais é do que a inteligência inconsciente que produz e rege a natureza, e que só se abre à consciência com o nascimento do homem.

Por fim, o homem — que, considerado na infinitude do cosmo aparece fisicamente como algo pequeníssimo —, revela-se, ao contrário, como *o fim último da natureza,* porque nele precisamente desperta o espírito, que em todos os outros graus da natureza permanece como que adormecido.

III. Idealismo transcendental e idealismo estético (1800)

• No *Sistema do idealismo transcendental* Schelling retoma o exame da filosofia da consciência. Ele chama de "atividade real" a atividade originária do Eu, produtora ao infinito, enquanto chama de "atividade ideal" aquela que toma consciência colidindo com o limite; o *limite*, com efeito, é *ideal* no âmbito do saber (objeto da filosofia técnica), e *real* no âmbito do agir (objeto da filosofia prática): a filosofia teórica é por isso idealismo, enquanto a filosofia prática é realismo, e apenas juntas elas formam o sistema completo do idealismo *transcendental.*

O idealismo transcendental
→ § 1-2

• A mais elevada tarefa da filosofia transcendental consiste em mostrar a *identidade, inerente no próprio princípio, da atividade consciente e da inconsciente*, e a atividade consciente-inconsciente presente tanto no espírito quanto na natureza é a *atividade estética*: o mundo objetivo é, portanto, a poesia primitiva e ainda inconsciente do espírito, e o órgão universal da filosofia é a *filosofia da arte*. É este o "idealismo estético" que tanta impressão e tantos entusiasmos suscitou entre os contemporâneos.

A filosofia da arte
→ § 3-4

1 Partir do subjetivo para atingir o objetivo

Uma vez esclarecido que a natureza nada mais é do que a história da inteligência inconsciente, que, através de sucessivos graus de objetivação, chega por fim à consciência (no homem), Schelling sentiu a necessidade de retomar o exame da *filosofia da consciência*, ou seja, repensar a fundo a *Doutrina da ciência* de Fichte. Com efeito, depois de ter examinado como a natureza chega à inteligência, era preciso rever como a inteligência chega à natureza.

E, ao fazer isso, tendo atrás de si tudo o que Kant e Fichte já haviam dito em matéria de filosofia do espírito, Schelling concebeu e escreveu nada menos que uma obra-prima, *O sistema do idealismo transcendental,* que lhe saiu da pena quase perfeito.

Eis como o filósofo anuncia o programa da filosofia transcendental: "Pôr o objetivo em primeiro lugar e dele extrair o subjetivo é, como já observamos, a função da *filosofia da natureza.* Ora, se existe uma *filosofia transcendental,* não lhe resta senão seguir o caminho oposto: *partir do subjetivo como primeiro e absoluto, e dele fazer derivar o objetivo.* Desse modo, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito distinguiram-se segundo as duas possíveis direções da filosofia. E se toda filosofia deve fazer da natureza uma inteligência ou da inteligência uma natureza, daí deriva que

a filosofia transcendental, a que cabe esta última função, é *a outra ciência fundamental necessária da filosofia*".

2 A "atividade real" e a "atividade ideal" do Eu: o ideal-realismo

Também na construção do idealismo transcendental, como na filosofia da natureza, Schelling enfatiza a polaridade de forças, seguindo o princípio próprio de Fichte, oportunamente readaptado.

O esquema de raciocínio seguido por Schelling é o seguinte: o Eu é atividade originária que se autopõe ao infinito, atividade produtora que se torna objeto para si mesma (e, portanto, é intuição intelectual autocriadora). Mas, para não ser apenas produtora, tornando-se também produto, a produção pura infinita que é própria do Eu "deve estabelecer limites ao seu próprio produzir" e, portanto, "opor algo a si". Mas a atividade do Eu, enquanto é atividade infinita, estabelece o limite e depois também o supera, gradualmente, em nível sempre maior, como já dissera Fichte.

Schelling chama a atividade que produz ao infinito de "atividade real" (enquanto produtora), ao passo que a chama de "atividade ideal" enquanto toma consciência, defrontando-se com o limite. As duas atividades se pressupõem reciprocamente, "e dessa mútua pressuposição das duas atividades [...] deverá ser derivado todo o mecanismo do Eu".

Desse modo, porém, os horizontes da *Doutrina da ciência* de Fichte se ampliam e o idealismo subjetivo torna-se propriamente ideal-realismo, como diz Schelling nesta passagem: "A filosofia teórica é [...] idealismo, a filosofia prática é realismo, e somente juntas formam o sistema completo do *idealismo transcendental.* Como o idealismo e o realismo se pressupõem mutuamente, o mesmo ocorre com a filosofia teórica e a filosofia prática; *e, no próprio Eu, é originariamente uno e ligado aquilo que nós devemos separar em benefício do sistema que estamos construindo*".

Devemos notar que, desse modo, Schelling acaba por estabelecer a filosofia transcendental como terceiro momento para além da filosofia teórica e da filosofia prática, mais precisamente como sua síntese. E, muito claramente, conclama a uma atividade unitária que esteja na base dos dois momentos do sistema.

3 A atividade estética

Essa nova perspectiva que se delineia pode ser mais bem compreendida com base em outro raciocínio, que Schelling também apresenta, inteiramente análogo ao anterior. Na filosofia teórica, os objetos nos aparecem como "invariavelmente determinados", nossas representações nos parecem determinadas por eles e o mundo nos parece algo enrijecido fora de nós; na filosofia prática, ao contrário, as coisas nos aparecem como variáveis e modificáveis pelas nossas representações, enquanto nos parece que os fins que nos propomos podem modificá-las.

Existe aí contradição (pelo menos aparente), dado que no primeiro caso se exige o predomínio do mundo sensível sobre o pensamento, ao passo que, no segundo caso, se exige predomínio do pensamento (do ideal) sobre o mundo sensível. Em suma, pareceria que, para ter a certeza teórica, nós teríamos de perder a prática e, para ter a certeza prática, nós teríamos de perder a teórica.

Eis então o grande problema que se apresenta: "*De que modo, ao mesmo tempo, as representações podem ser pensadas como determinadas pelos objetos, e os objetos podem ser pensados como determinados pelas representações?*"

A resposta para o problema é a seguinte: trata-se, diz Schelling, de algo mais profundo do que a "harmonia preestabelecida" de que falava Leibniz, posto que se trata de identidade inserida no próprio princípio: trata-se de atividade que, ao mesmo tempo, é consciente e inconsciente e que, como tal, está presente tanto no espírito como na natureza e gera todas as coisas. Essa atividade consciente-inconsciente é a "atividade estética". Tanto os produtos do espírito como os da natureza são gerados por essa mesma atividade: "A combinação de um e do outro (do consciente e do inconsciente), sem consciência, dá o mundo real; com a consciência, dá o mundo estético (e espiritual). O mundo objetivo nada mais é do que *a poesia primitiva e ainda inconsciente do espírito; o órgão universal da filosofia — e a chave mestra de todo o seu edifício — é a filosofia da arte*". TEXTO | 2

4 A atividade da arte e as características da criação artística

Na criação artística se fundem, com efeito, o consciente e o inconsciente. O produto artístico é, de fato, finito, mas mantém significação infinita. Nas obras-primas da arte humana encontra-se a mesma marca das obras-primas da arte cósmica. Assim, a arte torna-se "a única e eterna revelação".

E Schelling pode também se entregar aos mais audazes sonhos sobre uma humanidade futura que leve a ciência de volta à fonte da poesia e crie nova mitologia, não mais produto de um indivíduo, mas de uma estirpe regenerada: "Ora, se apenas a arte consegue tornar objetivo, com valor universal, tudo o que o filósofo só pode representar subjetivamente, deve-se esperar, para tirar ainda mais esta conclusão, que a filosofia, assim como foi produzida e nutrida pela poesia na infância do saber, e com ela todas as ciências que por seu meio são levadas à perfeição, uma vez alcançada sua plenitude, *como tantos rios retornarão ao oceano universal da poesia, do qual haviam saído*. E não é difícil dizer em geral qual será o intermediário do retorno da ciência à poesia, visto que tal intermediário já existiu na mitologia, antes que ocorresse essa separação, que agora parece inconciliável. Mas como possa nascer uma *nova mitologia,* que não seja criação de um poeta individual, e sim *de uma nova estirpe,* que represente como que um só poeta, esse *é problema cuja solução só se deve esperar dos futuros destinos do mundo e do curso posterior da história"*.

Esse é o "idealismo estético" que tanta impressão e tantos entusiasmos suscitou entre os contemporâneos, mas que, como todos os sonhos, embora imenso, durou somente por breve tempo. [3]

IV. A filosofia da identidade (1801-1804)

• A concepção da intuição estética, como captação da unidade do ideal e do real, implicava já uma concepção do absoluto como "identidade originária" de Eu e não-eu, sujeito e objeto, espírito e natureza. O absoluto é, portanto, esta identidade originária de ideal e real, e a filosofia é saber absoluto do absoluto.

O absoluto é identidade originária de ideal e real → § 1-2

A identidade *absoluta* é infinita e *não* sai nunca fora de si e, portanto, tudo aquilo que existe, existe, de algum modo, *nela* e é "identidade": a identidade absoluta é definitivamente o Uno-Todo, fora do qual nenhuma coisa existe *por si mesma*.

• Para resolver a grande dificuldade de explicar como e por que da identidade infinita nasçam a *diferenciação* e o *finito*, Schelling retoma o antigo conceito gnóstico, aceito no passado pelo misticismo alemão, da "queda": *a existência das coisas* e *sua origem supõem uma "queda" originária, uma "separação" em relação a Deus.* É este o tema central da fase "teosófica" do pensamento de Schelling.

Do infinito ao finito → § 3

1 A razão como absoluto

Essa concepção da arte, ou melhor, da intuição estética, como aquilo que capta o ideal e o real em sua unidade, e a definição da filosofia transcendental como ideal-realismo já implicavam claramente nova concepção do absoluto, que deveria abandonar as expressões kantianas e fichteanas unilaterais,

■ **Identidade absoluta.** Partindo do Eu absoluto de Fichte, que é Eu = Eu, o jovem Schelling elabora sua concepção do absoluto como *identidade originária* de Eu e não-eu, sujeito e objeto, consciente e inconsciente, espírito e natureza. O absoluto é esta identidade originária de ideal e real, e a filosofia é saber absoluto do absoluto, ao qual *nos elevamos apenas com uma intuição originária.*
A *identidade absoluta* é infinita e *não* sai nunca fora de si, e tudo aquilo que existe, existe, de algum modo, *nela* e é "identidade": a identidade absoluta é definitivamente o Uno-Todo, fora do qual nenhuma coisa existe *por si mesma*. *A existência das coisas e sua gênese supõem uma "queda" originária, uma "separação" em relação a Deus*; em Deus, com efeito, há um princípio obscuro e cego, que é "vontade" *irracional*, e um princípio positivo e *racional*, e a vida de Deus se explica como vitória do positivo sobre o negativo.

como "sujeito", "eu", "autoconsciência" e semelhantes, para basear-se em nova formulação, que entendesse o absoluto como "identidade" originária entre eu e não-eu, sujeito e objeto, consciente e inconsciente, espírito e natureza, em suma, como *coincidentia oppositorum.*

O absoluto, portanto, é essa identidade originária entre ideal e real, e a filosofia é saber absoluto do absoluto, baseado em sua intuição, que é condição de todo saber posterior.

Esse absoluto passa a ser chamado de "razão" e o ponto de vista da razão é o ponto de vista do saber absoluto, e a filosofia é uma ciência absoluta. A subversão da posição de Kant agora se completou, assim como se antecipou plenamente a perspectiva que Hegel tornaria sua, embora com uma série de modificações, como veremos. É evidente que aqui nos encontramos diante de concepção na qual Fichte e Spinoza são sintetizados em forma de espiritualismo panteísta (ou panteísmo espiritualista) radical. Tudo é razão e a razão é tudo: "Fora da razão não há nada, tudo está nela". A razão é simplesmente una e simplesmente igual a si mesma".

2 A identidade absoluta

Portanto, "o único conhecimento absoluto é o da *identidade absoluta*", e esta identidade absoluta é infinita e, por conseguinte, tudo aquilo que existe é, de algum modo, "identidade", que, como tal, jamais pode ser suprimida. Toda coisa que seja considerada como ela é *em si*, resolve-se nesta "identidade infinita", enquanto existe apenas nela e não fora dela.

Essa identidade não sai de si, mas, ao contrário, tudo está nela: "O erro fundamental de toda filosofia é o pressuposto de que a identidade absoluta saiu realmente de si mesma, bem como o esforço para tornar compreensível o modo como acontece esse sair para fora. *A identidade absoluta, no entanto, nunca deixou de ser tal*, e tudo o que existe, considerado em si mesmo, não é mais o fenômeno da identidade absoluta, mas *ela própria*".

Essa "identidade absoluta" é, portanto, o "Uno-Todo", fora do qual nada existe *por si*, é o próprio universo, que é coeterno à identidade. As coisas singulares são manifestações fenomênicas que brotam da *diferenciação qualitativa* entre "subjetivo" e "objetivo", da qual nasce o finito. Todo ser individual é a diferenciação qualitativa da identidade absoluta; ele não só permanece radicado na identidade (como em seu fundamento), mas também pressupõe sempre a totalidade das coisas individuais às quais está ligado estrutural e organicamente.

3 Da identidade infinita absoluta à realidade finita e diferenciada

Desse modo, a indiferença ou identidade originária se explicita na dupla série (fenomênica) de "potências", ou seja, na série de "potências" em que prevalece o momento da subjetividade (A) e na série em que prevalece o da objetividade (B); mas, na prevalência de A, está subentendido B, assim como na prevalência de B está subentendido A, de modo que a identidade se conserva na totalidade e se reafirma em qualquer diferenciação.

É evidente que a grande dificuldade dessa nova perspectiva de Schelling consiste em explicar como e *por que* nascem da "identidade infinita" a *diferenciação* e o *finito*.

Nessa fase, Schelling procura em parte superar a dificuldade reintroduzindo a teoria platônica das idéias. Na razão, entendida como identidade absoluta e unidade do universal e do particular, existem *unidades particulares* (as idéias) que deveriam constituir a causa das coisas finitas. Todavia, no absoluto, as idéias estão todas em todas, ao passo que as coisas sensíveis estão separadas e umas fora das outras. E Schelling sustenta que, no sensível, as coisas são tais *somente para nós,* ou seja, *somente para nossa consciência empírica.*

Entretanto, torna-se evidente que Schelling já lutava com problema gravíssimo, ou seja, o problema da origem do finito a partir do infinito. No ponto em que ele chegara, já não lhe era possível acolher o criacionismo (que faz o finito nascer por ato de livre vontade do Criador e supõe a transcendência) nem o spinozismo (que, na prática, anula o finito e representa posição pré-idealista). Assim, ele retomou o antigo conceito gnóstico, que o misticismo alemão já havia abrigado no passado, segundo o qual *a existência das coisas e sua origem pressupõem uma "queda" original, um "afastamento" de Deus.* Para Schelling, portanto, "a origem do mundo sensível só pode se explicar pelo afastamento em relação ao absoluto através de um salto". E esse é o tema central da fase "teosófica" da filosofia de Shcelling, na qual se ouvem ecos irracionalistas, por vezes de modo até acentuado.



Schelling em um belo retrato da época, realizado a carvão e pastel.

V. As últimas fases do pensamento de Schelling

• Os opostos, que Schelling havia anteriormente admitido como unificados no absoluto, são agora por ele compreendidos como presentes em luta no próprio absoluto. Em Deus há um princípio obscuro e cego, que é "vontade" *irracional*, e um princípio positivo e *racional*, e a vida de Deus se explica justamente como vitória do positivo sobre o negativo.

A fase teosófica e a filosofia da liberdade → § 1

O drama humano, que consiste na luta entre o bem e o mal, entre a liberdade e a necessidade é, portanto, o espelhamento de um conflito originário de forças opostas que estão na base da própria existência e da vida de Deus. O mal existe no mundo porque já existe em Deus, e no decorrer da história ele será vencido pelo caminho do espelhamento daquela vitória sobre o negativo que se realiza eternamente em Deus.

• O último Schelling distinguiu:

a) uma *filosofia negativa*, ou seja, a especulação construída apenas sobre a razão e que versa sobre o *que-coisa* universal, sobre a *essência das coisas*;

b) uma *filosofia positiva*, isto é, a especulação fundada, além de sobre a razão, também sobre a *religião* e sobre a *revelação*, e referente à *existência efetiva das coisas*: a filosofia positiva deve necessariamente integrar a negativa. Para Schelling, a revelação por excelência é a da religião cristã, mas em geral ele compreende o arco histórico das religiões como uma espécie de *revelação progressiva de Deus*. E o Deus de que se ocupa a filosofia positiva é o Deus-pessoa que cria o mundo, se revela e redime o homem da queda.

A filosofia "positiva" → 2

1 A fase da teosofia e da filosofia da liberdade (1804-1811)

1.1 A natureza de Deus

A solução do problema da origem do finito e do infinito comporta uma revisão de toda a problemática do absoluto. Schelling aceita doravante ser chamado "panteísta", desde que se entenda por "panteísmo" que *tudo está em Deus*, mas não, ao contrário, que *tudo é Deus*.

Deus é o antecedente e as coisas são o conseqüente. O conseqüente está no antecedente, mas não vice-versa ou, pelo menos, está em sentido totalmente diferente.

Além disso, chegando a esse ponto, Schelling também aceita considerar Deus como "pessoa" (o que fora excluído tanto por Spinoza como por Fichte), mas *pessoa-que-se-faz*.

Os opostos, que antes Schelling admitira no absoluto como unificados, agora já são entendidos por ele como presentes em luta dentro do próprio absoluto.

Existe em Deus o princípio obscuro e cego, que é a "vontade" *irracional*, e o princípio positivo e *racional*, e a vida de Deus se explica precisamente como vitória do positivo sobre o negativo. Deus não é *puro* espírito, mas é *também* natureza.

1.2 A justificação metafísica da luta entre o bem e o mal

O drama humano, que consiste na luta entre o bem e o mal, entre a liberdade e a necessidade, nada mais é do que o refletir-se de um conflito originário de forças opostas,

que estão na base da própria existência e da própria vida de Deus. Existe mal no mundo porque ele já existe em Deus.

Portanto, os aspectos obscuros, negativos e angustiosos da existência têm sua origem no próprio absoluto.

Da mesma forma, a inteligência, a luz e o amor que existem no mundo já existem antes em Deus. Como luta entre os dois momentos, a vida reflete a luta originária que já existe em Deus. E a vitória da liberdade, da inteligência e do positivo, que é o objetivo da história dos homens, é o reflexo daquela vitória que se realiza eternamente em Deus e pela qual Deus é "pessoa".

O mal, como o negativo que é superado eternamente em Deus, é eternamente rechaçado para o não-ser e, como tal, não contrasta com a liberdade, com o bem, com a santidade e com o amor.

Pode-se sentir nessa concepção ressonâncias de Eckhart e sobretudo de Jacob Böhme (místico e teósofo alemão), em cuja leitura Schelling foi iniciado por Franz von Baader (1756-1841), que foi seu discípulo e, ao mesmo tempo, o influenciou com seus fortes interesses teosóficos.

2 A "filosofia positiva" (a partir de 1815)

Na última fase, Schelling distinguiu uma "filosofia negativa" de uma "filosofia positiva", passando a dedicar-se a esta última. Ele entende por "filosofia negativa" a filosofia professada até esse momento, ou seja, a especulação em torno do *"que universal"*, ou seja, em torno da *essência das coisas*. Por *"filosofia positiva", ao contrário, ele entende a filosofia que diz respeito à existência efetiva das coisas*. A primeira é relativa à possibilidade lógica das coisas, a segunda à sua *existência real*.

Com essa distinção, ele não pretende negar a primeira forma de filosofia, mas fazer valer a necessidade da *integração* substancial dessa forma. A filosofia negativa é inteiramente construída com base na razão, ao passo que a filosofia positiva, além da razão, também se constrói com base na *religião* e na *revelação*.

É evidente que a revelação por excelência é aquela na qual se funda a religião cristã. Schelling, porém, estende o conceito de revelação a *todas* as religiões históricas, até as politeístas. Além disso, em geral ele entende o arco histórico das religiões como uma espécie de "revelação progressiva de Deus". É compreensível, então, que o filósofo tenha feito, tanto da mitologia pagã como da Bíblia, objetos de atenta análise.

Por fim, é importante destacar que o Deus de que se ocupa essa filosofia positiva já é o Deus-pessoa que cria o mundo, se revela e redime o homem da queda: em suma, é o Deus considerado naquela concretude religiosa que as filosofias modernas quase nunca consideraram como objeto específico de sua própria reflexão.

Por fim, devemos notar como, nesta fase, Schelling, pondo em relevo o motivo da existência não *dedutível* da essência, antecipe elementos "existencialistas" que Kierkegaard acolherá imediatamente e porá em primeiro plano.

Filosofia negativa e filosofia positiva. A distinção entre filosofia positiva e filosofia negativa pertence à última fase do pensamento de Schelling.

- A *filosofia negativa* é a especulação construída apenas sobre a razão e que versa sobre o *que-coisa* universal, sobre a *essência das coisas*, sobre sua *possibilidade lógica*.
- A *filosofia positiva*, ao contrário, é a especulação que se funda, além de sobre a razão, também sobre a religião e sobre a *revelação*, e se refere à *existência efetiva das coisas*: a filosofia positiva deve necessariamente integrar a negativa.

VI. Conclusões sobre o pensamento de Schelling

• Um juízo sobre a filosofia de Schelling é muito difícil, dada a sua complexa parábola evolutiva. Ele deu o melhor de si entre 1799 e 1803, com os escritos que gravitam ao redor do *Sistema do idealismo transcendental*, e desta fase do pensamento de Schelling o próprio Hegel teve muito que aprender.

Depois, porém, o sucesso de Schelling foi pouco a pouco declinando, enquanto lenta mas constantemente subia a estrela de Hegel, que de 1818 para a frente polarizará sobre si a atenção de todos.

A complexa parábola evolutiva do pensamento de Schelling *→ § 1*

1 Um juízo histórico difícil

É difícil emitir um juízo sobre a filosofia de Schelling. Sua mobilidade desconcertou até os mais pacientes leitores, e a brusca virada final irritou muita gente. Ele deu o melhor de si para sua época entre 1799 e 1803, isto é, durante o período de Jena. E o próprio Hegel teve muito o que aprender dessa fase do pensamento de Schelling. Mas, depois, o sucesso de Schelling foi declinando pouco a pouco, enquanto lenta mas constantemente erguia-se a estrela de Hegel, que a partir de 1818 polarizará em torno de si a atenção de todos.

Talvez Schelling tenha sido o pensador que mais bem verbalizou as inquietudes românticas, aquele "Streben", ou seja, aquele tender incessante, aquele contínuo "superar-se", deixando para trás o produto de sua própria criação para procurar outro, sempre novo.

O *Sistema do idealismo transcendental* permanece como sua obra mais completa. Mas, em sua maior parte, ela é um compêndio geral de coisas já ditas por seus antecessores, só que expressas de modo melhor, visto que todas as novidades se concentram em menos de trinta páginas (as idéias sobre a arte e sobre a intuição artística). Mas essa obra é a expressão e o símbolo de um período e — juntamente com alguns escritos da filosofia da natureza, com a *Exposição do meu sistema* e com o *Bruno*, que refletem a fase da filosofia da identidade — nos dá o melhor de Schelling, até porque a veia teosófica do penúltimo período limita um tanto os horizontes do filósofo, ao passo que as últimas obras foram publicadas postumamente.

Hegel consagrará o esquema historiográfico segundo o qual Fichte representaria o *idealismo subjetivo*, Schelling o *idealismo objetivo* e o próprio Hegel o *idealismo absoluto*, como a tríade dialética de "tese", "antítese" e "síntese", cuja síntese "supera" a tese e a antítese e as "penetra". *Historicamente*, esse esquema é inadequado, porque, por si mesmos, Fichte e Schelling (considerados em sua efetiva estatura histórica) não se deixam aprisionar por ele. Todavia, se nos limitarmos ao que seu tempo absorveu deles, essa exemplificação mostra-se plausível, embora com as devidas reservas. E, assim, com sentido de oportunidade, Hegel se impôs como aquele que dava de novo, potencializadas, as descobertas de Fichte e de Schelling, resgatando-as de sua unilateralidade, e transformando-as em verdadeiro conhecimento sistemático e científico do absoluto, como agora passaremos a ver mais longamente.

SCHELLING
A FILOSOFIA DA IDENTIDADE

O Absoluto
é o Uno-Todo,
identidade originária de

consciente → ideal (atividade teórica); espírito

inconsciente → natureza; real (atividade prática)

atividade estética,
ao mesmo tempo consciente e inconsciente
(filosofia da arte)

A CONCEPÇÃO DO ABSOLUTO NA ÚLTIMA FASE DO PENSAMENTO DE SCHELLING

No Absoluto,
isto é, no próprio Deus,
existe a luta entre

um princípio obscuro
e *irracional*,
do qual derivam,
como "queda originária"
de Deus,

a Natureza

a luta entre
bem e mal,
entre liberdade
e necessidade,
no homem

um princípio positivo e
racional,
que em Deus vence eternamente
e *se revela* pouco a pouco em todas as religiões,
até a religião cristã,
que é a mais perfeita

na história humana o princípio positivo
destina-se a vencer

a FILOSOFIA POSITIVA é a especulação
baseada na *religião* e na *revelação*,
e refere-se à *existência* efetiva das coisas.
Ela deve necessariamente integrar - - - - - - - - - - - - a FILOSOFIA NEGATIVA,
que é a especulação baseada apenas na *razão*
e refere-se à *essência* (o que-coisa) das coisas

SCHELLING

1 A necessidade da filosofia da natureza

A natureza aparece para Schelling penetrada por um universal impulso formativo e organizativo de modo a se mostrar, de fato, como liberdade e subjetividade in fieri. *Neste sentido, o aperfeiçoamento da ciência natural deveria consistir "na espiritualização realizada de todas as leis naturais em leis do intuir e do pensar", e a filosofia da natureza deveria se tornar parte integrante, e por isso necessária, do sistema do saber.*

Se todo *saber* possui, por assim dizer, dois pólos que se exigem e se pressupõem reciprocamente, então estes devem poder ser encontrados em todas as ciências. Portanto, devem existir *duas* ciências fundamentais e deve ser impossível sair de um pólo sem ser impelido para o outro. A tendência necessária de todas as ciências *naturais* tem lugar, portanto, da natureza para o inteligente. Isso, e nada mais, encontra-se na base do esforço para a introdução da *teoria* nos fenômenos naturais.

O aperfeiçoamento supremo da ciência da natureza consistiria na completada espiritualização de todas as leis naturais em leis do intuir e do pensar. Devem desaparecer completamente os fenômenos (o elemento material) e permanecer apenas as leis (o elemento formal). Daqui se conclui que quanto mais a conformidade com leis irrompe na própria natureza, igualmente se dissipa o véu, os próprios fenômenos se tornam mais espirituais e, por fim, cessam completamente. Os fenômenos óticos não formam mais que uma geometria cujas linhas são traçadas pela luz, e esta mesma luz é já de materialidade ambígua. Nos fenômenos do magnetismo desaparece doravante qualquer rastro material, e dos fenômenos da gravitação, que os próprios físicos acreditaram poder compreender apenas como ação diretamente espiritual, permanece exclusivamente a sua lei, cuja atuação no macrocosmo constitui o mecanismo dos movimentos celestes.

Perfeita teoria da natureza seria aquela em que a natureza se dissolvesse em uma inteligência.

Os produtos da natureza inertes e privados de consciência não são mais que tentativas falhas da natureza para refletir a si mesma; a assim chamada natureza morta é em geral uma inteligência imatura, de modo que em seus fenômenos já transparece, ainda privado de consciência, o caráter inteligente.

A natureza atinge o fim supremo, tornar-se totalmente objeto de si mesma, unicamente mediante a última e suprema reflexão, que não pode ser mais que o homem ou, mais em geral, aquilo que chamamos de razão, por meio da qual a natureza pela primeira vez volta completamente para si própria, manifestando-se originariamente idêntica àquilo que em nós é reconhecido como inteligente e consciente.

Isto pode ser suficiente para provar que a ciência natural tem a tendência necessária de tornar inteligente a natureza; é precisamente por essa tendência que ela se torna filosofia da natureza, a qual é uma ciência fundamental necessária da filosofia.

F. W. J. Schelling,
Sistema do idealismo transcendental.

2 Caracterísitica da produção estética

A estética de Schelling mostra como a arte prolonga no espírito o impulso formativo da natureza, com a diferença que atividade e produtividade são, na arte, acompanhadas pela consciência, enquanto na natureza são inconscientes. Na produção estética o elemento objetivo e involuntário não desaparece, mas, nas vestes de um "poder" estranho que quase obriga o artista à sua atividade, une-se profundamente com o elemento subjetivo e intencional.

Que toda produção estética repouse sobre uma oposição de atividades pode-se já concluir corretamente a partir do testemunho de todos os artistas, segundo os quais eles são involuntariamente impelidos à criação de suas obras e, produzindo-as, não fazem mais que satisfazer um impulso irresistível de sua natureza, porque se todo impulso procede de uma contradição, de modo que, uma vez colocada a contradição, a atividade livre se torna involuntária, então também o próprio impulso artístico deve provir de tal sentimento de contra-

dição interna. Todavia, esta contradição, pondo em movimento o homem inteiro com todas as suas forças, é sem dúvida uma contradição que investe *aquilo que há de último nele*, a raiz de toda a sua existência. É como se nos raros homens que mais do que outros são artistas no sentido mais elevado da palavra, aquele imutável idêntico sobre o qual está disposta toda existência tivesse se despojado do véu com o qual se circunda em outros homens e, como é afetado imediatamente pelas coisas, assim também reaja imediatamente sobre todas as coisas. Pode ser, portanto, apenas a contradição entre o consciente e o privado de consciência no livre agir a pôr em movimento o impulso artístico, assim como, por sua vez, é apenas à arte que pode ser dado satisfazer nosso esforço infinito e resolver também em nós a última e mais extrema contradição.

Como a produção estética procede do sentimento de uma contradição aparentemente insolúvel, assim termina, segundo reconhecem todos os artistas e todos aqueles que participam de sua inspiração, no sentimento de uma harmonia infinita. Que este sentimento que acompanha a realização seja, ao mesmo tempo, uma *comoção*, já o demonstra o fato de que o artista atribui a perfeita solução da contradição não a si próprio, mas a um favor gratuito de sua natureza que, justamente como o havia impiedosamente posto em contradição consigo mesmo, depois lhe havia concedido a graça de libertá-lo da dor de tal contradição. Com efeito, como o artista é impulsionado involuntariamente à produção, e até com íntima resistência (daí as expressões recorrentes nos antigos, como *pati Deum* etc., e em geral a idéia de uma inspiração trazida por um sopro estranho), da mesma forma também o objetivo sobrevém em sua produção quase sem sua intervenção, isto é, exatamente de modo meramente objetivo. Assim como o homem marcado pelo destino não leva a termo aquilo que quer ou que tem em mente, mas aquilo que deve realizar por causa de um destino incompreensível sob cujo influxo jaz, também o artista, por mais que seja claramente intencionado, quanto ao aspecto propriamente objetivo de sua criação parece todavia encontrar-se sob o influxo de um poder que o separa de todos os outros homens, e o obriga a exprimir ou a representar coisas que ele próprio não vê perfeitamente e cujo sentido é infinito. Ora, uma vez que o absoluto alcançar da coincidência das duas atividades que escapam não é ulteriormente explicável, e todavia é um fenômeno que, embora inconcebível, justamente por isso não pode ser negado, de modo que a arte é a única e eterna revelação que existe e o milagre que, mesmo que tivesse existido *apenas uma vez*, deveria persuadir-nos da absoluta realidade do supremo Absoluto.

F. W. J. Schelling,
Sistema do idealismo transcendental.

3 O verdadeiro órgão da filosofia: a arte

A filosofia da arte é para Schelling a conclusão sistemática de toda a filosofia, expondo a identidade originária de consciente e inconsciente, subjetividade e objetividade, liberdade e necessidade. Se a filosofia teórica, na determinação de sua abstração, permanece em um ponto de vista ainda isolado, a arte, ao contrário, consegue tornar comunicável a "identidade originária", fazendo-a penetrar na consciência comum.

Se a intuição estética é unicamente o transcendental que se tornou objetiva, é evidente que a arte é o único documento que dá testemunho sempre e incessantemente àquilo que a filosofia não pode expor externamente, isto é, o privado de consciência no agir e no produzir, e sua identidade originária com o consciente. Exatamente por isso a arte é para o filósofo aquilo que há de supremo, porque lhe abre, por assim dizer, o *sancta sanctorum* onde, em união eterna e originária, quase em uma única chama, arde aquilo que é separado na natureza e na história, e aquilo que na vida e no agir, como também no pensamento, deve eternamente escapar. A visão da natureza que o filósofo constrói artificiosamente é para a arte a originária e natural. Aquilo que chamamos de natureza é um poema encerrado em secreta e admirável escritura. Todavia, se o enigma pudesse desvelar-se, nele reconheceríamos a odisséia do espírito que, por surpreendente engano, foge de si mesmo no ato de procurar-se; com efeito, por meio do mundo sensível, o sentido se mostra apenas mediante palavras, e apenas por meio de névoa semidiáfana transluz atenuadamente o país da fantasia pelo qual sempre anelamos. Toda pintura esplêndida nasce, por assim dizer, quando é removido o diafragma invisível que separa mundo real e mundo ideal, e não é mais que a abertura

por meio da qual vêm-nos ao encontro em sua plenitude as figuras e as regiões do mundo da fantasia, o qual apenas imperfeitamente transluz no mundo real. Para o artista a natureza não é mais do que ela é para o filósofo, ou seja, apenas o mundo ideal que aparece em meio a permanentes limitações, apenas o reflexo imperfeito de um mundo que existe não fora dele, mas dentro dele.

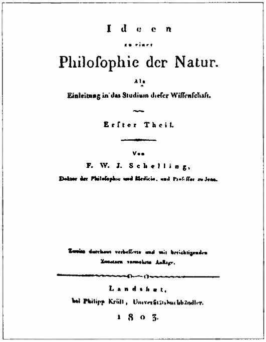
Quanto a saber de onde vem esta afinidade da filosofia e da arte, apesar de sua oposição, as considerações precedentes já deram uma resposta suficiente.

Concluiremos, portanto, observando o que segue.

Um sistema é completo quando é reconduzido a seu ponto de partida. E este é exatamente o caso de nosso sistema. Com efeito, justamente o fundamento originário de toda harmonia entre o subjetivo e o objetivo, fundamento que poderia ser exposto em sua identidade originária unicamente por meio da intuição intelectual, graças à obra de arte foi completamente tirado para fora do subjetivo e se tornou totalmente objetivo, de modo que progressivamente conduzimos nosso objeto, o próprio eu, até o ponto em que nós mesmos estávamos quando começamos a filosofar.

Ora, se apenas a arte consegue tornar objetivo, com valor universal, aquilo que o filósofo pode expor unicamente de modo subjetivo, é de se esperar – para tirar ainda esta conclusão – que a filosofia, assim como brotou e foi alimentada pela poesia na infância do saber, e com ela todas as ciências que por meio dela foram levadas à perfeição, uma vez alcançada sua plenitude, como diversos rios particulares confluirão novamente no oceano universal da poesia do qual haviam saído. Qual será, depois, o trâmite da volta da ciência para a poesia não é em geral difícil de dizer, pois este termo médio existiu na mitologia, antes que tivesse havido esta separação que agora parece insuperável. Todavia, como possa nascer uma nova mitologia, que não seja invenção do poeta particular e sim de uma geração nova que quase represente, por assim dizer, *um único poeta*, isso é um problema cuja solução se pode esperar apenas dos destinos futuros do mundo e do curso ulterior da história.

F. W. J. Schelling,
Sistema do idealismo transcendental.



Frontispício da edição de 1803 da obra de Schelling Idéias para uma filosofia da natureza.



Frontispício do primeiro tomo da opera omnia *de Schelling, publicada em 1856.*

Capítulo sexto

Hegel e o idealismo absoluto

I. A vida, as obras e a gênese do pensamento de Hegel

• Nascido em Stuttgart em 1770, Georg Wilhelm Friedrich Hegel freqüentou o ginásio da cidade natal. Em 1788 inscreveu-se na Universidade de Tübingen, onde estudou filosofia e teologia; aqui estreitou relações de amizade com Hölderlin e Schelling. Terminando os estudos, Hegel foi preceptor em Berna (1793-1796) e em Frankfurt (1797-1799). Depois da morte do pai, graças à herança que lhe coube, pôde dedicar-se inteiramente aos estudos, e em 1801 dirigiu-se para Jena, onde conseguiu a docência e ensinou primeiro como livre-docente, depois como professor extraordinário.

A vida → § 1

Em 1801 publicou a *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling*, tomando posição a favor do último; junto com Schelling, além disso, publicou de 1802 a 1803 o "Jornal crítico da filosofia", onde compareceram importantes ensaios dele. Em Jena amadureceu sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do espírito*, terminada em 1806 e publicada no ano seguinte. Em dificuldades econômicas por causa da guerra, transferiu-se primeiro para Bamberg, para dirigir sua "Gazeta" local, depois para Nuremberg, onde foi diretor do ginásio até 1816; aí publicou a *Ciência da lógica*, sua obra mais complexa. De 1816 a 1818 esteve na Universidade de Heidelberg, onde publicou a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Em 1818 passou para Berlim, onde permaneceu até 1831, ano de sua morte. Foi este o período de maior sucesso; aí viram a luz apenas as *Linhas de filosofia do direito* (1821), mas foi intensa a atividade para preparar seus cursos (da história à estética, da religião à história da filosofia), publicados postumamente pelos discípulos.

• A *Fenomenologia do espírito*, marcando no plano pessoal, além de no filosófico, a ruptura definitiva com Schelling, inaugura a fase madura do pensamento hegeliano. Depois da *Fenomenologia*, que constitui a "introdução" ao sistema especulativo, os vértices do pensamento de Hegel são alcançados nas outras três obras monumentais por ele publicadas em vida: *A ciência da lógica* (1812-1816), a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817, reeditada com acréscimos em 1827 e 1830; uma edição ulterior em três volumes, contendo os esclarecimentos dados por Hegel no curso de suas aulas, foi publicada postumamente por seus alunos entre 1840 e 1845) e as *Linhas de filosofia do direito* (1821).

As obras-primas hegelianas e as diversas avaliações delas → § 2-3

Todas estas obras são de importância muito notável e isso explica porque, em tempos diversos ou em óticas diversas, cada uma delas tenha sido considerada como a verdadeira obra-prima de Hegel. A *Fenomenologia*, embora com seus defeitos, é a obra por certos aspectos mais viva e fascinante, mas a posição histórico-teórica de Hegel emerge provavelmente com maior clareza e totalidade na *Grande Enciclopédia*, em três volumes, cujas integrações dos cursos de aulas são extraordinariamente ricas de análises e de notações ainda hoje dignas de serem meditadas a fundo.

1 A vida

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart em 1770. O pai era funcionário público e a família não carecia de recursos. Assim, ele pôde seguir tranqüilamente os estudos humanistas no ginásio de sua cidade natal. Apaixonou-se principalmente pelos clássicos gregos, sem deixar de lado os latinos (dos quais gostava bem menos). Em Hegel, o amor pelo mundo grego aumentaria sem cessar com os anos, a ponto de redundar em resultados verdadeiramente determinantes do ponto de vista teórico, como veremos adiante.

Em 1788, Hegel matriculou-se na Universidade de Tübingen, onde estudou filosofia durante um biênio e teologia durante um triênio. O ambiente acadêmico de Tübingen, substancialmente impregnado pela mentalidade iluminista, não o entusiasmou e não correspondeu às suas expectativas, a não ser em mínimo grau. Entretanto, em contrapartida, estabeleceu relações de amizade com companheiros de estudo destinados a se tornarem protagonistas de primeira grandeza da cultura alemã, como Hölderlin e Schelling, que exerceram notável influência sobre ele.

A explosão da Revolução Francesa (1789) e suas primeiras afirmações produziram notável impressão sobre os estudantes de Tübingen. Hegel compartilhou seus ideais e conta-se que, com Schelling e Hölderlin, participou da cerimônia que celebrou os ideais revolucionários com o simbólico plantio da árvore da liberdade.

Esse fervoroso espírito revolucionário, posteriormente, suavizou-se muito. Sobretudo na última fase do seu pensamento, Hegel manifestou posicionamentos conservadores e, em alguns aspectos, até reacionários, embora tenha continuado a julgar a Revolução Francesa como etapa fundamental da história.

Concluídos os estudos, ao invés de dedicar-se à carreira eclesiástica, Hegel escolheu o ingrato ofício de preceptor, inicialmente em Berna (de 1793 a 1796) e depois em Frankfurt (de 1797 a 1799), onde reencontrou Hölderlin. Nesse período, dedicou-se a estudos de história política e econômica, mas seus interesses teológicos continuaram muito vivos e suas meditações a esse respeito revelaram-se muito fecundas, como se pode ver em uma série de escritos que permaneceram inéditos, dos quais falaremos adiante.

Com a morte do pai, em 1799, graças à herança que lhe coube, pôde se dedicar exclusivamente aos estudos. Em janeiro de 1801, transferiu-se para Jena, cuja universidade era então a mais famosa. Lá haviam ensinado Reinhold e Fichte; Schelling assumira há pouco o lugar de Fichte (que se afastara pelas razões que já conhecemos); os irmãos Schlegel constituíram o primeiro círculo romântico. Em Jena, Hegel conseguiu a docência universitária com a dissertação *De orbitis planetarum*, e ministrou cursos na qualidade de livre-docente a partir de 1801; de 1805 em diante, ensinou na qualidade de professor extraordinário. Em 1801 Hegel publicou seu primeiro escrito impresso, intitulado *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling,* tomando posição em favor do último. Além disso, com Schelling, publicou entre 1802 e 1803 o "Jornal crítico de filosofia", no qual foram publicados importantes ensaios de sua autoria. Foi nesse período que amadureceu sua primeira grande obra, *Fenomenologia do espírito,* que concluiu em 1806 (dizem alguns que exatamente quando os canhões de Napoleão troavam nas proximidades de Jena). A visão de Napoleão vitorioso, que fazia um reconhecimento a cavalo, produziu enorme impressão em Hegel: foi golpeado pela percepção visual daquele homem a cavalo que, a pouca distância, "concentrado em um ponto", como ele escreveu expressamente, "estendia seu poder e dominava o mundo inteiro".

Em dificuldades econômicas por causa da guerra, Hegel aceitou dirigir a "Gazeta de Bamberg" e transferiu-se para essa cidade, onde permaneceu somente alguns meses. Com efeito, no outono desse mesmo ano, transferiu-se para Nuremberg, onde permaneceu até 1816, na qualidade de diretor do ginásio. Esses anos foram muito fecundos. Entre 1812 e 1816 escreveu e publicou a *Ciência da lógica,* sua obra mais complexa.

Em 1816, foi chamado para a Universidade de Heidelberg, onde permaneceu até 1818. Em Heidelberg, publicou a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.*

Em 1818 Hegel foi para Berlim, onde permaneceu até 1831, ano de sua morte. Foi esse o período de maior sucesso. As conivências com o poder político permitiram-lhe exercer até uma verdadeira hegemonia

cultural. Em Berlim, publicou apenas uma obra, *Elementos de filosofia do direito*. Mas teve atividade incessante na preparação de suas aulas, que iam da história à estética, da religião à história da filosofia: foram publicadas por seus discípulos depois de sua morte e estão entre suas coisas mais vivas.

Desde jovem, Hegel sempre foi um grande metódico, estudioso incansável e tenaz, versado em todos os campos do saber: foi a antítese do gênio desregrado de certos românticos. A mais bela descrição de Hegel é dada pelo próprio Hegel ao descrever Platão, ou melhor, como ele se representava Platão: "Platão estudou muitos filósofos, esforçou-se longa e duramente, viajou e não foi, na verdade, gênio produtivo nem poético, mas sim mente que procedia lentamente. Ao gênio, Deus dá alguma coisa no sono. E o que lhe dá no sono são, por isso, nada mais que sonhos". Esse retrato, na realidade, é um perfeito *auto-retrato*. Hegel estudou muitos filósofos, meditou, viajou; diferentemente de Fichte, de Schelling e de outros românticos, que assinaram suas obras-primas muito jovens, ele chegou lentamente à sua meta. Mas os sistemas de seus contemporâneos, aos quais ele alude, foram verdadeiramente como sonhos, que a manhã leva, ao passo que as idéias de Hegel passaram a constituir, bem ou mal, um componente fundamental do pensamento ocidental.

2 Os escritos hegelianos: as obras da juventude e as obras-primas da maturidade

Hegel foi escritor muito fecundo. Suas vastas leituras, a facilidade com que assimilava e memorizava os vários conteúdos e seus interesses bastante variados deram à produção hegeliana densidade cultural e amplitude excepcionais. Retomando o que já dissemos em parte e completando-o, podemos agora traçar um quadro dos escritos mais significativos do filósofo.

Entre os trabalhos juvenis do período de Berna e de Frankfurt (1793-1800), destacam-se sobretudo os escritos teológicos, publicados por Nohl no início do século XX, e considerados por alguns estudiosos como muito importantes para a compreensão da gênese do sistema hegeliano. São eles:

1) Religião popular e cristianismo (fragmentos);

2) A vida de Jesus (1795);

3) A positividade da religião cristã (1795/1796, primeira redação);

4) O espírito do cristianismo e seu destino (1798);

5) Fragmento de sistema (1800) e a segunda redação de *A positividade da religião cristã* (incompleta).

Em Jena, Hegel escreveu (mas deixou inéditos) *A constituição da Alemanha* e o *Sistema da eticidade*. Em 1801, como já dissemos, publicou *A diferença entre o sistema de Fichte e o sistema de Schelling*. Entre os artigos publicados no "Jornal crítico de filosofia", destacam-se principalmente dois: *Relações entre o ceticismo e a filosofia* e *Fé e saber*.

A *Fenomenologia do espírito* (1807) assinala etapa decisiva: Hegel se afasta de Schelling e apresenta um tipo de pensamento totalmente original, dotado de marca doravante inconfundível.

As obras seguintes à *Fenomenologia* são todas de notável relevo, marcando os pontos culminantes do pensamento hegeliano. São elas (como, em parte, já recordamos): *Ciência da lógica* (1812-1816), *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817) e *Elementos de filosofia do direito* (1821).

A *Enciclopédia* foi reeditada em 1827 e em 1830, com ampliações. Outra edição, em três volumes, foi feita pelos alunos, depois da morte de Hegel, entre 1840 e 1845, com uma série de inserções, contendo os esclarecimentos que Hegel dava nas aulas. E, apesar da amplitude, essa edição é a mais interessante e a mais clara.

Também publicadas pelos discípulos, as aulas levam os seguintes títulos: *Aulas sobre a filosofia da história; Estética; Aulas de filosofia da religião* e *Aulas sobre a história da filosofia*.

3 Diversas avaliações das obras-primas de Hegel

Entre todas essas obras, qual é a que melhor reflete o pensamento, o método e o espírito de Hegel? Essa pergunta não tem resposta que se revista do consenso unânime

dos estudiosos. Dependendo dos diferentes momentos históricos e culturais e das diferentes tendências dos estudiosos, respondeu-se e se responde de modo diferente a essa pergunta. Alguns já consideraram e muitos ainda consideram a *Fenomenologia do espírito* como a grande obra-prima de Hegel. Mas a *Fenomenologia* foi concebida como uma espécie de "introdução ao sistema" e, se é verdade que nela o sistema está presente, também é verdade que o está somente em esboço; além disso, ao lado de partes belíssimas, ela apresenta também partes bastante problemáticas e rústicas.

No passado, celebrava-se principalmente a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio,* que apresenta o quadro completo do pensamento e do método do filósofo. Muitos, porém, destacaram a aspereza da obra, que, como compêndio, apresenta discurso por vezes muito denso e conciso e, portanto, nem sempre compreensível. Mas, sobretudo, destacaram que a *Enciclopédia* revela por demais o defeito do pensamento hegeliano: a excessiva "sistematicidade", a pretensão de apresentar um saber que não seja visão particular do absoluto, mas a *"ciência absoluta do absoluto",* com as relativas pretensões de sabor hegemônico e até totalitário.

Houve período em que se apreciavam principalmente os *Elementos de filosofia do direito,* pela peculiar concepção da ética e pela célebre doutrina do Estado (a concepção do "espírito objetivo", da qual falaremos amplamente). Hoje, porém, essas doutrinas se apresentam como notavelmente obsoletas e, em sua substância, não são mais aceitáveis.

De algum tempo para cá, está no auge a *Ciência da lógica,* valorizada principalmente por causa das estreitas relações que, em Hegel, existem entre o "elemento lógico" e a "linguagem", que hoje está no centro dos interesses filosóficos. Entretanto, é verdade que a lógica contém tudo, porque também é uma "filosofia primeira", ou seja, uma "metafísica"; porém, só contém tudo em certa perspectiva, que é a da "Idéia como *Logos*" (como veremos), visto que a idéia lógica ainda deve se desenvolver como "natureza" e "espírito". Portanto, a lógica é somente parte do sistema, conforme declaração expressa do próprio Hegel.

O material mais rico e interessante se encontra nos grandes cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente. Essa riqueza é compreensível, dado que eles se ocupam da filosofia do espírito, ou seja, do momento culminante do sistema hegeliano, no qual está inserido, em certo sentido, todo o resto. Não se deve esquecer, porém, o fato de que esses cursos foram em grande parte reconstruídos com base nas anotações dos discípulos, tendo finalidade predominantemente didática.

Na realidade, todas as obras mencionadas, por um ou por outro aspecto, são de notável relevo, o que explica a razão pela qual, em tempos diversos ou em diversas óticas, cada uma delas já tenha sido considerada como obra-prima. Talvez não esteja longe da verdade afirmar que, apesar de seus defeitos, a *Fenomenologia* é a obra mais viva e fascinante por certos aspectos. Mas a posição histórico-teórica de Hegel emerge principalmente na *Enciclopédia,* particularmente na grande, em três volumes, com a devida integração dos cursos ministrados, que, como já dissemos, são extraordinariamente ricos de análises e anotações, ainda dignas de profunda meditação.

II. Os fundamentos do sistema

Os fundamentos conceituais
→ § 1

• Os núcleos conceituais a que todo o sistema hegeliano pode ser referido, *seguindo em concreto seu desenvolvimento até sua plena realização*, são três:

1) a realidade enquanto tal é *espírito infinito*;

2) a estrutura e a própria vida do espírito e, portanto, também o procedimento com o qual se desenvolve o saber filosófico, é a *dialética*;

3) a peculiaridade desta dialética, bem diferente de todas as formas precedentes de dialética, é o *elemento "especulativo"*.

• Um ponto de vista fundamental do pensamento hegeliano é o de entender a verdade não como substância fixa e imutável, mas como sujeito, como espírito, isto é, como atividade, processo, automovimento. Para Hegel o *espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo a própria determinação e superando-a completamente*: o espírito é infinito porque *se atua* e *se realiza sempre como infinito que põe e ao mesmo tempo supera o finito*. O espírito infinito hegeliano é como um *círculo* em que princípio e fim coincidem de modo dinâmico, como um movimento *em espiral* em que o particular é sempre posto e sempre dinamicamente resolvido no universal.

A concepção do espírito infinito. As novidades em relação a Fichte e a Schelling
→ § 2.1-2.5

Esta é a novidade que Hegel ganha em relação a Fichte, no qual a cisão de Eu e não-eu (entre sujeito e objeto, infinito e finito) permanecia não superada.

Depois, em relação à identidade originária, tematizada por Schelling, que parece a Hegel vazia, artificiosa e injustificada ("a noite em que todas as vacas são pretas"), o espírito infinito hegeliano é um *unum atque idem* que se plasma de novo em figuras sempre diversas: o absoluto é uma *igualdade que continuamente se diferencia para se reconstituir*. Cada momento do real é momento necessário do absoluto, o qual se faz e se realiza justamente *em cada um e em todos* estes momentos: o real é, portanto, um processo que se autocria enquanto percorre seus momentos sucessivos, e em que o positivo é justamente o próprio movimento como progressivo auto-enriquecimento.

• O movimento próprio do espírito é o *refletir-se em si mesmo*, uma *reflexão circular* em que Hegel distingue três momentos:

1) o *ser-em-si*;

2) o *ser-outro* ou *ser-fora-de-si*;

3) o *retorno a si* ou *ser-em-si-e-por-si*.

O movimento autoprodutivo do absoluto tem, portanto, um ritmo triádico, que se repete estruturalmente em todos os níveis do real e que no próprio absoluto dá lugar a três momentos originários e paradigmáticos:

A circularidade do espírito conforme o movimento dialético
→ § 2.6-2.8

1) a idéia em si, que é logos como racionalidade pura (objeto da lógica);

2) a natureza, que é a idéia fora de si, isto é, alienada (objeto da filosofia da natureza);

3) o espírito em geral, que é a idéia que, a partir da alienação, retorna a si e se torna em si e por si (objeto da filosofia do espírito).

Tudo é, portanto, desenvolvimento da idéia, que suporta e supera sua negação, e a famosa frase de Hegel "tudo aquilo que é real é racional e tudo aquilo que é racional é real" indica justamente que a realidade é o próprio desenvolver-se da idéia, e vice-versa.

• Segundo Hegel, o único método em grau de garantir o conhecimento científico do absoluto, e de elevar assim a filosofia a ciência, é o *método dialético*, em

virtude do qual a verdade pode finalmente receber a forma rigorosa do *sistema da cientificidade*; ele se remete aqui à dialética clássica, conferindo porém movimento e dinamicidade às essências e aos conceitos universais que, já descobertos pelos antigos, haviam, contudo, permanecido com eles em uma espécie de repouso rígido, quase solidificados. O coração da dialética torna-se assim o *movimento*, e precisamente o *movimento circular* ou *em espiral, com ritmo triádico*.

Os três momentos do movimento dialético → § 3

Os três momentos do movimento dialético são:

1) A *tese*, que constitui o *momento abstrato ou intelectivo*; o intelecto é a faculdade que abstrai conceitos determinados e se detém nessa de-terminação própria do finito, considerando erroneamente que as separações e de-finições assim obtidas sejam definitivas.

2) A *antítese*, que constitui o *momento dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional*; o primeiro passo *além dos limites do intelecto* é realizado *negativamente* pela razão, removendo a rigidez dos produtos intelectivos e levando à luz a *série de contradições e de oposições* que caracterizam o finito: porém, uma vez que todo membro de uma oposição é afetado por "carência", esta última é a mola que impele a razão a uma síntese superior.

3) A *síntese*, que constitui o *momento especulativo* ou *positivamente racional*; aqui a razão capta a *unidade das determinações contrapostas*, ou seja, capta dentro de si o *positivo* emergente da *síntese dos opostos* e se mostra ela própria como *totalidade concreta*.

• O momento "especulativo" é, portanto, a *reafirmação do positivo que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é uma elevação do positivo das teses a um nível mais alto. Para Hegel, com efeito, a *negação especulativa* não é uma aniquilação total, nem uma reserva definitiva, mas é propriamente uma conservação daquilo que é negado, e sua elevação a um nível superior é um seu "en-verdadeiramento" e uma sua "positivização" (ele usa os termos *aufheben* e *aufhebung*, que em alemão têm o duplo significado de "erguer, pôr à parte" e "conservar").

O momento especulativo, a "Aufhebung" e a "proposição especulativa" → § 4

O especulativo é, portanto, o vértice ao qual chega a razão, a *dimensão do absoluto*. Por conseguinte, as proposições filosóficas devem ser *proposições especulativas*, que exprimem o movimento dialético com o qual sujeito e predicado trocam entre si as partes de modo a constituir uma identidade dinâmica. Enquanto a proposição da velha lógica *permanece fechada nos limites rígidos do intelecto*, a proposição especulativa é estruturalmente dinâmica como a realidade que ela exprime e como o pensamento que a formula.

1 Os fundamentos do pensamento hegeliano

O mapa completo das idéias fundamentais do hegelianismo é bastante amplo, dado que se trata de uma das filosofias mais ricas e mais complexas (e, podemos dizer também, uma das mais difíceis), mas os pontos básicos aos quais tudo pode ser reconduzido são três:

1) a realidade enquanto tal é *espírito infinito* (onde, por "espírito", entende-se algo que, ao mesmo tempo, assume e supera tudo o que os seus antecessores haviam dito a esse respeito, especialmente Fichte e Schelling, como veremos);

2) a estrutura, ou melhor, a própria vida do espírito e, portanto, também o procedimento segundo o qual se desenvolve o saber filosófico, é a *dialética* (poder-se-ia dizer também que a espiritualidade é dialeticidade);

3) a peculiaridade dessa dialética, que a diferencia claramente de todas as formas anteriores de dialética, é aquilo que Hegel chamou (em terminologia técnica) de *elemento "especulativo"*, que, como veremos,

constitui a verdadeira marca do pensamento do filósofo.

A clarificação desses três pontos indicará o *objetivo* ou o *ponto terminal* que Hegel se propôs alcançar no seu filosofar, e o *caminho* por ele seguido para alcançá-lo.

Entretanto, é evidente que sua plena compreensão — como disse justamente Hegel — só poderá ocorrer *seguindo concretamente o desenvolvimento do sistema até sua conclusão,* ou seja, *percorrendo todo o caminho até seu ponto final* (com efeito, como diz Hegel, em filosofia não existem atalhos).



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) elaborou a forma mais complexa e mais completa de idealismo, na qual procurou interpretar a totalidade dos fatos e da história em função da identidade panlogística de "real" e de "racional", expressa pelo seu célebre mote: "tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real".

2 A realidade como espírito: determinação preliminar da noção hegeliana do espírito

2.1 A realidade não é "substância", mas "sujeito" ou "espírito"

A afirmação fundamental da qual devemos partir para entender Hegel é que a realidade e o verdadeiro *não* são "substância" (ou seja, um ser mais ou menos enrijecido, como tradicionalmente era considerado no mais das vezes), e sim "sujeito", ou seja, "pensamento", "espírito".

Hegel acrescenta ainda que essa é apenas uma aquisição recente, que constitui peculiaridade própria dos tempos modernos.

Trata-se, com efeito, de aquisição que só se tornou possível com a descoberta kantiana do "Eu penso" e dos diversos repensamentos do criticismo, particularmente das contribuições do idealismo de Fichte e de Schelling (que, aliás, Hegel tende estranhamente a diminuir ou a subestimar, em benefício próprio).

2.2 Crítica a Fichte

Dizer que a realidade não é substância, mas sujeito e espírito, significa dizer que é "atividade", que é "processo", que é "movimento", ou, melhor ainda, que é "automovimento". Até aí, porém, Fichte já havia avançado, como já vimos. Mas Hegel vai mais além.

Para Fichte, o Eu põe-se a si mesmo, enquanto é precisamente *pura atividade autoponente* e (inconscientemente) *opõe* a si o não-eu, ou seja, um limite, que depois procura superar dinamicamente. Todavia, nesse processo, o Eu de Fichte não alcança seu termo, visto que o limite é removido e afastado *ao infinito*, mas nunca inteiramente "superado".

Esse infinito, que se pode representar como uma *reta* que se estende sem limites, constitui, para Hegel, "mau infinito" ou "falso infinito", permanecendo *processo irresoluto,* visto que nunca alcança *plenamente* seu próprio fim ou objetivo, e visto que o *ser* e o *dever ser* permanecem perenemente cindidos em uma espécie de corrida sem fim. Conseqüentemente, diz Hegel, Fichte não consegue mais restaurar a situação de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito.

Portanto, permanece em Fichte uma oposição ou antítese estrutural não superada, que, porém, deve ser superada.

2.3 Crítica a Schelling

Uma tentativa de superar essas cisões já fora feita por Schelling com sua filosofia da identidade, que, num primeiro momento, Hegel considerou como ponto de vista mais elevado do que o de Fichte. Mas a concepção da realidade como *identidade originária* de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito, como Schelling defendia, logo pareceu para Hegel *vazia* e *artificiosa,* porque na realidade não deduzia nem justificava seus conteúdos, que já pressupunha como dados, e depois os reduzia sob o manto da "indiferença" ou da "identidade" abstrata e extrínseca.

Essa concepção pareceu a Hegel a "dissolução de tudo o que é diferenciado e determinado", a "precipitação" de todas as diferenças "no abismo da vacuidade", porque não se tratava de conseqüência de *desenvolvimento coerente* e, portanto, não se justificava a si mesma.

Assim compreendemos a célebre afirmação da *Fenomenologia* (que provocou o rompimento da amizade entre Hegel e Schelling), segundo a qual o absoluto de Schelling é como "a noite em que todas as vacas são negras", bem como de que a filosofia da identidade de Schelling é "ingênua e fátua".

2.4 A nova concepção hegeliana do espírito como infinito

Por conseguinte, a posição de Hegel é clara. *O espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo sua própria determinação, e superando-a plenamente.*

O espírito é infinito, não de modo puramente exigencial, como queria Fichte, mas de modo a *sempre atuar e se realizar,* como contínua *colocação* do finito e, ao mesmo tempo, como *superação* do próprio finito. Enquanto "movimento", o espírito produz pouco a pouco os conteúdos determinados e, portanto, negativos (*omnis determinatio est negatio,* já dizia Spinoza). O infinito é o positivo que se realiza *mediante a negação daquela negação que é própria de todo finito; é a retirada e a superação do finito sempre a se realizar.*

Tomado em si mesmo, o finito tem existência puramente "ideal" ou abstrata, no sentido de que não existe por si só, contra o infinito ou fora dele — e isso, diz Hegel, constitui "a proposição principal de toda filosofia".

O espírito infinito hegeliano é, então, como o círculo, no qual princípio e fim coincidem de modo dinâmico, ou seja, como movimento em espiral no qual o particular é sempre posto e sempre resumido dinamica-



Hegel ensina na Universidade de Berlim, particular de uma litografia de K. Kugler.

mente no universal; o ser é sempre resumido no dever ser e o real é sempre resumido no racional. Essa é a novidade que Hegel conquista, permitindo-lhe superar claramente Fichte.

Analogamente, também é compreensível a novidade que permitiu a Hegel superar igualmente Schelling. O espírito não é *unum atque idem,* como algo que, subreptícia e extrinsecamente, se impõe a um material diferente, e sim "*unum atque idem* que se plasma em figuras sempre diversas", e não a repetição de alguma coisa idêntica, privada de diversificação real. O espírito hegeliano, portanto, é *igualdade que se reconstitui continuamente,* ou seja, *unidade-que-se-faz precisamente através do múltiplo.* Nessa concepção, a quietude é somente "o inteiro do movimento". Sem movimento, a quietude seria a quietude da morte, não da vida. A permanência não é a fixidez, que é sempre inércia, e sim a *verdade do dispersar.*

2.5 O espírito como processo que se autocria em sentido global

Estamos agora em condições de entender que, para Hegel, tudo o que dissemos vale para o absoluto e também para cada momento particular da realidade (ou seja, *vale para o real, tanto em seu todo como em suas partes),* porque o absoluto hegeliano é de tal forma "compacto" que exige necessariamente a totalidade das partes, sem nenhuma exclusão. Cada momento do real é momento *indispensável* do absoluto, porque este se faz e se realiza *em cada um e em todos* esses momentos, de modo que cada momento torna-se absolutamente necessário. Vejamos um exemplo, tomando um botão, a relativa flor e o fruto que daí deriva. No desenvolvimento da planta, o botão é *de-terminação* e, portanto, *negação.* Mas essa determinação é tirada (ou seja, superada) pelo florescimento, o qual, porém, enquanto nega essa determinação, também a "verifica", enquanto a flor é a positividade do botão. Por seu turno, porém, a flor é de-terminação, o que, portanto, implica negatividade, que por sua vez é tirada e superada pelo fruto. E, nesse processo, todo momento é essencial para o outro e *a vida da planta é esse próprio processo,* que pouco a pouco põe os vários conteúdos, ou seja, os vários momentos, e pouco a pouco os supera.

O real, portanto, é um processo que se autocria enquanto percorre seus momentos sucessivos, e no qual o positivo é o próprio movimento, que é auto-enriquecimento progressivo (de planta a botão, de botão a flor, de flor a fruto).

2.6 O processo triádico do espírito em sentido "circular" dialético

Todavia, ainda há outro ponto muito importante a destacar. Hegel salienta que o movimento próprio do espírito é o "movimento do *refletir-se em si mesmo"*; trata-se do sentido de "circularidade" de que já falamos. E Hegel distingue três momentos nessa "reflexão circular":

1) primeiro momento, que ele chama o do ser "em si";

2) segundo momento, que constitui o "ser outro" ou "fora de si";

3) terceiro momento, que constitui o "retorno a si" ou o "ser em si e para si".

O "movimento" ou o "processo" autoprodutivo do absoluto tem portanto *ritmo triádico,* que se expressa em um "em si", em um "fora de si" e em um"para si" (ou "em si e para si").

Vejamos um exemplo particular, apresentado pelo próprio Hegel: "Se [...] o embrião é *em si* o homem, ele,entretanto, não o é *para si; para si* só o é como razão *desdobrada*" [...], e somente essa é sua realidade efetiva. A semente é *em si* a planta, mas ela deve morrer como semente e, portanto, sair *fora de si,* a fim de poder se tornar, desdobrando-se, a planta *para si* (ou em si e para si). E os exemplos poderiam se multiplicar à vontade, visto que esse processo se verifica em todo momento do real, como dissemos.

Todavia, em nível elevado, isso também se verifica no caso do real visto como "inteiro". Assim, fica claro por que Hegel fala do absoluto também como de *círculo de círculos.*

Visto como inteiro, o "círculo" do absoluto também marca seu ritmo pelos três momentos já especificados (o em-si, o fora-de-si e o retorno-a-si), momentos que são respectivamente denominados "idéia", "natureza" e "espírito" (em sentido forte). E como no processo que leva do germe ao homem, através do desdobrar-se do primeiro, é sempre a mesma realidade que se desenvolve, concretizando-se e então voltando a

si mesma, e o mesmo ocorre também com o absoluto: a idéia (que é o logos, a racionalidade pura e a subjetividade em sentido idealista, como veremos mais amplamente adiante) tem em si o princípio do seu próprio desenvolvimento e, em função dele, primeiro *se objetiva e se faz natureza, "alienando-se"*, e depois, *superando essa alienação, retorna a si mesma.* Por isso, Hegel pode dizer perfeitamente que o espírito é a idéia que se realiza e se contempla por meio de seu próprio desenvolvimento.

É compreensível, portanto, a tríplice distinção da filosofia hegeliana em:

1) *Lógica;*
2) *Filosofia da natureza*;
3) *Filosofia do espírito.*

A primeira estuda a "idéia em si", a segunda o seu "alienar-se" e a terceira o momento do "retorno a si". Eis um esquema de ilustração e resumo, que pouco a pouco esclareceremos:

Absoluto (= idéia)	1. **Idéia em si** (= logos), estudada pela **Lógica** 2. **Idéia fora de si** (= natureza), estudada pela **Filosofia da natureza.** 3. **Idéia que retorna a si ou em si e para si** (= espírito), estudada pela **Filosofia do espírito**

2.7 Alguns corolários essenciais do pensamento hegeliano

Concluamos esta caracterização preliminar do absoluto hegeliano com alguns corolários importantes e famosos.

Na *Filosofia do direito,* Hegel escreveu: "Tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real". Isso significa que a idéia não é separável do ser real e efetivo, e sim que o real ou efetivo é o mesmo desenvolver-se da idéia e vice-versa. Para atenuar o sabor do paradoxo de suas afirmações (cujas implicações veremos mais adiante), Hegel explicou que essa sua afirmação diz de modo filosófico a mesma coisa que se diz em religião quando se afirma que existe um governo divino do mundo e, portanto, que aquilo que acontece é querido por Deus, e que Deus é o que existe de mais real. Contudo, só se compreende perfeitamente o sentido dessa afirmação importantíssima considerando o fato de que, para Hegel, qualquer coisa que exista ou aconteça não está fora do absoluto, mas é um insuprimível *momento* dele.

O mesmo significado tem a afirmação de que "ser e dever ser coincidem": o que é, é o que *devia ser,* porque tudo o que existe é precisamente momento da idéia e do seu desenvolver-se (o que acontece é sempre o que *merecia* acontecer).

Doravante torna-se claro também o chamado "panlogismo" hegeliano, ou seja, a afirmação de que "tudo é pensamento". Isso não significa que todas as coisas têm pensamento como o nosso (ou consciência como a nossa), e sim que tudo é racional enquanto é *determinação de pensamento.* Essa afirmação, explica Hegel, corresponde à afirmação dos antigos segundo a qual o *Nous* (ou seja, a Inteligência) governa o mundo.

2.8 O "negativo" como momento dialético que leva o espírito ao positivo

Resta o último ponto a esclarecer: a importância desempenhada pelo "negativo" na concepção hegeliana do espírito.

A vida do espírito não é a que se esquiva da morte, e sim aquela que "suporta a morte e nela se mantém".

O espírito "só conquista sua verdade com a condição de encontrar a si mesmo na devastação absoluta", diz Hegel, acrescentando que ele é essa potência e essa força precisamente porque "sabe olhar o negativo face a face e deter-se junto dele, transformando o negativo no ser".

Todavia, para compreendermos esse ponto absolutamente fundamental, devemos passar para a explicação da dialética e do novo significado que ela assume.

3 A dialética como lei suprema do real e como processo do pensamento filosófico

3.1 O método que torna possível o conhecimento do absoluto

Muito se discutiu sobre as relações entre Hegel e o romantismo. A concepção hegeliana da realidade e do espírito nasce

■ **Idéia.** A "idéia" é para Hegel o termo mais idôneo para exprimir em geral o absoluto, isto é, o Deus uno e trino do cristianismo, em sua totalidade. A idéia absoluta *se autogera, gerando ao mesmo tempo a própria determinação e superando-a completamente*: ela *se atua e se realiza sempre como infinito que põe e ao mesmo tempo supera o finito*.
A idéia absoluta hegeliana é assim como um *círculo* em que princípio e fim coincidem de modo dinâmico, ou melhor, como um movimento *em espiral* em que o particular é sempre posto e sempre dinamicamente resolvido no universal.
O *automovimento* da idéia absoluta é, com efeito, o movimento do *refletir-se dentro de si mesma*, é uma *reflexão circular* em que Hegel distingue três momentos:
1) o *ser-em-si*;
2) o *ser-outro* ou *ser-fora-de-si*;
3) o *retorno a si* ou *ser-em-si-e-por-si*.
O movimento autoprodutivo da idéia absoluta tem, portanto, um *ritmo triádico*, que se repete estruturalmente em todos os níveis do real e que na própria idéia absoluta dá lugar a três momentos originários e paradigmáticos:
1) a idéia em si, que é logos como racionalidade pura;
2) a natureza, que é a idéia fora de si, isto é, objetivada e alienada;
3) o espírito em geral, que é a idéia que retorna a si a partir da alienação e se torna em si e por si.
Tudo é, portanto, desenvolvimento da idéia, e a famosa frase de Hegel segundo a qual "tudo aquilo que é real é racional e tudo aquilo que é racional é real" indica justamente que a realidade é o próprio desenvolver-se da idéia, e vice-versa.

da visão romântica, mas Hegel leva-a a seu termo e, assim, a conclui e então a supera. O *Streben* infinito (ou seja, o "tender") romântico, por meio do conceito hegeliano do espírito como "movimento-do-refletir-se-sobre-si-mesmo", resolve-se e identifica-se em sentido positivo, porque é resgatado de sua indeterminação, vindo a coincidir com o *auto-realizar-se* e o *autoconhecer-se* do próprio espírito.

Mas Hegel supera o romantismo principalmente no que se refere ao aspecto metodológico.

Hegel polemiza vivamente contra a pretensão romântica de captar *imediatamente* o absoluto. Paradigmática é sua polêmica contra a "fé", que, como já vimos, para Jacobi era a via de acesso *imediata* para o absoluto. Para Hegel, ao contrário, a captação da verdade é "absolutamente condicionada pela *mediação*" e é "falso que exista um saber imediato, um saber desprovido de mediação". Os românticos têm razão ao afirmarem a necessidade de ir além dos limites próprios da atividade do "intelecto", que, com seus procedimentos analíticos ou com suas técnicas dedutivas, *não sabe ir além do finito e, portanto, não pode captar a realidade e o verdadeiro, que são o infinito*. Todavia, o infinito não se capta com o sentimento, com a intuição ou com a fé, que são algo de não-científico.

É preciso, portanto, ir além da "ametodicidade" do sentimento e do entusiasmo, e encontrar um "método" que torne possível o conhecimento do absoluto, precisamente de modo "científico". A função que Hegel atribui a si próprio em relação aos românticos ou aos idealistas anteriores, portanto, é a de "operar a elevação da filosofia a ciência", através da descoberta e da aplicação de um "novo método". *Esse método*, capaz de levar além dos limites do "intelecto", a ponto de garantir o conhecimento "científico" do infinito (do real em sua totalidade), *Hegel o encontra na dialética*. A dialética, portanto, torna-se o instrumento com o qual o filósofo dá forma aos lemas românticos informes e com o qual considera poder apresentar o verdadeiro na forma rigorosa que cabe ao verdadeiro, ou seja, no *sistema da cientificidade*.

3.2 Diferenças entre a dialética hegeliana e a clássica dos gregos

A dialética, como sabemos, é descoberta dos antigos. Nascida no âmbito da escola eleática (sobretudo com Zenão), alcançara seu ponto culminante com Platão. Na época moderna, Kant retomou-a em sua *Crítica da razão pura*, mas reduzira-a a desenvolvimento sistemático de antinomias destinadas a permanecer insolúveis, privando-a, portanto, de valor cognoscitivo.

Dialética. O único método em grau de garantir o conhecimento científico do absoluto, e de elevar assim a filosofia a ciência, é, segundo Hegel, o *método dialético*, por meio do qual a verdade pode finalmente *receber a forma rigorosa do sistema da cientificidade*.
A dialética nascera no ambiente da Escola de Eléia, principalmente com Zenão, e na grecidade havia alcançado seus vértices com Platão; na era moderna fora retomada por Kant, que porém a privara de verdadeiro valor cognoscitivo. Hegel se remete à dialética clássica, mas conferindo movimento e dinamicidade às essências e aos conceitos universais que, já descobertos pelos antigos, haviam porém permanecido com eles em uma espécie de repouso rígido, quase solidificados. O coração da dialética se torna assim o *movimento*, e precisamente o *movimento circular* ou *em espiral, com ritmo triádico*.
Os três momentos do movimento dialético são:
1) a *tese*, que é o *momento abstrato* ou *intelectivo*;
2) a *antítese*, que é o *momento dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional*;
3) a *síntese*, que é o *momento especulativo* ou *positivamente racional*.

A redescoberta dos gregos permitiu o relançamento da dialética como forma suprema de conhecimento, como Platão já fizera. (E, entre outras coisas, cabe precisamente a Hegel o mérito de ter reconhecido os diálogos chamados "dialéticos" de Platão, ou seja, o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Filebo*, que antes dele eram deixados de lado, mas que depois dele, em conseqüência, passaram a ser reconhecidos como fundamentais.)

Entretanto, embora existam pontos de contato muito notáveis entre a *dialética* clássica e a hegeliana, existe também, ao mesmo tempo, uma diferença essencial.

Os antigos, diz Hegel, deram grande passo no caminho da cientificidade, enquanto souberam se elevar do particular ao universal. Platão mostrara a deficiência do conhecimento sensível como mera "opinião" e se elevara ao mundo das idéias. Aristóteles acrescentou o caminho para relacionar cada coisa particular ao conceito universal. Entretanto, para Hegel, as idéias platônicas e os conceitos aristotélicos ficaram, por assim dizer, bloqueados em rígida quietude e quase solidificados. Como, porém, a realidade é devir, é movimento e dinamismo, é evidente que, para ser instrumento adequado, a dialética deveria ser reformada nesse sentido.

É preciso, portanto, imprimir movimento às essências e ao pensamento universal já descobertos pelos antigos. Escreve Hegel: "Por meio desse movimento, os puros pensamentos tornam-se *conceitos*, e só então são o que verdadeiramente são: automovimentos, círculos [...], essências espirituais. *Esse movimento das essências puras constitui em geral a natureza da cientificidade*".

3.3 A estrutura triádica do processo dialético

O coração da dialética torna-se, assim, o *movimento*. E o motivo já está claro para nós, pois sabemos que o *movimento* é a própria natureza do espírito, é o "permanecer do dispersar", é o cerne do real. Considerando as razões já exemplificadas quando falamos do espírito, esse movimento dialético nada mais poderá ser senão uma espécie de *movimento circular* ou movimento espiral *com ritmo triádico*.

A compreensão dos "três lados" ou momentos do movimento dialético nos levará a compreender o ponto mais íntimo, o verdadeiro fundamento de Hegel. Esses três momentos são geralmente indicados com os termos *tese, antítese* e *síntese*, mas de modo simplificado, pois Hegel os usa poucas vezes, preferindo linguagem muito mais complexa e articulada:

1) o primeiro momento Hegel chama de "o *lado abstrato* ou *intelectivo*";

2) o segundo momento, por seu turno, denominava-se "o *lado dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional*";

3) o terceiro momento é chamado de "o *lado especulativo* ou *positivamente racional*".

Examinemos detalhadamente esses três pontos.

3.4 O primeiro momento da dialética (tese)

O intelecto é substancialmente a faculdade que abstrai conceitos determinados e que se detém na determinação dos mesmos.

Ele distingue, separa e de-fine, cristalizando-se nessas separações e de-finições, que considera de certa forma definitivas.

Escreve Hegel na *Grande Enciclopédia:* "A atividade do intelecto, em geral, consiste *em conferir ao seu conteúdo a forma da universalidade:* mais precisamente, o universal posto pelo intelecto é *universal abstrato,* que, como tal, é mantido solidamente contraposto ao particular, mas que, desse modo, ao mesmo tempo, também é determinado por seu turno como particular. À medida que opera em relação a seus objetos separando e abstraindo, o intelecto é o contrário da intuição imediata e da sensação, que, como tal, relaciona-se inteiramente com o concreto e nele permanece parada."

A potência abstrativa do intelecto é grande e admirável, e Hegel não poupa elogios em relação ao intelecto, no sentido de que ele é a potência que destaca e afasta do particular, elevando ao universal. Assim, a filosofia não pode prescindir do intelecto e de sua obra, devendo, ao contrário, começar exatamente pelo trabalho do intelecto.

Entretanto, o intelecto *como tal* apresenta conhecimento *inadequado,* que permanece encerrado *no finito* (ou, no máximo, vai até o "falso infinito"), no abstrato cristalizado, e, por conseguinte, torna-se vítima das oposições que ele próprio cria, distinguindo e separando. O pensamento filosófico, portanto, deve ir *além dos limites do intelecto.*

3.5 *O segundo momento da dialética (antítese)*

O ir além dos limites do intelecto é peculiaridade da "razão", que tem um momento "negativo" e um "positivo".

O momento negativo, que Hegel chama de "dialético" em sentido estrito (dado que, em sentido lato, "dialética" é o conjunto dos três momentos que descrevemos), consiste em remover a rigidez do intelecto e de seus produtos. Mas fluidificar os conceitos do intelecto comporta o esclarecimento de uma *série de contradições e oposições* de vários tipos, sufocadas no enrijecimento do intelecto. Desse modo, toda determinação do intelecto transforma-se na determinação contrária (e vice-versa).

O conceito de "uno", tão logo é extraído de sua rigidez abstrata, requer o conceito de "muitos", mostrando estreita ligação com ele (não podemos pensar o *uno* de modo rigoroso e adequado sem a relação que o liga com os *muitos*), podendo-se dizer o mesmo para os conceitos de "semelhante" e "dessemelhante", "igual" e "desigual", "particular" e "universal", "finito" e "infinito", e assim por diante. Aliás, cada um desses conceitos dialeticamente considerados parece inclusive "transformar-se" no próprio oposto e como que "dissolver-se" nele.

Por isso, escreve Hegel: a dialética "é esse ultrapassar *imanente* no qual a unilateralidade e a limitação das determinações do intelecto se expressam por aquilo que são, isto é, como sua negação. Todo finito é superação de si mesmo. A dialética, portanto, é a alma motriz do procedimento científico, sendo o único princípio pelo qual o conteúdo da ciência adquire um *nexo imanente* ou uma *necessidade;* assim, em geral, é nele que se encontra a verdadeira elevação, não extrínseca, para além do finito (isto é, para além de cada simples determinação do finito)". Hegel tem o cuidado de salientar que o momento dialético não é absolutamente prerrogativa do pensamento filosófico, mas está presente em todo momento da realidade: "Ora, por mais que o intelecto comumente solicite a dialética, não se deve pensar de modo algum que a dialética seja algo presente somente na consciência filosófica; ao contrário, o procedimento dialético pode-se encontrar em toda outra forma de consciência e na experiência geral. *Tudo aquilo que nos circunda pode ser pensado como exemplo da dialética.* Nós sabemos que todo finito, ao invés de ser termo fixo e último, é mutável e transeunte; isso nada mais é do que a dialética do finito, mediante a qual o finito, enquanto em si, é diferente de si, sendo impelido também para além daquilo que é imediatamente e transformando-se no seu oposto." (A semente deve transformar-se no seu oposto para tornar-se broto, ou seja, deve morrer como semente; a criança deve morrer como tal e transformar-se no seu oposto para tornar-se adulto, e assim por diante.) O *negativo* que emerge do momento dialético, em geral, consiste na "falta" que cada um dos opostos revela quando se defronta com o outro. Mas é exatamente essa "falta" que se revela como a mola que impele, para além da oposição, para uma síntese superior, que é o momento especulativo, ou seja, o momento culminante do processo dialético.



Uma gravura do século XVI, que representa a Universidade de Heidelberg (em primeiro plano). Neste Ateneu Hegel publicou a Enciclopédia.

3.6 O terceiro momento da dialética ou momento especulativo (síntese)

O momento "especulativo" ou "positivamente racional" é o que capta a *unidade das determinações contrapostas*, ou seja, o *positivo* emergente da resolução dos opostos (a *síntese dos opostos*). Escreve Hegel: "Em seu verdadeiro sentido, o elemento especulativo é aquilo que contém em si como superadas aquelas oposições nas quais se detém o intelecto (e, portanto, também a oposição entre *subjetivo* e *objetivo*), e justamente dessa forma mostra-se como concreto e como totalidade".

A dialética, assim como a realidade em geral e, portanto, o verdadeiro, *é esse movimento circular que descrevemos e que jamais tem repouso*. Hegel chega até a compará-lo a uma espécie de "triunfo báquico", em uma passagem que vale a pena ler como conclusão: "Desse modo, o verdadeiro é o triunfo báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e, como cada membro, enquanto se isola, imediatamente também se resolve, o triunfo é também a quietude transparente e simples".

4 A dimensão do "especulativo", o significado do "aufheben" e a "proposição especulativa"

4.1 O momento "especulativo" como novidade da dialética hegeliana

Como já dissemos, o pensamento antigo já adquirira o momento primeiro, ou seja, o nível do intelecto e, em ampla medida, também o segundo momento, ou seja, o racional-negativo ou dialético, como, por exemplo, nos célebres argumentos de Zenão de Eléia, mas ignorara o momento "especulativo", e os próprios idealistas anteriores a Hegel não o identificaram bem. Ele,

portanto, constitui descoberta tipicamente hegeliana.

O momento do "especulativo" *é a reafirmação do positivo que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é a elevação do positivo das teses a um plano mais elevado. Se, por exemplo, tomarmos o puro estado de inocência, este representa um momento (tese) que o intelecto cristaliza em si e ao qual contrapõe, como antítese, o conhecimento e a consciência do mal, que é a negação do estado de inocência (a sua antítese); ora, a virtude é exatamente a negação do negativo da antítese (o mal) e a recuperação do positivo da inocência em nível mais elevado, que se tornou possível passando-se através da negação da rigidez que lhe era própria e, portanto, passando através da antítese, que desse modo adquire valor positivo, à medida que leva a tirar aquela rigidez.

O momento especulativo, portanto, é o "superar" no sentido de que é ao mesmo tempo o "tirar-e-conservar".

4.2 O momento "especulativo" como "superação" no sentido de "retirada-conservação" dos momentos precedentes

Hegel usa os termos que se tornaram muito famosos e até técnicos, *aufheben* (superar) e *aufhebung* (superação) para expressar o momento "especulativo". Eis as suas próprias explicações a respeito, que podem ser lidas na *Grande Enciclopédia:* "Aqui é o lugar oportuno para recordar o duplo significado de nossa expressão alemã *aufheben* (superar). Por um lado, *aufheben* quer dizer tirar, negar; nesse sentido, por exemplo, dizemos que uma lei, uma instituição etc., são suprimidas, superadas (*aufgehoben*). Por outro lado, porém, *aufheben* significa também conservar; e, nesse sentido, dizemos que algo está bem conservado através da expressão *wohl aufgehoben.* Essa ambivalência do uso lingüístico do termo, pelo qual a mesma palavra tem *sentido negativo e positivo,* não deve ser considerada casual, nem devemos fazer disso motivo de acusação contra a linguagem, como se ela fosse causa de confusão; pelo contrário, nessa ambivalência se reconhece o espírito especulativo da nossa língua, que vai além da simples alternativa 'ou-ou' própria do intelecto".

O especulativo constitui o ponto culminante a que chega a razão, a *dimensão do absoluto.* Na *Grande Enciclopédia,* Hegel vai até o ponto de comparar o "especulativo" (que é o "racional" em seu mais alto nível) àquilo que no passado era chamado "místico", ou seja, aquilo que capta o absoluto indo além dos limites do *intelecto* que raciocina.

4.3 A "proposição" ou "juízo" no sentido tradicional e no novo sentido especulativo

Depois disso tudo, não será difícil compreender também as afirmações de Hegel segundo as quais as proposições filosóficas devem ser "proposições especulativas" e não juízos formados por um sujeito ao qual se atribui um predicado, no sentido da lógica tradicional.

A proposição que expressa o juízo em sentido tradicional, com efeito, expressa um tipo de juízo operado pel *intelecto* e, portanto, pressupõe um sujeito pronto ao qual são atribuídos *ab extrinseco* predicados

■ **Especulativo.** O "especulativo", que constitui uma descoberta tipicamente hegeliana, é o terceiro momento da dialética e consiste no conhecimento dos opostos em sua unidade: ele é *a reafirmação do positivo que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é uma elevação do positivo da tese a um nível mais alto.
Para Hegel, com efeito, a *negação especulativa* não é de modo nenhum uma aniquilação total, nem uma reserva definitiva, mas é propriamente uma conservação daquilo que é negado, e sua elevação a um nível superior é um seu "enverdadeiramento" e uma sua "positivização". Ele usa a propósito os termos, que se tornaram muito famosos, *aufheben* e *aufhebung,* que em alemão têm o duplo significado de "erguer, pôr à parte" e de "conservar". O especulativo constitui, portanto, o vértice a que chega a razão, a *dimensão do absoluto.*

como propriedades e acidentes, predicados que também estão prontos e acabados em nossa representação (com base nos esquemas com que o intelecto procede). Essa operação de conjugar um predicado a um sujeito, portanto, é "exterior".

A "proposição especulativa", ao contrário, deve ser tal de modo a não pressupor a distinção rígida entre sujeito e predicado e, portanto, por assim dizer, deve ser plástica. O "é" da conjunção, então, expressará o movimento dialético com que o sujeito se translada ao predicado (em certo sentido, na proposição especulativa, tira-se e supera-se a diferença entre sujeito e predicado). "Esse movimento [...] é o movimento dialético da própria proposição", diz Hegel. E ainda: "*Só a enunciação do próprio movimento* é a representação especulativa".

Vejamos um exemplo. Quando dizemos que "o real é racional" em sentido hegeliano (especulativo), não entendemos (como na velha lógica) que o *real* é o sujeito estável consolidado (substância) e que o *racional* é o predicado (ou seja, o acidente daquela substância), mas, ao contrário, que "o universal expressa o sentido do real". Portanto, o sujeito *passa* para o próprio predicado (e vice-versa). A proposição em sentido especulativo diria que *o real se resume no racional e, desse modo, o predicado torna-se elemento tão essencial da proposição quanto o sujeito.*

Aliás, na proposição especulativa sujeito e predicado permutam-se as partes de modo a constituir justamente uma identidade dinâmica. De fato, Hegel, assim formula a proposição mencionada acima: "Aquilo que é real é racional; aquilo que é racional é real", de sorte que aquilo que antes era sujeito torna-se predicado, e vice-versa (a proposição reduplica-se dialeticamente).

Em suma, a proposição da velha lógica *permanece encerrada nos limites da rigidez e da finitude do intelecto.* A "proposição especulativa", ao contrário, é própria da razão que supera aquela rigidez, *é uma proposição que deve expressar o movimento dialético e, portanto, é estruturalmente dinâmica,* como também dinâmicos são a realidade que ela expressa e o pensamento que a formula.

III. A "fenomenologia do espírito"

• A especulação filosófica surge quando a razão, negando as finitudes da consciência, eleva-se até si mesma e até o absoluto. A passagem da consciência comum para a consciência filosófica, porém, não pode se dar de modo repentino, imediato, mas tem necessidade de uma mediação que seja ela própria filosófica. Ora, a *Fenomenologia do espírito* foi concebida e escrita por Hegel exatamente com o objetivo de purificar a consciência fenomênica e de elevá-la *mediatamente* até o saber absoluto. A *Fenomenologia* é, portanto, uma introdução ao filosofar, que é já ela própria um filosofar. Além disso, trata-se de uma "introdução" que constitui um momento não só da vida humana, mas também da vida do absoluto, do qual o homem é parte estrutural: ela é a via filosófica que, conduzindo a consciência finita ao absoluto, coincide com a via que o próprio absoluto percorreu para chegar até si mesmo, e seu método, portanto, só pode ser o dialético. Mais precisamente, a fenomenologia (de *phainómenon*, "o aparecer", e *logos*, "ciência") é *a ciência do aparecer do espírito que se eleva gradualmente, mediante momentos ligados dialeticamente, até o saber absoluto.* São *dois*, portanto, *os planos* que nela se cruzam e se justapõem:

Da consciência comum à consciência filosófica → § 1

1) a via percorrida pelo espírito infinito para chegar a si por meio de todas as vicissitudes da história do mundo;

2) o plano do *espírito do homem individual*, que deve percorrer novamente a mesma via para dela se apropriar.

A história autêntica da consciência do indivíduo consiste em percorrer novamente a história do espírito.

• O espírito que aparece é a consciência em sentido lato, isto é, como *consciência de algo diferente* (seja interno ou externo, e de qualquer tipo), cujo caráter peculiar é, portanto, a oposição sujeito-objeto. Ora, o itinerário da *Fenomenologia* é a progressiva mediação desta oposição até sua total superação, e percorre as seguintes etapas: *consciência* (em sentido estrito), *autoconsciência, razão, espírito, religião, saber absoluto.*

O itinerário da Fenomenologia → § 2

Cada uma dessas etapas é constituída por diferentes momentos ou "figuras", que se sucedem segundo um ritmo dialético cuja *mola* está na necessidade de superar *toda desigualdade entre o sujeito (a consciência ou Eu) e seu objeto (o "negativo")*: o momento culminante do processo coincide com o momento em que o espírito se torna objeto para si mesmo, dando assim lugar ao saber absoluto, isto é, ao sistema da ciência que Hegel exporá na lógica, na filosofia da natureza e na filosofia do espírito.

1 Significado e finalidade da "fenomenologia do espírito"

1.1 O problema da passagem da consciência comum para a razão

Tudo o que destacamos, obviamente, implica que o homem, no momento em que filosofa, eleva-se bem acima da consciência comum, ou seja, mais precisamente, que sua consciência eleva-se à altura da pura razão e que se coloca em perspectiva absoluta (ou seja, que adquire o ponto-de-vista-do-absoluto). E, "para construir o absoluto na consciência", é preciso *negar e superar as finitudes da consciência, elevando desse modo o eu empírico a Eu transcendental, a razão e espírito.*

Mas nada disso pode ocorrer *ex abrupto*, ou seja, de chofre. Na verdade, Hegel condenou drasticamente o "problema do método" como fora posto desde Descartes até o próprio Kant, chegando até a expedir impiedosamente o atestado de óbito desse problema, declarando-o como pertencente "a uma cultura ultrapassada"; não pode haver "introdução" ao filosofar (como pretendia o velho problema do método) que já não seja filosofar, nem introdução à ciência que já não seja ciência. Hegel argumenta argutamente que pretender elaborar uma introdução à filosofia que preceda a filosofia seria como pretender querer aprender a nadar antes de entrar na água. Entretanto, Hegel está convencido de que a passagem da consciência comum para a consciência filosófica deve ocorrer de modo *mediato* e não de modo romanticamente imediato e, portanto, Hegel também admite que exista uma espécie de "introdução à filosofia".

Ela, naturalmente, será uma "introdução" ao filosofar, que é já ela própria um filosofar.

1.2 A passagem da consciência finita ao absoluto

Podemos até dizer que na *Fenomenologia*, entendida como caminho que leva ao absoluto, o homem está envolvido tanto quanto o próprio absoluto. Com efeito, no horizonte hegeliano, não existe o finito "separado" do infinito, o particular "afastado" do universal e, portanto, o homem não está afastado e separado do absoluto, mas é parte estrutural e determinante dele, porque o infinito hegeliano é o infinito-que-se-faz-por meio-do-finito, e o absoluto é "o ser que reentrou eternamente em si pelo ser outro".

Trata-se, portanto, de uma "introdução" ou de uma propedêutica que constitui

um momento, não só da vida humana, mas também da vida do absoluto: a "fenomenologia do espírito" é o caminho que leva a consciência finita ao absoluto infinito, que coincide com o caminho que o absoluto percorreu e percorre para alcançar a si mesmo (o reentrar em si pelo ser-outro). Portanto, a *Fenomenologia* marca a passagem necessária e científica, como dissemos, e sua metodologia não pode deixar de ser a mais rigorosa metodologia científica, ou seja, a *dialética*.

1.3 A "fenomenologia" como história da consciência do indivíduo e história do espírito

Com base nessa premissa, torna-se fácil compreender o termo "fenomenologia" na acepção hegeliana. O termo deriva do grego *phainómenon,* que significa *manifestar-se* ou *aparecer* e, portanto, quer dizer ciência do aparecer e do manifestar-se. Esse aparecer (e, no sistema hegeliano, não poderia ser diferente) é *o aparecer do próprio espírito em diferentes etapas,* que, a partir da consciência empírica, pouco a pouco se eleva a níveis sempre mais altos.

A *fenomenologia,* portanto, é a ciência do espírito, que aparece na forma do ser determinado e do ser múltiplo e que, em uma série sucessiva de "figuras", ou seja, de momentos dialeticamente relacionados entre si, alcança o saber absoluto.

Na "fenomenologia do espírito", como se evidencia do que foi dito, existem dois planos que se interseccionam e se justapõem:

1) há o plano constituído pelo caminho percorrido pelo espírito para chegar a si mesmo ao longo de todos os acontecimentos da história do mundo que, para Hegel, é o caminho ao longo do qual o espírito se realizou e se conheceu;

2) mas há também o plano próprio do *simples indivíduo empírico,* que deve percorrer novamente aquele mesmo caminho e apropriar-se dele.

A história da consciência do indivíduo, portanto, outra coisa não pode ser senão o percorrer de novo a história do espírito. A introdução fenomenológica à filosofia é o percorrer novamente esse caminho. Escreve Hegel: "O indivíduo deve percorrer novamente os graus de formação do espírito universal, também segundo o conteúdo, mas como figuras já depostas do espírito, como graus de caminho já traçado e aplainado".

Vejamos agora qual é o esquema desse itinerário do espírito-que-aparece e da consciência que o percorre de novo, e quais são algumas das "figuras essenciais do espírito já depostas".

2 A trama e as "figuras" da "fenomenologia"

2.1 As etapas do itinerário fenomenológico

O espírito que se determina e aparece é a consciência no sentido lato do termo, que significa *consciência de alguma coisa diversa* (tanto interna como externa, e de qualquer gênero que seja). Consciência indica sempre relação determinada entre um "eu" e um "objeto", relação sujeito-objeto. A oposição sujeito-objeto, portanto, é característica distintiva da consciência.

Ora, o itinerário da *Fenomenologia* consiste na *mediação progressiva dessa oposição, até sua total superação.*

Podemos, portanto, dizer também que o objetivo que Hegel persegue na *Fenomenologia* é a anulação da cisão entre consciência e objeto, com a demonstração de que o objeto nada mais é do que o "si" da consciência, isto é, autoconsciência: a autoconsciência que, de Kant em diante, se tornara o centro da filosofia, e que Hegel procura fundamentar cientificamente, dela extraindo ao mesmo tempo as últimas conseqüências.

Resumidamente, o itinerário fenomenológico percorre as seguintes etapas:

1) Consciência (em sentido estrito);
2) Autoconsciência;
3) Razão;
4) Espírito;
5) Religião;
6) Saber absoluto.

A tese de Hegel é que toda consciência é autoconsciência; por sua vez, a autoconsciência se descobre como razão; por fim, a razão realiza-se plenamente como espírito, que, através da religião, alcança seu ponto culminante no saber absoluto.

Cada uma dessas etapas é constituída por diferentes momentos ou "figuras". Hegel apresenta cada um desses momentos ou cada uma dessas figuras de modo a mostrar que a sua determinação é inadequada e que, portanto, obriga a passar a seu oposto; este supera o negativo do anterior, mas, por sua vez, embora em nível mais elevado, também se mostra determinado e, portanto, inadequado, obrigando a passar além e assim por diante, segundo o ritmo da dialética, que bem conhecemos. Hegel precisa que a *mola* dessa dialética fenomenológica está na *desigualdade ou no desnível entre a consciência ou o eu e seu objeto* (que é o "negativo"), e na superação progressiva dessa desigualdade. O momento culminante desse processo coincide com o momento no qual o espírito torna-se objeto para si mesmo.

Tentemos resumir e interpretar brevemente essas etapas da *Fenomenologia.*

2.2 A primeira etapa: a consciência (certeza sensível, percepção e intelecto)

A etapa inicial é constituída pela "consciência", entendida em sentido gnosiológico (e, portanto, em sua acepção mais estrita), que é o tipo de consciência que olha e conhece o mundo como algo diferente e independente de si. Ela se desdobra em três momentos sucessivos: *a*) da certeza sensível, *b*) da percepção, *c*) do intelecto. Cada um destes leva dialeticamente ao outro.

a) No momento da sensação, o *particular* aparece como verdade, mas aparece muito mais como contraditório, a tal ponto que, para compreender o particular, é necessário passar para o *geral.*

b) No momento da percepção, o objeto parece ser a verdade; mas logo também ele é contraditório, porque se revela *uno e muitos,* ou seja, *um* objeto com *muitas* propriedades ao mesmo tempo.

c) No momento do intelecto, o objeto aparece como um "fenômeno", produzido por forças e leis: aqui, o sensível se resolve na força e na lei, que são precisamente obras do intelecto; dessa forma, a consciência consegue compreender que o objeto *depende* de alguma outra coisa, ou seja, do intelecto, e, portanto (de certo modo), de si mesma (o objeto se resolve no sujeito). Desse modo, a consciência torna-se autoconsciência (saber de si).

2.3 A segunda etapa: a autoconsciência (dialética de senhor-servo, estoicismo-ceticismo e consciência infeliz)

A segunda etapa do itinerário fenomenológico é constituída pela "autoconsciência", que, através dos diversos momentos, *aprende a saber o que ela é propriamente.* Inicialmente, a autoconsciência se manifesta como caracterizada pelo apetite e pelo desejo, ou seja, como tendência a se apropriar das coisas e fazer tudo depender de si, a "tolher a alteridade que se apresenta como vida independente". Primeiro a autoconsciência exclui abstratamente de si toda alteridade, considerando o "outro" como não-essencial e negativo. Mas logo deve sair dessa posição porque se defronta com outras autoconsciências e, conseqüentemente, nasce de modo necessário "a luta pela vida ou pela morte", por meio da qual e somente por meio da qual a autoconsciência se realiza (sai da posição abstrata do *em si* e torna-se *para si*). Com efeito, segundo Hegel, toda autoconsciência tem necessidade estrutural da outra e a luta não deve ter como resultado a morte de uma das duas, mas a submissão de uma à outra.

a) Nasce assim a distinção entre "senhor" e "servo", com a conseqüente "dialética", que Hegel descreve em páginas que se tornaram famosas, para as quais principalmente os marxistas chamaram a atenção, e que estão efetivamente entre as mais profundas e belas da *Fenomenologia.* O "senhor" arriscou seu ser físico na luta e, na vitória, tornou-se conseqüentemente senhor. O "servo" teve medo da morte e, na derrota, para salvar a vida física, aceitou a condição de escravidão e tornou-se como que uma "coisa" dependente do senhor. O senhor usa o servo e o faz trabalhar para si, limitando-se a "desfrutar" das coisas que o servo faz para ele. Mas, nesse tipo de relação, *desenvolve-se um movimento dialético que acaba por levar à inversão dos papéis.* Com efeito, o senhor acaba por se tornar "dependente das coisas", ao invés de independente, como era, porque desaprende de fazer tudo o que o servo faz, ao passo que o servo acaba por se tornar independente das coisas, fazendo-as. Além disso, o senhor não pode se realizar plenamente como autoconsciência, porque o escravo, *reduzido a coisa,* não pode representar o

pólo dialético com o qual o senhor possa se confrontar adequadamente (já se notou com razão que ser somente senhor é muito menos do que ser pessoa autoconsciente); ao contrário, o escravo tem no senhor um pólo dialético tal que lhe permite reconhecer nele a consciência, porque a consciência do senhor é a que comanda, enquanto o servo faz o que o senhor ordena. Dessa forma, Hegel identifica perfeitamente o poder dialético que deriva do *trabalho*. Diz ele: "Precisamente no trabalho, onde parecia ser ela *um significado estranho*", a consciência servil encontra-se a si mesma e encaminha-se para encontrar *seu significado próprio*.

Mas a autoconsciência só alcança a plena consciência através das etapas sucessivas: *b)* do estoicismo, *c)* do ceticismo, *d)* da consciência infeliz.

b) O "estoicismo" representa a liberdade da consciência que, reconhecendo-se *como pensamento,* instala-se acima da senhoria e da escravidão, que, como sabemos, constituem para os estóicos meros "indiferentes". Mas, querendo libertar o homem de todos os impulsos e de todas as paixões, o estoicismo o isola da vida e, conseqüentemente, segundo Hegel, sua liberdade permanece abstrata, retrai-se para dentro de si e não supera a alteridade.

c) O estoicismo translada-se dialeticamente para o "ceticismo", que transforma o afastamento do mundo em atitude de negação do mundo. Mas, negando tudo o que a consciência tinha como certo, o ceticismo, por assim dizer, esvazia a autoconsciência, levando-a à autocontradição e à cisão de si consigo mesma. Com efeito, a autoconsciência cética nega as próprias coisas que é obrigada a fazer e vice-versa: nega a validade da percepção e percebe; nega a validade do pensamento e pensa; nega os valores do agir moral e, no entanto, age segundo tais valores.

d) A característica da cisão, implícita na autocontradição do ceticismo, torna-se explícita na "consciência infeliz", que é a consciência de si como "duplicada" ou "desdobrada" e "no *aspecto imutável* e no *aspecto mutável*; o primeiro é considerado como coincidente com um Deus transcendente, e o segundo com o homem. A consciência infeliz (bimundana), segundo Hegel, é o traço que caracteriza principalmente o cristianismo medieval. Essa consciência tem apenas "consciência fragmentada de si", porque procura seu objeto naquilo que é apenas um *além inatingível*: ela está instalada *neste* mundo, mas está toda voltada para o *outro* (inatingível) mundo. Para a consciência infeliz, toda aproximação à divindade transcendente significa uma própria mortificação e um sentir a própria nulidade. A superação do negativo próprio dessa cisão (isto é, segundo Hegel, o reconhecimento de que a transcendência na qual a consciência infeliz via a única e verdadeira realidade *não está fora,* mas sim *dentro* dela) leva a uma síntese superior, que se realiza no plano da "razão".

2.4 A terceira etapa: a razão

A "razão" nasce no momento em que a consciência adquire "a certeza de ser toda realidade". Essa é a posição própria do idealismo.

As etapas fenomenológicas da razão (ou do espírito que se manifesta como razão) são as etapas dialéticas progressivas da aquisição dessa *certeza de ser toda coisa,* ou seja, da aquisição da *unidade de pensar e de ser.*

Essas etapas repetem, em nível mais elevado, como espiral que se eleva, em movimento que retorna sempre sobre si, segundo círculos cada vez mais amplos, os três momentos examinados anteriormente. O nível mais elevado consiste justamente no fato de que agora, como razão, a consciência sabe ser *unidade de pensamento e de ser* e, nesse nível, as novas etapas consistem precisamente em *verificar essa certeza.* E assim temos as três etapas: *A*) da "razão que observa a natureza"; *B*) da "razão que age" e C) da "razão que adquire a consciência de ser espírito".

A) A "razão-que-observa-a-natureza" é constituída pela ciência da natureza, que se move desde o princípio no plano da consciência de que o mundo é penetrável pela razão, ou seja, é racional. Hegel escreve: "A razão procura seu *outro, sabendo que nisso ela não possuirá mais que a si mesma; ela busca apenas sua própria infinitude*".

Portanto, para poder-encontrar-a-si-mesma-no-seu-outro, a razão deve superar o momento "de observação" e passar para o momento "ativo" ou "prático", ou seja, para a esfera moral.

B) A "razão-que-age" repete em nível mais elevado (isto é, no nível da certeza de ser toda coisa) o momento da autoconsciência. O itinerário da razão ativa consiste em começar a realizar-se, inicialmente, como *indivíduo* para, por fim, elevar-se ao universal, superando os limites da individualidade e alcançando a *união espiritual superior dos indivíduos*.

As etapas desse processo são indicadas por Hegel nas "figuras":

a) do homem que busca a felicidade no prazer e no gozo (como, por exemplo, no primeiro *Fausto* de Goethe);

b) do homem que segue a lei do coração individual (como no sistema de Rousseau);

c) da virtude e do homem virtuoso, mas de modo ainda abstrato (como ocorre, por exemplo, nos personagens que gostariam de reformar o mundo, mas que por sua qualidade abstrata entram em falência, como Dom Quixote e Robespierre).

C) Síntese dos dois momentos anteriores, a razão é dada pela autoconsciência que supera sua posição em relação aos outros e ao curso do mundo, encontrando neles seu próprio conteúdo. Esta fase também se realiza em três momentos sucessivos:

a) o representado pelo homem inteiramente voltado para as obras que realiza;

b) o da razão legisladora;

c) o da razão que examina ou critica leis.

Como momento conclusivo, nessa fase, a autoconsciência descobre que *a substância ética nada mais é senão aquilo em que ela já está imersa: é o ethos* da sociedade e do povo em que vive.

2.5 A quarta etapa: o espírito

A razão-que-se-realiza-em-um-povo-livre e em suas instituições é a consciência que se reúne intimamente à sua própria "substância ética", e isso é doravante o espírito.

O espírito é o indivíduo que constitui um mundo tal como ele se realiza na vida de um povo livre. O espírito, portanto, é a unidade da autoconsciência "na perfeita liberdade e independência" e, ao mesmo tempo, em sua oposição "mediata". O espírito é "eu que é nós, nós que é eu".

Quem não tiver continuamente presente essa dimensão intersubjetiva e *social* do espírito não poderá compreender sequer uma palavra do que diz Hegel.

Conseqüentemente, é claro que, durante todo o curso do resto do itinerário fenomenológico, as "figuras" tornam-se "figuras de um mundo", etapas da história, que nos mostram o espírito "alienado no tempo", mas que, através dessa alienação, se realiza, se reencontra e, por fim, se autoconhece. As etapas fenomenológicas do "espírito" são:

A) o espírito *em si* como eticidade (como se exprime de modo paradigmático no mundo greco-romano);

B) o espírito *que se alheia de si* (que se cinde nas contradições, como acontece, por exemplo, no Iluminismo e na Revolução Francesa que termina no terror);

C) o espírito *que readquire certeza de si*.

2.6 A quinta etapa: a religião

A *Fenomenologia* apresenta ainda uma etapa, ou seja, a "religião", através da qual chega-se à meta, ao saber absoluto. Já que deveremos falar sobre a concepção da religião mais adiante, na filosofia do espírito, limitamo-nos aqui a alguns poucos acenos (trata-se de páginas que, ao que parece, Hegel acrescentou à *Fenomenologia* por razões contingentes, ainda que seu sentido redunde claro no conjunto).

Na religião e em suas diferentes manifestações o espírito toma consciência de si mesmo, "mas somente do ponto de vista da *consciência,* que tem consciência da essência absoluta" e não ainda como *autoconsciência absoluta do próprio absoluto,* que será o ponto de vista do saber absoluto.

Pode-se também dizer que a religião é *a autoconsciência do absoluto, mas ainda não perfeita,* ou seja, na forma da representação e não do conceito.

A forma mais elevada de religião para Hegel é o cristianismo, e nos dogmas fundamentais do cristianismo ele vê os conceitos cardeais de sua filosofia: a encarnação, o reino do espírito e a trindade expressam o conceito de espírito que se aliena para se autopossuir e que, no seu ser-outro, mantém a igualdade de si consigo, operando a síntese suprema dos opostos.

2.7 A etapa conclusiva: o saber absoluto

A superação da forma de conhecimento "representativo" próprio da religião leva, por fim, ao puro conceito e ao saber absoluto, ou seja, ao sistema da ciência, que Hegel exporia na "Lógica", na "Filosofia da natureza" e na "Filosofia do espírito", como veremos. 1 2 3

IV. A lógica

• A *Lógica* começa e se desenvolve inteiramente no plano definitivamente ganho da *Fenomenologia*, isto é, no plano do saber absoluto, em que desapareceu toda diferença entre "certeza" (subjetividade) e "verdade" (objetividade); ela não é, portanto, um puro "organon", no sentido em que o era a lógica formal, mas é o estudo da *estrutura do Todo*, no sentido que a própria lógica é o *auto-estruturar-se* do Todo.

A lógica como reino do pensamento puro → *§ 1*

A tese de fundo da lógica hegeliana, que retoma em sentido especulativo a posição de Parmênides, é que "pensar" e "ser" coincidem: o pensamento, em seu processo, realiza a si mesmo e o próprio conteúdo, e esta realização dialética é ao mesmo tempo, de modo sempre mais elevado, um "pensar o ser" e o "ser do pensamento": a lógica coincide, portanto, com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica*). Em seu complexo, portanto, a lógica é o reino do pensamento puro, da *verdade como ela é em si e por si sem véu*: *é a exposição de Deus como Ele é em sua eterna essência antes da criação do mundo e de todo espírito finito*. O Deus exposto pela *Lógica* é, portanto, o elemento puro do pensamento (o *logos*) que, para se tornar espírito, deve primeiro alienar-se na natureza e depois superar essa alienação.

• O *logos* da Lógica deve também ser concebido como desenvolvimento e processo dialético, e as diversas categorias por meio das quais pouco a pouco se desenvolve podem ser consideradas como definições sucessivas, sempre mais determinadas e mais ricas, do absoluto: a "idéia lógica" é a *totalidade de suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético*. Ora, as três etapas fundamentais da Lógica são:

Lógica do ser → *§ 2*

1) Na *lógica do ser* a dialética procede em sentido horizontal, mediante passagens que levam de um termo a outro que absorve em si o precedente; seu início (que é o início absoluto da Lógica) é constituído pela tríade da primeira categoria (a qualidade): *a*) ser; *b*) não-ser; *c*) tornar-se. Em certo sentido, *nesse início já está presente todo o sistema especulativo hegeliano*, justamente porque todas as tríades sucessivas apenas exprimem o absoluto de modo pouco a pouco sempre mais rico e articulado.

Lógica da essência → *§ 3*

2) Na *lógica da essência* temos o desenvolvimento *em profundidade* dos vários termos em seu "refletir-se" recíproco dirigido às raízes do ser (o termo alemão *Wesen* significa: "o ser refletido em si e condensado em si mesmo"). Aqui se dão as discussões sobre princípios de *identidade* e de *não-contradição*, que por Hegel são considerados como pontos de vista do intelecto abstrato e unilateral: *a verdadeira identidade*, com efeito, *inclui as diferenças*, e *a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade*.

3) Na *lógica do conceito* o pensamento se atua *na dimensão da circularidade*: cada termo prossegue no outro até identificar-se dialeticamente com ele, e

tudo é um autodesdobramento do sujeito, o qual é toda a realidade. O conceito, em sentido próprio, é o Eu penso que se autocria e, autocriando-se, cria todas as determinações lógicas. Mudam, por conseguinte, os significados de "juízo" e de "silogismo", estreitamente ligados ao "conceito": o *juízo* coincide com a proposição especulativa que exprime a *identidade dinâmica* de sujeito e predicado, e indica o tornar-se-universal do singular; o *silogismo* representa depois a unidade dialética dos três momentos da *universalidade, particularidade* e *singularidade*, tríade que constitui a estrutura fundamental de toda coisa e de toda a realidade. A idéia lógica resulta, finalmente, como o conceito que se auto-realiza plenamente e também a totalidade dos momentos desta realização.

Lógica do conceito → § 4

1 A nova concepção da lógica

1.1 A lógica hegeliana vai além da lógica formal e além da lógica transcendental

A *Fenomenologia* nos levou do ponto de vista do saber da consciência empírica ao ponto de vista do saber absoluto. Consideradas retrospectivamente, as várias etapas e "figuras" da fenomenologia ainda *não* são "a ciência completa em *toda* a sua verdade". É compreensível, então, que Hegel (embora considerando as etapas fenomenológicas como momentos insuprimíveis e absolutamente necessários, apenas por meio dos quais a consciência adquire o verdadeiro conhecimento) chame o saber dessas "figuras" individuais de saber "aparente" e, portanto, apresente o *iter fenomenológico* também como o "voltar-se contra as aparências", que pouco a pouco são superadas (ou seja, retiradas-e-conservadas), até o momento em que, como vimos, a consciência alcança o ponto de vista do saber absoluto.

No plano do saber absoluto, cai toda diferença entre "certeza" (que implica sempre elemento de subjetividade) e "verdade" (que é sempre objetividade), entre "saber" como *forma* e "saber" como *conteúdo*.

O saber absoluto é exatamente essa coincidência absoluta entre forma e conteúdo. E a *Lógica* se inicia e se desenvolve inteiramente nesse plano, definitivamente conquistado pela *Fenomenologia*.

Por conseguinte, a lógica hegeliana torna-se algo totalmente novo em relação à lógica da tradição aristotélica. Nem podia ser diversamente, depois da revolução kantiana e dos sucessivos desenvolvimentos idealistas de Fichte e de Schelling.

A lógica de Hegel, portanto, não é um puro *organom*, um puro "instrumento" ou "método" no sentido em que a lógica *formal* o era. Todavia, também não é uma lógica *transcendental* em sentido kantiano, uma vez que esta se move no âmbito de uma forma de fenomenismo (ainda que transcendental). A lógica é proposta por Hegel em sentido "especulativo", ou seja, como uma lógica que chega às verdades últimas.

Poder-se-ia dizer que a lógica de Hegel é o estudo da *estrutura do inteiro:* o próprio Hegel fala expressamente de "armação" do inteiro. Mas essas expressões devem ser entendidas dinamicamente, ou seja, no sentido de que a lógica é o *estruturar-se*, ou, melhor ainda, o *auto-estruturar-se* do andaime do inteiro.

1.2 A lógica hegeliana como "filosofia primeira" (metafísica em sentido idealista)

A tese de fundo da lógica hegeliana, que nada mais é do que a conseqüência de tudo o que foi dito até aqui, é que "pensar" e "ser" coincidem e que, portanto, a *lógica* coincide com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica*).

Parmênides já dizia: "o pensar e o ser são a mesma coisa"; e exatamente esta é a posição de Hegel, porém no único sentido possível *depois* da revolução kantiana, isto é, no sentido de que, no seu proceder, é o

próprio pensamento que realiza a si mesmo e o próprio conteúdo (realizando-se, realiza contemporaneamente o seu próprio conteúdo).

A grande *Lógica* de Hegel constitui, por assim dizer, a síntese dos conteúdos que se encontram no *Organon* e na *Metafísica* de Aristóteles. Portanto, têm perfeita razão os intérpretes que afirmam que a lógica hegeliana é uma "filosofia primeira" (em sentido aristotélico) e, portanto, uma "teologia" ou (como já dissemos) uma grandiosa "metafísica". Hegel censura Kant por ter negado a possibilidade de construir uma metafísica como ciência: com efeito, para Hegel, "um povo sem metafísica é como templo sem altar".

Hegel chega até a dizer — e esta é talvez sua afirmação mais iluminadora — que as diversas categorias por meio das quais sua lógica pouco a pouco se desenvolve podem ser vistas como *definições sucessivas do absoluto.* Desde a primeira tríade, até as tríades mais elevadas, nada mais temos que "definições mais determinadas e mais ricas" do próprio absoluto. Cada categoria que se desenvolve triadicamente constitui um elo sempre mais amplo da espiral. Em suma: a lógica hegeliana pode ser representada como um *dizer a mesma coisa de modo progressivamente mais rico* (um dizer, porém, que coincide com um tornar-se-sempre-mais-rico da própria coisa que é dita).

1.3 A lógica hegeliana como exposição de Deus antes da criação do mundo

Usamos acima o termo "teologia", não certamente por acaso ou arbitrariamente. É o próprio Hegel quem o diz claramente: "A lógica deve [...] ser entendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si, sem véu.* Podemos, portanto, nos expressar deste modo: esse conteúdo é a *exposição de Deus, assim como ele é em sua eterna essência, antes da criação da natureza e de um espírito finito*".

Ora, devemos atentar bem para esta expressão: "Deus, como era antes da criação etc." Ela não significa aquilo que quer dizer no contexto da filosofia clássico-cristã, dado que, para Hegel, o absoluto é processo, é resultado do processo (auto-resultado), de modo que se tem o máximo do resultado *não no momento inicial, e sim no momento final, e, portanto, não no Deus-que-é-objeto-da-lógica, e sim no Deus-como-ele-é-depois-da-criação, ou seja, no Deus que conheceremos na filosofia do espírito.*

O Deus *antes* da criação é de alguma forma um *minus* em relação ao espírito *depois* da criação, enquanto representa o momento da "tese", ao passo que o Deus depois da criação representa o momento da "síntese". O Deus da *Lógica* é o elemento puro do pensamento (o *Logos*), que deve antes *alienar-se* na natureza, para depois *superar essa alienação* (negando-a) e tornar-se espírito. O *Logos*, ou seja, o Deus como era em sua "eterna essência", de que fala a lógica hegeliana, *não* corresponde ainda, portanto, ao Motor imóvel de Aristóteles, que é pensamento de pensamento, ou ao *nous* (cosmo noético) plotiniano ou agostiniano, porque não é ainda o máximo de realidade. Isto será apenas o espírito, como veremos, que é a realização dialética (a auto-realização) daquele *Logos* de que trata a *Lógica.* Quando falar do espírito (e somente então), Hegel se referirá solenemente ao motor imóvel de Aristóteles.

É exatamente isso que Hegel entende quando diz que a lógica estuda a idéia "em si", ao passo que a filosofia do espírito estuda a idéia "em si e para si", ou seja, em seu "retornar a si" depois de se ter "alienado" na natureza.

Somente tendo presente a concepção do absoluto como "processo" (ou auto-processo) dialético podemos compreender a novíssima concepção hegeliana da lógica (a mais difícil de todas as que foram apresentadas no contexto do pensamento ocidental).

1.4 O desdobramento dialético global da lógica hegeliana

Ainda resta a esclarecer, porém, outro ponto muito importante. O *Logos* da *Lógica,* ou seja, a idéia-em-si, não deve ser concebido como uma espécie de realidade única e compacta, e sim, por sua vez, como desenvolvimento e processo dialético. A "idéia lógica" é a *totalidade de suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético,* ou seja, a totalidade dos conceitos determinados e das relações que os ligam e ligam sua passagem de um a outro em cír-

culos sempre mais elevados, até o desvendar total da verdade, que é precisamente a idéia em seu conjunto.

As três etapas principais da *Lógica* são as que Hegel chama de 1) "ser", 2) "essência" e 3) "conceito".

1) Na lógica do *ser,* a dialética *procede em sentido horizontal,* por meio de passagens que levam de um termo a outro, o qual absorve em si o anterior.

2) Na lógica da *essência,* ao contrário, temos um como que *desenvolver-se* dos vários termos e um como que "refletir-se" recíproco de um termo no outro.

3) Por fim, na lógica do *conceito,* cada termo prossegue no outro e nele continua até identificar-se (dialeticamente) com ele.

Podemos dizer que

1) na lógica do ser, o pensamento procede como que sobre um plano ou uma superfície;

2) na lógica da essência, o pensamento aprofunda, ou seja, cresce segundo a dimensão da profundidade;

3) na lógica do conceito, o pensamento torna-se completo, ou seja, se dá segundo a dimensão da *circularidade.*

Mas o que dissemos sinteticamente ficará mais claro nas análises seguintes.

2 A lógica do ser

O começo absoluto da *Lógica* é constituído pela primeira tríade, com a qual se inicia o movimento lógico da primeira categoria (ou seja, a categoria da qualidade) e constitui de longe o ponto mais discutido de toda a lógica hegeliana (e talvez de toda a obra de Hegel).

Essa tríade é constituída por: *a*) *ser, b*) *não-ser* e *c*) *devir.*

São inumeráveis as interpretações e exegeses já apresentadas a esse respeito. Alguém já disse que, na realidade, *nesse começo já se encontra toda a lógica e toda a metafísica.* "Ser", "não-ser" e "devir", com efeito, resumem tudo o que existe e que pode ser pensado e dito.

Todavia, para dizer a verdade, o mesmo poderia ser repetido, a títulos diversos, para muitas outras tríades posteriores (se não até para todas elas). E quem compreendeu o que explicamos acima não se surpreenderá, dado que Hegel afirmou expressamente que as categorias de *sua* lógica nada mais fazem do que expressar o absoluto em níveis pouco a pouco mais elevados (e, portanto, as sucessivas tríades expressam sempre *tudo, de modo pouco a pouco sempre mais articulado*).

3 A lógica da essência

A lógica da essência (como já aludimos acima) trabalha escavando em profundidade, para encontrar as raízes do ser. Aliás, é o próprio ser (que coincide com o pensamento que o pensa) que se volta sobre si e se aprofunda re-fletindo sobre si mesmo. Para bem compreender esse ponto, é preciso recordar que, em alemão, "essência" é "Wesen", que deriva do particípio passado do verbo ser, que é "gewesen" e, em certo sentido, significa o refletir-se e o voltar-se sobre si mesmo do próprio ser, como que se condensando em si. Também em grego, na expressão cunhada por Aristóteles, "essência" dizia-se de modo análogo, com fórmula (*tò tí en einai*) que os latinos traduziam por *quod quid erat esse* (literalmente: o aquilo que *era* o ser), que indicava precisamente o ser enquanto refletido e condensado em si. Em palavras simples, podemos dizer que a lógica da essência estuda o pensamento que quer ver o que existe sob a superfície do ser, e chegar ao fundo dele.

É nesta parte da lógica que se verificam as discussões sobre os célebres princípios de *identidade* e de *não-contradição,* cuja primeira consideração foi feita por Aristóteles (e, conseqüentemente, sobre o princípio leibniziano de *razão suficiente*).

Assim como foram formulados por Aristóteles e codificados pela lógica posterior, segundo Hegel, esses princípios representam o ponto de vista do *intelecto abstrato* e unilateral, e *não* o ponto de vista da *razão*, que é o único ponto de vista da verdade. Para Hegel, a verdadeira identidade não deve ser entendida do modo indicado acima, mas sim "como *identidade que inclui as diferenças*". A verdadeira identidade é aquela que dialeticamente se realiza retirando e mantendo as diferenças e que, portanto, implica "*a identidade na distinção e a distinção na identidade*".

Quanto à relevância da "contradição" e ao papel que ela desempenha no

pensamento de Hegel, já falamos em parte acima. A contradição é a mola da dialética e, conseqüentemente, é absolutamente necessária. Tudo isso também pode ser expresso dizendo que só o infinito é não-contraditório, enquanto é perene superação da contraditoriedade do finito (o não-contraditório é apenas a "superação" dialética da contradição).

É este o eixo especulativo que suporta todo o sistema hegeliano.

■ Lógica. A "lógica" de Hegel não é puro "instrumento" ou "método", como a lógica tradicional, e sim o estudo da *estrutura do todo*, no sentido de que a própria Lógica, enquanto idéia-em-si, é a *auto-estruturação* do quadro do todo.
A Lógica começa e se desenvolve inteiramente no plano definitivamente ganho da *Fenomenologia do espírito*, isto é, no plano do saber absoluto, em que desapareceu toda diferença entre "certeza" (que implica subjetividade) e "verdade" (que é sempre objetividade), entre "saber" como *forma* e "saber" como *conteúdo*.
A tese de fundo da lógica hegeliana, que se remete à antiga posição de Parmênides, é que "pensar" e "ser" coincidem: o pensamento, em seu processo, realiza a si mesmo e o próprio conteúdo, e esta realização dialética é ao mesmo tempo, de modo cada vez renovado, um "pensar o ser" e o "ser do pensamento". A Lógica coincide assim com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica*), e nesse sentido constitui a síntese especulativa dos conteúdos que se encontram no *Organon* e na *Metafísica* de Aristóteles.
Em seu conjunto, portanto, a Lógica é o reino do pensamento puro; *é a verdade como ela é em si e por si sem véu, é a exposição de Deus como ele é em sua eterna essência antes da criação da natureza e de cada espírito finito.*
O *logos* da Lógica deve ser concebido também como desenvolvimento e processo dialético: a "idéia lógica" é a *totalidade de suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético.*
As três esferas fundamentais da Lógica são: o ser, a essência e o conceito.

4 A lógica do conceito

4.1 A lógica "subjetiva"

Com a seção dedicada à lógica do conceito passamos àquela que Hegel chamou de "lógica subjetiva", por contraposição às primeiras duas seções da "lógica objetiva".

"Subjetivo" entende-se em sentido altamente positivo, ou seja, no sentido de lógica que introduz na esfera superior do sujeito. Assim como a verdade do ser é a essência, da mesma forma a verdade da essência é a razão.

Alguém disse, numa analogia esclarecedora, que aqui ocorre aquilo que o discípulo de Saís (de que fala Novalis em seu romance) descobriu tirando o véu que cobria a face da deusa: descobriu a si mesmo (a passagem de Novalis em que esse conceito se expressa pode ser vista em trecho citado acima por nós). A referência é pertinente, mas deve ser desenvolvida e completada.

Na lógica do conceito não só descobrimos que a realidade é o sujeito (o que, aliás, já havia sido aquisição da *Fenomenologia*), mas também descobrimos o *porquê*. A lógica hegeliana do conceito é a lógica conduzida do ponto de vista daquilo que Kant entrevira com o seu "Eu penso", já desenvolvida por Fichte e aqui não só posteriormente aprofundada, mas também levada às suas conseqüências extremas. Tudo é visto, então, como autodesdobrar-se dialético do sujeito, que é toda-a-realidade.

4.2 O significado de "conceito"

Mas, para Hegel, o que significa exatamente "conceito" (*Begriff*)? Por "conceito", Hegel entende todo o *resultado do movimento lógico até aqui alcançado*.

O "conceito" seria o Eu penso que se autocria e, autocriando-se, cria todas as determinações lógicas. Portanto, mais uma vez, ele *não* entende aquilo que comumente se entende por "conceito" do ponto de vista do *intelecto*, mas sim

aquilo que se entende do ponto de vista superior da *razão*. Estamos, portanto, em novo plano.

O conceito, diz Hegel, é "aquilo que forma e cria". Ele diz também que é "absoluta negatividade", no sentido de que é *negação de toda determinação e de toda finitude* e superação das mesmas (é, portanto, negatividade absoluta que se resolve em positividade absoluta). Por fim, Hegel também qualifica o conceito como "potência livre" e até "bem-aventurança ilimitada". Em suma: o conceito é o nome mais adequado (até este momento) para expressar o absoluto.

É evidente que, mudando de modo tão radical o significado do conceito no plano da razão, também o "juízo" e o "silogismo" (estreitamente ligados ao conceito) devem adquirir sentido completamente novo.

4.3 O significado de "juízo"

No contexto da lógica hegeliana da razão, o "juízo" coincide com aquilo que, acima, vimos ser o significado da "proposição especulativa", e à qual remetemos. O *é* da cópula do juízo hegeliano expressa *identidade dinâmica* entre sujeito e predicado e o termo mais importante torna-se o predicado (e não mais o sujeito) da proposição, porque o predicado expressa o universal, ao passo que o sujeito expressa o individual. O juízo, portanto, expressa o individual no-seu-tornar-se-universal.

4.4 O significado de "silogismo"

O "*silogismo*" representa a unidade dos três momentos: a *universalidade*, a *particularidade* (ou especificidade) e a *individualidade*, com a relação precisa que os liga.

O silogismo (no novo sentido hegeliano) é o universal que através do particular (a espécie) se individualiza, e vice-versa, ou seja, o indivíduo que, através do particular (a espécie), se universaliza. Por exemplo: o animal (= universal), através da espécie homem (= particular), se individualiza (por exemplo, em Carlos, Luís) e, vice-versa, todo homem em particular (= indivíduo), através da espécie homem (= particular), tende ao universal expresso pelo animal.

Desse modo, Hegel pode sustentar a tese (absolutamente paradoxal para a velha lógica, mas óbvia no contexto



A cidade de Jena em uma gravura de 1650.

da nova) de que *toda a coisa é um silogismo.*

Ele até concebe seu próprio sistema como gigantesco silogismo, no qual os três momentos da "idéia lógica" , da "natureza" e do "espírito" são os três termos do próprio silogismo, que se medeiam dinamicamente. Para Hegel, são grandiosos silogismos os dogmas centrais do cristianismo, nos quais se expressa a idéia do universal que mediatamente se liga ao individual.

4.5 O significado de "idéia"

Por fim, também deveria se tornar claro o novo significado que assume nesse contexto o termo "idéia", já antecipado em grande parte acima. Ela é o conceito que se auto-realizou plenamente e, portanto, a totalidade dos momentos dessa realização, vista como *processo-e-resultado-dialético.*

A idéia, portanto, é a totalidade das categorias da lógica em sentido especulativo e de suas relações desdobradas. Texto 4

V. A filosofia da natureza

• A passagem da idéia para a natureza é o ponto teórico mais problemático da filosofia de Hegel, sujeito a diversas interpretações que surgem das próprias afirmações ambíguas do filósofo a esse respeito. Isso depende principalmente do fato de que Hegel tem dificuldade de dominar as diversas sugestões que confluem sobre este ponto:

Múltiplas sugestões e esquema dialético → § 1-2

a) a procissão dialética do neoplatonismo, que concebia o desenvolvimento da realidade em sentido triádico como manência (*moné*), saída (*próodos*) e retorno (*epistrophé*): para Hegel a natureza corresponde à "saída";

b) o dogma da teologia cristã da criação;

c) os dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo;

d) a concepção tipicamente romântica do tornar-se-estranho do espírito a si mesmo com o objetivo de tomar consciência de si e de se realizar completamente.

1 As sugestões que determinam as características da filosofia da natureza

Depois de ter lido a *Lógica,* podemos perguntar o que ainda pode estar faltando no sistema de Hegel, uma vez que nela está todo o pensamento e toda a realidade (lógica + ontologia) .

Mas Hegel nos disse que a lógica é "a representação de Deus como ele é em sua essência eterna, *antes* da criação da *natureza* e de um espírito *finito*". Então, aquilo que ainda falta é precisamente a "criação da natureza" e, depois, de um " espírito finito".

Os intérpretes indicaram nessa passagem da idéia para a natureza o ponto mais problemático e quase que inexplicável do ponto de vista tanto exegético como teórico da filosofia de Hegel, salientando que a linguagem da frase citada só poderia ser metafórica, porque em Hegel tudo é idéia e na idéia e, portanto, a criação da natureza *não pode querer dizer o sobrevir de alguma coisa diferente da própria idéia e separada da idéia.*

A razão dessa dificuldade depende principalmente do fato de que, para esse ponto, confluem várias sugestões de gêneses diversas, que Hegel custa a dominar e que dão origem a inextricáveis aporias, que o esquema dialético consegue unificar em parte, mas não consegue dominar e resolver plenamente.



Hegel em seu escritório: litografia tirada de uma pintura de 1828.

1) Em primeiro lugar, aparece a grande sugestão da processão dialética do neoplatonismo (de que Hegel era fervoroso admirador), que concebia o desenvolvimento da realidade em sentido triádico como manência (*moné*) — saída (*próodos*) — retorno (*epistrophé*). A idéia lógica hegeliana corresponde à "manência", a natureza corresponde à "saída" (a natureza, como logo veremos, é a idéia que se afasta de si, que sai de si), ao passo que o espírito hegeliano é tematicamente apresentado como "retorno" da idéia em si e para si.

2) Às sugestões neoplatônicas acrescentam-se as do dogma da teologia cristã da criação, ao qual Hegel faz referência expressa, tanto no texto que lemos acima como em outros textos, nos quais diz que a idéia *decide livremente* seu próprio tornar-se natureza.

3) Mas com o teorema da criação se interseccionam também as sugestões dos dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, que Hegel entende como verdades racionais cósmicas. Por influência de tais dogmas, ele chega inclusive a dizer que o espírito deve enfrentar a "morte" para, através da morte, conservar seu ser (tema que já analisamos na seção dedicada à dialética), razão por que a natureza seria o momento da "morte" (da idéia), que é depois superado em uma vida mais elevada (a "idéia" que ressuscita é o espírito").

4) A essas sugestões, por fim, acrescenta-se a concepção tipicamente romântica do espírito fazendo-se estranho si mesmo, como

uma espécie de *auto-ilusão*, com o objetivo de tomar consciência de si e realizar-se plenamente. A natureza, portanto, seria esse momento da *auto-ilusão* da idéia.

2 O esquema dialético da filosofia da natureza

O esquema dialético procura reduzir essas sugestões a uma unidade, entendendo a idéia como tese, a natureza como antítese (segundo momento negativo-dialético, autonegação da idéia), da qual deverá depois brotar o terceiro momento da síntese (momento positivo-dialético ou especulativo), ou seja, o espírito, no qual, através da negação da negação, se realiza o momento da máxima positividade. Hegel insiste muito no momento de negatividade constituído pela natureza, que é "decadência da idéia de si" (parece-nos até ouvir um eco do antigo gnosticismo), e insiste na "impotência da natureza" . Muitos estudiosos pensam que, na realidade, trata-se de um "regresso" em relação à idéia. Mas, pelo menos na *Grande Enciclopédia*, Hegel procurou dissipar essa suspeita. Com a passagem da idéia à natureza, poderia parecer que se esteja retornando ao ser, isto é, à primeira fase da *Lógica*. Mas, na realidade, diz ele, "esse retorno ao início é, ao mesmo tempo, *progresso*. Aquilo com que começamos era o *ser*, o ser abstrato, e agora temos a *idéia como ser*", e a natureza é precisamente essa idéia-como-ser (como objeto). Em outros textos, porém, ele faz uma série de afirmações que parecem ter significado oposto. As ambigüidades e incertezas de Hegel a esse respeito só podem ser compreendidas com base no que precisamos acima sobre as múltiplas sugestões pelas quais ele permaneceu condicionado. Textos 5

■ **Natureza.** A natureza é a idéia em sua alienação, em seu estar-fora-de-si, a qual em sua existência não mostra nenhuma liberdade, mas apenas *necessidade* e *acidentalidade*.
A criação da natureza é propriamente uma "queda da idéia a partir de si".
A verdade e o fim da natureza, cujos graus ascendentes são a *mecânica*, a *física* e a *orgânica*, é o espírito.

VI. A filosofia do espírito

• O espírito é a idéia que retorna a si a partir de sua alteridade, é a mais alta manifestação do absoluto, o auto-realizar-se e o autoconhecer-se de Deus. Nesta ótica, idéia lógica e natureza são vistas como *pólos dialéticos dos quais o espírito é a síntese viva*. Também a filosofia do espírito estrutura-se de maneira triádica, e divide-se, portanto, em três momentos.

O espírito subjetivo → § 2

• 1) O espírito subjetivo é aquele ainda ligado à finitude. Suas etapas são:

a) a *antropologia*, que é o estudo da alma considerada em sua fase auroral;

b) a *fenomenologia*, que estuda o processo que da consciência, através da autoconsciência, leva à razão;

c) a *psicologia*, que estuda o espírito do indivíduo até sua liberdade.

• 2) O espírito objetivo é aquele que se realiza na família, na sociedade, nas leis do Estado: é o *ethos* da vida ético-política, é a história-que-se-faz. As etapas de sua realização são:

a) o *direito abstrato*, em que a vontade livre se concretiza na relação com as coisas e com os objetos externos;

b) a *moralidade*, em que a vontade livre formula seus juízos morais segundo regras universais;

c) a *eticidade*, em que a vontade do sujeito *quer fins concretos* e se realiza gradualmente através da família, da sociedade civil e do Estado: o Estado é a própria idéia que se manifesta no mundo, e *o cidadão existe apenas enquanto membro do Estado.*

O espírito objetivo → *§ 3*

A *história do mundo*, nascida da dialética dos Estados é, portanto, o desdobrar-se da idéia e se desenvolve segundo um plano racional, enquanto a *filosofia da história*, enquanto conhecimento científico deste plano, torna-se a "teodicéia" que justifica aquilo que aparece como mal diante do poder absoluto da razão. Na história, o espírito objetivo se particulariza como "espírito do povo" (*Volksgeist*) e todos os espíritos nacionais são manifestações diversas do "Espírito do mundo" (*Weltgeist*), que se serve dos povos para tecer seus desígnios (é esta "a astúcia da razão"). Ora, das grandes fases da história do mundo (oriental, greco-romana, cristão-germânica), a última é aquela em que o espírito parece ter-se plenamente realizado. E assim, de modo mais aporético, a dialética histórica por fim pareceria deter-se.

• 3) A idéia conclui seu "retorno a si" no autoconhecer-se absoluto. *O espírito absoluto é a idéia que se autoconhece de modo absoluto*, é Deus que se concilia com sua comunidade e consigo mesmo. Também o espírito absoluto se desenvolve em um sentido triádico, que corre paralelamente à história do mundo para conciliar-se e unificar-se com ela na fase da cristandade germânica. As fases principais deste processo são:

O espírito absoluto → *§ 4*

a) a intuição *sensível*, isto é, a *arte*, que apresenta à consciência a *verdade sob forma sensível*;

b) a *representação da fé*, ou seja, a *religião*, que transfere o absoluto na interioridade do sujeito;

c) o conceito puro, ou seja, a *filosofia*, na qual se unificam a objetividade da arte e a subjetividade da religião: aqui, diz Hegel, a idéia eterna sendo-em-si-e-para-si se ativa, se produz e goza de si mesma eternamente como espírito absoluto.

O resultado final do desenvolvimento, que se encarna *historicamente e necessariamente na filosofia hegeliana, é o próprio Deus enquanto se autoconhece e leva assim todas as coisas à realização.*

1 O espírito e seus três momentos

O espírito é a "idéia que volta a si de sua alteridade". No espírito, sobretudo, torna-se manifesta aquela "circularidade" dialética sobre a qual Hegel chama seguidamente a atenção. Como momento dialeticamente conclusivo, ou seja, como resultado do processo (do autoprocesso), o espírito é a mais elevada manifestação do absoluto. Escreve Hegel: " '*O absoluto é o espírito*': *esta é a mais elevada definição do absoluto*".

O "espírito" hegeliano é, portanto, o correlativo filosófico daquilo que na religião é "Deus": é o auto-realizar-se e o autoconhecer-se de Deus.

Voltando à tríade idéia-natureza-espírito, diremos que a idéia é o mero conceito de saber e, portanto, a "possibilidade lógica" do espírito; o espírito é a atualização ou a realização dessa possibilidade. O espírito é a atualização e autoconhecimento vivos da idéia. Nesse sentido, o espírito não é *último* senão pelo nosso modo de nos exprimirmos, mas efetivamente é o primeiro, e, nessa ótica, idéia lógica e natureza devem ser vistas como momentos ideais do espírito não separados e não cindidos, mas *como*

pólos dialéticos dos quais o espírito é a síntese viva.

Também a filosofia do espírito (como toda parte e momento do sistema hegeliano) é estruturada de maneira triádica, sendo, portanto, dividida em três momentos:

1) um primeiro, em que o espírito está no caminho de sua própria auto-realização e autoconhecimento (espírito subjetivo);

2) um segundo, em que o espírito se autoconcretiza plenamente como liberdade (espírito objetivo);

3) um terceiro, em que o espírito se autoconhece plenamente e se sabe como princípio e como verdade de tudo, e é como Deus em sua plenitude de vida e de conhecimento (espírito absoluto).

2 O espírito subjetivo

A idéia que retorna a si, portanto, é a emersão do espírito, que inicialmente ainda se manifesta ligado à finitude. Hegel explica, do modo que agora já conhecemos bem, como a *idéia infinita,* que se faz espírito, ainda se encontra ligada ao *finito* no seu emergir da natureza. Não é o espírito que se manifesta no finito, mas, ao contrário, é a finitude que aparece dentro do *espírito.*

E por que isso acontece? Trata-se, diz Hegel, de uma "aparência que o espírito põe diante de si como *barreira*, para poder, através da superação dessa barreira, possuir e saber *por si* a liberdade como sua essência". Ainda que inseridos em nova moldura, são evidentes, aqui, os ecos de Fichte.

As etapas do espírito subjetivo são:

1) a *antropologia,* que é o estudo da alma, considerada em sua fase inicial como o sono do espírito ou como o aristotélico "intelecto potencial";

2) a *fenomenologia,* que retoma algumas temáticas da grande obra homônima e que, por meio da autoconsciência, leva da consciência à razão (a qual, como consciência de ser todas as coisas, é espírito, ainda que não desdobrado inteiramente);

3) a *psicologia,* que estuda o espírito teórico (que conhece os objetos como alteridades), o espírito prático (como atividade que modifica os objetos) e o espírito livre, como síntese dos primeiros dois momentos.

3 O espírito objetivo

3.1 A concepção hegeliana do espírito objetivo

Segundo alguns intérpretes, o espírito objetivo é o momento mais significativo e mais específico do hegelianismo, ou, pelo menos, um dos mais característicos e interessantes. O espírito objetivo é o que se realiza nas instituições da família, nos costumes e preceitos da sociedade e nas leis do Estado, é o *ethos* que alimenta a vida ético-política, é a história-que-se-faz.

O espírito objetivo é o momento da realização da liberdade na ordem intersubjetiva, que pouco a pouco se amplia em graus e em momentos dialéticos sucessivos, que Hegel indica: *a*) no "direito"; *b*) na "moralidade" e *c*) na "eticidade".

A compreensão destes momentos nos fará compreender melhor o sentido do espírito objetivo hegeliano.

3.2 Os três momentos do espírito objetivo

a) Diz Hegel que, para não permanecer puramente abstrata, a vontade livre "deve dar-se uma existência", ou seja, concretizar-se. E a matéria mais imediata em que isso ocorre é constituída pelas coisas e objetos externos. Desse modo, nascem o "direito" e aquilo que a ele está ligado.

b) Mas essa forma de existência imediata é inadequada para a liberdade, precisamente por ser *imediata* e *exterior.* Essa imediaticidade e exterioridade, portanto, devem ser negadas e superadas, ou seja, mediatizadas e interiorizadas, e disso nasce a *moralidade,* o segundo momento do espírito objetivo.

Nessa esfera, as coisas exteriores são inseridas como indiferentes e o que conta é meu juízo moral, minha *vontade,* a *forma de universalidade em que se inspirou a regra do agir.* Essa é a esfera da vontade subjetiva, da qual é exemplo paradigmático a ética kantiana, que Hegel censura por ser unilateral, porque encerra o homem em seu "interior". Essa unilateralidade, portanto, deve ser retirada e superada mediante a realização externa e concreta da vontade.

c) Entramos assim no momento da *eticidade*, que é a síntese dos dois momentos anteriores, ou seja, o momento em que o querer do sujeito se realiza *querendo fins concretos,* operando desse modo a mediação entre o subjetivo e o objetivo. Mas, por sua vez, a eticidade se realiza dialeticamente nos três momentos: *a)* da "família"; *b)* da "sociedade" e *c)* do "Estado".

Os fins que a vontade livre quer na fase da eticidade, portanto, são os *fins concretos* postos pela realidade viva da família, indicados pela sociedade com suas múltiplas exigências, queridos pelo Estado com suas leis.

Entre as muitas páginas interessantes de Hegel relativas aos três momentos da eticidade, recordamos particularmente as passagens sobre a família (que ele mostra ser algo bem mais elevado do que um "contrato", enquanto "síntese" ética, na qual o dado contratual e aquilo que a ele está ligado, como o sexo e o amor, encontram sua verificação em um *ethos* superior), e as passagens sobre a sociedade (nas quais Hegel identifica o organismo social como intermediário entre família e Estado de modo tão claro que a sua intuição, como alguns já notaram, pode ser considerada como o ponto cardeal da ciência social moderna).

Quanto ao Estado, porém, devemos ampliar o discurso, já que é através do Estado e da dialética instituída entre os Estados que se realiza a história, que, para Hegel, é verdadeira e própria *teofania,* ou seja, a manifestação-realização do espírito objetivo.

■ **Espírito.** O espírito é a idéia que voltou a si da alienação e se tornou em si e para si: ele é a mais alta manifestação do absoluto, o auto-realizar-se e o autoconhecer-se de Deus. Nesta ótica, idéia lógica e natureza são vistas como pólos dialéticos dos quais o espírito é a síntese viva. Também a esfera do espírito estrutura-se de modo triádico, e divide-se portanto em três momentos: espírito subjetivo, espírito objetivo, espírito absoluto. No vértice do espírito absoluto, que é constituído pela filosofia, "a idéia eterna sendo-em-si-e-por-si se ativa, se produz e goza de si mesma eternamente".

3.3 A natureza do Estado

Como síntese de direito e moralidade e como possibilidade de ser da família e da sociedade, o Estado é a própria idéia que se manifesta no mundo. Hegel diz até que ele é "o ingresso de Deus no mundo", um "Deus real". E isso é verdade até para o Estado mais defeituoso, porque, por maior que seja, o defeito nunca chega a ponto de eliminar o positivo de fundo e, portanto, nunca é capaz de invalidar o que foi dito.

Nessa concepção, o Estado não existe para o cidadão, mas o cidadão é que existe para o Estado. Em suma, *o cidadão só existe enquanto membro do Estado.* Esta era uma concepção grega, que é retomada por Hegel e levada às conseqüências extremas no contexto do seu idealismo e panlogismo.

3.4 A natureza da história e a filosofia da história

Se o Estado é a razão que faz o seu ingresso no mundo, a história, que nasce da dialética dos Estados, nada mais é que o desdobramento dessa mesma razão: "a história é o desdobramento do espírito no tempo, do mesmo modo que a natureza é o desdobramento da idéia no espaço".

A história é o "juízo" do mundo e a filosofia da história é o conhecimento e a revelação conceitual dessa racionalidade e desse juízo. A filosofia da história é a visão da história do ponto de vista da *razão,* contrariamente à visão tradicional, que era a visão própria do *intelecto.*

A história do mundo se desenvolve segundo um "plano racional" (que a religião reconhece com o nome de Providência), e a filosofia da história é a conseqüência científica desse plano. Por conseguinte, a filosofia da história torna-se "teodicéia", ou seja, conhecimento da justiça divina e justificação daquilo que aparece como mal diante do poder absoluto da razão.

Segundo Hegel, aquilo que se apresenta como mal nada mais é que o momento negativo, que é a mola da dialética, de que falamos acima. Como crepúsculo das coisas particulares, a morte nada mais é do que o

contínuo fazer-se do universal. A própria guerra é o momento da "antítese" que move a história, a qual, sem guerras, registraria somente páginas em branco.

Como se vê, o filósofo não se detém diante de nada. De resto, uma vez afirmado que "a história é o desdobrar-se da natureza de Deus em determinado elemento particular", tudo segue como conseqüência. E é certamente na *Filosofia do direito* que se lê a célebre afirmação "tudo o que é real, é racional; tudo o que é racional, é real". Assim como na natureza, para quem afirma a identidade entre Deus e natureza (*Deus sive natura*), toda coisa é necessária e tem sentido absoluto, da mesma forma, para Hegel, para quem pensa *Deus sive historia,* tudo é necessário e todo acontecimento tem sentido absoluto.

3.5 A realização do espírito objetivo na história

Mas vejamos como, concretamente, o espírito objetivo se desdobra na história. Ele se particulariza como "espírito do povo" (*Volksgeist*), como ele pouco a pouco se manifesta nos vários povos. Mas o espírito do povo é uma manifestação do "Espírito do mundo" (*Weltgeist*).

Também são momentos particulares do espírito do mundo os "indivíduos cósmico-históricos", os grandes heróis, capazes de captar aquilo cuja hora é chegada e levá-lo a termo. O que eles fazem não lhes vêm do interior, mas do espírito que, por meio deles, tece seus desígnios.

Com efeito, depois que o espírito serviu-se desses homens para seus objetivos, ele os abandona e então se tornam nada, como Napoleão, que, depois da derrota, sobreviveu somente para definhar na pequena ilha de Elba e para morrer na distante ilha Santa Helena.

E como se explicam as paixões mesquinhas que movem os homens e seus fins particulares? E como se justificam as acidentalidades de vários gêneros? Hegel responde que o particular se 'esgota' e se exaure já na sua luta contra o outro particular, dado que o particular é sempre conflitivo. E assim ele se arruína, ruína da qual *emerge imperturbavelmente o universal.*

A razão universal faz as paixões irracionais e o particular agirem em seu benefício. Essa é a "astúcia da razão".

A história do mundo passa através de etapas dialéticas que assinalam um incremento progressivo de racionalidade e de liberdade do mundo oriental ao mundo greco-romano, e deste ao mundo cristão-germânico. Nesta última fase, o espírito parece ter-se realizado plenamente, conservando em suas profundezas o passado como memória, e concretizando no presente o conceito de si mesmo. Mas, se é assim, a história está destinada a se deter na fase cristã-germânica? A dialética histórica se detém em determinado momento? É isso o que parece se dever concluir de tudo o que Hegel diz, contrariamente ao que os princípios da própria dialética teriam necessariamente exigido. Trata-se de grande aporia, que repercutiria inclusive na concepção de história de Marx.

4 O espírito absoluto: arte, religião e filosofia

4.1 O "retorno a si mesma" da idéia

Depois de se realizar-se na história como liberdade, a idéia conclui seu "retorno a si" no autoconhecer-se absoluto. O *espírito absoluto, portanto, é a idéia que se autoconhece de maneira absoluta.* E esse autoconhecimento é o autoconhecimento de Deus, no qual, porém, o homem desempenha papel essencial. Ao mesmo tempo, Hegel abaixou Deus ao homem e elevou o homem a Deus.

4.2 As formas do auto-saber-se do espírito: arte, religião e filosofia

Esse auto-saber-se do espírito não é uma intuição mística, e sim um processo dialético; por isso, é processo triádico, que se realiza: 1) na *arte*; 2) na *religião*; 3) na *filosofia.* Essas são, portanto, três formas por meio das quais conhecemos Deus e Deus se conhece.

Elas se realizam, respectivamente:

1) através da *intuição sensível* (estética);
2) através da *representação da fé*;
3) através do *conceito puro.*

Eis como Hegel caracteriza, de modo claro e preciso, estes três momentos dialéticos da filosofia do espírito.

1) "A forma da intuição pertence à *arte*, de modo que a arte é que apresenta à consciência a *verdade sob forma sensível*, que tem nessa sua aparência um sentido e um significado mais elevados, mais profundos".

2) "O âmbito seguinte, que ultrapassa o reino da arte, é o da *religião*. A religião tem como forma de sua consciência a *representação*, enquanto o absoluto é transferido da objetividade da arte para a interioridade do *sujeito*".

3) "A terceira forma do espírito absoluto é, enfim, a *filosofia*. Com efeito, a religião na qual Deus é inicialmente objeto externo para a consciência [...] se revela depois no elemento interior, impelindo e preenchendo a comunidade".

Hegel, portanto, conclui: "Desse modo, unificam-se na *filosofia* os dois lados da *arte* e da *religião*: a objetividade da arte, que aqui certamente perdeu a sensibilidade externa, mas encontrou compensação na forma suprema do objetivo, na forma do pensamento, e a subjetividade da religião, que é purificada como subjetividade do pensamento".

É justamente este o esquema que Hegel seguiu ao traçar a síntese das três manifestações grandiosas do espírito, arte-religião-filosofia, principalmente nos famosos cursos de suas aulas, que contêm alguns de seus pensamentos mais belos e mais sugestivos.

4.3 As articulações dialéticas da arte, da religião e da filosofia

Por fim, devemos recordar que:

1) A *arte* também é entendida e reconstruída segundo etapas dialéticas: *a*) arte oriental; *b*) arte clássica; *c*) arte romântica.

2) Também na *religião* distinguem-se três momentos: *a*) religião oriental; *b*) religião grega; *c*) religião cristã.

3) A própria *filosofia* (que vem a coincidir com a história da filosofia) também é vista desdobrando-se nos três momentos: *a*) da antiguidade grega; *b*) da cristandade medieval; *c*) da modernidade germânica.

Em todos esses desdobramentos histórico-dialéticos, sobretudo duas coisas chamam a atenção: em primeiro lugar, a evolução pareceria cessar com a terceira fase, na qual tudo pareceria chegar a seu termo; em segundo lugar, a história da filosofia, de Tales a Hegel, apresenta-se como grandioso teorema, que se desdobra no tempo e no qual *cada* sistema constitui uma "passagem" necessária. E esse teorema parece encontrar sua própria conclusão precisamente na filosofia de Hegel.

Com efeito, na filosofia de Hegel — *em certo sentido* — é o próprio Deus que se autoconhece, e, conhecendo-se, atua todas as coisas.

Em suma, sob muitos aspectos a filosofia pareceria ter alcançado seu ápice no sistema de Hegel. Textos 6 7

VII. Algumas reflexões conclusivas

• **Todo o pensamento moderno posterior a Hegel pode ser visto como uma espécie de acerto de contas com o "totalitarismo racionalista" hegeliano. Os irracionalismos e as filosofias antidialéticas posteriores têm todos em comum a reação contra a razão que Hegel tentou impor em todos os níveis de modo absolutista.**

Sugestão e detalhes da filosofia hegeliana → § 1

O próprio totalitarismo político depreendeu suas armas conceituais para a própria autolegitimação em grande parte a partir de Hegel, freqüentemente abusando dos conceitos hegelianos, os quais, porém, fornecem efetivamente amplo material disponível para tal abuso.

Apesar disso, Hegel renasceu no século XX, e muitos aspectos de seu filosofar constituem intuições formidáveis e pilares de grande profundidade nos diversos âmbitos da realidade histórica. É, portanto, oportuno aproximar-se de Hegel es-

tabelecendo, como dizia Croce, "aquilo que morreu e aquilo que está vivo em sua filosofia"; e enquanto parece morta sua pretensão de dar ao homem o totalizante conhecimento absoluto do absoluto, permanece ainda viva toda uma série de análises extraordinárias, que se estendem nos vários campos do saber e constituem um material quase inexaurível.

1 "O que está vivo e o que está morto" na filosofia de Hegel

Apresentamos com amplitude o pensamento de Hegel, porque com ele o pensamento ocidental alcança uma de suas encruzilhadas mais importantes. Com efeito, não se pode compreender grande parte da história da filosofia e da cultura posterior se não se compreende Hegel.

É claro que, em primeiro lugar, em sua gigantesca construção, o sistema hegeliano não podia ser conservado assim como era por ninguém, porque muitas de suas partes estão juntas por razões que não têm tanto suas raízes na lógica do próprio sistema, e sim na cultura romântica e no espírito de sua época. Conseqüentemente, era fatal que, entre os próprios hegelianos, se formassem rupturas muito profundas, que levaram até a uma direita e a uma esquerda hegelianas bastante distintas entre si: a direita radicalizou o sistema, a esquerda o podou e redimensionou amplamente, como logo veremos.

Todavia, em geral, todo o pensamento moderno posterior a Hegel pode ser visto como uma espécie de "gigantomaquiagem" (para usar uma célebre expressão de Platão) contra o panlogismo absolutista hegeliano. Alguns chegaram até a apresentar a história da filosofia pós-hegeliana como "destruição da razão", onde por "razão" deve-se entender precisamente aquela razão que Hegel tentou impor em todos os níveis de modo verdadeiramente totalitário, como vimos.

E era fatal que, nessa operação de "destruição", se fosse muito além dos justos limites, e que, conseqüentemente, com a razão hegeliana, fosse atingida *toda a racionalidade humana*, como veremos. Muitas formas de irracionalismo moderno e contemporâneo têm essa gênese e constituem uma forma de absolutização daquelas destruições.

A própria dialética, que desde a antiguidade emergira como o único método específico da filosofia (o único método que a filosofia possui como próprio), que não a compartilha com as outras ciências, teve de ser repensada e redimensionada a fundo, acabando por ser parcialmente envolvida e arrastada por aquela "destruição".

Também é sabido que, em larga medida, foi em Hegel que o totalitarismo político foi buscar as armas conceituais para sua própria autolegitimação. E, embora seja verdade que isso foi abuso, também é verdade que Hegel efetivamente fornece amplo material que se presta a tal abuso.

A estatolatria, a teorização do povo-guia eleito pelo espírito para celebrar sua própria concretização, a concepção dos homens cósmico-históricos de cujo lado está o direito absoluto, têm em Hegel o seu teórico máximo.

No entanto, Hegel renasceu no século XX, em passado que ainda está próximo. E até nos adversários continuou a sobreviver por ele uma espécie de amor-ódio que ainda persiste, e que o faz ressurgir inopinadamente dos modos mais variados.

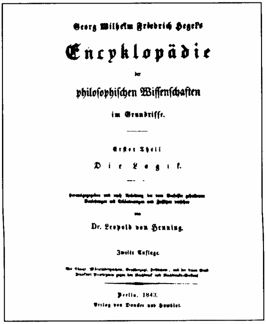
A verdade é que Hegel foi mente filosófica de primeira grandeza, e que muitas das coisas que escreveu constituem formidáveis intuições e investigações de grande profundidade nos vários âmbitos da realidade histórica, cujo valor não se apóia necessariamente nas premissas teóricas do sistema e que, portanto, têm (ou podem ter) valor autônomo e, como tais, são sempre passíveis de valorização e reproposição.

Croce afirmou que é preciso aproximar-se de Hegel estabelecendo "o que está vivo e o que está morto" em sua filosofia. E essa operação foi feita por muitos e de muitos modos.

Parece-nos que a resposta à questão do que está morto e do que está vivo em Hegel

poderia ser assim resumida: está morta a pretensão de dar ao homem o totalizante conhecimento absoluto do absoluto; está viva toda uma série de suas extraordinárias análises que se estendem pelos vários campos do saber e que constituem material quase que inexaurível. E é por isso que, logo depois que alguém o declara definitivamente morto, Hegel renasce do modo menos pensado.

Na *Fenomenologia,* o filósofo escrevera: "A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência (absoluta) — meta que, alcançada, seja capaz de substituir a expressão *amor pelo saber* por *verdadeiro saber* —, eis o que me propus". Mas o que está morto em Hegel é precisamente a pretensão de alcançar esse "verdadeiro saber" totalizante enquanto tal, ao passo que permanecem vivas precisamente aquelas coisas que se inscrevem no âmbito da filosofia entendida na dimensão clássica do termo, ou seja, como filo-sofia.


Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Encyklopädie
der
philosophischen Wissenschaften
im Grundrisse.
Erster Theil.
Die Logik.
Dr. Leopold von Henning.
Zweite Auflage.
Berlin, 1843.
Verlag von Duncker und Humblot.

Frontispício da edição berlinense de 1843 da Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio *de Hegel.*

HEGEL
NECESSIDADE DA CIÊNCIA DO ABSOLUTO

A intenção fundamental de Hegel é TRANSFORMAR A FILOSOFIA DE *AMOR DO SABER* (*PHILO-SOPHIA*) EM *SABER REAL* (*SOPHIA*).
A época pós-kantiana exige que a ciência seja
ciência do Absoluto
em duplo sentido

1. *o próprio Absoluto chega a ter ciência de si*
2. *a ciência tem como objeto o Absoluto*

O Absoluto é essencialmente sujeito (automovimento), é
Espírito
que se autogera, realizando-se como Infinito
que põe e ao mesmo tempo retoma dentro de si o finito:
Idéia
que se reflete circularmente em si mesma,
dando lugar a três momentos dialéticos paradigmáticos

1. *O SER-EM-SI*
2. *O SER-OUTRO* OU *SER-FORA-DE-SI*
3. *A VOLTA A SI* OU *SER-EM-SI-E-POR-SI*

que se repetem

em geral (em Deus):
1. *Idéia em si*: Logos divino como racionalidade pura
2. *Idéia fora de si*, alienada: Natureza
3. *Idéia que volta a si* e se torna *em si e por si*: Espírito

em particular (em todos os aspectos do universo):
todo momento do real é momento *necessário* do Absoluto,
que se realiza progressivamente em cada um e em todos estes momentos,
e apenas *no fim* do autoprocesso existe em sua verdade

A ciência, portanto, tem como características essenciais:
1. a *sistematicidade* (ciência do Absoluto em cada um e em todos os momentos *necessários* de seu desenvolvimento)
2. a *dialeticidade*, que repete os três momentos paradigmáticos do automovimento do Absoluto e dá lugar a um método que se escalona em

1. TESE: *momento abstrato ou intelectivo*, em que o intelecto está fechado às de-terminações do finito;
2. ANTÍTESE: *momento dialético em sentido estrito ou negativamente racional*, em que a razão evidencia as contradições do finito;
3. SÍNTESE: *momento especulativo ou positivamente racional*, em que a razão recompõe as contradições e opera a síntese dos opostos, mostrando a si mesma como *totalidade concreta*

HEGEL
O SISTEMA DA CIÊNCIA

INTRODUÇÃO: *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Ciência da automanifestação temporal do Espírito,
que da consciência sensível se eleva dialeticamente até o saber absoluto.
Dois planos se entrecruzam:

1. o caminho percorrido pelo Espírito para chegar a si por meio de todas as vicissitudes da história do mundo
2. o caminho do espírito do homem singular, que deve percorrer de novo aquele caminho, para dele se apropriar

▼

A meta do itinerário fenomenológico é
o ser como puro pensar,
o absolutamente mediato e, ao mesmo tempo, o absolutamente imediato,
com o qual tem início a

▼

1. LÓGICA: CIÊNCIA DA IDÉIA EM SI COMO LOGOS DIVINO PURO

A Lógica é a *auto-estruturação ideal do Todo*, e expõe
"Deus antes da criação do mundo e de todo espírito finito".
Articula-se nas três esferas:

1. *Ser*: o pensar em sua imediatez
2. *Essência*: o pensar em sua mediação
3. *Conceito*: o pensar que volta para dentro de si como totalidade

▼

2. FILOSOFIA DA NATUREZA: CIÊNCIA DA IDÉIA FORA DE SI, ALIENADA

A Natureza é a Idéia na forma da alteridade e da exterioridade.
Seus três momentos fundamentais são:

1. *Matéria e movimento em geral* (objeto da mecânica)
2. *Corpos inorgânicos e processos físico-químicos* (objeto da física)
3. *Corpos orgânicos* (objeto da física orgânica)

▼

3. FILOSOFIA DO ESPÍRITO: CIÊNCIA DA IDÉIA EM SI E POR SI

O Espírito em geral é a verdade e o fim último da Natureza:
é a verdadeira realidade da Idéia, que se desdobra em três estágios:

1. *ESPÍRITO SUBJETIVO*: espírito do indivíduo, ainda ligado ao finito
2. *ESPÍRITO OBJETIVO*: espírito coletivo que se realiza progressivamente:
   a) na família; b) na sociedade civil; c) no Estado.
   O Estado é a racionalidade em si e por si, em que a liberdade chega a seu direito absoluto.
   A dialética dos Estados dá lugar à *História do mundo*: nela o Espírito do mundo se desdobra, servindo-se dos vários povos e das grandes individualidades históricas para tecer seus próprios desígnios ("astúcia da razão")
3. *ESPÍRITO ABSOLUTO*, cujos três momentos progressivos são:
   a) Arte; b) Religião; c) Filosofia.

Na Filosofia, "a Idéia eterna existente-em-si-e-por-si se produz e goza de si mesma eternamente como Espírito absoluto"

HEGEL

A NECESSIDADE DE QUE A FILOSOFIA SEJA CIÊNCIA SISTEMÁTICA DO ABSOLUTO

1 A natureza do saber científico e o absoluto como espírito

A idéia de sistema amadurecera em Hegel já durante o período de ensino como livre-docente na Universidade de Jena (1801-1806), tanto que a primeira obra hegeliana em volume, publicada em 1807, trazia no frontispício o título: Sistema da Ciência. Primeira parte. A fenomenologia do espírito. *No famoso* Prefácio *a esta obra (do qual foram tiradas as páginas apresentadas a seguir), Hegel anuncia explicitamente sua intenção de transformar a* philosophia *(o amor pela ciência) em* sophia *(ciência verdadeira e própria: não uma ciência entre as outras, mas a ciência por excelência), e declarava que a característica fundamental da ciência é a sistematicidade, porque a verdade pode-se manifestar autenticamente apenas como um todo sistemático.*

Ressoa de fato nestas frases a antiga definição aristotélica da filosofia como "ciência da verdade", ressoam aí com ainda mais vigor muitas proposições contidas na Doutrina da ciência *de Fichte, e em certo sentido aí se encontram traços da idéia que está na base dos grandes sistemas filosóficos modernos (Spinoza, Leibniz, Wolff).*

Por outro lado, a filosofia enquanto tal sempre se apresentou como a ciência humana por excelência, como o supremo saber atingível pelo homem, onerado porém por uma limitação indiscutível. Platão põe na boca de Sócrates as palavras que exprimem com grande eficácia a consciência de toda consciência filosófica autêntica: "Na realidade, apenas o deus é sábio (sophós), *[...] ao passo que a sabedoria humana* (anthropíne sophía) *tem pouco ou nenhum valor".*

Todavia, a diferença crucial entre a posição hegeliana e a de todo outro pensador consiste no fato de que Hegel pretendeu conduzir a filosofia muito além do saber humano e de transformá-la definitivamente em saber divino, no sentido de que na filosofia – na filosofia hegeliana! – o Deus uno e trino do cristianismo chegaria por fim a saber completamente a si mesmo como espírito absoluto, e que assim o espírito humano saberia verdadeiramente a si mesmo em Deus.

1. O elemento e a figura verdadeira da verdade, isto é: o conceito e o sistema científico

A figura autêntica em que a verdade pode existir é apenas o sistema científico da própria verdade. Ora, colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência, a fim de que chegue à meta em que possa depor o próprio nome de *amor do saber* para ser *saber real*, é aquilo a que exatamente me propus.

A necessidade interior de que o saber seja ciência reside em sua natureza, e a única ilustração satisfatória a respeito é a exposição da própria filosofia. A necessidade *exterior*, por sua vez – à medida que ela, prescindindo da acidentalidade da pessoa e a partir das circunstâncias particulares, é captada de modo universal –, é idêntica à necessidade *interior*, e o é precisamente na figura em que a época representa a existência dos próprios momentos. Se a época atual se revelasse madura pela elevação da filosofia a ciência, então esta seria a única verdadeira justificação das tentativas que se propõem tal escopo: com efeito, não só se demonstraria a necessidade da elevação, mas também, ao mesmo tempo, ela seria atuada.

A verdadeira figura da verdade é, portanto, posta na cientificidade, e isso equivale a dizer que a verdade encontra o elemento da própria existência apenas no *conceito*.

2. O absoluto como sujeito e como resultado. O verdadeiro, enquanto tornar-se de si mesmo, é o Todo

Segundo meu ponto de vista, que deverá se justificar apenas mediante a exposição do próprio sistema, tudo depende do conceber e exprimir o verdadeiro não tanto como *subs-*

tância, e sim propriamente como *sujeito*. Ao mesmo tempo, devemos notar que a substancialidade inclui em si tanto o universal, isto é, *a imediatez do próprio saber*, como também a imediatez que é *ser* ou imediatez *pelo saber*. [...] A substância viva constitui o ser que é verdadeiramente *sujeito*, que é verdadeiramente real, apenas à medida que ela é o movimento do pôr-a-si-mesma, apenas enquanto é a mediação entre o tornar-se-outro-a-partir-de-si e si própria. Enquanto sujeito, a substância é a *negatividade* pura e simples, e justamente por isso é o desdobramento do simples, é a duplicação oponente que por sua vez constitui a negação desta diversidade indiferente e de sua oposição: apenas esta igualdade *que se restaura*, apenas esta reflexão dentro de si mesmo no ser-outro – não uma unidade *originária* enquanto tal, nem *imediata* enquanto tal – é o verdadeiro. O verdadeiro é o tornar-se de si mesmo, é o círculo que pressupõe e tem no início o próprio fim como próprio fim, e que é real apenas mediante a atuação e o próprio fim. [...] O verdadeiro é o Todo. O Todo, porém, é apenas a essência que se realiza mediante seu próprio desenvolvimento. Do absoluto, com efeito, é preciso dizer que é essencialmente um *resultado*, que apenas *no fim* é aquilo que é na verdade. E exatamente nisto consiste sua natureza: em ser realidade, sujeito, tornar-se-a-si-mesmo. Embora possa parecer contraditório o fato de que o absoluto deva ser concebido essencialmente como resultado, bastará uma breve reflexão para eliminar esta aparência de contradição.

3. A natureza da mediação e a reflexão dentro de si. O início é o fim

O início, o princípio, o absoluto em sua primeira e imediata enunciação, é apenas o universal. E assim como não se expõe uma zoologia com o simples dizer "*todos* os animais", com a mesma evidência salta aos olhos que as palavras "divino", "absoluto", "eterno" etc., não exprimem, de fato, o conteúdo determinado do divino, do absoluto, do eterno etc., mas apenas a intuição imediata que os concerne. Aquilo que vale mais do que tais palavras, ainda que se trate apenas da passagem para uma proposição, contém um *tornar-se-outro* que deve ser retomado, ou seja, é uma mediação. A respeito desta última há, porém, uma espécie de medo apavorante, como se aceitar a afirmação pela qual a mediação seria algo de absoluto e teria lugar no absoluto significasse ter de renunciar ao conhecimento absoluto.

Na realidade, esse medo apavorante deriva da ignorância sobre a natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. A mediação, com efeito, não é mais que a auto-igualdade que se move por si mesma, é a reflexão dentro de si, o momento do Eu que é-por-si, é a negativa pura abaixada à sua abstração pura, a mediação é o *puro e simples tornar-se*. Em virtude da própria simplicidade, o Eu, o tornar-se em geral, este ato do mediar, é exatamente tanto o tornar-se da imediatez quanto o próprio imediato.

Excluir do verdadeiro a reflexão, e não captá-la como momento positivo do absoluto, quer dizer, portanto, desconhecer a razão. É a reflexão que determina o verdadeiro como resultado, mas que também remove a oposição entre o resultado e seu tornar-se; esse tornar-se, com efeito, é igualmente simples, e por isso não é diverso da forma do verdadeiro, que é a de mostrar-se *simples* em seu resultado, ou melhor: o verdadeiro é o ser que voltou à simplicidade.

Se *em si* o embrião é indubitavelmente homem, não o é, porém, *por si*; é homem por si apenas como razão formada e desenvolvida, que se *fez* aquilo que ela é *em si*. Apenas esta é sua realidade. Mas tal resultado é, por sua vez, imediatez simples: ele, com efeito, é a liberdade autoconsciente que repousa dentro de si mesma e que, em vez de segregar a oposição para deixá-la para trás, se reconciliou com ela.

Tudo o que dissemos pode ser expresso também assim: a razão é *o agir em conformidade com um fim*. A elevação da suposta natureza acima do pensamento desconhecido em sua essência, e sobretudo a colocação de escanteio da finalidade exterior, lançaram descrédito sobre a forma do *fim* em geral. Já Aristóteles, ao contrário, havia determinado a natureza como a atividade conforme a um fim, e havia concebido o fim como o imediato, como *aquilo que está em repouso*, como o imóvel que é *ele próprio motor* – e que por isso constitui o *sujeito*. Sua força para mover, tomada em abstrato, é o *ser-por-si*, a negatividade pura. E se o resultado é idêntico ao início, isso ocorre apenas porque o *início* é o *fim*; e isso equivale a dizer: o real é idêntico ao próprio conceito apenas porque o imediato, enquanto fim, tem dentro do próprio interior o Si-mesmo, a realidade pura. O fim atuado, o real existente, é de fato movimento e tornar-se plenamente desdobrado: e tal inquietação é justamente o Si-mesmo. Neste sentido, porém, o Si-mesmo é igual também à imediatez e simplicidade do início, pelo fato de que ele é o resultado, é aquilo que retornou para dentro de si-mesmo: e aquilo que voltou

para dentro de si próprio é exatamente o Si-mesmo, é auto-igualdade e simplicidade que se refere a si mesma.

4. O verdadeiro é real apenas como sistema. O absoluto como espírito

Entre as diversas conseqüências que derivam de tudo o que dissemos até agora, pode-se pôr em relevo a seguinte: apenas como ciência, apenas como *sistema*, o saber é real e pode ser objeto de exposição. [...] O verdadeiro é real apenas como sistema, a substância é essencialmente sujeito: tudo isso é expresso na representação que enuncia o absoluto como *espírito* – conceito eminentíssimo que pertence à época moderna e à sua religião. Apenas o espiritual é o *real*: ele é a essência, ou seja, *aquele-que-é-em-si*; ele é *aquilo que se refere a outro*, o *determinado*, é o *ser-outro* e o *ser-por-si* (e é o permanecer-dentro-de-si em tal determinação, isto é, em seu ser-fora-de-si): apenas aquilo que é espiritual é *em si e por si*.

Este ser-em-si-e-por-si, porém, é em primeiro lugar apenas para nós o *em si*, é a *substância* espiritual, e deve, portanto, ainda ser tal *por si próprio*: ele deve se tornar o saber que sabe o espiritual e que, ao mesmo tempo, sabe a si mesmo como espírito; ou seja, deve se tornar objeto de si mesmo, e, igualmente de modo imediato, também objeto removido, reflexo dentro de si próprio. À medida que produz inconscientemente o próprio conteúdo espiritual, o objeto é *por si* apenas para nós; quando, porém, ele é por si também para si próprio, então esta autoprodução – o conceito puro – é para ele também o elemento objetivo em que tem a própria existência, e em tal existência ele é, para si próprio, objeto refletido dentro de si.

O espírito que, de tal modo, sabe-se desenvolvido como espírito, é a *ciência*. A ciência é a realidade do espírito e é o reino que se constrói em seu próprio elemento.

G. W. F. Hegel,
Fenomenologia do espírito.

2 O papel da *Fenomenologia do espírito*

Para Hegel, a especulação filosófica, enquanto ciência, realiza-se quando a razão nega toda finitude e se eleva até o absoluto. Esta elevação, todavia, não pode ser repentina e imediata, mas deve acontecer em graus, segundo um movimento que já é filosofia.

A Fenomenologia do espírito *é exatamente a história da elevação da consciência fenomênica das finitezas de seu saber ao saber absoluto: ela é, portanto, não só uma introdução ao filosofar, mas um verdadeiro e próprio filosofar.*

É preciso, porém, compreender que tal filosofar não é apenas a expressão de uma pesquisa pessoal ligada à história intelectual do indivíduo, mas é também a manifestação da vida do absoluto: ou seja, de um lado corresponde ao caminho que o absoluto teve de percorrer para chegar à consciência de Si-mesmo, do outro constitui o itinerário formativo do filósofo individual: e esta coincidência se realiza porque o homem é parte estrutural do absoluto.

Fenomenologia, em sentido literal (de phainómenon*, "aparecer", e* logos*, "ciência"), significa "ciência do aparecer do espírito" em seu processo de elevação até o saber absoluto, por meio de momentos dialéticos.*

Em conclusão, são dois os níveis segundo os quais deve ser lido a Fenomenologia*: 1) aquele que ilustra o caminho seguido pelo espírito para chegar à autoconsciência e que se realiza nas vicissitudes da história do mundo; 2) o plano individual, que percorre de novo este caminho para torná-lo próprio. Desse modo, a história autêntica da consciência do indivíduo deve percorrer de novo a história universal do espírito.*

1. A fenomenologia do espírito é elevação até a ciência, isto é, até o puro auto-reconhecimento do espírito no absoluto ser-outro

O *puro* auto-reconhecimento no absoluto ser-outro, este ser *enquanto tal*, é o terreno sobre o qual se funda a ciência, e é o *saber em sua universalidade*. Ora, o pressuposto ou a condição do início da filosofia é que a consciência se encontre nesse *elemento*. Tal elemento, porém, chega à realização e à plena transparência apenas por meio do movimento do próprio tornar-se. Ele é a pura espiritualidade, no sentido do *universal*, cujo modo de ser é o da imediatez simples: esta simplicidade, quando

existe como tal, é o terreno, é o pensamento que tem sede unicamente no espírito.

Uma vez que este elemento, esta imediatez do espírito, constitui o caráter substancial geral do próprio espírito, ele é a *essencialidade transfigurada*, a reflexão que, ela própria simples, é por si a imediatez enquanto tal: é o *ser* que se reflete dentro de si próprio. [...] Ora, a *fenomenologia* do espírito é exatamente a exposição deste tornar-se da *ciência em geral*, isto é, do *saber*. O primeiro manifestar-se do saber, o *espírito imediato*, é a *consciência sensível*, ou seja, aquilo que é privado de espiritualidade. Para se tornar o saber autêntico, para produzir o elemento da ciência – o qual é o conceito puro da própria ciência –, o saber imediato deve percorrer um caminho longo e difícil.

Esse tornar-se, como se apresentará em seu conteúdo e nas figuras que se mostram ao longo do caminho, se revelará uma coisa totalmente diversa de um encaminhamento da consciência pré-científica para a ciência; não será também uma fundação da ciência, nem será, por fim, o entusiasmo que, como um tiro de revólver, começa imediatamente com o saber absoluto e se desembaraça dos pontos de vista divergentes, declarando não querer saber deles. A tarefa de conduzir o indivíduo do estado inculto até o saber foi compreendido necessariamente em seu sentido geral, e se tratou de considerar o indivíduo universal, o espírito autoconsciente, em seu processo de formação. [...] O indivíduo deve percorrer de novo os graus da formação do espírito universal também segundo o conteúdo, mas como figuras já postas por parte do próprio espírito, como graus de um caminho já traçado e aplainado. Do mesmo modo, nós, na esfera das cognições, podemos ver hoje abaixar-se a noções, a exercícios, e até a brinquedos de criança, aquilo que em épocas precedentes era apanágio apenas do espírito maduro dos adultos, e no progresso pedagógico podemos reconhecer, como em contraluz, a história da formação do mundo. Esta existência passada é propriedade já adquirida do espírito universal, que constitui tanto a substância do indivíduo quanto, encarnando também sua exterioridade, sua natureza inorgânica.

Sob este aspecto, e do ponto de vista do indivíduo, a formação consiste na aquisição desta datação, em consumar dentro de si a própria natureza inorgânica e em tomar posse dela por si mesmo. Do ponto de vista do espírito universal enquanto substância, ao contrário, a formação consiste no fato de que esta substância confere-se a própria autoconsciência e produz o próprio tornar-se e a própria reflexão dentro de si. Ora, a ciência da fenomenologia do espírito é a exposição do estruturar-se deste movimento de autoformação em toda a sua amplitude e necessidade, e, ao mesmo tempo, ela apresenta os traços daquilo que de vez em quando é abaixado a momento e propriedade do espírito. A meta é a visão clara, por parte do espírito, do que é o saber.

A impaciência pretende o impossível, isto é, alcançar a meta sem os meios. De um lado, ao contrário, pois todo momento é necessário, é preciso suportar o *comprimento* deste caminho; do outro lado, é preciso *deter-se* junto a cada momento, enquanto cada um é ele próprio uma figura individual total, e deve ser considerado em sentido absoluto apenas se a determinação dele é entendida como totalidade ou concretude, como o Todo na peculiaridade desta determinação.

Uma vez que a substância do indivíduo, uma vez que até o espírito do mundo teve a paciência de atravessar estas formas por toda a sua duração temporal e de assumir a imensa fadiga da história do mundo – durante a qual ele de vez em quando encarnou em cada forma, segundo tudo o que esta comportasse, o conteúdo total de si mesmo –, e uma vez que não lhe teria sido possível chegar à consciência de si com menor fadiga, então, segundo a própria coisa, o indivíduo não pode chegar a conceber a própria substância percorrendo um caminho mais breve.

2. A vida do espírito, a morte e a imensa potência do negativo

O concreto é automovimento apenas porque se cinde e se torna irreal. A atividade do cindir e do separar é a força e o trabalho do *intelecto*, da mais extraordinária e maior potência, ou melhor, da potência absoluta. O círculo que repousa fechado em si próprio, e que, enquanto substância, sustenta os próprios momentos, é a relação imediata que, por isso, não tem nada de surpreendente. Mas o fato de que o acidental enquanto tal, separado da própria esfera, o fato de que aquilo que está ligado a outro e é real apenas em conexão com outro obtenha uma existência própria e uma liberdade separada, tudo isso constitui a imensa potência do negativo: tudo isso é a energia do pensamento, do Eu puro.

A morte, se assim quisermos chamar essa irrealidade, é a coisa mais terrível, e para manter parado aquilo que está morto é necessária a máxima força. Se, com efeito, a beleza impotente odeia o intelecto, isso ocorre porque se vê chamada por este a tarefas que ela não está em grau de realizar. A vida do espírito, ao contrário, não é a que se enche de horror diante da morte

e se preserva íntegra da desintegração e da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se mantém.

O espírito conquista a própria verdade apenas com a condição de reencontrar a si próprio na desagregação absoluta. O espírito é esta potência, mas não no sentido do positivo que afasta o olhar do negativo, como quando nos desembaraçamos às pressas de algo dizendo que não existe ou que é falso, para passar logo a alguma outra coisa. O espírito é, ao contrário, esta potência apenas quando olha de frente o negativo e permanece junto dele. Tal permanência é o poder mágico que converte o negativo no ser.

Este poder mágico identifica-se com aquilo que chamamos o sujeito, o qual, conferindo no próprio elemento uma existência para a determinação, ultrapassa a imediatez abstrata – isto é, a imediatez *que* é apenas em geral – e se torna assim a substância autêntica, torna-se o ser ou a imediatez que não tem mais a mediação fora de si, mas que é esta própria mediação.

3. A conclusão da fenomenologia do espírito

A fenomenologia do espírito se conclui justamente com o ser como absolutamente mediado. No curso da fenomenologia, o espírito prepara para si próprio o elemento do saber. Neste elemento, os momentos do espírito se desdobram na *forma da simplicidade*, a qual sabe o próprio objeto como si própria. Aqui os momentos não caem mais um fora do outro na oposição entre ser e saber, mas permanecem juntos na simplicidade do saber, são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é apenas diversidade do conteúdo. Seu movimento, que no elemento do verdadeiro em forma de verdadeiro se estrutura em um Todo orgânico, constitui a *lógica* ou *filosofia especulativa*.

G. W. F. Hegel,
Fenomenologia do espírito.

3 A natureza da verdade filosófica, seu método e a proposição especulativa

O conhecimento científico do absoluto e, por conseguinte, a transformação da filosofia em ciência, é a dialética, porque apenas a dialética confere ao saber o caráter sistemático que é próprio da ciência.

A dialética é um disciplina antiga, e efetivamente Hegel não desconhece essa origem, mas transforma radicalmente seus termos à medida que os arranca do rígido repouso em que jazem, quase petrificados.

O método dialético tem uma estrutura triádica, cujo vértice é constituído pelo momento especulativo, no qual a razão capta a unidade das determinações contrapostas, próprias da finitude, e penetra na região do absoluto como síntese de opostos.

Por conseguinte, as proposições filosóficas devem ser proposições especulativas, que exprimem o movimento dialético com o qual sujeito e predicado se intercambiam reciprocamente as partes de modo a constituir uma identidade dinâmica.

1. O negativo e o movimento do verdadeiro

O elemento e o conteúdo da filosofia não é o abstrato ou o irreal, mas o *real*, aquilo que põe a si próprio e vive dentro de si próprio, a existência que está no próprio conceito. Este elemento é o processo que produz e percorre os próprios momentos, e todo o seu movimento constitui o positivo e a verdade do próprio positivo.

A verdade, portanto, inclui no próprio interior também o negativo. Ora, se se pudesse considerá-lo como algo do qual fazer abstração, o negativo se chamaria "falso". De fato, ao contrário, aquilo que vai desaparecendo deve ser considerado ele próprio como essencial, e não deve ser enrijecido em uma determinação que, expulsa do verdadeiro, deva ser abandonada em um lugar qualquer fora da verdade; nem o verdadeiro, por sua vez, deve ser considerado como o morto positivo que jaz inerte do outro lado. O fenômeno, o aparecer, com efeito, é o movimento do nascer e do perecer, movimento que não nasce nem perece ele próprio, mas que é em si e constitui a realidade e o movimento da vida da verdade.

Desse modo, o verdadeiro é o delírio báquico em que não há membro que não esteja ébrio; e como cada momento, enquanto tende a separar-se do Todo, da mesma forma imediatamente se dissolve, esse delírio é também o repouso transparente e simples. No tribunal desse movimento, nem as figuras particulares do espírito nem os pensamentos determinados

têm subsistência própria; mas, à medida que são momentos negativos e que se dissipam, eles constituem igualmente momentos positivos e necessários.

Na *totalidade* do movimento, compreendida como repouso, o que se diferencia e se confere uma existência particular é conservado como algo que tem *memória* de si, como algo cuja existência é o saber de si próprio, e por sua vez este auto-saber é, não menos imediatamente, uma existência.

Poderia parecer necessário indicar de modo preliminar os pontos principais que se referem ao *método* deste movimento, que é o método da ciência. Todavia, o conceito de tal método já está implícito na discussão conduzida até aqui, e sua verdadeira e própria exposição pertence à lógica, ou melhor, é a própria lógica. O método, com efeito, não é mais que a estrutura do Todo exibida em sua pura essencialidade.

2. A natureza da existência, a identidade de pensamento e de ser e o especulativo

Como em geral a substância é em si própria sujeito, conseqüentemente todo conteúdo é sua própria reflexão dentro de si. A subsistência ou substância de uma existência é a auto-igualdade, enquanto a autodesigualdade seria a dissolução desta existência. A auto-igualdade, porém, é a abstração pura, ou seja, é o *pensamento*. [...] Ora, justamente porque a subsistência da existência é a auto-igualdade, a abstração pura, eis que tal subsistência é também a abstração de si por si mesma, ou seja, é ela mesma a própria desigualdade consigo e a própria dissolução – a própria interioridade e o movimento do retomar-se dentro de si própria –, em outras palavras: a subsistência da existência é o tornar-se da própria existência. [...] A simplicidade do pensamento é o pensamento que move e diferencia a si próprio, é a própria interioridade, o conceito puro. Desse modo, portanto, a *atividade intelectiva* é um tornar-se e, enquanto é este tornar-se, ela é *racionalidade*.

Nesta natureza daquele que é – que é a de ser, no próprio ser, o próprio conceito – consiste em geral a *necessidade lógica*. Apenas tal necessidade constitui o racional e o rito do Todo orgânico, e é *saber* que sabe o conteúdo à medida que o próprio conteúdo é conceito e essência. Em suma: apenas a necessidade lógica é o *especulativo*.

3. Proposição ordinária e proposição especulativa

A natureza do juízo ou da proposição em geral – natureza que inclui dentro de si a diferença de sujeito e de predicado – é destruída pela proposição especulativa, e assim a proposição primitiva torna-se uma proposição formalmente idêntica que contém, porém, o contragolpe sofrido pela relação entre sujeito e predicado.

Esse conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que destrói tal forma, é semelhante ao que acontece, no âmbito do ritmo, entre o metro e o acento. O ritmo, com efeito, resulta do equilíbrio entre metro e acento e de sua unificação. Analogamente, também na proposição filosófica a identidade de sujeito e predicado não deve anular sua diferença expressa na forma da proposição, mas, ao contrário, sua unidade deve ser uma harmonia. A forma da proposição é a manifestação do sentido determinado, ou seja, é o acento que diferencia sua realização; a *unidade* em que o acento se tempera, ao contrário, consiste no fato de que o predicado exprime a substância e que o próprio sujeito é absorvido no universal.

Procuremos agora ilustrar este discurso com algum exemplo. Na proposição: "Deus é o ser", o predicado é "o ser", e o seu é um significado substancial em que o sujeito se imerge. Aqui, na realidade, "ser" não deve ser entendido como o predicado, mas como a essência e, portanto, parece que "Deus" deixe de desenvolver o papel sugerido pela sua posição na proposição, isto é, o papel de sujeito fixo. Como em tal modo o sujeito perde-se, o pensamento não procede mais na passagem do sujeito para o predicado, mas sente-se antes freado e repelido para a consideração daquele sujeito do qual percebe a ausência. Em outros termos, como o próprio predicado é expresso como um sujeito, como o *ser*, como a *essência* que absorve a natureza do sujeito, então o pensamento reencontra o sujeito imediatamente também no predicado. Portanto, eis que, ao invés de ocupar a posição livre da atitude que raciocina – a qual, no predicado, volta para dentro de si –, o pensamento está ainda imerso no conteúdo, ou pelo menos dá-se a exigência de nele estar imerso.

As mesmas considerações valem para a proposição: "o real é o universal". Aqui, com efeito, o "real", enquanto sujeito, passa para seu predicado. O "universal", porém, não deve ter apenas o significado do predicado, como se a proposição afirmasse que o real é universal: o universal, ao contrário, deve exprimir

propriamente a essência do real. Também aqui, portanto, o *pensamento* é assim remetido ao sujeito, e não volta para dentro de si, e sim no sujeito do conteúdo.

É deste obstáculo insólito que derivam em grande parte as queixas sobre a incompreensibilidade das obras filosóficas, quando, entenda-se, no indivíduo estiverem presentes as condições culturais requeridas para compreender escritos do gênero. Vislumbramos assim a razão da censura bem precisa e freqüente segundo a qual a maior parte das obras filosóficas devem ser lidas mais vezes para poder ser compreendidas; uma censura tão resoluta e definitiva que, se fosse fundamentada, não deixaria espaço para nenhuma réplica.

Como as coisas estão, ao contrário, é claro por tudo o que foi dito anteriormente. A proposição filosófica, exatamente enquanto proposição, dá a impressão de conter a relação ordinária entre sujeito e predicado, e de proceder a partir da atitude comum do saber. O conteúdo filosófico da proposição, ao contrário, destrói justamente esta atitude e a opinião relativa; a opinião aprende que o significado é diferente daquilo em que ela acreditava, e esta correção da própria opinião obriga o saber a voltar sobre a proposição e a entendê-la de modo diverso.

4. O verdadeiro e o movimento dialético da proposição especulativa

A mistura do procedimento especulativo e do procedimento do raciocínio constitui uma dificuldade que deveria ser evitada; a dificuldade consiste precisamente no fato de que aquilo que é dito do sujeito ora assume o significado do conceito do próprio sujeito, ora, ao contrário, apenas o significado de seu predicado ou acidente. Os dois procedimentos se perturbam mutuamente, e a exposição filosófica se tornará plástica e verdadeiramente eficaz apenas quando conseguir excluir de si o tipo de relação ordinária entre as partes de uma proposição.

Na realidade, também o pensamento não especulativo tem seus direitos válidos, mas eles não combinam de fato com o modo de ser da proposição especulativa. Não é possível ultrapassar a forma da proposição de modo *imediato*, nem mediante o mero conteúdo da proposição. É necessário exprimir, ao contrário, este movimento oposto, e é necessário *expô-lo* não só segundo o obstáculo interior, mas até o ponto em que o conceito em questão volta para dentro de si.

Ora, este movimento, que constitui aquilo que no passado devia levar à realização da demonstração, é o movimento dialético da própria proposição. Apenas ele é o especulativo *real*, e apenas o ato de exprimir esse movimento é exposição especulativa. Enquanto proposição, o especulativo não é mais que o obstáculo *interior* e a volta, *privada de existência*, da essência para dentro de si. Eis por que nos vemos tão freqüentemente remetidos pelos escritos filosóficos a esta intuição *interna*, e com isso nos é poupada justamente a exposição que exigíamos, isto é, a exposição do movimento dialético da proposição.

A *proposição* deve exprimir *o que* é o verdadeiro. O verdadeiro, porém, é essencialmente sujeito, e enquanto tal não é mais que o movimento dialético, esse caminho que produz a si próprio, projeta-se para a frente e volta para dentro de si.

G. W. F. Hegel,
Fenomenologia do espírito.


Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Werke.
Vollständige Ausgabe
durch
einen Verein von Freunden des Verewigten:
D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.
Sechster Band.
Zweite Auflage.
Berlin, 1843.
Verlag von Duncker und Humblot.

Frontispício da edição berlinense de 1843 das obras de Hegel.

A Lógica

4 As articulações do elemento lógico e a dialética

O procedimento da lógica hegeliana, com sua articulação em sentido triádico e circular, é indubitavelmente uma novidade, uma descoberta de Hegel; mas, em outro plano, já o tardio neoplatonismo antigo se movera nessa direção e, sobretudo com Proclo, o movimento triádico-circular se tornara fundamental. O próprio Hegel até considerou Proclo como o maior dos neoplatônicos, e foi o primeiro a revalorizá-lo teoricamente em tempos modernos.

1. Os três momentos do elemento lógico

O *elemento lógico* tem, segundo a forma, três aspectos:

a) o aspecto abstrato ou intelectivo;

b) o aspecto dialético ou negativamente racional;

c) o aspecto especulativo ou positivamente racional.

Estes três aspectos não constituem três *partes* da lógica, mas são mais *momentos de toda entidade lógico-real*, isto é, de todo conceito ou verdade em geral. Eles podem sem dúvida ser colocados todos juntos sob o primeiro momento, o *intelectivo*, caso em que é possível mantê-los separados; tomados em tal sentido, porém, não são considerados em sua verdade. [...]

2. O momento abstrato

Enquanto *intelecto*, o pensamento se detém na determinação firme e na sua diferença em relação a outras determinações. Para o intelecto, tal abstração tem valor de abstração que subsiste e que é por si.

3. O momento dialético

O momento *dialético* é a autonegação de tais determinações finitas e sua passagem para as determinações opostas.

1) O momento dialético, tomado isoladamente por si pelo intelecto, constitui o *ceticismo*, principalmente em relação aos conceitos científicos. O ceticismo contém a mera negação como resultado da dialética.

2) A dialética, em geral, é considerada como técnica extrínseca que com arbítrio produz confusão nos conceitos determinados e dá lugar nestes a mera *aparência de contradições*; em tal sentido, não são as determinações que seriam algo de nulo, e sim esta aparência, enquanto o aspecto intelectivo constituiria o verdadeiro. Freqüentemente, além disso, a dialética não é mais que oscilação subjetiva de raciocínios que oscilam de uma cabeça para outra, em que falta o conteúdo e onde a nudez é escondida pela sagacidade que produz tais raciocínios. Em sua determinação peculiar, ao contrário, a dialética é a natureza verdadeira e própria das determinações intelectivas, das coisas e do finito em geral. A reflexão, em primeiro lugar, é a ultrapassagem da determinação isolada, e é um referir-se a esta de modo a pô-la em uma relação, enquanto para o resto ela é mantida em seu valor isolado. A dialética, por outro lado, é a ultrapassagem *imanente* em que a unilateralidade e a limitação das determinações intelectivas se apresentam por aquilo que são, isto é, como negação das próprias determinações. Todo finito consiste em negar a si próprio. O momento dialético constitui, portanto, a alma motriz do procedimento científico, e é o único princípio por meio do qual o conteúdo da ciência obtém *nexo e necessidade* imanentes; analogamente, é no momento dialético em geral que reside a verdadeira elevação, não exterior, acima do finito.

4. O momento especulativo

O momento *especulativo* ou *positivamente racional* capta a unidade das determinações em sua contraposição, ou seja, capta o aspecto *afirmativo* contido em seu dissolver-se e passar para outro.

1) A dialética tem um resultado *positivo* porque possui um *conteúdo determinado*, ou seja, porque seu resultado não é propriamente o *nada vazio e abstrato*, mas a negação de *certas determinações* que estão contidas no resultado, e este resultado não é de fato um *nada imediato*, e sim, justamente, um resultado.

2) Este elemento racional, portanto, embora pensado e também abstrato, é ao mesmo tempo um *concreto*, porque não é unidade *simples e formal*, mas *unidade de determinações diferentes*. Em geral, portanto, a filosofia não tem nada a ver com meras abstrações ou com pensamentos formais, mas ocupa-se unicamente de pensamentos concretos.

3) Na lógica especulativa está contida a mera *lógica do intelecto*, a qual pode ser logo dela deduzida; para fazê-lo, é suficiente descurar o momento dialético e racional. Desse modo, a lógica torna-se a *lógica usual*, um *inventário* de várias determinações de pensamento justapostas que, em sua finitude, são trocadas por algo de infinito.

G. W. F. Hegel,
Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.

A FILOSOFIA DA NATUREZA

5 A concepção hegeliana da natureza

A lógica, conforme dissemos, é como "a representação de Deus em sua eterna essência antes da criação da natureza e de um espírito finito". O "antes" deve ser entendido não em sentido cronológico, *mas lógico-ontológico. E o termo criação deve ser concebido de modo completamente diferente do sentido que possui no contexto da filosofia clássico-cristã.*

Deus é a idéia e a natureza é o auto-alienar-se da idéia, seu auto-estranhar-se, ou seja, seu sair-de-si-mesmo.

Compreende-se melhor este ponto se tivermos presente a tríade de Proclo manência-processão-conversão. *A manência corresponde ao momento da idéia em si; a processão corresponde justamente a este momento do sair de si da idéia; enquanto a conversão ou volta, como veremos, é o momento do espírito, a idéia que volta a si mesma, o refletir-se sobre si mesma.*

Esta parte da filosofia de Hegel é considerada pela maior parte dos estudiosos a menos interessante. Entre outras coisas, há tempo se salientou como Hegel não tinha nenhuma simpatia pela natureza, em clara antítese às posições de muitos românticos.

Muito revelador é o exemplo que leremos no terceiro parágrafo das passagens que a seguir são apresentadas, onde Hegel objeta a Vanini (um pensador renascentista: 1585-1619) – o qual afirma que uma pequena coisa como um cisco pode fazer-nos reconhecer a verdade e Deus – que de nenhuma coisa da natureza pode-se dizer isso, o que ao invés deve-se dizer quanto aos atos do espírito, mesmo dos menores. O próprio mal que existe nos homens, por causa das implicações espirituais que pressupõe (a liberdade), é infinitamente superior às plantas e aos astros.

As páginas a seguir são as mais sintéticas e interessantes que Hegel escreveu sobre este tema.

1. A exterioridade como determinação fundamental da natureza

A natureza resultou como a idéia na forma da *alteridade*. Uma vez que de tal modo a idéia é como o negativo de si mesma, ou seja, é *exterior a si mesma*, a natureza não é então exterior apenas de modo relativo, em relação a essa idéia (e em relação à existência subjetiva da idéia, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação na qual a idéia é como natureza.

Nessa exterioridade, as determinações conceituais têm a aparência de *subsistir* como reciprocamente *indiferentes* e de *isolar-se* uma da outra. O conceito, por conseguinte, é como Interioridade. Em seu ser-aí, portanto, a natureza não mostra nenhuma liberdade, mas apenas *necessidade* e *acidentalidade*.

2. Sobre o caráter divino da natureza

A natureza, segundo sua existência determinada por meio da qual ela é justamente natureza, não deve por isso ser divinizada; nem o sol, a lua, os animais, as plantas etc., devem ser considerados e preservados como obras de Deus superiores aos atos e acontecimentos humanos. *Em si*, na idéia, a natureza é divina, mas assim como ela *é*, seu ser não corresponde a seu conceito. A natureza é antes a *contradição não-resolvida*. Seu caráter peculiar é o *ser-colocado*, é o negativo, no mesmo sentido em que os antigos entenderam a *matéria* em geral como o *non-ens*. Assim, a natureza foi definida

também como a *queda* da idéia de si mesma, pelo fato de que a idéia, nesta figura da exterioridade, acha-se inadequada a si própria. A natureza aparece como o primeiro, o imediato, o o-que-é, apenas para a consciência que é ela própria inicialmente exterior e, portanto, imediata.

3. Exterioridade natural e extrinsecação espiritual

Apesar de se encontrar em tal elemento da exterioridade, a natureza é, em todo caso, apresentação *da idéia*, motivo pelo qual certamente se pode e se deve admirar nela a sabedoria de Deus. Mas, diante da afirmação de Vanini, segundo a qual bastaria um cisco para conhecer o ser de Deus, deve-se replicar que toda representação formulada pelo espírito, a pior de suas fantasias, o jogo de seu humor mais acidental, qualquer palavra, constitui um fundamento mais excelente para o conhecimento do ser de Deus em comparação a qualquer outro objeto natural. Na natureza não se tem apenas a acidentalidade desordenada e desenfreada do jogo das formas, mas cada figura é, além disso, privada por si do próprio conceito. O vértice supremo para o qual está impulsionada a natureza em seu ser-aí é a vida, a qual, porém, enquanto idéia apenas natural, acha-se abandonada à irracionalidade da exterioridade, e a vida individual, em todo instante de sua existência, está envolvida com outras individualidades. Em toda extrinsecação espiritual, ao contrário, está contido o momento da livre revelação universal a si própria.

4. Equívocos relativos a uma superioridade presumida do elemento natural sobre o espiritual

Cai-se em um mal-entendido análogo quando o elemento espiritual em geral é valorizado menos que as coisas naturais, como por exemplo quando as coisas naturais são preferidas às *obras de arte do homem* pelo fato de que o material destas últimas poderia ser tomado apenas do exterior e porque estas não seriam vivas. Como se a forma espiritual não contivesse uma vitalidade superior e não fosse mais digna do espírito do que a forma natural; como se a forma em geral não fosse superior à matéria, e como se em todo fato ético não pertencesse unicamente ao espírito também aquilo que pode ser chamado "matéria"; como se aquilo que está situado no estágio natural mais elevado – o vivente – não tomasse ele também sua matéria do exterior! Outro privilégio que é atribuído à natureza é aquele segundo o qual ela, embora com toda a acidentalidade de suas existências, permaneceria firmemente sujeita a leis eternas. Mas também o reino da autoconsciência o é! E isso é atestado já pela fé em uma providência que guiaria os acontecimentos humanos; ou talvez seja preciso pensar que no campo dos acontecimentos humanos as determinações desta providência deveriam ser apenas acidentais e irracionais?

Na realidade, também quando a acidentalidade espiritual – o *arbítrio* – chega ao *mal*, este último é infinitamente superior aos movimentos regulares dos astros ou à inocência das plantas: aquele que erra, cometendo o mal, com efeito, é ainda sempre espírito.

5. A natureza como sistema de estágios necessários

A natureza deve ser considerada como um *sistema de estágios*, cada um dos quais sai necessariamente dos outros e constitui a verdade mais próxima do estágio do qual resulta. A produção de um estágio a partir de outro acontece, porém, não naturalmente, e sim na idéia interna que constitui o fundamento da natureza. A *metamorfose* pertence apenas ao conceito enquanto tal, porque apenas a alteração do conceito é desenvolvimento. Ora, na natureza o conceito é, em parte, apenas interno, e em parte existe apenas como indivíduo vivente. Por conseguinte, a metamorfose *existente* limita-se unicamente a este indivíduo.

6. O conceito é imanente aos estágios da natureza

Conforme uma errada concepção antiga, feita justamente antes da moderna filosofia natural, o processo e a passagem de uma forma e esfera natural a uma superior seria uma produção exteriormente real, produção que, porém, com o fim de tornar *mais clara* a forma natural superior, teria sido depois reconduzida na *obscuridade* do passado. Ora, na realidade, à natureza é peculiar exatamente a exterioridade, o despedaçamento nas diferenças e o deixá-las surgir como existências indiferentes. O conceito dialético, que serve de guia para diversos *estágios* do desenvolvimento, é o interior dos próprios estágios. É preciso, porém, excluir da consideração pensante as representações nebulosas, e no fundo sensíveis, como por exemplo sobretudo o assim chamado *nascer* das plantas e dos animais da água, e depois o *nascer* dos organismos animais mais desenvolvidos a partir dos inferiores etc.

7. A impotência da natureza

A *contradição* da idéia que, enquanto natureza, é exterior a si própria, é mais precisamente a contradição pela qual, de um lado, existe a *necessidade* conceitual das formações naturais e de sua determinação racional na totalidade orgânica, enquanto, do outro, existe sua acidentalidade indiferente e irregularidade indeterminável. A acidentalidade e determinabilidade externa têm seu direito justamente na esfera da natureza. O mais alto grau desta acidentalidade se tem no reino das formações concretas, as quais, porém, enquanto coisas naturais, são ao mesmo tempo concretas apenas *imediatamente*. O concreto *imediato*, com efeito, é uma multidão de propriedades que são uma externa à outra e mais ou menos reciprocamente indiferentes; para tais propriedades, justamente por isso, a subjetividade simples que-é-por-si é igualmente indiferente, e as abandona à determinação exterior e acidental. O fato de receber as determinações conceituais apenas de modo abstrato, e de deixar a atuação do particular à determinabilidade externa, constitui a *impotência* da natureza.

8. Os limites que a natureza põe à filosofia

Freqüentemente se exaltou nas formações naturais a infinita riqueza e multiplicidade das formas e, de modo totalmente irracional, a acidentalidade misturada com ordem exterior, como se nisso residisse a alta liberdade da natureza, e até seu caráter divino, ou pelo menos como se isso atestasse a divindade *dentro* da natureza. Trocar a acidentalidade, o arbítrio, a ausência de ordem, por liberdade e racionalidade é típico do procedimento representativo sensível.

A impotência da natureza põe limites à filosofia. A coisa mais inoportuna consiste em pretender que o conceito deva compreender tais acidentalidades e – conforme foi dito – construí-las, deduzi-las; parece até que a tarefa seja tanto mais fácil quanto mais insignificante e isolada é a formação natural. Ora, é certamente possível seguir os traços da determinação conceitual até nos mínimos particulares, mas estes não se esgotam de fato nessa determinação. Os traços deste fio condutor e nexo interno surpreenderão freqüentemente o observador, mas resultarão surpreendentes, ou melhor, totalmente inacreditáveis, sobretudo para aquele que, tanto na história natural como na história humana, está habituado a divisar apenas acidentalidades. Em todo caso, não devemos nos deixar enganar tomando tal traço pela totalidade da determinação da formação natural, porque desse modo se cai no procedimento analógico acima mencionado.

9. Impossibilidade de classificar e ordenar de modo firme e permanente as formações naturais

Na impotência da natureza, razão pela qual o conceito não é atuado nela de modo adequado, está inerente a dificuldade – e, para muitos círculos naturais, a impossibilidade – de encontrar com a consideração empírica diferenças sólidas para estabelecer classes e ordens. Em todo lugar a natureza mistura os limites essenciais com formações híbridas e más, com as quais é pontualmente desmentida toda firme distinção; a coisa ocorre também dentro de gêneros determinados (por exemplo: o gênero humano), em que se produzem monstruosidades que, de um lado, são agrupadas sob o gênero em questão, enquanto, do outro, são privadas de algumas determinações que acabariam consideradas como peculiaridades essenciais de tal gênero.

Ora, apenas quando pressupomos um tipo fixo é possível declarar defeituosas, más, anormais, tais formações. Este tipo, porém, não pode ser tirado da experiência, porque a experiência nos dá exatamente também os assim chamados abortos, monstros, seres híbridos etc. O tipo pressupõe antes a autonomia e a dignidade da determinação conceitual.

10. O escopo final da natureza é o espírito

Em si, a natureza é um todo vivo. O movimento através de seus estágios consiste mais precisamente no fato de que a idéia se *põe* como aquilo que ela é *em si*. Em outras palavras: a partir de sua imediatez e exterioridade, que é a *morte*, a idéia vai para *dentro de si* para existir em primeiro lugar como vivente; portanto, remove também esta determinação em que ela é apenas vida, e se produz fazendo-se existência do espírito.

O espírito é a verdade e o fim último da natureza, e constitui a verdadeira realidade da idéia.

G. W. F. Hegel,
Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.

A Filosofia do espírito

6 O espírito em seus três momentos

O espírito é o retornar a si da idéia e, como momento dialeticamente conclusivo, é a mais alta expressão do absoluto.

O espírito para nós é o último momento do processo triádico-dialético, mas, quanto ao valor é o primeiro. Com efeito, a idéia (em sentido lógico) e a natureza devem ser vistas como momentos ideais do espírito, *pólos dialéticos dos quais o espírito é síntese.*

Como cada parte e cada momento do sistema hegeliano, também o espírito, e portanto a filosofia do espírito em geral e em particular, é estruturado dialeticamente de modo triádico e implica os três momentos seguintes:

1) Espírito subjetivo, que é o momento em que o espírito se prepara para a auto-realização e autoconhecimento;

2) Espírito objetivo, que é o momento em que se auto-atua como liberdade na história;

3) Espírito absoluto, que é o momento em que se conhece de modo perfeito e global, e é como Deus em sua plenitude.

O *absoluto* é o *espírito*: esta é a suprema definição do absoluto. Pode-se dizer que a tendência absoluta de toda cultura e de toda filosofia tenha sido a de encontrar tal definição e de compreender conceitualmente seu sentido e conteúdo. Toda religião e toda ciência têm sempre se impulsionado para este ponto, e apenas a partir deste impulso deve ser compreendida a história do mundo.

A palavra e a *representação* do espírito foram logo encontradas, e o conteúdo da religião cristã é fazer conhecer Deus como espírito. A tarefa da filosofia consiste em captar aquilo que aqui é *dado* à representação, e que *em si* é a essência, em seu próprio elemento, isto é, no conceito. Essa tarefa não é resolvida verdadeiramente e de modo imanente a não ser quando o conceito e a liberdade são o objeto e a alma da filosofia. [...]

Em seu desenvolvimento, o espírito é:

I. na forma da relação consigo mesmo; em seu interior, ele assiste ao tornar-se da totalidade idealizada da idéia, ou seja: seu conceito volta-se para ele, e seu ser consiste no ser-junto-de-si, isto é, no ser-livre; este é o espírito subjetivo;

II. na forma da realidade como de um mundo que o espírito deve produzir e produz, e no qual a liberdade é como necessidade dada; este é o espírito objetivo;

III. na unidade, que-é-em-si-e-por-si e que eternamente se produz, da objetividade do espírito e de sua idealidade ou conceito: aqui o espírito está em sua verdade absoluta, é o espírito absoluto.

G. W. F. Hegel,
Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.



Capa da Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, *na tradução italiana de Benedetto Croce.*

7 A racionalidade do Estado e da história

Entre os numerosos temas que entram no âmbito da filosofia do espírito destaca-se o da racionalidade absoluta da história e o do Estado como a entrada da razão no mundo, *como* Deus no mundo.

As páginas que aqui reproduzimos ilustram exatamente estes dois temas que se tornaram celebérrimos e que representam Hegel verdadeiramente de modo egrégio, como muitos estudiosos disseram, por bem e por mal.

A racionalidade absoluta da história não é mais que a conseqüência da concepção de Hegel de que tudo não é mais que a idéia que se realiza, segundo uma infinita riqueza de formas. É isso vale, por conseguinte, também para a história, e de modo ainda mais conspícuo do que para a natureza, pelos motivos que vimos nas páginas da filosofia da natureza, ou seja, pelo motivo de que na história é a razão que age em nível de liberdade. *Em geral, para Hegel nada é real a não ser a idéia e, portanto,* todo momento do real é racional, e vice-versa.

A concepção do Estado tem as mesmas raízes teóricas. Para Hegel o Estado é o desdobrar-se da razão e do espírito no tempo, assim como a natureza é o desdobrar-se da idéia no espaço.

Neste sentido, o espírito que se realiza na história, tornando-se Estado, é considerado como o Deus real, a entrada de Deus no mundo.

Assim, tudo aquilo que faz o Estado devia ser feito *e* não podia deixar de ser feito. *Esta é a concepção mais absolutista do Estado que tenha se apresentado na história do pensamento, e justamente por isso suscitou as mais vivas e as mais fortes oposições, além de utilizações de caráter "ideológico".*

1. Aquilo que é real é racional, aquilo que é racional é real

A filosofia, enquanto é a *atividade de sondar o racional*, é justamente por isso a *atividade de captar a presença e a realidade*, e não está de fato ocupada em estabelecer um *além* que apenas Deus sabe onde deveria estar, ou do qual de preferência se sabe efetivamente dizer com precisão onde se encontra, isto é, no erro de um raciocínio unilateral e vazio.

No decorrer desta obra, afirmei que até a República platônica, que passa pela expressão proverbial de um *ideal vazio*, não captou mais, essencialmente, que a natureza da eticidade grega. Portanto, acrescentei que, na consciência do mais profundo princípio que irrompia dentro de tal eticidade – princípio que nela podia se manifestar imediatamente apenas como aspiração ainda insatisfeita e, portanto, apenas como corrupção –, Platão devia procurar, justamente a partir dessa aspiração, o remédio para combatê-lo. Ora, este remédio só podia vir do alto; Platão, ao contrário, pôde procurá-lo inicialmente apenas em uma particular forma *externa* da eticidade grega, por meio da qual ele imaginou dominar aquela corrupção e graças à qual feriu, justamente no íntimo mais profundo, seu mais profundo impulso: a personalidade livre e infinita. Ele, todavia, se demonstrou aquele grande espírito que foi, exatamente porque o princípio ao redor do qual gira o caráter distintivo de sua idéia é o eixo sobre o qual girou a então iminente revolução do mundo.

Aquilo que é racional é real,
e aquilo que é real é racional.

É esta a convicção em que se encontra toda consciência ingênua, como também a filosofia. E, a partir disso, a filosofia procede à consideração tanto do universo *espiritual*, como do universo *natural*. Quando a reflexão, o sentimento, ou qualquer outra forma que assuma a consciência subjetiva, considera a presença como algo de vão, quando se coloca além dela e se comporta como sabichona, então se encontra em uma dimensão vã. E assim, uma vez que há realidade apenas na presença, a própria consciência subjetiva não é mais que vaidade. Ao contrário, quando a idéia assume o valor de algo que é simplesmente uma idéia, representação própria do opinar, então contra esta assunção a filosofia garante a intelecção pela qual não há nada de real a não ser a idéia. Trata-se, portanto, de reconhecer, na aparência daquilo que é temporal e passageiro, a substância que é imanente e o eterno que está presente. Com efeito, como em sua realidade o racional – que é sinônimo da idéia – acede ao mesmo tempo na existência externa, ele vem à tona em uma riqueza infinita de formas, fenômenos e configurações, e cinge seu núcleo com a casca multicolorida em que inicialmente mora a consciência: ora, apenas o conceito penetra esse aspecto, a fim de reencontrar o pulso interno e de senti-lo ainda bater até nas configurações externas.

2. O Estado como eticidade concreta

O Estado é a realidade da idéia ética. Ele é o espírito ético enquanto vontade substancial, manifesta, evidente a si própria, vontade que se pensa e se sabe, e que leva a cabo aquilo que sabe e à medida que o sabe. No *ethos*, o Estado tem sua própria existência imediata. Na autoconsciência do indivíduo, no saber e na atividade do indivíduo, o Estado tem ao invés sua própria existência mediada. Por sua vez, por meio da predisposição espiritual, a autoconsciência tem sua própria liberdade substancial no Estado assim como na própria essência, como no fim e no produto de sua própria atividade.

3. O Estado como o racional em si e por si

O Estado, enquanto é a realidade da vontade substancial, tem esta realidade na autoconsciência particular que se elevou até a própria universalidade. Em tal sentido, o Estado é o racional em si e por si. Ora, esta unidade substancial é autofinalidade absoluta e imóvel, na qual a liberdade chega a seu direito supremo; analogamente, este fim último tem o supremo direito em relação aos indivíduos. Os indivíduos, por sua vez, têm o dever supremo de ser membros do Estado.

4. Na idéia do Estado está presente a idéia por si, isto é, o Deus real

O Estado é a vontade racional, que é essencialmente livre, é idêntica a si própria. Enquanto vontade racional, o Estado é a liberdade como liberdade livre e, portanto, realizada. Em si e por si, o Estado é o todo ético, a realização da liberdade. Fim absoluto da razão é que a liberdade seja real. O Estado é o espírito que está no mundo, o espírito que se realiza no mundo, na consciência. O espírito se realiza também na natureza, mas apenas como o outro do espírito, como espírito dormente. Quando, ao contrário, é dado na consciência, quando é objeto para si próprio e sabe a si próprio como objeto existente, o espírito é o Estado.

Quando se fala da liberdade, é preciso partir não da individualidade, da autoconsciência individual, mas apenas da essência da autoconsciência. Saiba ou não o homem, é nessa essência que consiste a liberdade, e ela se realiza como potência autônoma na qual os indivíduos particulares são apenas momentos, contra a qual o indivíduo nada pode. É o caminho de Deus no mundo que faz com que o Estado exista. O que realiza isso é a potência da razão que se realiza como vontade.

Quando se fala da idéia do Estado, não é preciso ter diante dos olhos Estados particulares, instituições particulares, mas deve-se considerar a idéia por si, esse Deus real. Todo Estado pode ser declarado, em base aos princípios que se têm, como um Estado mau, e se pode reconhecer esta ou aquela imperfeição dele; todo Estado, porém, à medida que nele dá-se o essencial – pelo qual ele é um Estado enquanto Estado, isto é, um Estado europeu cristão – deve conter todos os momentos estatuais essenciais. Em geral, é fácil individuar as imperfeições; sempre se começa na juventude com a crítica. Difícil é, porém, conhecer o aspecto afirmativo, que é inerente em uma realidade. Aqui importa esse aspecto autônomo, o qual, na modalidade de sua existência, pode também ter muitos defeitos.

O Estado não é pura obra de arte. Ele está no mundo, está na esfera do arbítrio, do acaso, do erro; uma intenção má pode desfigurá-lo em muitos de seus lados. Mas o homem mais odioso, o delinqüente, é ainda sempre homem; um doente, um estropiado, é ainda sempre um homem vivo: o afirmativo – a vida – existe apesar do defeito; e é exatamente esse afirmativo que é preciso considerar.

G. W. F. Hegel,
Elementos de filosofia do direito.

TERCEIRA PARTE

DO HEGELIANISMO AO MARXISMO

- Direita e esquerda hegeliana
- Socialismo utópico
- Nascimento e desenvolvimento do marxismo

"Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência".

Karl Marx

"Marx não se deteve no materialismo do século XVIII, mas levou à frente a filosofia. Ele a enriqueceu com as conquistas da filosofia clássica alemã, principalmente com o sistema de Hegel [...]. A principal destas conquistas é a dialética [...]".

Lenin

"Desde que Marx escreveu que todas as coisas têm sua morte, como poderemos dizer que isso não é aplicável ao próprio marxismo?"

Mao Tse-tung

Direita e esquerda hegeliana. Feuerbach e o socialismo utópico

I. A direita hegeliana

• Hegel morre em 1831. Pouco depois de sua morte seus discípulos se dividem em duas correntes, que em 1837 David Strauss chamará de "direita" e de "esquerda" hegeliana, em forte dissídio tanto sobre a questão *política* como sobre a *religiosa*.

• A direita hegeliana – representada, entre outros, por Karl Friedrich Göschel (1781-1861), Kasimir Conradi (1784-1849) e Georg Andreas Gabler (1786-1853) – sustenta, substancialmente, os dois pontos seguintes:

A direita hegeliana põe Hegel em defesa da religião e da política prussiana → § 1-3

a) em *política*: o Estado prussiano com suas instituições e suas realizações econômicas e sociais devia ser visto como o ponto de chegada da dialética, como a realização máxima da racionalidade do espírito;

b) sobre a *questão religiosa*: a filosofia de Hegel é seguramente compatível com os dogmas do cristianismo e representa o esforço mais adequado para tornar a fé cristã aceitável ao pensamento moderno e justificá-lo diante da razão.

1 Um problema para os discípulos de Hegel: o cristianismo é compatível com a filosofia hegeliana?

Hegel morreu no fim de 1831. E, pouco depois de sua morte, o grande número de seus discípulos dividiu-se em dois troncos, em forte dissídio entre si, tanto sobre as concepções políticas como, sobretudo, sobre a questão religiosa. Em 1837, David Strauss chamou essas duas correntes da escola hegeliana de *direita* e de *esquerda,* tomando esses termos do uso que deles se fazia no parlamento francês.

No que se refere à política, a *direita hegeliana* sustentava, grosso modo, que o Estado prussiano, com suas instituições e suas realizações econômicas e sociais, devia ser visto como o ponto de chegada da dialética, como a realização máxima da racionalidade do espírito.

A *esquerda,* ao contrário, invocava a teoria da dialética para sustentar que não era possível deter-se em configuração política e que a dialética histórica deveria negá-la para superá-la e realizar uma racionalidade mais elevada.

Em substância: a *direita* propunha a filosofia hegeliana como justificação do Estado existente, ao passo que a *esquerda,* em nome da dialética, pretendia negar o Estado existente.

Todavia, antes e mais do que em política, a controvérsia teórica entre direita e esquerda hegeliana deu-se (pelo menos até Marx) em torno da questão religiosa. Hegel sustentara que tanto a religião como a filosofia têm o mesmo conteúdo, mas também dissera que a religião expressa esse conteúdo

na forma de *representação,* ao passo que a filosofia o expressa na forma de *conceito.* Conseqüentemente, para Hegel, o verdadeiro conteúdo da religião devia ser retomado pela filosofia, transformado em conceitos, e portanto desaparecer enquanto verdade religiosa e tornar-se razão filosófica.

Pois bem, é precisamente daí que brotam as duas concepções divergentes da direita e da esquerda hegelianas. *O cristianismo é compatível com a filosofia hegeliana?* Esse é o problema fundamental em torno do qual se defrontam e se dividem os discípulos de Hegel.

2 A direita hegeliana: defesa e justificação do cristianismo por meio da "razão" hegeliana

A direita interpretou o pensamento de Hegel como seguramente compatível com os dogmas do cristianismo e como o esforço mais adequado para tornar a fé cristã aceitável para o pensamento moderno e justificá-la diante da razão.

A esquerda, ao contrário, substituiu inteiramente a religião pela filosofia, sustentando portanto a inconciliabilidade entre filosofia hegeliana e cristianismo, negando ao cristianismo qualquer elemento de transcendência e reduzindo a religião de mensagem divina a fato essencialmente humano, através do qual podemos vir a saber muitas coisas, mas não sobre Deus e sim sobre o próprio homem, suas aspirações profundas e sua história.

Em suma, a direita hegeliana baseava-se no fato de que Hegel reconhecia à religião histórica plena validade no âmbito da sua forma; a esquerda, porém, baseava-se no fato de que, para Hegel, a religião não é razão, e sim representação e, portanto, redutível a mito.

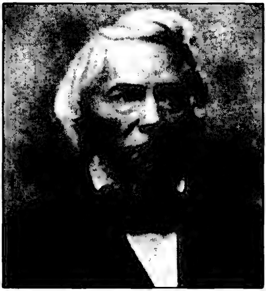
A direita hegeliana já foi definida como a *Escolástica do hegelianismo,* já que, do mesmo modo como a escolástica medieval usara a razão aristotélica para justificar e defender a verdade religiosa, agora a direita hegeliana usa a razão hegeliana para justificar e defender os mesmos dogmas centrais do cristianismo, como os da encarnação e da imortalidade da alma.

3 Os expoentes mais significativos da direita hegeliana

Assim, por exemplo, Karl Friedrich Göschel (1781-1861), no escrito *Sobre as provas da imortalidade da alma humana à luz da filosofia especulativa* (1835), propôs três provas da imortalidade e, com base no sistema hegeliano, defendeu a existência do sobrenatural em *Aforismos sobre o não-saber e sobre o saber absoluto.*

Kasimir Conradi (1784-1849) também escreveu sobre a alma imortal em *Imortalidade e vida eterna* (1837). A exemplo de Georg Andreas Gabler (1786-1853), Conradi se fez paladino da íntima conciliabilidade entre cristianismo e hegelianismo.

Também pertencem à direita hegeliana os historiadores da filosofia Johann Eduard Erdmann (1805-1892) e Kuno Fischer (1824-1907), autor de imponente e influente *História da filosofia moderna* (1854-1877), constando de uma série de monografias, de Descartes a Hegel. Karl Friedrich Rosenkranz, biógrafo de Hegel (*Vida de Hegel,* 1844; *Apologia de Hegel,* 1858), foi posto por Strauss no centro da Escola hegeliana.



O filósofo Karl Rosenkranz (1805-1879), autor de uma Vida de Hegel, *assumiu uma posição central entre direita e esquerda hegelianas.*

II. A esquerda hegeliana

• Contrários ao *status quo* em política (e justamente em base à "irrefreável e revolucionária" dialética) e ateus (porque para Hegel a religião é representação, mito, e não razão), foram, ao invés, os representantes da esquerda hegeliana: David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

• Para David Friedrich Strauss (1808-1874), autor de uma *Vida de Jesus* (1835), o evangelho não é história, mas "mito"; o evangelho nos apresenta o "Cristo da fé": é uma transfiguração dos fatos, que brotou da espera do Messias por parte do povo, sob o estímulo do fascínio poderoso de Jesus. E a verdade do mito é que a união do finito e do infinito não ocorre em um homem particular, mas é característica da *humanidade*. Cristo, escreve Strauss, "é aquele no qual a consciência da unidade do divino e do humano surgiu pela primeira vez e com energia, e que neste sentido é único e inigualável na história do mundo".

Strauss: o evangelho não é história, mas "mito" → § 1

• Bruno Bauer (1809-1882) ataca o cristianismo do lado ético. E se pergunta: *"Quem é o egoísta?"*. O *crente*, que deixa de lado o Estado, a história e a humanidade, e sobre as ruínas da razão e da humanidade *ocupa-se apenas com sua alma miserável* e sem interesse? Ou o *homem*, que vive e trabalha junto com os homens, e em *família, Estado, arte* e *ciência* satisfaz sua paixão pelo progresso da humanidade?

Bauer: o crente é um egoísta → § 2

• Max Stirner (pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt, 1806-1856) é autor de *O único e sua propriedade* (1845), onde defende a tese de que, para ser ateus até o fim, é preciso negar tanto *Deus* como a *humanidade*, e isto em nome da única realidade e do único valor que é o *indivíduo*. O indivíduo é a única fonte do direito: nem Deus, nem a ciência, nem a revolução (que impõe outras escravidões) são legitimados para impor regras ao indivíduo. A conseqüência de tudo isso é um egoísmo absoluto: o único entra em uma *associação* porque isso lhe é cômodo e considera os outros como objetos. O único será unicamente sua liberdade, sua vontade, seu poder. Esta é a sua propriedade: "Não aquela árvore, e sim minha força de dispor dela conforme me aprouver, constitui a minha propriedade". A propriedade do único é o seu poder.

Stirner: minha propriedade é o meu poder → § 3

• Arnold Ruge (1802-1880) – cuja influência sobre Marx será não indiferente – combate o pensamento de Hegel em nome da história concreta e no plano da política. E na *Filosofia do direito hegeliano e crítica de nosso tempo* (1842) ele afirma que "a razão, que quer despachar as fluidas existências da história por determinações eternas, cai em um jogo ridículo de prestígio".

Ruge: "Hegel é um ridículo escamoteador" → § 4

1 David Friedrich Strauss: a humanidade como união entre finito e infinito

Strauss (1808-1874) estudou na Escola teológica de Tübingen, sobre a qual era determinante a influência hegeliana em relação à crítica teológica e à crítica bíblica.

Em 1835, publicou a *Vida de Jesus*, em que sustenta que o relato evangélico não é história, mas "mito". O evangelho, em suma, não é crônica de fatos cientificamente comprovados, mas, ao contrário, nos apresenta o "Cristo da fé": é uma transfiguração de fatos,

que brotou da espera do Messias pelo povo, sob o estímulo do poderoso fascínio de Cristo.

O evangelho não é história, é mito; mas não é lenda. A lenda também é transfiguração que a tradição opera, talvez a partir de fato histórico, mas nela não há significado metafísico. No mito, ao contrário, existe. Segundo Strauss, o mito evangélico encontra seu significado mais profundo no princípio cristão da encarnação, no homem-Deus que é Jesus. A idéia da unidade entre finito (homem) e infinito (Deus) é mito cristão que deve encontrar sua expressão adequada na filosofia. Os cristãos pensam que essa unidade se realizou em um indivíduo, em Jesus, o homem-Deus. Mas aí reside, segundo Strauss, o mito: na crença de que a encarnação se tenha realizado em indivíduo histórico determinado. A realidade é que Jesus "é aquele no qual a consciência da unidade entre o divino e o humano apareceu pela primeira vez com energia e, nesse sentido, ele é único e inigualável na história do mundo".

Entretanto, continua dizendo Strauss, não se trata de que "a consciência religiosa, conquistada e promulgada por ele pela primeira vez, possa se subtrair a ulteriores justificações e extensões que resultam do desenvolvimento progressivo do espírito humano". E o desenvolvimento do espírito humano, isto é, a consciência filosófica (ou, melhor ainda, a filosofia hegeliana), faz Strauss dizer que não é em um indivíduo em particular (Jesus) que se deve ver a união entre o finito e o infinito, e sim que *"a humanidade é a unificação das duas naturezas, o Deus tornado homem:* é o espírito infinito que se aliena na finitude e o espírito finito que se recorda de sua infinitude; ela é filha da mãe visível e do pai invisível, isto é, do espírito e da natureza".

O conteúdo do evangelho e da filosofia, portanto, é o mesmo: é constituído pela unidade entre o finito e o infinito, do homem com Deus. No cristianismo esse conteúdo se expressa sob forma de representação no mito de Jesus homem-Deus, ao passo que a filosofia está em condições de traduzir essa verdade inadequada de forma racional.

2 Bruno Bauer: a religião como "desventura do mundo"

Foi candente a polêmica sobre o trabalho de Strauss. Nesse meio tempo, porém, a esquerda adquiria relevância sempre maior.

Entre 1838 e 1841 saíram os "Anais de Halles sobre a ciência e a arte alemãs", dirigidos por Arnold Ruge (também expoente da esquerda), e nos quais escreveram, entre outros, Feuerbach, Marx e Bauer.

Com efeito, nesse período Bauer passa da direita para a esquerda, acentuando a oposição entre *egoísmo religioso* e *moralidade humana* e chegando a posições muito extremas, a ponto de acabar em ateísmo explícito.

Bauer não quer que a humanidade fique ligada "a um além quimérico"; o que ele quer é que os homens unam seus esforços em vista de um progresso contínuo nas artes, na ciência e nas instituições. Para Bauer, "o homem religioso (é aquele que) *não encontra nada de bom neste mundo*", e é um egoísta, porque se isola e se ocupa apenas de sua alma e não se lança na "frente de combate da humanidade".

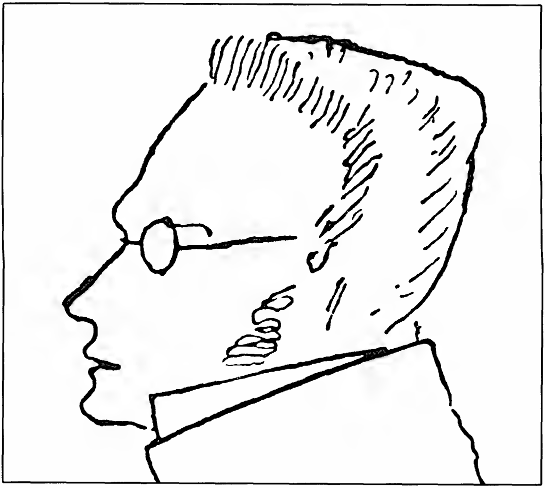
Em 1841, Bauer publicou *A trombeta do juízo universal contra Hegel ateu e anticristo,* onde tenta demonstrar que, precisamente a partir da perspectiva hegeliana, a religião deve ser negada e o ateísmo é verdadeiro. Ainda de 1841 é a obra de Ludwig Feuerbach *A essência do cristianismo,* na qual o ateísmo é proposto como nova forma de humanismo.

Daí em diante, Feuerbach substituiria Strauss na liderança da esquerda que, com Feuerbach e Marx, passará à crítica do sistema hegeliano e depois, sobretudo com Marx, se deslocará da crítica do céu (isto é, da religião) para a crítica da terra (isto é, da economia e da política). Todavia, antes de tratar de Feuerbach e de Marx, devemos recordar duas outras figuras da esquerda hegeliana: Stirner e Ruge.

3 Max Stirner: "eu depositei minha causa no nada"

Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), ainda como aluno de Hegel em Berlim, rebelou-se contra ele em nome do individualismo anárquico, e censurou Feuerbach por ter substituído o Deus da religião por outro deus, igualmente perigoso: a humanidade.

A obra fundamental de Stirner é *O único e sua propriedade* (1845), onde o autor



Esboço do perfil de Max Stirner, realizado por Friedrich Engels. Moscou, Biblioteca do Instituto Marxista-Leninista.

defende a tese de que, para ser ateu até as últimas conseqüências, é preciso *negar tanto Deus como a humanidade*, em nome da única realidade e do único valor, o indivíduo. O indivíduo, o Eu ou o único, é irrepetível, é medida de todas as coisas, não pode ser escravo nem de Deus, nem da humanidade, nem dos ideais. Ao único se subordina tudo. O único é liberdade em relação a todos e nada existe de superior ao homem. E o homem não é idéia, essência ou a espécie. *O homem vale em sua singularidade* e não depende de ninguém: "Eu depositei a minha causa no nada", diz Stirner.

A conseqüência das idéias expostas é o *egoísmo absoluto*. Só o único é que conta, não Deus, a sociedade ou os ideais. Aliás, para Stirner, os ideais religiosos, morais ou políticos não diferem das fixações da loucura. O homem não pode ser sufocado e comprimido pela Igreja, pelo Estado, pela sociedade, pelos partidos. Nem pelo socialismo que o liberta da escravidão da propriedade privada, mas que o faz tornar-se servo da sociedade. O centro e o fim da liberdade autêntica é o eu singular, o único: "Não valho eu mais do que a liberdade? Não sou eu que me torno livre a mim mesmo? Não sou eu talvez o primeiro?"

O indivíduo é a única fonte do direito: nem Deus, nem a sociedade, nem a revolução (que sempre cria outras hierarquias e outras escravidões) têm legitimidade, para Stirner, de impor regras ao indivíduo. O indivíduo é um dado imediato: não se pode universalizá-lo em uma teoria.

O único entra em uma *associação* de homens com o único objetivo de se tornar mais forte, e considera os outros como objeto. O único não faz revolução (por-

que, precisamente, impõe outras servidões obsessivas); sua palavra de ordem é a *insurreição.*

O único, que ainda deve surgir, não será nem um cidadão submetido ao Estado e, portanto, escravo do trabalho, nem um esfarrapado socialista submetido às providências da sociedade e à ética do "dever".

Ele será apenas sua liberdade, seu poderio, sua vontade. Esta é a sua *propriedade.* "Não aquela árvore, e sim minha força de dispor dela como me aprouver, constitui minha propriedade". Minha propriedade, sentencia Stirner, "é o meu poder".

política. Essa tendência se acentuará com Marx. Por isso, é compreensível que esses filósofos não tenham tido vida fácil. Em breve falaremos das vicissitudes de Feuerbach e Marx. Ruge foi obrigado a renunciar à sua livre-docência em Halles; seus "Anais" foram fechados e ele próprio acabou na prisão. Evitou a prisão pela segunda vez, refugiando-se primeiro em Paris, depois na Suíça e por fim na Inglaterra. Stirner acabou a vida em miséria degradante. Bauer, perdendo a cadeira universitária, viveu em Berlim como livre-escritor, entre dificuldades.

4 Arnold Ruge: "a verdade submete em massa todo o mundo"

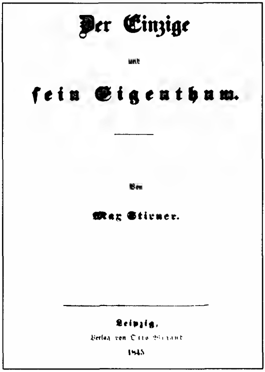
Outro crítico de Hegel foi Arnold Ruge (1802-1880), cuja influência sobre Marx seria notável (ainda que depois, em 1844, os dois chegassem ao rompimento). Ruge combate o pensamento de Hegel precisamente em nome da história concreta e no plano da política.

A filosofia não pode, como pretende Hegel, "elevar a existência ou as determinações históricas ao plano de determinações lógicas." Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Ruge escreve: "A razão, que quer nos impingir as fluidas existências da história como determinações eternas, cai em um jogo ridículo de prestígio".

A filosofia, ou melhor, os filósofos, devem determinar o movimento da história.

Com efeito, para Ruge, o filósofo que sabe compreender que a crítica filosófica determina o movimento da história "está enquadrado na moldura de sua época", pois a verdade submete em massa todo o mundo."

Como se vê, nos jovens da esquerda, a crítica à religião desemboca na crítica à


Der Einzige
und
sein Eigenthum.

Von
Max Stirner.

Leipzig.
1845

Frontispício da primeira edição da obra Der Einzige ("O único") de Max Stirner, publicada em Leipzig em 1845.

III. Ludwig Feuerbach e a redução da teologia a antropologia

• Ludwig Feuerbach (1804-1872) é, depois de Marx, o representante de maior saliência da esquerda hegeliana. Suas *Lições sobre a essência da religião* – apresentadas em Heidelberg em 1848 – foram publicadas em 1851. Em 1841 Feuerbach havia publicado sua obra mais importante: *A essência do cristianismo*. É aí que ele propõe aquela que ele próprio define como *redução da teologia e da religião a antropologia*.

Vida e obras → § 1

• A filosofia não tem a tarefa de negar ou ridicularizar o grande evento humano que é a religião. Deve compreendê-lo. E o compreende, afirma Feuerbach, quando percebemos que "a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si". Em poucas palavras: *a teologia é antropologia*; o discurso sobre Deus é, na realidade, um discurso sobre o homem, uma vez que o homem – que encontra uma natureza insensível a seus sofrimentos – põe suas qualidades, suas aspirações, seus ideais para fora de si, torna-se estranho, se aliena e constrói sua divindade. A religião é a projeção da essência do homem: "Deus é o espelho do homem".

Deus, "espelho do homem" → § 2-3

• A religião, para Feuerbach, é um fato totalmente humano. E, uma vez desvelado o mistério da religião, ao Deus no céu ele substitui outra divindade, o homem "de carne e sangue". E à moral que prega o amor de Deus, ele pretende substituir a moral que recomenda o amor do homem em nome do homem. A intenção do *humanismo* de Feuerbach é a de transformar os homens de amigos de Deus em amigos dos homens, "de homens que crêem em homens que pensam, de homens que rezam em homens que trabalham, de candidatos do além em estudiosos do aquém".

O "humanismo" de Feuerbach → § 4

1 Vida e obras

Ludwig Feuerbach (1804-1872) primeiro estudou teologia em Heidelberg e depois em Berlim, onde ouviu Hegel. De Berlim, escreveu ao pai: "Aprendi com Hegel em quatro semanas tudo o que não aprendi antes em dois anos".

Mas as dúvidas não tardaram a surgir. Em 1830 tomou posição contra a direita hegeliana, com o ensaio *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, onde a imortalidade é negada para o indivíduo em particular e admitida apenas para a humanidade. Esse escrito bloqueou a carreira acadêmica de Feuerbach.

Durante o ano de 1848, porém, os estudantes progressistas de Heidelberg o convidaram a ministrar um curso, quando então desenvolveu as *Lições sobre a essência da religião*, publicadas depois em 1851. À exceção desse parêntese público, Feuerbach viveu afastado, em total miséria, morrendo em Rechenberg, em 1872.

2 Não é Deus que cria o homem, mas o homem que cria Deus

Em 1837, Feuerbach era ainda fervoroso hegeliano. Mas, em 1839, as coisas já haviam mudado, porque no escrito *Pela crítica da filosofia hegeliana* há, sim, elogios a Hegel, mas também críticas: "Hegel começa com o ser, isto é, com o conceito de ser ou com o ser abstrato; por que eu não devo poder começar com o próprio ser, isto é, com

o ser real?" Para Feuerbach, Hegel "pôs de lado os fundamentos e as causas naturais, as bases da filosofia genético-crítica". Mas uma filosofia que deixa de lado a natureza é vã especulação.

Em 1841 sai a obra mais importante de Feuerbach, *A essência do cristianismo,* na qual o autor efetua o que ele próprio define como a *redução da teologia e da religião a antropologia.* O interesse pela religião estava claro para Feuerbach desde o início, e permaneceu constante em todas as fases de seu pensamento, que ele assim esquematiza: "Meu primeiro pensamento foi Deus, meu segundo foi a razão, meu terceiro e último foi o homem".

Hegel suprimira o Deus transcendente da tradição, substituindo-o pelo espírito, isto é, digamos, a realidade humana em sua abstração. Mas aquilo que interessa a Feuerbach não é uma idéia de humanidade, mas muito mais o homem real, que é, antes de mais nada, natureza, corporeidade, sensibilidade, necessidade. Portanto, é preciso negar o idealismo, que é somente o extravio do homem concreto. E, com maior razão, é preciso negar o teísmo, já que não é Deus que cria o homem, e sim o homem que cria Deus.

3 A teologia é antropologia

Feuerbach admite com Hegel a unidade entre o finito e o infinito. Mas, em sua opinião, essa unidade não se realiza em Deus ou na idéia absoluta, e sim no homem, em um homem que a filosofia não pode reduzir a puro pensamento, mas sim deve considerar em sua inteireza, "da cabeça ao calcanhar", em sua naturalidade e em sua sociabilida-



Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi o teórico da concepção segundo a qual a teologia é antropologia.

de. E a religião sempre desempenhou um papel fundamental na história do homem concreto.

A filosofia não tem a função de negar ou ridicularizar esse grande fato humano que é a religião. Deve compreendê-lo. E o compreende, afirma Feuerbach, quando se dá conta de que *"a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si"*. Em outros termos, o homem põe suas qualidades, suas aspirações e seus desejos fora de si, afasta-se, aliena-se e constrói sua divindade.

A religião, portanto, está "no relacionar-se do homem com sua própria essência (nisso consiste sua verdade), mas sua essência não como sua e sim como outra essência, separada e dividida dele, até oposta (nisso consiste sua falsidade)". A religião, pois, é a projeção da essência do homem: "Deus é o espelho do homem", afirma Feuerbach. Na oração, o homem adora seu próprio coração; o milagre é "o desejo sobrenatural realizado"; "os dogmas fundamentais do cristianismo são desejos realizados do coração".

Para Feuerbach, a religião é fato humano, *totalmente humano*. E isso "ainda que o homem religioso não tenha consciência do caráter humano do seu conteúdo, não admita que o seu conteúdo seja humano". Mas, comenta Feuerbach, "assim como o homem pensa quais sejam os seus princípios, tal é o seu Deus: quanto o homem vale, tanto e não mais vale o seu Deus [...]. Tu conheces o homem pelo seu Deus e, reciprocamente, Deus pelo homem; um e outro se identificam [...]. *Deus é o íntimo revelado, a essência do homem expressa*; a religião é a revelação solene dos tesouros ocultos do homem, a profissão pública de seus segredos de amor".

É esse o sentido da tese de Feuerbach, segundo o qual "o núcleo secreto da teologia é a antropologia". Diz ele que o homem desloca seu ser para fora de si antes de encontrá-lo em si. E esse encontro, "essa aberta confissão ou admissão de que a consciência de Deus nada mais é do que a consciência da espécie", Feuerbach o vê como "reviravolta da história". Finalmente, na história, "homo homini deus est".

Assim, "todas as qualificações do ser divino são [...] qualificações do ser humano": o ser divino é unicamente "o *ser do homem libertado dos limites* do indivíduo, isto é, dos limites da corporeidade e da realidade, mas objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele". [1]

4 O "humanismo" de Feuerbach

Todavia — e essa pergunta não pode ser evitada —, por que o homem se alheia, por que constrói a divindade sem nela se reconhecer? Feuerbach responde: porque o homem encontra uma natureza insensível a seus sofrimentos, porque tem segredos que o sufocam; e, na religião, alivia seu próprio coração oprimido. "Deus é uma lágrima de amor derramada no mais profundo segredo *sobre a miséria humana.*"

Eis, portanto, desvelado o mistério da religião: Feuerbach substitui o Deus do céu por outra divindade, o homem "de carne e de sangue". E, assim, pretende substituir a moral que recomenda o amor a Deus pela moral que recomenda o amor ao homem em nome do homem. Essa é a intenção do *humanismo* de Feuerbach: a de transformar os homens de amigos de Deus em amigos dos homens, "de homens que crêem em homens que pensam, de homens que oram em homens que trabalham, de candidatos ao além em estudiosos do aquém, de cristãos — que, por seu próprio reconhecimento, são metade animais e metade anjos — em homens em sua inteireza".

Inicialmente, a esquerda hegeliana usou Hegel contra a teologia e a filosofia tradicional. E, posteriormente, dirigiu suas críticas contra as "abstrações" hegelianas, em nome do homem concreto, do indivíduo em particular ou da política revolucionária. Substancialmente, a esquerda hegeliana combateu a fé cristã em nome de uma metafísica imanentista, e as abstrações da filosofia hegeliana em nome da "concretude".

IV. O socialismo utópico: Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier e Pierre-Joseph Proudhon

• Lênin disse que o marxismo é herdeiro também do socialismo francês, daquele socialismo que depois foi chamado de *socialismo utópico* e que se orgulha de ter entre seus pensadores mais significativos Saint-Simon, Fourier e Proudhon.

• Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) publica em 1817 sua obra mais importante: *A indústria*. *O novo cristianismo* é de 1825.

A idéia de fundo de Saint-Simon é a de que a história é dirigida por uma *lei de progresso*, progresso todavia não linear enquanto a história humana é uma alternativa de *períodos orgânicos* e de *períodos críticos*. As épocas orgânicas são as fundadas sobre princípios bem sólidos; princípios, porém, que a certo ponto são postos em crise por desenvolvimentos (de idéias, valores, técnicas etc.) que os invalidam, e assim temos as *épocas críticas*. É o desenvolvimento da ciência que pôs em crise a época orgânica da Idade Média. Essa crise é irreversível: se a França perdesse as três mil pessoas que ocupam os cargos públicos mais importantes, políticos e religiosos, o país não se ressentiria; mas, se perdesse seus três mil mais capazes artesãos, cientistas e artistas, "ela cairia repentinamente em um estado de inferioridade diante das nações de que agora é a rival". O progresso para a nova sociedade, iluminada e dominada pela filosofia positiva, é inelutável. A futura sociedade será um retorno ao cristianismo primitivo, em que a ciência será o meio mais eficaz para alcançar a fraternidade universal. Isto é afirmado por Saint-Simon em *O novo cristianismo* (1825). Devemos lembrar que Augusto Comte foi secretário e colaborador de Saint-Simon de 1818 a 1824, ano em que houve a ruptura entre os dois.

Saint-Simon: a lei da sociedade é uma "lei de progresso" → § 1

• Charles Fourier (1772-1837) foi discípulo de Saint-Simon e autor de *O novo mundo industrial e societário* (1829) – cuja idéia central é de que a Providência inseriu em toda a humanidade uma "atração passional" que jamais pode ser frustrada e reprimida. A lei da atração, que Newton descobriu para o universo físico, vale também para o mundo dos homens. As paixões humanas são "sistemas de atração" e devem, portanto, ser satisfeitas. Por conseguinte, a organização social, se não quiser andar contra o plano harmonioso de Deus, deve tornar *atraente* o trabalho, para o qual o homem se sente chamado. Eis, então, que no "falanstério" de Fourier – onde vive a unidade agrícola-industrial, composta por 1600 pessoas, que é a "falange" – as habitações são albergues, as mulheres são equiparadas aos homens, vige a liberdade sexual, cada um produz aquilo que lhe agrada produzir, ninguém será vinculado a um trabalho específico, e assim por diante. Fourier teve discípulos que tentaram realizar suas idéias com experiências de "falanstérios" tanto na Europa como na América. Experiências que faliram, mostrando sua natureza utópica.

Fourier: a experiência do "falanstério" → § 2

• *O que é a propriedade?* é o famoso escrito que Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) publica em 1840. E à pergunta sobre o que seja a propriedade, ele responde que "a propriedade é um roubo". A propriedade privada se-

ria um roubo pela razão de que o capitalista não retribui ao operário *todo* o valor do trabalho dele. A propriedade poderia ter uma justificativa apenas como condição de liberdade; mas, quando a propriedade está organizada de modo a tornar livres os poucos (os capitalistas) e escravos os muitos (os operários), ela – escreve exatamente Proudhon – é um roubo. A ordem burguesa da sociedade deve, portanto, ser mudada. Proudhon, porém, descarta desde o começo a solução comunista, uma vez que o comunismo é, a seu ver, uma religião intolerante, uma ditadura que subjuga a pessoa ao coletivo. O comunismo jamais poderá respeitar a dignidade da pessoa e os valores da família. Ele não elimina os males da propriedade privada; ao contrário, leva-os à exasperação, uma vez que o Estado comunista será o proprietário não só dos bens materiais, mas também dos próprios cidadãos. A sociedade – esta é a proposta de Proudhon – deve de preferência ser reorganizada, fazendo com que os trabalhadores se tornem os proprietários dos meios de produção e que, portanto, tenham a possibilidade de autogestionar o processo produtivo.

Proudhon: nem capitalismo nem comunismo, mas autogestão → § 3

Significativas obras de Proudhon, além de *O que é a propriedade?*, são: *A criação da ordem na humanidade* (1843); *O sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria* (1846); os três volumes de *A justiça na revolução e na igreja* (1858).

1 Saint-Simon: a ciência e a técnica como base da nova sociedade

1.1 A lei do progresso: os "períodos orgânicos" e os "períodos críticos"

Lênin escreveu que "o marxismo é o sucessor legítimo de tudo o que a humanidade criou de melhor durante o século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês". Esse "socialismo francês" é aquele que, com ou sem razão, foi depois chamado de *socialismo utópico*, e que relaciona entre seus pensadores mais significativos Saint-Simon, Fourier e Proudhon.

Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) é um pensador que conseguiu focalizar sobre si a atenção de muitos estudiosos contemporâneos e também dos pósteros pelo fato de, antes de qualquer outro, ter sido o primeiro a perceber a transformação da sociedade em sociedade industrial, identificando alguns daqueles grandes problemas sobre os quais debruçar-se-iam não somente os positivistas, mas principalmente Marx e seus seguidores. O primeiro escrito de Saint-Simon, de 1802, são as *Cartas de um habitante de Genebra a seus contemporâneos;* em 1814, em colaboração com Augustin Thierry, publicou a *Reorganização da sociedade européia;* sua obra mais importante, *A indústria,* é de 1817; *O novo cristianismo* é de 1825. Auguste Comte foi seu secretário e colaborador de 1818 a 1824, ano em que houve o rompimento entre os dois.

A idéia de fundo de Saint-Simon (idéia destinada a maiores e diversos desdobramentos) é a de que a história é regida por lei de *progresso.* Mas tal progresso não é linear, enquanto a história humana é alternância de *períodos orgânicos* e *períodos críticos.* As épocas orgânicas baseiam-se em um conjunto de princípios bem sólidos, crescendo e operando em seu interior. Mas ocorre que, em dado momento, o desenvolvimento da sociedade (nas idéias, nos valores, na técnica etc.) invalida os princípios sobre os quais ela antes se baseava. Temos então o que Saint-Simon chama de "épocas críticas". Assim como o monoteísmo punha em crise a época orgânica do politeísmo, a Reforma e depois a Revolução Francesa, e especialmente o desenvolvimento da ciência, puseram em crise a época orgânica da Idade Média.

1.2 A era da filosofia positiva

Não se trata, no entanto, de andar para trás. O que é necessário é ir adiante, em di-

reção a uma nova época orgânica, ordenada pelo princípio da *ciência positiva*. Segundo Saint-Simon, o progresso científico teria assim destruído aquelas doutrinas teológicas e aquelas idéias metafísicas que serviam de fundamento para a época orgânica da Idade Média. Agora, o mundo dos homens só poderia ser reorganizado e ordenado com base na ciência positiva. Nessa nova época orgânica, o *poder espiritual* será dos homens de ciência, "que podem predizer o maior número de coisas", ao passo que o *poder temporal* pertencerá aos industriais, vale dizer, "aos empreendedores de trabalhos pacíficos, que ocuparão o maior número de indivíduos". Tudo isso para dizer que a afirmação do industrialismo torna impossível o poder teocrático feudal da Idade Média, onde a hierarquia eclesiástica detinha o poder espiritual, e o poder temporal estava nas mãos dos guerreiros. Na era nova, os eclesiásticos são substituídos pelos cientistas, e os guerreiros pelos industriais. Com efeito, a ciência e a tecnologia estão hoje em condições de resolver os problemas humanos e sociais.

Escreve Saint-Simon que os homens só podem ser felizes "satisfazendo suas necessidades físicas e suas necessidades morais". E esse é exatamente o fim ao qual tendem "as ciências, as belas-artes e os ofícios". Fora disso só existem "os parasitas e os dominadores".

Para ilustrar a necessidade de que o poder político passasse para as mãos dos técnicos, cientistas e produtores, Saint-Simon apresentou uma conhecida *parábola*: se a França perdesse os três mil indivíduos que exercem os cargos políticos, religiosos e administrativos mais importantes, o Estado não sofreria nenhum prejuízo, e tais pessoas seriam facilmente substituídas; mas, observa Saint-Simon, se a França perdesse os seus três mil mais capazes cientistas, artistas e artesãos, ela "cairia logo em estado de inferioridade diante das nações de que agora é rival, e continuaria permanecendo subalterna em relação a elas enquanto não reparasse a perda e não reerguesse a cabeça". Assim, o princípio ordenador da nova sociedade é o pensamento positivo: esse princípio eliminará "os três principais inconvenientes do sistema político vigente, isto é, o arbítrio, a incapacidade e a intriga".

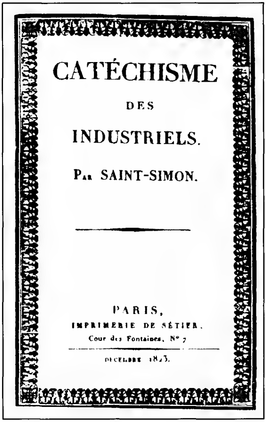
O progresso em direção à nova época orgânica, dominada pela filosofia positiva, é progresso inevitável. Em seu último escrito, o *Novo cristianismo*, Saint-Simon delineia o advento da *futura sociedade* como retorno ao cristianismo primitivo. Será sociedade na qual a ciência constituirá o meio para alcançar aquela fraternidade universal que "Deus deu aos homens como regra de sua conduta".

1.3 A difusão do pensamento de Saint-Simon

Na França, a doutrina de Saint-Simon teve razoável difusão. Ela deu dignidade filosófica ao problema social; contribuiu para tornar mais viva a consciência da importância social da ciência e da técnica; exaltou a atividade industrial e bancária; a idéia dos canais de Suez e do Panamá é dos saint-simonistas; Saint-Simon e seus discípulos desenvolveram firme campanha contra o parasitismo e a injustiça; e, para favorecer a justiça, insistiram na idéia de eliminar a propriedade privada, revogar o direito de herança (de modo a abolir "o acaso do nascimento"), planejar a economia, tanto agrária como industrial. Para Saint-Simon, o critério supremo que deveria informar



Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) foi o teórico e o propugnador de uma nova sociedade, na qual os "eclesiásticos" são substituídos pelos "cientistas", e os "guerreiros" pelos "industriais".



CATÉCHISME

DES

INDUSTRIELS.

P.. SAINT-SIMON.

PARIS,

IMPRIMERIE DE SÉTIER,

Cour des Fontaines, N° 7

DÉCEMBRE 1823.

Capa da primeira edição (1823) do Catecismo dos industriais, *de Saint-Simon.*

a ação do Estado devia ser o seguinte: de cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas obras. A primeira norma deveria ser a da produção, a segunda a regra da distribuição.

1.4 Desenvolvimentos místico-românticos do saintsimonismo

O movimento de Saint-Simon deu origem, entre seus discípulos, a uma espécie de igreja (cujo pontífice era Barthélemy-Prosper Enfantin, o chamado "padre" Enfantin), que, dilacerada pela cisão entre duas correntes internas, uma guiada por Lesseps (que depois construiria o canal de Suez) e outra por Enfantin, não durou muito tempo.

E, com efeito, não era fácil a coesão dos elementos técnico-científicos com os místico-românticos.

Entretanto, foi precisamente do saint-simonismo que se originaram as correntes socialistas, a mais importante das quais foi a ligada a Charles Fourier, embora não se deva esquecer o "voluntarismo revolucionário" de Louis Auguste Blanqui (1805-1881) e o "reformismo" de Louis Blanc (1811-1882).

O primeiro foi um conspirador, o segundo um reformador. Blanqui pensava que a vontade revolucionária, encarnada pela conspiração armada, fosse onipotente. Já Blanc era de opinião que a ação do Estado, através de reformas graduais, poderia eliminar a desigualdade, a espoliação e, sobretudo, o desemprego. Blanqui confiava na luta armada, Blanc na ação do Estado. E se as origens do primeiro podem ser buscadas em Babeuf, as de Blanc certamente encontram-se em Saint-Simon.

2 Charles Fourier e o "mundo novo societário"

2.1 A racionalização das paixões

Charles Fourier (1772-1837) foi discípulo de Saint-Simon e autor de escritos que, por sua extravagância e genialidade, apresentam elementos profundos para a meditação histórica e moral.

A idéia central de Fourier é a de que existe na história um grandioso plano providencial, do qual não podem estar excluídos o homem, seu trabalho e o modo de constituição da sociedade. Ora, a Providência pôs em toda a humanidade "as mesmas paixões". E essa "atração passional" — "a única intérprete conhecida entre Deus e o universo" — não pode ser frustrada e reprimida. Segundo Fourier, a lei da atração terrestre, descoberta por Newton, pode ser generalizada de modo a abranger também a vida dos homens: as paixões humanas são "sistemas de atração" e, portanto, devem ser satisfeitas. Por isso, se quiser respeitar o *plano harmônico* de Deus, a organização social deve tornar *atraente* o trabalho, para o qual o homem sente-se chamado. Desse modo, ao invés de obstaculizar a tendência natural ao prazer, é preciso utilizá-la tendo em vista o máximo rendimento.

O que ocorre, sustenta Fourier, foi que as três grandes épocas históricas que teriam existido até hoje — a dos selvagens, a dos bárbaros e a dos civilizados — precisamente obstaculizaram o desenvolvimento harmonioso das paixões humanas, com todo

aquele acúmulo de conflitos e dissenções, dos quais nossa sociedade "civilizada" não está imune.

A *civilisation* era grande coisa para os iluministas (aperfeiçoamento material e espiritual progressivo da humanidade), mas, para Fourier, a "civilização" significa o triunfo da mentira, como o demonstra o comércio, em virtude do qual, passando de mão em mão, *as mercadorias aumentam de preço, mas não de valor.*

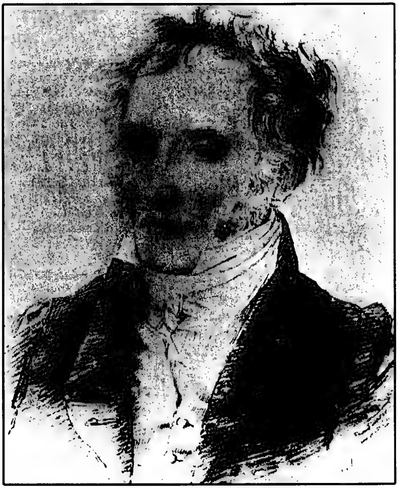
Para ele, é a "civilização" que, através do regime da livre concorrência, onde cada qual persegue seu próprio interesse sem pensar no dos outros e da comunidade, aumenta a miséria, ainda que os bens estejam disponíveis em maior quantidade.

Por outro lado, não apenas a economia é perversa, mas também a moral. Em *O novo mundo industrial* (1829), Fourier escreve que, no estado atual, o homem está em guerra consigo mesmo, pois suas paixões chocam-se entre si — e a ciência que se chama moral pretende reprimi-las. Mas, como observa Fourier, "reprimir não é harmonizar", sendo na verdade o objetivo o de "alcançar o mecanismo espontâneo das paixões, sem reprimir nenhuma". Segundo Fourier, a moral atual bloqueia as paixões e gera assim a hipocrisia.

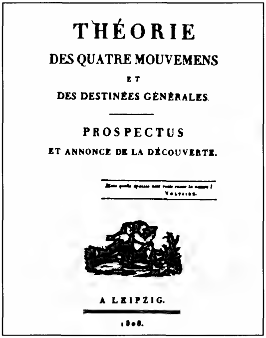
2.2 A nova organização do trabalho e da sociedade

Todas essas considerações levam Fourier a sustentar que as paixões ou "atrações" não devem ser coibidas, e sim liberadas e direcionadas para o seu rendimento máximo.

Fourier estava convencido de que a organização adequada para tal fim era a



Charles Fourier (1772-1837) sonhou com uma organização social que fizesse o homem superar os danos provocados por uma mal-entendida "civilização", que reprime as paixões em vez de satisfazê-las. A experiência dos falanstérios tentada por seus discípulos estava, porém, destinada à falência, vista a natureza utópica de suas concepções.


THÉORIE

DES QUATRE MOUVEMENS

ET

DES DESTINÉES GÉNÉRALES.

PROSPECTUS

ET ANNONCE DE LA DÉCOUVERTE.

A LEIPZIG.

1808.

Frontispício da obra de Fourier
A teoria dos quatro movimentos,
publicada em Leipzig em 1808.

"falange", grupo de cerca de mil e seiscentas pessoas que vivem em um "falanstério". Os falanstérios são unidades agrícola-industriais, nas quais as habitações são albergues e não casernas, e onde cada qual encontra oportunidades variadas para satisfazer suas inclinações. As mulheres são equiparadas aos homens; a vida familiar é abolida, já que as crianças são educadas pela comunidade; desaparece a faina do trabalho doméstico. No falanstério vigora a liberdade sexual. Ninguém está vinculado a um trabalho específico. Cada qual produz o que lhe agrada produzir. Entretanto, para evitar a monotonia da repetitividade, cada indivíduo aprende pelo menos quarenta atividades profissionais e muda de trabalho várias vezes ao dia. Os trabalhos desagradáveis e sujos (como limpar as cloacas e outras coisas do gênero) são confiados às crianças, que experimentam grande prazer em brincar na sujeira.

Não devemos esquecer que alguns discípulos de Fourier tentaram realizar seu programa. Foram constituídas falanges na Europa e nos Estados Unidos. As experiências faliram, mostrando o caráter utópico das idéias de Fourier. Entretanto, ultimamente, Fourier voltou a ser levado em consideração, no sentido de ter sido precursor de concepções que, em alguns aspectos, não estariam muito distantes das suas, como, por exemplo, as de *Eros e civilização,* de Herbert Marcuse.

3 Pierre-Joseph Proudhon: a autogestação operária da produção

3.1 A propriedade é "um furto"

Em 1840, Proudhon (1809-1865) publicou o famoso escrito *O que é a propriedade?*; em 1843, aparece *A criação da ordem na humanidade*; em 1846, *O sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*; de 1858 são os três volumes de *A justiça na revolução e na Igreja.* Promotor de movimentos sindicais, mutualistas e pacifistas, Proudhon era simultaneamente adversário da *propriedade privada* tanto quanto do *comunismo.*

Proudhon vê que a economia burguesa tem como fundamento a propriedade privada. Mas o que é a propriedade? Responde Proudhon: "A propriedade é furto". Já se disse que tal resposta foi como que um tiro de pistola disparado de surpresa para chamar a atenção até do burguês tranqüilo para a questão social.

A propriedade é furto, segundo Proudhon, porque o capitalista não remunera o operário com *todo* o valor do seu trabalho. A "força coletiva", resultante da força de muitos trabalhadores organizados, fornece produtividade muito mais alta do que aquela que se obteria da soma de simples trabalhos individuais. É esse o sentido da frase "a propriedade é furto": o capitalista se apropria do valor do trabalho coletivo. E a partir daí se cria a contradição fundamental entre capital e trabalho, contradição que leva o capitalista não só a se apropriar do trabalho do operário, mas também de sua própria existência. Para dizer a verdade, Proudhon não é contrário à propriedade enquanto tal, mas somente à propriedade que assegura "renda sem trabalho". A propriedade se justifica unicamente como condição de liberdade. Mas, quando está organizada de modo a tornar livres uns poucos (os capitalistas) em troca da escravidão de muitos (os trabalhadores), então ela é

furto. Somente o trabalho é produtivo. E o operário pode certamente se apropriar do fruto do seu trabalho. Mas isso é a *posse* e não a propriedade privada capitalista, que dá renda sem trabalho e escraviza muitos em favor de poucos.

3.2 A justiça como lei do progresso social

A ordem socioeconômica burguesa, portanto, está errada e deve ser mudada. Mas em que rumo? Proudhon descarta logo a hipótese comunista, que sujeita a pessoa à sociedade. Para Proudhon, o comunismo é religião intolerante, orientada para a ditadura. Diferentemente dos comunistas, ele prefere "fazer a propriedade queimar em fogo lento, ao invés de dar-lhe novas forças ao fazer uma noite de são Bartolomeu dos proprietários".

Mas, se a hipótese comunista não funciona, a proposta individualista também não é adequada. Não é adequada porque é ilusório o desenvolvimento *sem limites* da liberdade dos indivíduos.

Sendo assim, Proudhon propõe *nova ordem social baseada na justiça.* E, em *A justiça na revolução e na Igreja,* define a justiça como "o respeito, experimentado espontaneamente e reciprocamente garantido, pela dignidade humana, em qualquer circunstância em que esteja envolvida, qualquer que seja o risco a que se exponha sua defesa".

Segundo Proudhon, a justiça é a lei do progresso. Ela não pode ser só idéia, mas deve ser força ativa do indivíduo e da vida associada. Deve valer "como a primeira e última palavra do destino humano e coletivo, a sanção inicial e final de nossa bem-aventurança".

Proudhon rejeita a concepção da justiça que a vê imposta ao homem a partir de fora, por Deus. Esta é a justiça da *revelação,* à qual Proudhon contrapõe a justiça da *revolução,* ou seja, aquela justiça *imanente* à consciência e à história humana. Para Proudhon, a justiça é imanente e progressiva.

3.3 Crítica ao coletivismo e ao comunismo

E precisamente através da idéia de justiça Proudhon desfere crítica decisiva contra qualquer solução coletivista do problema econômico. Se todos os meios de produção são colocados nas mãos do Estado, então a liberdade dos indivíduos é limitada até o ponto da sufocação, aumentando a desigualdade social ao invés de diminuí-la.

A idéia de Proudhon é de que o comunismo nunca poderá respeitar a dignidade da pessoa e os valores da família. O comunismo não elimina os males da propriedade privada, mas muito mais os leva à exasperação: no comunismo, o Estado torna-se proprietário não só dos bens materiais, mas também dos cidadãos. O comunismo pretende nacionalizar não só as indústrias, mas também a vida dos homens. Ele é o anúncio do Estado de caserna e do despotismo policialesco.

Ao contrário, para Proudhon, trata-se de reorganizar a economia, fazendo com que *os trabalhadores se tornem proprietários dos meios de produção e, portanto, tenham a possibilidade de autogerir o processo produtivo.* Desse modo, o tecido econômico da sociedade passa a se constituir como pluralidade de centros produtores, que se equilibram mutuamente.

Feuerbach

1 A teologia é antropologia

"A consciência que o homem tem de Deus é o conhecimento que o homem tem de si. Tu conheces o homem pelo seu deus, e, reciprocamente, Deus pelo homem; um e outro se identificam".

Na relação com as coisas *exteriores* a consciência que o homem tem do objeto é distinguível da consciência que o homem tem de si próprio; porém, tratando-se do objeto *religioso*, a consciência e a autoconsciência sem dúvida se identificam. O objeto *sensível* é externo ao homem, o religioso está *nele*, em seu interior e, por isso, é um objeto que não se pode cindir do homem, assim como não se pode cindir dele o conhecimento de si, a consciência; é um objeto íntimo, melhor ainda, de todos o mais íntimo, o mais próximo. "Deus – diz, por exemplo, Agostinho – nos é mais próximo, mais ligado, e por isso também mais facilmente reconhecível que as coisas sensíveis e corporais". O objeto sensível é em si um objeto *indiferente*, independente das convicções, do juízo. O objeto da religião, ao contrário, é um objeto *pré-escolhido*: é o ser mais prezado, o primeiro, o mais excelso; por sua natureza pressupõe um juízo crítico, a distinção entre o divino e o não divino, entre o digno de adoração e o não digno de adoração. E aqui, por isso, vale sem reservas a proposição: aquilo que o homem põe como objeto nada mais é que seu próprio ser objetivado. Assim como o homem pensa, como são os princípios dele, tal é seu deus: o quanto vale o homem, tanto e não mais vale seu deus. *A consciência que o homem tem de Deus é o conhecimento que o homem tem de si.* Tu conheces o homem pelo seu deus, e, reciprocamente, Deus pelo homem; um e outro se identificam. Para o homem, é Deus seu próprio espírito, sua própria alma. E o que para o homem é espírito, o que é sua alma, seu coração, isso é seu deus: Deus é o íntimo *revelado*, a essência do homem *expressa*; a religião é a revelação solene dos tesouros escondidos do homem, a profissão pública de seus segredos de amor.

Todavia, de tudo o que dissemos não se deve deduzir que o homem religioso seja diretamente consciente de que a consciência que tem de Deus seja a mesma autoconsciência de seu próprio ser, pois exatamente o não ser consciente disso é o fundamento da verdadeira e própria essência da religião. Para evitar esse equívoco diremos melhor: a religião é a primeira, mas indireta, autoconsciência do homem. Por isso a religião precede sempre a filosofia, tanto na história da humanidade como na história dos indivíduos particulares. O homem desloca seu ser *para fora de si*, antes de encontrá-lo *em si*. Em um primeiro tempo ele está consciente do próprio ser como de outro ser. A religião é a infância da humanidade; a criança vê o próprio ser, o homem, fora de si, ou seja, ela objetiva o próprio ser em outro homem. Por isso o progresso histórico das religiões consiste exatamente em considerar em um segundo tempo como subjetivo e *humano* aquilo que as primeiras religiões consideravam como objetivo e adoravam como *deus*. As primeiras religiões são idolatrias para as religiões posteriores; estas reconhecem que o *homem adorou o próprio* ser sem saber disso. Nisso consiste seu progresso e, por conseguinte, todo progresso na religião é para o homem um conhecimento mais profundo de si mesmo. Mas toda religião particular que define como idolatrias suas mais antigas irmãs, exclui a si própria – e na verdade necessariamente, pois de outra forma não seria mais religião – desse destino, dessa natureza universal da religião; apenas às outras religiões atribui aquilo que sempre permanece – ainda que de modo diverso – o vício da religião em geral. Pelo fato de ter *outro* objeto, *outro* conteúdo, pelo fato de ter superado o conteúdo das religiões anteriores, imagina estar elevada acima das leis necessárias e eternas sobre as quais se fundamenta a essência de toda religião, imagina que seu objeto, seu conteúdo seja sobrenatural. Mas aquilo que a religião por si mesma não pode fazer, ou seja, estudar sua natureza como um objeto qualquer, pode fazê-lo o pensador, que por isso penetra na essência da religião e revela todo o segredo dela. Nossa tarefa é exatamente a de mostrar que a distinção entre o divino e o humano é ilusória, isto é, que não é outra coisa que a distinção entre a *essência* da humanidade e o homem *individual*, e que, por conseguinte, também o objeto e o conteúdo da religião cristã são humanos e *nada mais* que humanos.

A religião, pelo menos a religião cristã, é o conjunto das relações do homem consigo mesmo, ou melhor, com seu próprio ser, visto, porém, como *outro* ser. O ser divino não é mais que o ser do homem liberto dos limites do indivíduo, isto é, dos limites da corporeidade e da realidade, e objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele. Todas

as qualificações do ser *divino* são por isso qualificações do ser *humano*. [...]

Crês que o amor seja um atributo de Deus porque tu mesmo amas, crês que Deus seja um ser sábio e bom porque consideras a bondade e a inteligência tuas melhores qualidades; crês que Deus exista, que ele, portanto, seja um sujeito ou um ser – aquilo que existe é um ser, ainda que depois definido e caracterizado como substância ou como pessoa ou de qualquer outro modo – porque tu mesmo existes, porque tu mesmo és um ser. Não conheces um bem humano maior do que amar, ser bom e sábio, como também não conheces uma felicidade maior do que o existir; com efeito, a consciência de todo bem, de toda felicidade, está em ti ligada à consciência da existência. Deus é para ti um ser existente pelas mesmas razões pelas quais é para ti um ser sábio, feliz, bom. [...]

A identidade do sujeito e do atributo resulta de modo mais evidente pela evolução da religião, que se identifica com a evolução da civilização humana. Enquanto o homem está no estado de natureza, também seu deus é puramente naturalista. Quando o homem habita nas casas, encerra também seus deuses nos templos. O templo não é mais que um testemunho do valor que o homem atribui aos edifícios. Os templos em honra da *religião* são, na realidade, templos em honra da *arquitetura*. Com a elevação do homem do estado rústico e selvagem para o estado de civilização, com a distinção entre aquilo que convém ou não convém ao *homem*, surge contemporaneamente também a distinção entre aquilo que convém ou não convém a *Deus*. Deus é o conceito da majestade, da suma dignidade, e o sentimento religioso é o sentimento do sumo decoro. Apenas em uma era posterior os refinados artistas da Grécia concretizaram nos simulacros dos deuses os conceitos de dignidade, de magnanimidade, do repouso impassível e da serenidade. Todavia, por que estas qualidades eram para eles atributos dos deuses? Porque já por si mesmas tinham para eles o valor de divindade. Por que excluíam os movimentos de ânimo abjetos e repugnantes? Precisamente porque os julgavam inconvenientes, indignos, não humanos e, portanto, não divinos. Os deuses homéricos comem e bebem; isso significa: comer e beber são gozo divino. A presença física é um de seus atributos; Júpiter é o mais forte dos deuses. Por quê? Porque a presença física era considerada *em si e por si mesma* alguma coisa de belo, de divino. A virtude guerreira era para os antigos germanos a suma virtude; por isso também seu sumo deus, Odin, era o deus da guerra, e a guerra era para eles a lei originária, a mais antiga lei. Não o atributo de divindade, mas a divindade do atributo é o primeiro ser divino verdadeiro. Portanto, aquilo que até aqui para a teologia e para a filosofia tinha o valor do absoluto, do essencial, de Deus, isso *não* é Deus; mas é Deus precisamente aquilo que para elas *não* tinha o valor de Deus, isto é, o atributo, a qualidade, a qualificação, a realidade em geral. Verdadeiro ateu, isto é, ateu no significado habitual da palavra, não é por isso aquele que nega Deus, o sujeito, mas aquele que nega os atributos do ser divino, como o amor, a sabedoria, a justiça. Com efeito, também a negação do sujeito não leva necessariamente à negação dos atributos em si mesmos. Os atributos têm um valor próprio, independente; por seu conteúdo eles obrigam o homem a reconhecê-los, impõem-se a ele diretamente, por si mesmos se demonstram como verdadeiros. Bondade, justiça, sabedoria não são quimeras pelo fato de que a existência de Deus é uma quimera, e também não são verdade pelo fato de que a existência de Deus é uma verdade. O conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria – um Deus que *não* seja bom, que *não* seja justo, que *não* seja sábio, *não* é Deus – mas não vice-versa. Uma qualidade não é divina pelo fato de que Deus a possui, mas Deus a possui porque ela em si e por si mesma é divina, porque Deus sem ela seria um ser imperfeito. [...]

O homem – este é o mistério da religião – projeta o próprio ser fora de si e depois se faz objeto desse ser metamorfoseado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, mas como objeto do pensamento de outro ser, e este ser é Deus. Que o homem seja bom ou mau, não é indiferente para Deus; pelo contrário! É antes um vivo, um íntimo interesse de Deus que o homem seja bom e seja feliz, pois sem bondade não há felicidade. O homem religioso desmente, portanto, a nulidade da atividade humana pelo próprio fato de que faz de seus sentimentos, de suas ações, o objeto do pensamento de Deus – com efeito, aquilo que é objeto no pensamento é escopo na ação –, reduz a atividade divina a nada mais que um meio de salvação para o homem. Deus é ativo para que o homem seja bom e feliz. Sob as aparências de abaixar o homem ao grau mais ínfimo, na realidade o eleva ao sumo grau. Assim, o homem em Deus e por meio de Deus tem em mira apenas a si próprio: indubitavelmente o homem tem em mira Deus, mas Deus não mira a nada mais que à salvação moral e eterna do homem; portanto, o homem não tem em mira mais que a si próprio, e a atividade divina não difere em nada da atividade humana.

L. Feuerbach,
A essência do cristianismo.

Capítulo oitavo

Karl Marx e Friedrich Engels. O materialismo histórico-dialético

I. Karl Marx

• Karl Marx nasce em Trier, em 1818. Estuda primeiro em Bonn e depois em Berlim, onde se laureia em 1841, com uma tese sobre a *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Redator da "Gazeta Renana", depois co-diretor dos "Anais franco-alemães", em 1843 publica em Paris – onde entra em contato com Proudhon e Blanc, e onde conhece Engels – a *Crítica do direito público de Hegel*. De 1844 são os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Afasta-se da esquerda hegeliana e em 1845, justamente contra Bruno Bauer e os hegelianos de esquerda, publica *A sagrada família*, trabalho escrito com Friedrich Engels. Com Engels Marx escreve também *A ideologia alemã*, ainda contra os hegelianos de esquerda. *As teses sobre Feuerbach* remontam a 1845. O *Manifesto do partido comunista* é de janeiro de 1848. Estabelecendo-se em Londres, no fim de agosto de 1849, ajudado economicamente pelo amigo Engels, Marx leva a termo as pesquisas que confluirão em sua colossal obra *O Capital*, cujo primeiro volume aparece em 1867, enquanto os outros dois volumes serão publicados póstumos, respectivamente em 1885 e 1894. Esteve ativamente empenhado na organização do movimento operário. De 1859 é a *Crítica da economia política*. Sua dissensão com a doutrina de Ferdinand Lassalle explicita-a na *Crítica ao programa de Gotha*, de 1875. Marx morre no dia 14 de março de 1883; foi sepultado no cemitério de Highgate.

Marx na Alemanha, na França e na Inglaterra → § 1

• A grande construção do pensamento de Marx desenvolve-se em contato e em contraste com a filosofia de Hegel, as concepções da esquerda hegeliana, as teorias dos economistas clássicos e as idéias dos socialistas utópicos. Marx é crítico:

- de **Hegel**: Marx retomará, invertendo-a, a concepção dialética da história, mas critica duramente Hegel, porque subordina a sociedade civil ao Estado, e porque a descrição que ele faz da essência do Estado não é mais que a justificativa do Estado prussiano;

Alvos polêmicos → § 2-6

- da **esquerda hegeliana**, porque os jovens hegelianos combatem contra as "frases" e não contra o mundo real do qual as "frases" são o reflexo. Com efeito, como logo veremos, Marx está convicto de que "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência";
- dos **economistas clássicos:** estes (Smith, Ricardo etc.) elaboraram a teoria do valor-trabalho (o valor de uma mercadoria equivale ao trabalho socialmente necessário para produzi-la), mas erram ao pensar que as leis por eles postas em evidência sejam leis eternas e imutáveis de natureza: a propriedade privada é um *fato* e não uma *lei eterna;*
- do **socialismo utópico**, cujos expoentes são Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen. Estes possuem grandes méritos – viram o antagonismo das classes, tornaram

os operários mais agudamente conscientes –, mas não souberam reconhecer as condições materiais para a emancipação do proletariado; condenam e maldizem a vida mísera do proletariado, mas não sabem encontrar um caminho de saída. A estes *socialistas utópicos* Marx e Engels contrapõem seu *socialismo científico*;

- de **Proudhon**, porque Proudhon é um "moralista" que gostaria de mudar a realidade eliminando seus lados maus; a questão, porém, não está em dividir, como queria Proudhon, a propriedade entre os trabalhadores, mas em suprimi-la totalmente por meio da revolução vitoriosa.

• Segundo Marx, Feuerbach tem razão ao dizer que é o homem que cria Deus e não vice-versa. Todavia, Feuerbach parou no ponto mais importante: por que o homem cria Deus? E eis a resposta de Marx: existe o mundo fantástico dos deuses porque existe o mundo irracional e injusto dos homens.

A alienação religiosa → *§ 7*

"A miséria religiosa é em um sentido a expressão da miséria real, e em outro sentido o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, o espírito de situações em que o espírito está ausente. Ela é o ópio do povo". Mas as ilusões não se desvanecem se não forem eliminadas as situações reais que as criam: "os filósofos interpretaram o mundo de modo diverso; agora trata-se de mudá-lo" – esta é uma das *Teses sobre Feuerbach*.

• Portanto: a crítica da religião se torna crítica do direito, a crítica da teologia se torna crítica da política. A crítica do céu se transforma em crítica da terra. E aqui, na terra, Marx encontra um *homem alienado*. O homem não alienado

O trabalho alienado → *§ 8*

é um homem que se realiza transformando ou humanizando, segundo seus planos, com os outros, a natureza, para satisfazer suas necessidades. O que Marx vê, porém, é um homem alienado, ou seja, expropriado do próprio valor de homem por causa da expropriação do trabalho. O homem não trabalha para realizar seus próprios projetos, junto com os outros, humanizando assim a natureza. Ele trabalha para a pura subsistência. A propriedade privada, baseada na divisão do trabalho, torna o trabalho constritivo. O trabalho do proletário é um trabalho forçado. Nele o operário aniquila seu espírito e destrói seu corpo.

• Mas como se chegou a uma situação desse tipo? Como se produziu a revolução industrial? E como é possível – caso o seja – sair de tal situação? É aqui que entra em jogo a concepção de Marx sobre a história, centrada sobre a idéia de *materialismo histórico* e sobre a de *materialismo dialético*.

O *materialismo histórico* é a teoria segundo a qual a estrutura econômica de uma época determina a superestrutura ideológica (isto é, o conjunto das idéias religiosas, morais, políticas, jurídicas, estéticas etc. dessa época).

A dialética como lei inelutável da história → *§ 9-11*

"As representações e os pensamentos, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem [...] como emanação de seu comportamento material".

Mas as idéias mudam, mudam as superestruturas porque mudam as estruturas econômicas, e estas mudam por causa de uma *lei dialética*, no sentido de que a história humana se desenvolve, por contrastes, por contradições, por tríades dialéticas, em suma. Assim, por exemplo, é da sociedade feudal que surgiu a burguesia, mas a burguesia é a negação da sociedade feudal; por seu lado, a burguesia desenvolve-se e cresce alimentando em si mesma o proletariado, isto é, os homens que empunharão as armas contra ela, seus sepultadores.

• O ocaso da burguesia e a vitória do proletariado são, para Marx, *eventos inelutáveis*. E ele argumenta a favor de tal inelutabilidade em *O Capital*. A mer-

cadoria tem um *valor de uso* e um *valor de troca*. O valor de uso baseia-se sobre a qualidade possuída pela mercadoria em relação à satisfação de alguma necessidade. O valor de troca é dado pelo tempo de trabalho social necessário para produzi-la. Também o trabalho, a força-de-trabalho, é uma mercadoria que o capitalista adquire sobre o mercado e que paga segundo o valor que tal mercadoria tem, valor que é dado pela quantidade de trabalho necessária para produzi-la, ou seja, pelo valor das coisas necessárias para manter em vida o trabalhador e sua família.

O Capital *e o conceito de mais-valia* → § 12

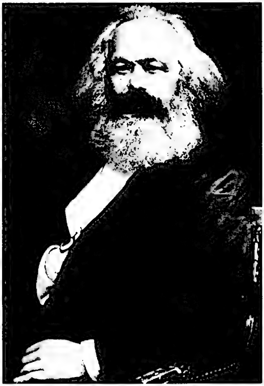
A força-de-trabalho é, porém, uma mercadoria especial, uma vez que produz *mais-valia*. O capitalista reinveste esta mais-valia para não sucumbir à concorrência. No fim ocorrerá que o capital estará sempre em menos mãos, enquanto aumentará o grande exército dos proletários, sempre mais conscientes do desfrutamento sofrido, da própria força, da missão histórica que cabe ao proletariado. O proletariado empunhará as armas contra a burguesia; a revolução levará necessariamente a uma sociedade sem classes: é este o advento do comunismo. É este o desenlace final de uma história que até agora foi uma história de luta de classes.

A ditadura do proletariado → § 13

1 Vida e obras

Karl Marx nasceu em Trier, em 15 de maio de 1818, filho de Heinrich, advogado, e de Henriette Pressburg, dona de casa. O pai e a mãe de Marx eram de origem judaica. Entretanto, em 1816-1817, em virtude das leis anti-semitas em vigor na Renânia, quando teve de escolher entre sua fé e a profissão de advogado, Heinrich escolheu a profissão.

Karl realizou os estudos secundários em Trier e, depois, foi para Bonn, a fim de estudar leis. Em Bonn, Karl preferia a vida goliardesca ao estudo. Assim, seu pai tomou a decisão de fazer com que prosseguisse seus estudos na mais austera Universidade de Berlim. Desse modo, em 1836, Marx se transferiu para Berlim. Ainda no verão daquele ano, noivou em segredo com Jenny von Westphalen, "a mais graciosa jovem de Trier", moça de família aristocrática que Marx desposará em 1843. Em Berlim, Karl seguiu os cursos de Karl von Savigny e de Eduard Gans. Tornou-se assíduo freqüentador do "Doktor club", círculo de jovens intelectuais hegelianos alinhados em posições radicais, onde, entre outros, conheceu o professor de história Karl Friedrich Köppen e o teólogo Bruno Bauer. Em 15 de abril de 1841 laureou-se em filosofia, em Berlim, com a tese intitulada *Diferença*



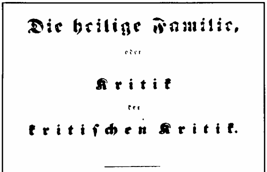
Karl Marx (1818-1883) foi o intérprete de maior saliência da revolução industrial, o teórico do "socialismo científico" e o "profeta" da revolução proletária.

entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro.

Depois de laureado, Marx pensou em obter a livre-docência em Bonn, onde ensinava seu amigo Bruno Bauer. Mas Bauer, "o Robespierre da teologia", foi logo afastado da universidade. E, assim, como Bauer não podia apoiá-lo, encerrou-se a carreira acadêmica de Marx.

Bloqueado o caminho universitário, Marx passou ao jornalismo, tornando-se redator da "Gazeta Renana", órgão dos burgueses radicais da Renânia, onde escreviam homens como Herwegh, Ruge, Bruno Bauer e seu irmão Edgar, bem como Moses Hess. Em pouco tempo, Marx tornou-se redator-chefe do jornal. Entretanto, em 21 de janeiro de 1843, o jornal foi oficialmente interditado. Nesse período, Marx estudou Feuerbach, e ficou entusiasmado. No verão de 1843, escreveu a *Crítica do direito público de Hegel,* cuja introdução foi publicada em Paris, em 1844, nos "Anais franco-alemães", fundados por Ruge, que convidou Marx para ser co-diretor.

Em Paris, Marx entrou em contato com Proudhon e Blanc, encontrou Heine e Bakunin e, sobretudo, conheceu Friedrich Engels, que seria seu amigo e colaborador por toda a vida.


Die heilige Familie,
oder
Kritik
der
kritischen Kritik.
Gegen Bruno Bauer & Consorten.
Von
Friedrich Engels und Karl Marx.
Frankfurt a. M.
Literarische Anstalt.
1845.

Frontispício da primeira edição da obra A sagrada família *(1845), escrita por Marx em colaboração com Engels.*

De 1844 são seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (publicados em 1932). Nesse meio tempo, colaborou com o "Vorwärts" ("Avante"), jornal dos artesãos comunistas, difundido na Alemanha. E precisamente por essa colaboração pagaria o preço de ser expulso da França (11 de janeiro de 1845).

Entrementes, amadurecia seu afastamento da esquerda hegeliana. Em 1845 escreveu *A sagrada família,* trabalho em colaboração com Engels e dirigido contra Bruno Bauer e os hegelianos de esquerda. Ainda contra eles, Marx e Engels escreveram em Bruxelas (onde Marx se havia refugiado depois de sua expulsão da França) *A ideologia alemã. As teses sobre Feuerbach* remontam a 1845 (mas Engels só as tornou públicas em 1888), ao passo que *A miséria da filosofia, resposta à filosofia da miséria de Proudhon* é de 1847, escrito no qual Marx ataca o "socialismo utópico" em nome do "socialismo científico". Marx permaneceu na Bélgica até 1848. E foi em janeiro de 1848 que ele ditou, juntamente com Engels, o famoso *Manifesto do partido comunista,* a pedido da "Liga dos comunistas".

Desencadeado o movimento de 1848, Marx voltou por breve período a Colônia, onde fundou a "Nova Gazeta Renana", que, porém, foi obrigada quase que imediatamente a suspender suas publicações.

De Colônia voltou para Paris, mas, tendo-lhe sido proibida a permanência na capital francesa, Marx partiu para a Inglaterra, lá chegando em 24 de agosto de 1849.

Na Inglaterra, Marx se estabeleceu em Londres, onde, entre dificuldades de toda sorte, conseguiu, com a ajuda financeira do seu amigo Engels, levar a bom termo todas aquelas pesquisas de economia, história, sociologia e política que constituem a base de *O Capital,* cujo primeiro volume saiu em 1867, ao passo que os outros dois foram publicados postumamente por Engels, respectivamente em 1885 e em 1894. Em 1859, saíra sua outra obra fundamental, a *Crítica da economia política.* Empenhado na atividade de organização do movimento operário, Marx conseguiu fundar em 1864, em Londres, a "associação internacional dos trabalhadores" (a primeira Internacional), que, depois de vários contrastes

e peripécias, dissolveu-se em 1872 (ainda que, oficialmente, sua dissolução só tenha sido decretada em 1876). A última década da vida de Marx também foi período de intenso trabalho. Em 1875 publicou a *Crítica ao programa de Gotha*, tomando como alvo as doutrinas de Lassalle. Mas, mais do que qualquer outra coisa, trabalhou em O *Capital*. Em 2 de dezembro de 1881, morreu sua mulher, Jenny. E Karl Marx morreu em 14 de março de 1883, sendo sepultado três dias depois no cemitério londrino de Highgate.

2 Marx, crítico de Hegel

O pensamento de Marx formou-se em contato e contra a filosofia de Hegel, as idéias da esquerda hegeliana, as obras dos economistas clássicos e as obras dos socialistas que ele próprio chamaria de "utópicos".

Marx reconhece prontamente a profundidade em Hegel "neste seu começar por toda parte com a oposição das determinações". Entretanto, o afastamento de Marx em relação a Hegel torna-se claro desde seus primeiros escritos, a começar pela *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), que critica a filosofia do direito de Hegel com base na situação histórica e política da Alemanha e na convicção de que "as instituições jurídicas e políticas e as diversas formas de Estado não podem se explicar por si mesmas e em virtude de um chamado desenvolvimento do espírito humano, mas são resultado das condições materiais de vida".

Substancialmente, para Marx, a filosofia de Hegel interpreta o mundo de cabeça para baixo: é *ideologia*. Hegel raciocina como se as instituições existentes, como, por exemplo, a herança, derivassem de puras necessidades racionais, legitimando assim a ordem existente.

A realidade é que, segundo Marx, Hegel transforma em verdades filosóficas dados que são puros fatos históricos e empíricos. E, assim, "por toda parte Hegel cai do seu espiritualismo político para o mais crasso materialismo".

Marx, portanto, desfere contra Hegel duas acusações principais:

a) antes de mais nada, a de subordinar a sociedade civil ao Estado;

b) a de inverter o sujeito e o predicado: os indivíduos humanos, isto é, os sujeitos reais, tornam-se em Hegel predicados da "substância mística" universal. Mas, reafirma Marx, "como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, da mesma forma não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição".

Assim, Hegel crê estar descrevendo a essência do Estado, ao passo que, de fato, está descrevendo e legitimando a realidade existente que é o Estado prussiano. Escreve Marx: "Hegel não deve ser censurado por descrever o ser do Estado moderno tal como é, mas sim por considerar aquilo que é como a essência do Estado". O problema, portanto, é que em Hegel, depois de ter concebido a essência ou substância da pera ou da maçã, até as pêras reais tornam-se encarnações do fruto absoluto, ou seja, pêras e maçãs aparentes.

3 Marx, crítico da esquerda hegeliana

É preciso admitir que a esquerda hegeliana, pelo menos até 1843, foi um dos grupos intelectuais mais vivos e combativos da Europa. Não era um grupo homogêneo. Mas, enquanto a direita hegeliana, em nome do pensamento de Hegel, procurava justificar o cristianismo e o Estado existente, a esquerda, sempre em nome da dialética hegeliana, transformava o idealismo em materialismo, fazia da religião cristã fato puramente humano e combatia a política existente com base em posições "democrático-radicais".

Entretanto, para Marx, isso era inteiramente insuficiente. Por isso, Marx e Engels, com *A sagrada família*, atacam sobretudo Bruno Bauer e, depois, com *A ideologia alemã*, estendem a polêmica a Stirner e Feuerbach.

A convicção que está na base da esquerda hegeliana é a de que as "verdadeiras cadeias" dos homens estão em suas idéias, razão por que os jovens hegelianos pedem coerentemente aos homens, "como postulado moral, que substituam sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, desembaraçando-se assim de seus impedimentos. Essa exigência de modificar

a consciência leva a outra exigência, a de interpretar diversamente o que existe, ou seja, reconhecê-lo através de uma interpretação diferente". Pois bem, "apesar de suas frases, que, segundo eles, 'abalam o mundo', os jovens ideólogos hegelianos são os maiores conservadores". Eles combatem contra as "frases" e não contra o mundo real do qual tais "frases" são o reflexo. Com efeito, "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência".

Por tudo isso, também a esquerda hegeliana vê o mundo de cabeça para baixo; o pensamento dos jovens hegelianos, portanto, é um pensamento ideológico, como o de Hegel. Escreve Marx: "Não veio à mente de nenhum desses filósofos procurar o nexo existente entre a filosofia alemã e a realidade alemã, o nexo entre sua crítica e seu próprio ambiente material".

Conseqüentemente, os jovens hegelianos nada tinham de radical. Como já escrevera Marx: "Ser radical significa colher as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem". E a "libertação" do homem não avança reduzindo "a filosofia, a teologia, a substância e toda a imundície à 'auto-consciência' ", ou libertando o homem do domínio dessas frases.

"A libertação é ato histórico e não ato ideal, concretizando-se por condições históricas, pelo estado da indústria, do comércio, da agricultura [...]". Os jovens hegelianos mantêm a teoria separada da práxis; Marx as une.

4 Marx, crítico dos economistas clássicos

Na opinião de Marx, a anatomia da sociedade civil é fornecida pela economia política. E acerta suas contas com os economistas clássicos (Smith, Ricardo, Pecqueur, Say) com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844 (antes de fazê-lo em *O Capital*).

Marx deve muito ao trabalho desses economistas, sobretudo às análises de Ricardo. Escreve Lênin: "Adam Smith e David Ricardo [...] lançaram as bases da *teoria segundo a qual o valor deriva do trabalho*. Marx continuou a obra deles, deu rigorosa base científica e desenvolveu de modo coerente essa teoria. Ele demonstrou que o valor de toda mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário ou do tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção". E prossegue: "Mas onde os economistas burgueses viam relações entre objetos (troca de uma mercadoria por outra), Marx descobriu *relações entre homens*".

Em outros termos, a economia política vê nas leis que ela evidencia leis eternas, leis imutáveis da natureza. E não percebe que, desse modo, absolutiza e justifica um sistema de relações existentes em determinado estágio da história humana. Ou seja, transforma um *fato* em *lei* — em lei eterna. É ideologia.

Marx conclui, a partir do estudo dos economistas clássicos, que à máxima produção de riqueza corresponde o empobrecimento máximo do operário. Pois bem, a economia política nos diz que as coisas são assim, mas não nos diz por que são assim — e, portanto, nem se propõe a questão da sua mudança. Escreve Marx: "A economia política parte do fato da propriedade privada. Não a explica. Expressa o processo *material* da propriedade privada, o processo que se dá na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que depois faz valer como *leis*. Ela não *compreende* essas leis, isto é, não mostra como elas derivam da essência da propriedade privada". Para a economia política "vale [...] como razão última o interesse do capitalista: isto é, ela supõe aquilo que deve explicar".

Marx, ao contrário, procura explicar o surgimento da propriedade privada e tenta mostrar que ela é fato e não lei, muito menos lei eterna. A realidade, diz Marx, é que o capital é "a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio". A propriedade privada não é dado absoluto que se deva pressupor em toda argumentação. Ela é muito mais "o produto, o resultado e a conseqüência necessária do trabalho *expropriado* [...]". A propriedade privada é *fato* que deriva da alienação do trabalho humano. Como na religião, afirma Marx, "quanto mais o homem põe em Deus, menos conserva em si mesmo. O operário põe sua vida no objeto: e ela deixa de pertencer a ele, passando a pertencer ao objeto". E esse objeto, o seu produto, "existe *fora dele,* independente, estranho a ele, como que uma potência econômica diante dele; e a vida, por ele dada ao objeto, agora o confronta, estranha e inimiga".

5 Marx, crítico do socialismo utópico

No *Manifesto do partido comunista,* Marx e Engels distinguem seu socialismo científico dos outros tipos de socialismo, isto é, do socialismo revolucionário, do socialismo burguês e, particularmente, do *socialismo e comunismo crítico-utópico*, cujos expoentes são Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen.

Para Marx e Engels, estes últimos têm méritos indubitáveis: viram "o antagonismo das classes e também a eficácia dos elementos dissolventes no seio da própria sociedade dominante". Além disso, eles "[...] forneceram material muito precioso para a iluminação dos operários".

Todavia, e aí está seu mais grave defeito, "não viram nenhuma atividade histórica autônoma por parte do proletariado". Conseqüentemente, não descobriram "nem mesmo as condições materiais para a emancipação do proletariado". Desse modo, resvalam para o utopismo: criticam a sociedade capitalista, condenam-na e maldizem-na, mas não sabem encontrar caminho de saída. De fato, acabam por se identificar com a conservação.

A esses tipos de socialismo, Marx e Engels contrapõem seu próprio *socialismo "científico"*, que teria descoberto a lei de desenvolvimento do capitalismo e, portanto, poderia realmente resolver os seus males. A propósito, Engels escreverá: "Devemos a Karl Marx a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista, através da *mais-valia.* Ambas fizeram do socialismo uma ciência".

6 Marx, crítico de Proudhon

Proudhon figura no *Manifesto do partido comunista* como exemplo típico de socialista conservador ou burguês. E a *Miséria da filosofia* é a sarcástica inversão do título da obra de Proudhon *Sistema das contradições econômicas, ou a filosofia da miséria.*

Entretanto, na "Gazeta Renana", Marx julgara positivamente o escrito de Proudhon *O que é a propriedade?*

Como é que, no decorrer de poucos anos, Marx muda de opinião sobre Proudhon? O que aconteceu?

Aconteceu que, nesse período de tempo, Marx estabelecera os traços de fundo de sua concepção materialista-dialética da história. E, a partir dessa perspectiva, devia considerar Proudhon como moralista utópico, incapaz de compreender o movimento da história e mais incapaz ainda de influir sobre ele.

Antes de mais nada, na opinião de Marx, Proudhon não percebe que a concorrência capitalista tem conseqüências inevitáveis e, em sua tentativa de eliminar seus "lados maus", substitui a análise econômica pela atitude moralista: mas não se pode trocar a realidade por desejos e lamentações.

E o fato é ainda mais grave se considerarmos que as contradições das diversas épocas históricas não são simples defeitos, elimináveis por obras de bom senso ou pelo senso de justiça: são condições necessárias para o desenvolvimento social e para a passagem de uma forma de sociedade para outra forma de sociedade mais madura.

Em conclusão, Marx faz valer contra Proudhon a idéia de que o processo histórico tem dinâmica própria, determinada pelo progresso tecnológico: "O moinho braçal vos dará a sociedade com o senhor feudal, e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial".

E a dinâmica do desenvolvimento histórico se realiza por meio da *luta de classes.* Por isso, o moralismo não adianta. Não se resolvem as contradições sociais eliminando uma das partes em luta, mas somente estimulando a luta até o fim.

A questão, portanto, não está, como queria Proudhon, em dividir a propriedade entre os trabalhadores, mas em suprimi-la completamente através da revolução vitoriosa da classe operária.

7 Marx e a crítica à religião

Feuerbach sustentara que a teologia é antropologia. Sobre esse ponto, sobre esse *humanismo materialista,* Marx está de acordo com Feuerbach.

Entretanto, na opinião de Marx, Feuerbach deteve-se diante do problema principal e não o resolveu. E o problema é o de entender por que o homem cria a religião.

A resposta a esse problema, segundo Marx, é a seguinte: os homens alienam seu ser projetando-o em um Deus imaginário

somente quando a existência real na sociedade de classes impede o desenvolvimento e a realização de sua humanidade. Disso deriva que, para superar a alienação religiosa, não basta denunciá-la, mas é preciso mudar as condições de vida que permitem à "quimera celeste" surgir e prosperar. Feuerbach, portanto, não viu que "até o 'sentimento religioso' é produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a determinada forma social".

É o homem que cria a religião. Mas, diz Marx, "o homem é o *mundo do homem,* o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, que é *consciência invertida do mundo,* porque também são um mundo invertido. A religião é a teoria invertida deste mundo [...]". Assim, torna-se evidente que "a luta contra a religião é [...] a luta contra aquele mundo do qual a religião é o aroma espiritual". Existe o mundo fantástico dos deuses porque existe o mundo irracional e injusto dos homens. "A miséria religiosa é a expressão da miséria real em um sentido e, em outro, é o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, o espírito de situações em que o espírito está ausente. Ela é o ópio do povo".

Marx não ironiza o fenômeno religioso, a religião não é para ele a invenção de padres enganadores, mas muito mais obra da humanidade sofredora e oprimida, obrigada a buscar consolação no universo imaginário da fé. Mas as ilusões não se desvanecem se não eliminarmos as situações que as criam e exigem. Escreve Marx nas *Teses sobre Feuerbach:* "Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de modos diversos; agora, trata-se de transformá-lo".

Substancialmente, a primeira função de uma filosofia a serviço da história, segundo Marx, é a de desmascarar a auto-alienação religiosa, "mostrando suas formas que nada têm de sagradas". Essa é a razão por que "*a crítica do céu se transforma* [...] *em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política*". Texto 1

8 A alienação do trabalho

Mediante Feuerbach, Marx passa da crítica do céu à crítica da terra. Aqui, porém, "em terra firme e redonda", ele não encontra um homem que *se faz* ou *se realiza* transformando ou humanizando a natureza no sentido das necessidades, dos conceitos ou dos projetos e planos do próprio homem, juntamente com outros homens. O que encontra são homens alienados, ou seja, expropriados de seu valor de homens por obra da expropriação ou alienação de seu trabalho.

Na realidade, "a aranha realiza operações que se assemelham às do tecelão, e a abelha envergonha muitos arquitetos com a construção de suas casinhas de cera. Mas o que desde o princípio distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que ele *construiu a casinha em sua cabeça* antes de construí-la de cera. No fim do processo de trabalho, emerge um resultado que no início já estava presente na idéia do trabalhador e que, portanto, já estava idealmente presente. Não que ele efetue somente a mudança de forma do elemento natural", pois aqui realiza "o próprio objetivo, que ele conhece", e "determina como lei o modo do seu operar", escreve Marx em O *Capital.* Para ele, tudo isso significa que o homem pode viver humanamente, isto é, fazer-se enquanto homem, precisamente humanizando a natureza segundo suas necessidades e suas idéias, juntamente com os outros homens. O trabalho social é antropógeno. E distingue o homem dos outros animais: com efeito, o homem pode transformar a natureza, objetivar-se nela e humanizá-la, pode fazer dela seu corpo inorgânico.

Entretanto, se olharmos para a história e a sociedade, veremos que o trabalho não é mais feito, juntamente com os outros homens, pela necessidade de apropriação da natureza externa, veremos que não é mais realizado pela necessidade de objetivar a própria humanidade, as próprias idéias e projetos, na matéria-prima. O que vemos é que o homem trabalha pela sua pura subsistência. Baseada na divisão do trabalho, a propriedade privada torna o trabalho *constritivo.* Ao operário aliena-se a matéria-prima; alienam-se os seus instrumentos de trabalho; o produto do trabalho lhe é arrancado; com a divisão do trabalho, é mutilado em sua criatividade e humanidade. O operário é mercadoria nas mãos do capital. Isso é a *alienação do trabalho,* da qual, segundo Marx, derivam todas as outras formas de alienação, como a alienação política (na qual o Estado se ergue acima e contra os homens concretos)

ou a religiosa. Para ele, a superação dessa situação, na qual o homem é transformado em ser bruto, realiza-se através da luta de classes, que eliminará a propriedade privada e o trabalho alienado.

Mas em que consiste, mais exatamente, a alienação do trabalho? "Consiste antes de mais nada no fato de que *o trabalho é externo ao operário,* isto é, não pertence ao ser dele e, portanto, ele não se afirma em seu trabalho, mas se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz, não desenvolve energia física e espiritual livre, mas definha seu corpo e destrói seu espírito. Por isso, somente fora do trabalho é que o operário sente-se senhor de si; no trabalho, ele se sente fora de si. Sente-se em sua própria casa se não está trabalhando; e, se está trabalhando, não se sente em sua própria casa. Seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas constrito: é trabalho forçado. Não constitui, assim, a satisfação de uma necessidade, mas somente *meio* para satisfazer necessidades estranhas". Por tudo isso, o homem sente-se livre apenas em suas funções animais (comer, beber, procriar, ou ainda morar em casa ou se vestir), sentindo-se como nada além de animal em suas funções humanas, isto é, no trabalho.

A alienação do trabalho faz com que "o operário se torne tanto mais pobre quanto maior é a riqueza que produz, quanto mais sua produção cresce em potência e extensão. O operário torna-se mercadoria tanto mais vil quanto maior é a quantidade de mercadorias que produz". Mas as coisas não param por aí, já que "a alienação do operário em seu produto significa não apenas que seu trabalho se torna objeto, algo que existe exteriormente, mas também que ele existe *fora* dele, *independente* dele, estranho a ele, tornando-se diante dele como que um *poder em si mesmo,* o que significa que *a vida que ele deu ao objeto* agora se lhe contrapõe como *hostil e estranha*". Para concluir, a alienação do operário no seu objeto se expressa no fato de que "quanto mais o operário produz, menos tem para consumir; *quanto maior valor produz,* tanto menor valor e menor dignidade possui; *quanto mais belo é o seu produto, tanto mais disforme* torna-se o operário; quanto mais refinado é o seu objeto, *tanto mais bárbaro ele se torna;* quanto *mais forte* é o trabalho, *mais fraco* ele fica; quanto *mais espiritual* é seu trabalho, mais ele se torna *material e escravo da natureza*". Texto 2

Alienação do trabalho. O homem *não é alienado; ele vive humanamente,* quando pode humanizar a natureza, junto com os outros, conforme uma idéia sua própria.
O que distingue o pior arquiteto em relação à melhor abelha – assim lemos em *O Capital* – é o fato de que o arquiteto "construiu o *casulo em sua cabeça* antes de construí-lo de cera".
O capitalismo, que se funda sobre a propriedade privada, faz do operário uma mercadoria nas mãos do proprietário. A alienação do trabalho "consiste antes de tudo no fato de que *o trabalho é externo ao operário,* ou seja, não pertence a seu ser e, portanto, em seu trabalho ele não se *afirma, mas se nega,* sente-se não satisfeito mas infeliz, não desenvolve livre energia física e espiritual, mas desgasta seu corpo e destrói seu espírito".

9. O materialismo histórico

A teoria da alienação do trabalho introduz à outra teoria fundamental de Marx, que é o *materialismo histórico.* Como Marx escreveu no *Prefácio* a *Para a crítica da economia política,* o materialismo histórico consiste na tese segundo a qual "não é a consciência dos homens que determina o ser deles, mas, ao contrário, é o ser social deles que determina a consciência deles".

Isso leva a especificar a relação existente entre *estrutura* econômica e *superestrutura* ideológica. Na *Ideologia alemã* lemos: "A produção das idéias, das representações, da consciência, em primeiro lugar, está diretamente entrelaçada à atividade material e às relações materiais dos homens, linguagem da vida real. As representações e os pensamentos, bem como o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem aqui como emanação direta do seu comportamento material. E, do mesmo modo, isso vale para a produção espiritual, como ela se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião etc. de um povo".

Os homens são os produtores de suas representações, idéias etc., mas, precisa

■ **Materialismo histórico.** É a teoria segundo a qual a estrutura econômica determina a superestrutura das idéias. "O moinho movido a água vos dará a sociedade com o senhor feudal, e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial". Ou ainda: "Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas é, ao contrário, seu ser social que determina sua consciência". Isto escreveu Marx no *Prefácio a Para a crítica da economia política*. E, por último, "as idéias dominantes de uma época – afirmam Marx e Engels – sempre foram apenas as idéias da classe dominante.

Marx, são "os homens reais, operantes, assim como são condicionados por determinado desenvolvimento de suas forças produtivas [...]".

Em poucas palavras: "O modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo social, político e espiritual da vida".

A descoberta dessa teoria, isto é, do condicionamento da superestrutura pela estrutura econômica, serviu a Marx como "fio condutor" de seus estudos, que lhe mostraram que, "com a mudança da base econômica, transforma-se mais ou menos rapidamente toda a gigantesca superestrutura".

Portanto, como escreve Marx, os homens podem distinguir-se dos animais pela religião, pela consciência ou pelo que se quiser, "mas eles começaram a se distinguir dos animais quando começaram a produzir seus meios de subsistência". E aquilo que "os indivíduos são depende [...] das condições materiais de sua produção".

A essência do homem, portanto, está em sua atividade produtiva. A primeira ação histórica do homem deve ser vista na criação dos meios adequados para satisfazer suas necessidades vitais. E a satisfação de uma necessidade gera outras. Por isso, quando as necessidades aumentam, a família não basta mais: criam-se outras relações sociais; então, tanto o aumento da produtividade como as necessidades acrescidas e o aumento da população criam a divisão do trabalho. E a divisão do trabalho em trabalho manual e intelectual, por um lado, faz nascer a ilusão de que a consciência ou o espírito seja algo separado da matéria e da história, e, por outro lado, gera uma classe que vive do trabalho alheio.

Tudo isso para dizer que a história verdadeira e fundamental é a dos indivíduos reais, de sua ação para transformar a natureza e de suas condições materiais de vida, "tanto das que eles já encontraram existindo como das produzidas por sua própria ação".

A consciência e as idéias derivam dessa história e se entrelaçam com ela: "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra forma ideológica" não são autônomas e propriamente não têm história, pois, quando muda a base econômica, mudam com ela. Como escrevem Marx e Engels: "As idéias dominantes de uma época foram sempre as idéias da classe dominante". E essas idéias, precisamente, são ideologia, visão da realidade histórica de cabeça para baixo, justificação — através das leis, da moral, da filosofia etc. — da ordem social existente. 3

10 O materialismo dialético

Escrevem Marx e Engels em *A ideologia alemã:* "Nós conhecemos apenas uma única ciência: a ciência da história".

O materialismo de Marx é *materialismo histórico*. E, como fio condutor para o estudo da história, ele apresenta a teoria pela qual as idéias jurídicas, morais, filosóficas, religiosas etc. dependem, são condicionadas ou são o reflexo e a justificação da estrutura econômica, de modo que, se a estrutura econômica muda, haverá transformação correspondente na superestrutura ideológica.

Existe, portanto, uma relação de determinação ou, de qualquer modo, de condicionamento por parte da estrutura econômica sobre a superestrutura constituída pelas produções mentais dos homens, isto é, sobre sua consciência ou, melhor ainda, sobre sua consciência social.

Mas o materialismo de Marx é também e sobretudo *materialismo dialético*, que tem suas raízes no sistema hegeliano. Na realidade, Marx reconhece como mérito de Hegel o de "começar por toda parte com a oposição das determinações [...] e enfatizá-la". Mas, como a alienação não é para Marx figura *especulativa*, e sim a condição histórica em que o homem se encontra em

■ **Materialismo dialético.** Marx inverte a dialética hegeliana, pondo-a em pé. Hegel aplicava o movimento dialético ao "processo do pensamento"; Marx o remete ao mundo da história real e concreta - a das necessidades econômicas e sociais - dos homens.
Toda realidade histórica (governos, Estados etc.) gera em seu seio "contradições" que necessariamente levam à sua superação: a burguesia nasce de dentro da sociedade feudal, e será justamente a burguesia que, com a Revolução Francesa, despedaçará os vínculos feudais doravante sufocantes e não mais suportáveis; por sua vez, a burguesia não pode sequer existir sem o proletariado que a levará à sepultura.
A dialética é a lei de desenvolvimento da realidade histórica e exprime a inevitabilidade da passagem da sociedade capitalista para a comunista.

relação à propriedade privada dos meios de produção, da mesma forma também a dialética — entendida hegelianamente como síntese dos contrários — é assumida por Marx, só que ele a *inverte*. Com efeito, escreve ele no *Prefácio* à segunda edição de O *Capital:* "Para Hegel, o processo do pensamento, que ele transforma até em sujeito independente, com o nome de idéia, é o demiurgo do real, que, por seu turno, constitui somente o fenômeno exterior da idéia ou processo do pensamento. Para mim, ao contrário, o elemento ideal nada mais é do que o elemento material transferido e traduzido no cérebro dos homens [...]. A mistificação à qual subjaz a dialética nas mãos de Hegel não lhe tira, de modo algum, o mérito de ter sido o primeiro a expor ampla e conscientemente as formas gerais da própria dialética. Somente que nele ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística".

Assim, a dialética permite a Marx compreender o movimento real da história e, portanto, também o estado existente de coisas. Mas, simultaneamente, também permite a compreensão do "crepúsculo necessário" desse estado de coisas, "porque concebe toda forma ocorrida no fluir do movimento e, portanto, também no seu lado transitório, porque nada pode intimidá-la: ela é crítica e revolucionária por essência". O confronto entre o estado de coisas existente e sua negação é inevitável — e esse confronto se resolverá com a superação do estado existente de coisas.

Marx *inverte* a dialética hegeliana, "pondo-a de pé"; ele a transporta das idéias para a história, da mente para os fatos, da "consciência infeliz" para a "realidade social em contradição". Substancialmente, em sua opinião, todo momento histórico gera contradições em seu seio, e estas constituem a mola do desenvolvimento histórico. Reivindicando para O *Capital* o mérito de ser "a primeira tentativa de aplicação do método dialético à economia política", Marx sustenta que a dialética é a lei do desenvolvimento da realidade histórica, e que essa lei expressa a inevitabilidade da passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista, com o conseqüente fim da exploração e da alienação. 4 5 6

11 A luta de classes

11.1 O antagonismo entre burguesia e proletariado

No *Manifesto do partido comunista,* Marx e Engels escrevem: "A história de toda sociedade que existiu até o momento é a história da luta de classes. Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e servos da gleba, membros das corporações e aprendizes, em suma, opressores e oprimidos, estiveram continuamente em mútuo contraste e travaram luta ininterrupta, ora latente, ora aberta, luta que sempre acabou com transformação revolucionária de toda a sociedade ou com a ruína comum das classes em luta".

Opressores e oprimidos: eis, portanto, o que Marx vê no desenrolar da história humana em sua totalidade. E nossa época, a época da burguesia moderna, não eliminou em absoluto o antagonismo das classes; pelo contrário, simplificou-o, visto que "toda a sociedade vai se dividindo cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente contrapostas uma à outra: burguesia e proletariado".

Em nota à edição inglesa do *Manifesto,* de 1888, Engels explica que, por *burguesia,* entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção e empregadores de assalariados. Por *proletariado* se entende, ao invés, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios de produção próprios, são obrigados a vender sua força de trabalho para viver.

11.2 Da sociedade feudal à sociedade burguesa

Pois bem, a classe burguesa surge no interior da sociedade feudal, representa a sua negação e a supera. Os primeiros elementos da burguesia desenvolveram-se a partir dos servos da gleba na Idade Média. Depois, a descoberta da América, a circunavegação da África e o intercâmbio com as colônias deram à empreendedora classe burguesa e à indústria impulso sem precedentes e, "com isso, imprimiram rápido desenvolvimento ao elemento revolucionário dentro da sociedade feudal em desagregação". O exercício da indústria, feudal ou corporativa, até então em uso, não foi mais suficiente. Em seu lugar, apareceu a manufatura: "O segmento industrial médio suplantou os mestres artesãos; a divisão do trabalho entre as diversas corporações desapareceu diante da divisão do trabalho dentro da própria fábrica". Nesse meio tempo, cresciam os mercados. A manufatura também deixou de ser suficiente. Foi "então que o vapor e as máquinas revolucionaram a produção industrial. A indústria manufatureira foi substituída pela grande indústria moderna; em lugar do segmento industrial médio, entraram os milionários da indústria, os chefes de inteiros exércitos industriais, os burgueses modernos". Assim, a burguesia moderna "empurrou para fora do palco todas as classes herdadas da Idade Média". Essa é a razão por que a burguesia "teve na história papel sumamente revolucionário". Com efeito, quando as relações feudais da propriedade não corresponderam mais às forças produtivas que se haviam desenvolvido, elas se transformaram em cadeias, que deviam ser e foram quebradas". Em seu lugar, apareceu a livre concorrência, com sua correspondente constituição social e política, "sob o domínio econômico e político da classe dos burgueses".

11.3 Da sociedade burguesa à hegemonia do proletariado

Entretanto, precisamente pela lei da dialética, como a burguesia é a contradição interna do feudalismo, assim também o proletariado é a contradição interna da burguesia. Com efeito, "a propriedade privada, como riqueza, é obrigada a manter-se viva e, com isso, a manter vivo seu termo antitético, o proletariado". Em suma, a burguesia se desenvolve e cresce como tal alimentando em si mesma o proletariado: "na mesma proporção que se desenvolve a burguesia, isto é, o capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, que só vivem enquanto encontram trabalho, e que só encontram trabalho à medida que o seu trabalho aumenta o capital".

Desse modo, "as armas que serviram à burguesia para enterrar o feudalismo voltam-se contra a própria burguesia". Assim como, para o senhor feudal, foi inútil defender os direitos feudais diante daquela sua criatura que era a burguesia, agora também é inútil para a burguesia trabalhar em prol da conservação de seus direitos sobre o proletariado. A realidade é que "a burguesia não apenas fabricou as armas que a levarão à morte, mas também gerou os homens que empunharão aquelas armas: os operários modernos, os proletários". Em lugar de operários isolados e em concorrência, o progresso da grande indústria cria uniões de operários organizados e conscientes de sua própria força e missão. E "quando a teoria ganha as massas, ela se torna violência revolucionária". A burguesia, portanto, produz seus coveiros. "A sua decadência e a vitória do proletariado são conjuntamente inevitáveis". E a demonstração da inevitabilidade da vitória do proletariado e da decadência da burguesia é apresentada por Marx em O *Capital*, cujo fim último é o de *"revelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna"*. Texto 7

12 "O Capital"

12.1 O valor das mercadorias é determinado pelo trabalho

A análise de O *Capital* inicia-se com a análise da *mercadoria.* Pois bem, a mercadoria tem duplo valor: *valor de uso* e *valor*

de troca. O valor de uso de uma mercadoria (como, por exemplo, vinte quilos de café, uma roupa, um par de óculos, uma arroba de trigo) baseia-se na qualidade da mercadoria, que, precisamente em função de sua qualidade, satisfaz mais a uma necessidade que a outra. Entretanto, vemos que, no mercado, as mercadorias mais *diferentes* são trocadas entre si. Vinte quilos de café, por exemplo, são trocados por vinte metros de tecido. Mas o que têm em comum duas mercadorias tão diferentes para que possam ser trocadas? Elas apresentam em comum precisamente o que se chama *valor de troca*. O valor de troca é *algo de idêntico* existente em *mercadorias diferentes*, que as tornam passíveis de troca em dadas proporções mais do que em outras. Mas em que consiste então o valor de troca de uma mercadoria? Como diz Marx, esse valor é dado pela "quantidade de trabalho socialmente necessária" para produzi-la. Em essência, "como valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de *tempo de trabalho nelas empregado*". Para maior facilidade das trocas, a troca direta foi substituída pela moeda. Mas, faça-se a troca diretamente ou através da moeda, uma mercadoria não pode ser trocada por outra se o trabalho necessário para produzir a primeira não é igual ao trabalho necessário para produzir a segunda. Tudo isso mostra que falar da *mercadoria em si* sem atentar para o fato de que ela é fruto do trabalho humano acaba transformando-a em fetiche. A realidade é que o intercâmbio de mercadorias não é tanto uma relação entre coisas, mas muito mais uma relação entre produtores, entre homens. E é isso o que a economia clássica parece esquecer.

O valor de troca de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho social necessário para produzi-la. Mas o trabalho (a força de trabalho) também é mercadoria que o proprietário da força de trabalho (o proletário) vende no mercado, em troca do salário, ao proprietário do capital, isto é, o capitalista. E o capitalista paga *justamente*, por meio do salário, a mercadoria (força de trabalho) que adquire: ele a paga segundo o valor que tal mercadoria tem, valor que é dado (como qualquer outra mercadoria) pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la, ou seja, pelo valor das coisas necessárias para manter em vida o trabalhador e sua família.


Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Erster Band.

Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals.

Hamburg

Verlag von Otto Meissner.

1867.

Frontispício da primeira edição de O Capital de Karl Marx, publicada em Hamburgo em 1867.

12.2 O conceito de "mais-valia"

Entretanto, a força de trabalho é mercadoria inteiramente especial, já que é mercadoria cujo valor próprio de uso tem a propriedade peculiar de ser fonte de valor. Em outros termos, aquela mercadoria que é a força de trabalho não somente tem seu valor, mas também tem a propriedade de produzir valor. Com efeito, tendo comprado a força de trabalho, o possuidor dos meios de produção tem o direito de consumi-la, isto é, de obrigá-la a trabalhar, por exemplo, por doze horas; mas em seis horas (tempo de trabalho "necessário"), o operário cria produtos que são suficientes para cobrir as despesas com sua própria manutenção, ao passo que, nas seis horas restantes (tempo de trabalho "suplementar"), cria um produto que o capitalista não paga. E esse produto suplementar não pago pelo capitalista ao operário é aquilo que Marx chama de *mais-valia*.

■ **Mais-valia.** O de mais-valia é um dos conceitos fundamentais da economia marxista e um eixo de toda a construção teórica de Marx.
O capitalista adquire sobre o mercado, além do capital constante (maquinários, matérias-primas etc.), também o capital variável, isto é, a força-de-trabalho. "*O valor da força-de-trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários* para a conservação do possuidor da força-de-trabalho". O uso da força-de-trabalho é *o próprio trabalho*. O produto do trabalho é propriedade não do trabalhador, mas do capitalista. Ora, se o proletário trabalha doze horas e em seis horas produz o tanto para cobrir o quanto o capitalista despende para o salário, o produto das outras seis horas de trabalho é valor do qual o capitalista se apropria. Este valor que passa para as mãos do capitalista é a mais-valia.

12.3 O processo da acumulação capitalista

Desse modo (depois de ter distinguido o *capital constante* — investido para a aquisição dos meios de produção, como a maquinaria e as matérias-primas — do *capital variável*, investido na aquisição da força de trabalho), a fórmula geral com que Marx representa o processo de produção capitalista é a seguinte:

D-M-D'

onde D é o dinheiro despendido para a aquisição das mercadorias M (meios de produção e força de trabalho) e D' é o dinheiro ganho, que, graças à mais-valia que não foi paga pelo capitalista, será maior do que D.

No processo de produção capitalista, portanto, o dinheiro produz dinheiro em maior quantidade do que o dinheiro despendido.

A mais-valia não é consumida pelo capitalista para suas necessidades ou para seus caprichos: é reinvestida, para que ele não sucumba na concorrência. Desse modo, a acumulação do capital, se, por um lado, concentra a riqueza nas mãos de número sempre menor de capitalistas, por outro lado — através da eliminação de operários por meio de novas máquinas, gera sempre mais miséria no "exército de trabalho de reserva".

Marx caracteriza essa *tendência histórica de acumulação capitalista* com as seguintes expressões, que se tornaram célebres: "Cada capitalista destrói muitos outros [...]. Com a diminuição constante do número de magnatas do capital que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, cresce a massa da miséria, da pressão, da subjugação, da degeneração e da exploração, mas também cresce a revolta da classe operária, que aumenta cada vez mais e é disciplinada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. O *monopólio do capital torna-se vínculo do modo de produção*. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho alcançam um ponto em que se tornam incompatíveis com seu envoltório capitalista. E ele se rompe. *Soa então a última hora da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados*".

13 O advento do comunismo

13.1 A passagem necessária de uma sociedade classista para uma sociedade sem classes

O feudalismo produziu a burguesia. E a burguesia, para existir e desenvolver-se, deve produzir em seu seio quem a levará à morte, isto é, o proletariado. Com efeito, o proletariado é a antítese da burguesia. Ao longo da *via-crúcis* da dialética, o proletariado leva em seus ombros a cruz da humanidade *inteira*. A aurora da revolução é um dia inevitável. E esse dia, que marcará o triunfo do proletariado, será o dia da *ressurreição* de toda a humanidade.

Com a mesma fatalidade que preside os fenômenos da natureza, diz Marx, a produção capitalista gera sua própria negação. E é assim que se passa da sociedade capitalista para o comunismo. Mas essa não é passagem que se faz através de "pregações moralizadoras", que para nada servem: "A classe operária não tem nenhum ideal a realizar". Trata-se de passagem *necessária* para uma sociedade sem propriedade pri-

vada e, portanto, sem classes, sem divisão do trabalho, sem alienação e, sobretudo, sem Estado. Para Marx, o comunismo é "o retorno completo e consciente do homem a si mesmo, como homem social, isto é, como homem humano".

Para dizer a verdade, Marx não adianta muito como será a nova sociedade, que, depois da derrubada da sociedade capitalista, só poderá se realizar por etapas. No início, ainda haverá certa desigualdade entre os homens. Mas depois, mais tarde, quando desaparecer a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, e quando o trabalho se houver tornado necessidade e não meio de vida, então, escreve Marx na *Crítica ao programa de Gotha* (1875), a nova sociedade "poderá escrever em sua bandeira: de cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades".

Para Marx, esse seria o comunismo autêntico, que, nos *Manuscritos* de 1844, distinguia do comunismo *grosseiro*, que não consiste na abolição da propriedade privada e sim na atribuição da propriedade privada ao Estado, o que reduziria todos os homens a proletários e negaria "a personalidade do homem" em toda parte.

Na realidade, Marx pensava que, abolida a propriedade privada, o poder político se reduziria gradualmente, até se extinguir, porque o poder político nada mais seria que a violência organizada de uma classe para a opressão da outra.

13.2 A ditadura do proletariado

Isso, no entanto, não se realizará de imediato. O que logo teremos será a ditadura do proletariado, que usará seu domínio "para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante".

Isso, obviamente, poderá ocorrer através de intervenções despóticas que, nas diversas situações, levarão a procedimentos como os seguintes:

"1) expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda fundiária para as despesas do Estado;

2) impostos fortemente progressivos;

3) abolição do direito de sucessão;

4) confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes;

5) concentração do crédito nas mãos do Estado, mediante um banco nacional



Multidão, *de Giuseppe Pellizza de Volpedo (Milão, Pinacoteca de Brera). Este quadro, que exprime eficazmente a revolta de massa inspirada no socialismo e no marxismo, pode ser colocado ao lado, pelo tema de fundo e pela tomada pictórica, do outro e mais famoso, intitulado* O Quarto Estado.

com capital do Estado e monopólio exclusivo;

6) concentração de todos os meios de transporte nas mãos do Estado;

7) multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, desbravamento e melhoria das terras segundo um plano coletivo;

8) obrigação de trabalho igual para todos; constituição de exércitos industriais, especialmente para a agricultura;

9) unificação do exercício da agricultura e da indústria, medidas adequadas para eliminar gradualmente o antagonismo entre cidade e campo;

10) instrução pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho das crianças nas fábricas em sua forma atual. Combinação da instrução com a produção material e assim por diante".

A realização dessas medidas deveria ser a fase intermediária da transição da sociedade burguesa para a sociedade comunista. Posteriormente, ter-se-ia o "salto para a liberdade"; então, "à velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos entre as classes, sucede uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos".

MARX
MATERIALISMO E COMUNISMO

A tarefa principal da filosofia a serviço da história é o de *desmascarar a alienação do homem*

na religião:
quando a sociedade classista proíbe o desenvolvimento e a realização de sua humanidade, os homens alienam seu ser projetando-o em um Deus imaginário: "a religião é o ópio do povo"

→ e, antes ainda, no trabalho:
o trabalho é externo ao operário, é apenas um *meio* para satisfazer necessidades estranhas, e o operário torna-se tanto mais pobre quanto maior é a riqueza que produz

↓

A verdadeira filosofia é, por isso, **materialismo histórico:**
"Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência".
A verdadeira *história* é a dos indivíduos reais, de sua ação para transformar a natureza e de suas condições materiais

A ESTRUTURA *econômica*
(o modo de produção da vida material)
condiciona em geral

↓

a SUPERESTRUTURA *ideológica*
(o processo social, político e espiritual da vida:
direito, moral, filosofia, arte, religião etc.)

O materialismo histórico é também
materialismo dialético:
todo momento histórico gera em seu seio a contradição entre opressores e oprimidos, contradição em que o resultado inevitável é pouco a pouco a *superação do estado de coisas existente.*
A história de toda sociedade é sempre história de luta entre classes, e a época atual mostra o antagonismo fundamental entre

↓

a BURGUESIA,
classe dos modernos capitalistas: surgida de dentro da sociedade feudal, era sua contradição e a superou.
O capitalista

investe dinheiro (D): → para a aquisição de mercadoria (M):
a) *capital constante* - - - meios produtivos e matérias-primas
b) *capital variável* - - - força-de-trabalho - - - contribui para determinar

o *VALOR DE TROCA* da mercadoria,
da qual vem o proveito em dinheiro (D'):
D – M – D', de onde D' > D
[*fórmula geral do processo de produção capitalista*]

A mais-valia é reinvestida pelo capitalista para não sucumbir à concorrência, e assim se geram a tendência ao *monopólio* e a centralização dos meios de produção

O PROLETARIADO,
classe dos assalariados modernos: para viver são reduzidos a vender sua força-de-trabalho, mas destinam-se a substituir a burguesia no poder

↓

a *força-de-trabalho* do proletário, vendida ao capitalista em troca do salário, contribui para determinar

→ portanto, a *MAIS-VALIA:*
isto é, a diferença entre o valor de troca da mercadoria e o salário pago pelo capitalista ao operário

Vai crescendo a rebelião da classe operária, que aumenta sempre mais e está unida e organizada no sentido da *socialização* do trabalho

Disso tudo derivarão inevitavelmente
a explosão da revolução operária e, depois de uma primeira fase de ditadura do proletariado, o advento do
comunismo:
sociedade sem propriedade privada e, portanto, sem classes e sem Estado

II. Friedrich Engels e a fundação do "Diamat"

• Friedrich Engels – por quarenta anos amigo e colaborador de Marx, com o qual assinou obras importantes como *A sagrada família*, a *Ideologia alemã* e o *Manifesto do partido comunista* – é o teórico do *Diamat*, isto é, do *mat*erialismo *dia*lético.

O "Diamat": uma concepção dinâmica de toda a realidade *→ § 1-2*

São três, segundo Engels, as leis da dialética:

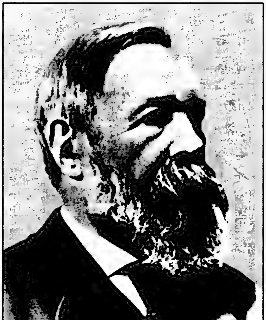
1) a lei da conversão da quantidade em qualidade;
2) a lei da compenetração dos opostos;
3) a lei da negação da negação.

Contrariamente às concepções estáticas da realidade, Engels quer reafirmar uma visão dinâmica da realidade; de *toda* a realidade, uma vez que para Engels a dialética é uma "representação exata" do desenvolvimento da ciência, da história dos homens e da própria realidade física.

1 A dialética: uma "representação exata" da totalidade do real

Friedrich Engels (1820-1895) foi durante quarenta anos amigo e colaborador de Karl Marx. Juntamente com ele, escreveu *A sagrada família*, *A ideologia alemã* e o *Manifesto do partido comunista.* Cuidou da publicação póstuma de várias obras de Marx, entre as quais os volumes II e III de O *Capital.* Também foi quem aliviou financeiramente as dificuldades familiares com que Marx teve de se defrontar na Inglaterra. Em 1845, escreveu *A situação da classe operária na Inglaterra* (livro no qual, com dados de primeira mão, descreve o crescimento, o desenvolvimento e os efeitos da revolução industrial na Inglaterra). O *Antidühring* é de 1878, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é de 1884 e *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* é de 1888. Em 1925, saiu postumamente sua *Dialética da natureza,* que remonta à década de 1870.

O assim chamado *Diamat,* isto é, o *mat*erialismo *dia*lético, é o núcleo fundamental da *visão do mundo* do marxismo soviético. E ele encontra seus textos fundamentais não tanto em Marx, mas muito mais em Engels. Com efeito, Marx se limitara a assumir a dialética como método para interpretar a história e a sociedade. Engels, ao invés, sob o estímulo do positivismo, da teoria da evolução e do desenvolvimento da ciência, estende a interpretação dialética à natureza. Escreve ele: "A dialética é a forma de pensamento mais importante para a ciência natural moderna, porque só ela apresenta a



Friedrich Engels (1820-1895) foi o amigo e o colaborador de Marx.

analogia e, com isso, os métodos para compreender os processos de desenvolvimento que se verificam na natureza, os nexos gerais e as passagens de um campo de pesquisa para outro".

Para Engels, as leis da dialética são as seguintes:

1) *a lei da conversão da quantidade em qualidade* (esta lei afirma que grandes mudanças quantitativas produzem por fim mudanças qualitativas, como no caso da revolução, preparada por processos lentos e trabalhosos);

2) *a lei da compenetração dos opostos* (segundo a qual existem na realidade contradições objetivas que não podem ser consideradas separadamente uma da outra);

3) *a lei da negação da negação* (pela qual o processo de evolução se desenvolve por meio de negações sucessivas, que dão origem a conformações sempre novas, como no caso do proletariado, que nega a burguesia, produzindo uma sociedade mais madura e mais elevada).

Para Engels, essas leis não seriam idéias aprioristas impostas à natureza, e sim "abstrações" da história efetiva da natureza e da história real da ciência.

Desse modo Engels toma distância do materialismo mecanicista dogmático e estático, sustentando que todo o desenvolvimento da ciência confirma as leis da dialética. Com efeito, são leis que não valem somente para a natureza, mas também, obviamente, para a história social humana e para o pensamento. Para Engels, a dialética é a teoria de todo o universo: "A representação exata da totalidade do mundo, de seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, bem como da imagem desse desenvolvimento real como ele se reflete na cabeça dos homens, só pode se efetuar [...] por meio da dialética, levando constantemente em conta as ações recíprocas do nascer e do morrer, das mudanças progressivas e regressivas".

2 Engels contra Dühring

Eugen Dühring (1833-1921), o "senhor Dühring", divertia-se em ridicularizar Marx, que, no fim do primeiro volume de *O Capital*, escrevera: "O modo de apropriação capitalista que nasce do modo de produção capitalista e, portanto, a *propriedade privada capitalista*, constituem a *primeira negação da propriedade privada individual baseada no trabalho pessoal*. Mas a produção capitalista gera ela própria, com a inelutabilidade de um processo natural, sua própria negação. *É a negação da negação*".

Contra essa pretensão de engaiolar a realidade nas malhas da dialética, Dühring escreveu: "A híbrida forma nebulosa das idéias de Marx não surpreenderá, além disso, quem sabe o que se pode arquitetar ou que extravagâncias podem surgir quando se toma por base científica a dialética de Hegel. Para quem ignore esses artifícios, deve-se notar expressamente que a primeira negação hegeliana é o conceito catequético do pecado original, e a segunda é a de unidade superior que leva à redenção. Ora, não é efetivamente possível fundar a lógica dos fatos com base nesse joguinho analógico tomado do campo da religião [...]. O senhor Marx fica tranqüilamente no mundo nebuloso da sua propriedade ao mesmo tempo individual e social e deixa para seus adeptos a missão de resolver esse profundo enigma dialético".

A reação de Engels contra Dühring foi decidida e empenhada. O *Antidühring* é polêmica "cujo fim de modo nenhum se pode prever". E, nessa polêmica, Engels reafirma que "a dialética é um processo muito simples, que se realiza em toda parte e diariamente, e que qualquer criança pode entender, desde que seja liberto do grande mistério sob o qual o escondia a velha filosofia idealista e sob o qual é de interesse de metafísicos pouco aguerridos do tipo do senhor Dühring continuar a escondê-lo".

A dialética, portanto, está em ação em toda parte e continuamente. Ela, diz Engels, é "uma lei de desenvolvimento extremamente geral da natureza, da história e do pensamento e, precisamente por isso, tem raio de ação e importância extremamente grandes; é lei que [...] atua no mundo animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história, na filosofia, e à qual, apesar de toda luta e de toda resistência, também o senhor Dühring, sem sabê-lo, é obrigado a obedecer, a seu modo [...]. A dialética nada mais é do que a ciência das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento".

Engels escreveu a Marx uma carta em que dizia encontrar-se envolvido em uma polêmica cujo fim, precisamente, não era possível prever. E tinha perfeitamente razão, porque a controvérsia sobre a validade ou

não da dialética prosseguiu no seio do marxismo e fora dele até nossos dias, estando hoje mais viva do que nunca, sobretudo entre os epistemólogos, que, em linhas gerais, compartilham o juízo de Bertrand Russell, para quem "a dialética é uma das crenças mais fantásticas que Marx recolheu de Hegel". 8

III. Problemas abertos

Críticas filosóficas e econômicas ao marxismo → § 1-3

• O materialismo histórico (o aspecto econômico dos eventos histórico-sociais é sempre determinante) é uma teoria dogmática não aceitável. Como foi relevado, entre outros, por E. Bernstein, M. Weber e, mais próximo a nós, por K. Popper, nem sempre o fator econômico é determinante sobre os fatos histórico-sociais; e não é raro o caso de que uma idéia científica, um ideal ético ou uma fé religiosa influam de modo decisivo sobre a própria economia.

Não é verdade, portanto, que a mudança da estrutura econômica envolve necessariamente também a mudança do mundo das idéias: uma religião como a cristã atravessou as mais diversas estruturas econômicas; e o mesmo vale para a arte.

• Também o materialismo dialético se tornou objeto de críticas devastadoras, ao menos porque nele está implícita a confusão entre contradição lógica e contrastes de interesses, lutas de classe. E tudo isso prescindindo do fato de que os economistas – pensemos nos marginalistas – rejeitaram como completamente inválida a tese – fundamental para toda a construção teórica marxista – do "valor-trabalho".

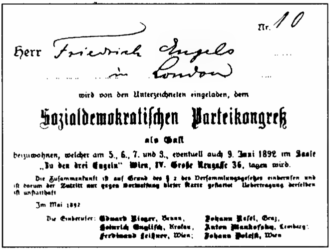
1 Críticas ao materialismo histórico e dialético

"Para mim, será bem-vindo qualquer juízo de crítica científica", escrevia Marx no *Prefácio* à primeira edição de *O Capital*. Por isso, fazem mal os que, ao invés de estudar e criticar Marx, essencialmente imprecam contra ele, mas também fazem mal os marxistas que, ao invés de tratar os trabalhos fundamentais de Marx como textos científicos, os consideram como *textos religiosos*, que devem ser venerados, proclamados e defendidos a todo custo. Muitos marxistas, ainda em nossos dias, comportam-se como os aristotélicos no tempo de Galileu.

De qualquer modo, pode-se afirmar de imediato que, *depois de Marx, é impossível o retorno à ciência social pré-marxista*. Marx deu à humanidade olhos novos para que ela pudesse ler de modo diferente o mundo e a história dos homens. A influência do fator econômico sobre os fatos humanos não é invenção de um sonhador.

Entretanto, a teoria do materialismo histórico, como foi formulada por Marx, não é aceitável. E não é aceitável porque absolutiza e metafisiciza um fato empírico. Em outros termos, sustentar que *a ordem dos fatos econômicos é a ordem dos fatos históricos* é teoria metafísica e não teoria científica, ao passo que é cientificamente correto enfrentar a explicação dos acontecimentos históricos com um olho sempre voltado para o aspecto ou fator econômico deles para ver se, como, quando e em que medida esse fator econômico incide eventualmente sobre a sua ocorrência. E não está excluído que um elemento dos que Marx chama de superestruturais (por exemplo, uma grande religião) possa influir de modo determinante sobre a economia, como demonstrou Max Weber.

É bem verdade que Engels diria que a acentuação da influência da estrutura sobre a superestrutura foi questão polêmica contra



Nr. 10

Herr Friedrich Engels in London

wird von den Unterzeichneten eingeladen, dem

Sozialdemokratischen Parteikongreß

als Gast

beizuwohnen, welcher am 5., 6., 7. und 8., eventuell auch 9. Juni 1892 im Saale „Zu den drei Engeln" Wien, IV. Große Neugasse 36, tagen wird.

Die Zusammenkunft ist auf Grund des § 2 des Versammlungsgesetzes einberufen und ist darum der Zutritt nur gegen Vorweisung dieser Karte gestattet. Uebertragung derselben ist unstatthaft.

Im Mai 1892

Die Einberufer: Eduard Rieger, Brünn, Johann Resel, Graz, Heinrich Englisch, Krakau, Anton Mankofsky, Lemberg; Ferdinand Leißner, Wien; Johann Polcik, Wien

Carta-convite enviada a Engels, então residente em Londres, para o congresso do partido social-democrata austríaco, convocado em Viena de 5 a 9 de junho de 1892.

adversários que negavam essa influência. E é verdade que ele escreve que nem ele e nem Marx tiveram tempo e ocasião "para dar o justo relevo aos outros momentos partícipes da *ação recíproca*". Entretanto, também é verdade que foi Engels quem afirmou que, "consciente ou inconscientemente, *em última análise*, os homens extraem suas concepções morais das relações práticas sobre as quais se funda sua condição de classe, das relações econômicas em que produzem e intercambiam". Assim, podemos ver que a fundamentalidade, a *primariedade* do fator econômico sobre a história cultural dos homens, não é negada sequer nessas considerações mais flexíveis de Engels. A realidade é que, se admitíssemos a reciprocidade da influência entre fator "estrutural" e fator "superestrutural", isso anularia uma teoria que tipifica o marxismo enquanto tal, equiparando-se a teoria de Marx à de um Max Weber. E isso um marxista jamais admitirá.

Consideração análoga deve ser feita no que se refere à teoria dialética da história. A dialética (e aqui não devemos temer nenhum desmentido dos fatos) não é teoria científica. Ela é *filosofia da história* e, enquanto tal, simples fé. Uma fé que laiciza a fé cristã na Providência. E devemos notar também que a chamada contradição dialética não tem nada a ver com a contradição lógica (p e não-p). A contradição dialética é contraste de interesses, oposição que pode e deve ser descrita e explicada por teorias não contraditórias.

2 Religião e estética: duas brechas no interior da concepção marxista

Também não podemos aceitar a teoria marxista segundo a qual "a religião é o ópio do povo". Essa teoria é discurso de um *fiel* de outra religião. Com efeito, o marxismo clássico confundiu um tipo de organização eclesiástica histórica com a religião em si e com todas as religiões. Assim, absolutizou um fato histórico. A consciência religiosa não é reacionária *em si mesma;* ela não afasta *por si mesma* os olhos dos homens desta terra; ela não é *em si mesma* o ópio do povo. Foi o próprio Togliatti, entre tantos outros marxistas, como Roger Garaudy, que afirmou e insistiu que "a aspiração a uma sociedade socialista não só pode abrir caminho em homens que têm uma fé religiosa, mas tal aspiração pode também encontrar estímulo na própria consciência religiosa, posta diante dos dramáticos problemas do mundo contemporâneo".

Além da religião, também a estética é brecha que sempre se reabre (desde os escritos de Marx) no seio do marxismo. Com efeito, como se explica o fato de que produções artísticas que deveriam representar a superestrutura de estruturas já inexistentes continuem a despertar nosso interesse? Mas não é só isso. Na verdade, a teoria marxista fazia previsões: previu que o capitalismo teria levado à miséria sempre

mais crescente da classe operária; previu que haveria revolução que levaria ao socialismo; previu que isso aconteceria, antes que em qualquer outro lugar, em países industrialmente avançados; e previu que a evolução técnica dos "meios de produção" levaria ao desenvolvimento social, político e ideológico, e não ao contrário. Mas essas previsões não ocorreram. E os marxistas tiveram de readaptar continuamente a teoria por meio de hipóteses *ad hoc,* ao invés de mudá-la. Assim, deslizou-se para o dogmatismo: o marxismo infringiu as normas do método científico. Os marxistas, como disse Karl Popper, interpretaram diversamente Marx: trata-se de mudá-lo.

Uma filosofia da práxis, como é o marxismo, não pode deixar de atentar para os resultados práticos das políticas que se consideram marxistas. As cadeias que deviam ser quebradas tornaram-se sempre mais estreitas e densas. A máquina estatal que devia desaparecer agigantou-se sempre mais, e a liberdade do indivíduo freqüentemente foi esmagada. A abolição das classes e do Estado foi adiada para futuro impreciso e indeterminável, mostrando claramente o caráter utópico das idéias de Marx sobre o futuro da sociedade.

3 Os economistas contra Marx

Mas as críticas vão além, pelo fato de que a *teoria econômica* de Marx — diversamente da teoria sociológica, que influenciou fortemente as ciências histórico-sociais — foi considerada pela grande maioria dos economistas como instrumento quase inútil e, além disso, carregado de elementos metafísicos e teológicos.

Ela não está em condições de explicar o essencial, isto é, o *comportamento dos preços.* Isso ocorre porque o que determina o valor das mercadorias não é tanto a quantidade de trabalho exigida para produzi-las, mas muito mais sua escassez em relação à demanda global. Em outras palavras, *o valor não se cria dentro dos muros de uma fábrica, mas se estabelece no mercado.* Toda mercadoria tem, por assim dizer, um valor original, que é o valor-custo, e um valor final, que é o valor-preço. É o mercado que determina este último, ou seja, o conjunto da demanda dos consumidores que valoriza as mercadorias. E essa demanda nasce das necessidades, dos gostos e das opções individuais culturalmente plasmadas. Marx ignora todos esses elementos para manter firme sua tese de fundo, isto é, de que só o trabalho do operariado valoriza as mercadorias. Se ele tivesse razão, então todos aqueles bens — como a terra, o ouro etc. — que não requerem trabalho para serem produzidos não deveriam ter nenhum valor. O que é manifestamente absurdo. Como também é absurdo considerar estranhos à valorização das mercadorias os que as idealizaram, e os que organizaram e dirigiram a produção e sua distribuição.

Estas e outras considerações críticas explicam a radical inadequação da teoria do valor-trabalho, hoje reconhecida pelos próprios economistas marxistas. Isso, porém, não é tudo. A teoria de Marx também tem conseqüências práticas claramente autoritárias. Com efeito, só num sistema econômico em que a autoridade central — o Estado produtor e distribuidor de todos os bens e serviços — obriga os consumidores a comprar as mercadorias segundo preços rigorosamente correspondentes ao custo social de produção é que a teoria do valor-trabalho seria de certo modo válida. Os consumidores não teriam nenhuma possibilidade de escolha e, portanto, o valor das mercadorias não dependeria de sua demanda, mas sim do preço previamente estabelecido pela burocracia estatal. Ter-se-ia então aquilo que Agnes Heller chamou de "ditadura sobre as necessidades", que é justamente o regime político-econômico vigente nos países onde o marxismo tornou-se filosofia obrigatória de Estado.

MARX

1 A religião é o ópio do povo

"A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo desapiedado, assim como o espírito de uma condição privada de espírito".

Para a Alemanha a *crítica da religião* está, em substância, terminada, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica.

A existência *profana* do erro está comprometida, desde quando foi refutada sua *sacra oratio pro aris et focis*. O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo* de si mesmo, não será mais propenso a encontrar apenas a aparência de si, apenas o não homem, lá onde procura e deve procurar sua verdadeira realidade.

O fundamento da crítica irreligiosa é este: *o homem faz a religião*, a religião não faz o homem. E precisamente a religião é a consciência de si e o sentimento de si do homem, que ou ainda não adquiriu ou repentinamente perdeu a si mesmo. Mas *o homem* não é um ser abstrato, entocado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. O Estado, a sociedade produzem a religião, uma *consciência do mundo invertida*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu completamento solene, sua razão geral de justificação e de confronto. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a *essência humana* não tem a verdadeira realidade. A luta contra a religião é, portanto, mediatamente, a luta contra aquele mundo do qual a religião é a quintessência espiritual.

A miséria *religiosa* é, de um lado, a *expressão* da miséria real e, do outro, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo desapiedado, assim como o espírito de uma condição privada de espírito. Ela é *o ópio do povo*.

A verdadeira felicidade do povo exige a eliminação da religião enquanto *felicidade ilusória*. A exigência de abandonar as ilusões sobre a própria condição é a *exigência de renunciar a uma condição que tem necessidade da ilusão*. *A crítica da religião é, portanto, em germe, a crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é o *nimbo*.

A crítica não tirou uma por uma as flores imaginárias da corrente para que o homem carregue aquela corrente privada de ilusão e de conforto, mas para que se livre da corrente e colha a flor viva. A crítica da religião desengana o homem, a fim de que pense, aja, plasme sua realidade como um homem desencantado, chegado à posse do juízo, a fim de que se mova em torno de si mesmo e, portanto, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório, que se move ao redor do homem enquanto ele não se mover em torno de si mesmo.

A *tarefa da história*, portanto, depois que desapareceu o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa da filosofia*, que está a serviço da história, depois que foi desmascarada a figura sagrada da auto-alienação humana, é em primeiro lugar desmascarar a auto-alienação em suas figuras profanas. *A crítica do céu se converte, portanto, na crítica da terra; a crítica da religião, na crítica do direito; a crítica da teologia, na crítica da política.*

K. Marx,
Para a crítica da filosofia do direito de Hegel,
em K. Marx - F. Engels, *Sobre a religião*.

2 A alienação do trabalho

A alienação do trabalho consiste nisto: "o trabalho permanece exterior ao operário, isto é, não pertence a seu ser, e o operário, portanto, não se afirma em seu trabalho, e sim se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz; não desenvolve nenhuma livre energia física e espiritual, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito [...], seu trabalho não é voluntário, mas forçado, é trabalho constritivo".

O operário torna-se tanto mais pobre quanto mais produz riqueza, quanto mais sua produção cresce em potência e extensão. O operário torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais cria mercadorias. Com a *valoração* do mundo das coisas cresce em relação direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; ele produz a si próprio e ao trabalhador como uma

mercadoria, precisamente na proporção em que ele produz mercadorias em geral.

Este fato exprime nada mais que isto: o objeto, produzido pelo trabalho, seu produto, surge diante do trabalho como um *ente estranho*, como uma *potência independente* de quem o produz. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou em um objeto, que se tornou objetivo: é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho é sua objetivação. Esta realização do trabalho aparece, na condição descrita pela economia política, como *privação* do operário, e a objetivação aparece como *perda e escravidão do objeto*, e a apropriação como *alienação*, como *expropriação*.

A realização do trabalho torna evidente tal privação que o operário é despojado até a morte pela fome. A objetivação torna evidente tal perda do objeto que o operário é roubado não só dos objetos mais necessários à vida, mas também dos objetos mais necessários ao trabalho. O próprio trabalho se torna um objeto do qual ele pode apropriar-se apenas com o esforço maior e as interrupções mais irregulares. A apropriação do objeto produzido torna evidente tal estranhamento, que quanto mais objetos o operário produz menos pode possuir, e tanto mais cai sob o domínio de seu produto, do capital.

Todas estas conseqüências se encontram na determinação: o operário está em relação com o *produto de seu trabalho* como com um objeto *estranho*. Pois é claro, por este pressuposto, que quanto mais o operário trabalha tanto mais adquire potência o mundo estranho, objetivo, que ele cria diante de si, e tanto mais pobre se torna ele próprio, seu mundo interior, e tanto menos possui. Como na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, menos conserva em si mesmo. O operário põe no objeto sua vida, e esta não pertence mais a ele, mas ao objeto. Quanto maior for sua faculdade, mais o operário se torna sem objeto. Aquilo que é o produto de seu trabalho, ele não o é. Quanto maior, portanto, este produto, tanto menor é ele próprio. A *expropriação* do operário em seu produto não tem apenas o significado de que seu trabalho torna-se um objeto, uma existência *externa*, mas que ele existe *fora dele*, independente, estranho a ele, como uma potência independente diante dele, e que a vida, por ele dada ao objeto, o confronta como estranha e inimiga.

Consideremos mais de perto a *objetivação*, a produção do operário, e nela a *alienação*, a *perda* do objeto de seu produto.

O *operário não pode fazer nada* sem a natureza, sem o *mundo externo sensível*. A natureza é o material sobre o qual seu trabalho se realiza, no qual ele age, do qual e por meio do qual ele produz.

Todavia, assim como a natureza fornece o *alimento* do trabalho, no sentido de que o trabalho não pode subsistir sem objetos sobre os quais exercitar-se, ela também fornece por outro lado os *alimentos* em sentido estrito, isto é, os meios para a subsistência física do próprio *operário*.

Portanto, quanto mais o operário se *apropria* com seu trabalho do mundo externo, da natureza sensível, tanto mais se priva de *alimento*, no duplo sentido: pois, em primeiro lugar, o mundo exterior sensível deixa sempre mais de ser um objeto que pertence a seu trabalho, um *alimento* de seu trabalho e, em segundo lugar, esse mundo sensível deixa sempre mais de ser *alimento* no sentido imediato de meio para a subsistência física do operário.

Sob este duplo aspecto, portanto, o operário torna-se um escravo de seu objeto: primeiramente, enquanto ele recebe um objeto *de trabalho*, isto é, *trabalho*, e secundariamente enquanto recebe os *meios de subsistência*. Primeiramente, portanto, enquanto pode existir como *trabalhador*, secundariamente enquanto pode existir como *sujeito físico*. O ápice dessa escravidão é que ele apenas enquanto é mais que *operário* pode conservar-se como *sujeito físico*, e que apenas enquanto é mais que *sujeito físico* ele é operário.

(A alienação do operário em seu objeto se exprime, segundo as leis da economia política, de modo que, quanto mais o operário produz, tanto menos tem para consumir, e quanto mais cria valores tanto mais ele é sem valor e sem dignidade, e quanto mais seu produto tem forma tanto mais o operário é disforme, e quanto mais é refinado seu objeto tanto mais é barbarizado o operário, e quanto mais é potente o trabalho tanto mais impotente torna-se o operário, e quanto mais é espiritualmente rico o trabalho, tanto mais o operário se tornou sem espírito e escravo da natureza).

A economia política oculta a alienação que existe na essência do trabalho, por isto ela não considera a relação imediata entre o horário [o trabalho] *e a produção*. Certamente o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz o despojamento do operário. Produz palácios, mas cavernas para o operário. Produz beleza, mas deformidade para o operário. Ele substitui o trabalho com as máquinas, mas repele uma parte dos trabalhadores a um trabalho bárbaro, e reduz a máquinas a outra parte. Produz espiritualidade, e produz a imbecilidade, o cretinismo do operário.

A relação imediata do trabalho com seus produtos é a relação do operário com os obje-

tos de sua produção. A relação do abastado com os objetos da produção e com ela própria é apenas uma *conseqüência* desta primeira relação. E é sua confirmação. Consideraremos mais tarde esse outro lado.

Se nos perguntarmos, portanto, qual seria a relação essencial que é o trabalho, nos perguntaríamos sobre a relação do *operário* com a produção.

Até agora consideramos a alienação, a expropriação do operário apenas segundo um lado: o de sua *relação com os produtos de seu trabalho*. Mas a alienação não se mostra apenas no resultado, e sim também no ato da produção, dentro da própria *atividade produtiva*. Como poderia o operário confrontar-se como um estranho com o produto de sua atividade, se ele não se estranhou em relação a si próprio no ato da própria produção? O produto não é mais que o *resumo* da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a expropriação, a própria produção deve ser expropriação em ato, ou expropriação da atividade, ou atividade de expropriação. Na alienação do objeto do trabalho se resume apenas a alienação, a expropriação da própria atividade do trabalho.

Em que consiste então a expropriação do trabalho?

Primeiramente nisto: o trabalho permanece *exterior* ao operário, isto é, não pertence a seu ser, e o operário, portanto, não se afirma em seu trabalho, mas se nega; não se sente satisfeito, mas infeliz; não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito. O operário sente-se, portanto, consigo mesmo apenas fora do trabalho, e fora de si no trabalho. Como em sua casa está apenas quando não trabalha e quando não trabalha não está. Seu trabalho não é voluntário, mas forçado, é *trabalho constritivo*. O trabalho não é, portanto, a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ele. Sua estranheza aparece no fato de que, logo que deixa de existir uma constrição física ou de outro gênero, o trabalho é afastado como uma peste. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se expropria, é um trabalho-sacrifício, um trabalho-mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador torna-se evidente nisto: o trabalho não é uma coisa dele, mas de outro; não lhe pertence, e neste ele não pertence a si, mas a outro. Assim como na religião a atividade espontânea da fantasia humana, do cérebro humano e do coração humano, opera independentemente do indivíduo, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, também a atividade do trabalhador não é atividade espontânea. Ela pertence a outro, é a perda do próprio trabalhador.

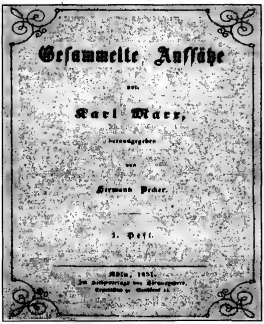
O resultado é que, a este ponto, o homem (o trabalhador) sente-se livre apenas em suas funções animalescas, em comer, em beber e em gerar, muito mais do que em ter uma casa, em seu cuidado corporal etc., e em suas funções humanas sente-se apenas mais um animal. O bestial torna-se o humano e o humano, bestial.

O comer, o beber, o gerar etc., são, também, genuínas funções humanas, mas são bestiais na abstração que as separa do círculo restante da atividade humana e as torna escopos últimos e únicos.

Consideramos de dois lados o ato de alienação da atividade humana prática, do trabalho.

1) A relação do operário com o *produto do trabalho* como objeto estranho e que tem domínio sobre ele. Relação que é contemporaneamente relação com o mundo sensível, com os objetos naturais, como mundo que está em sua frente como estranho, inimigo.

2) A relação do operário com o *ato de produção no trabalho*. Relação que é a relação do operário com sua própria atividade como estranha, não sua, a atividade como passividade, a força que é fraqueza, a geração que é impotência, a energia física e espiritual *própria* do operário, sua vida pessoal – o que é a vida



Frontispício da edição integral dos ensaios de Marx, publicada em Colônia em 1851.

se não atividade – como uma atividade dirigida contra ele mesmo, e independente dele, não pertencente a ele. A *auto-alienação*; como víamos acima, a alienação da *coisa*.

K. Marx,
Obras filosóficas da juventude.

3 O materialismo histórico

> *"Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência".*

O fato, portanto, é o seguinte: indivíduos determinados que desenvolvem uma atividade produtiva segundo um modo determinado entram nestas determinadas relações sociais e políticas. Em todo caso particular a observação empírica deve mostrar empiricamente e sem nenhuma mistificação e especulação a ligação entre a organização social e política e a produção. A organização social e o Estado resultam constantemente do processo da vida de indivíduos determinados; mas, destes indivíduos, não como eles podem aparecer na representação própria ou de outrem, e sim como são *realmente*, isto é, como operam e produzem materialmente e, portanto, agem entre limites, pressupostos e condições materiais determinadas e independentes de seu arbítrio.

A produção das idéias, das representações, da consciência, é em primeiro lugar diretamente entrelaçada com a atividade material e com as relações materiais dos homens, linguagem da vida real. As representações e os pensamentos, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui ainda como emanação direta de seu comportamento material. Isso vale do mesmo modo para a produção espiritual, tal como ela se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. São os homens os produtores de suas representações, idéias etc., mas os homens reais, operantes, assim como são condicionados por determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelas relações que a elas correspondem até suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser alguma coisa de diferente do ser consciente, e o ser dos homens é o processo real de sua vida. Se em toda ideologia os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmera escura, este fenômeno deriva do processo histórico de sua vida, justamente como a inversão dos objetos sobre a retina deriva de seu imediato processo físico. Exatamente ao oposto de tudo o que acontece na filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra até o céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, representam, nem daquilo que se diz, se pensa, se imagina, se representa que sejam, para chegar daqui até os homens vivos; mas parte-se dos homens realmente operantes e sobre a base do processo real de sua vida se desdobra também o desenvolvimento dos reflexos e dos ecos ideológicos deste processo de vida. Também as imagens nebulosas que se formam no cérebro do homem são sublimações necessárias do processo material de sua vida, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. Por conseguinte, a moral, a religião, a metafísica e toda outra forma ideológica, e as formas de consciência que a elas correspondem, não conservam mais que a aparência da autonomia. Elas não têm história, não têm desenvolvimento, mas os homens que desenvolvem sua produção material e suas relações materiais transformam, junto com esta realidade deles, também seu pensamento e os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de julgar parte-se da consciência como indivíduo vivo; no segundo modo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais vivos e considera-se a consciência apenas como a consciência *deles*.

Este modo de julgar não é privado de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não se afasta deles por um instante sequer. Seus pressupostos são os homens, não de algum modo isolados e fixados fantasticamente, mas em seu processo de desenvolvimento, real e empiricamente contestável, sob condições determinadas. Tão logo é representado este processo de vida ativo, a história deixa de ser uma coleta de fatos mortos, como nos empiristas que são também eles abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como nos idealistas.

Onde cessa a especulação, na vida real, começa, portanto, a ciência real e positiva, a representação da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. Caem as frases sobre a consciência e em seu lugar deve entrar o saber real.

Com a representação da realidade a filosofia autônoma perde seus meios de existência. Em seu lugar pode quando muito entrar uma síntese dos resultados mais gerais, que é possível abstrair do exame do desenvolvimento histórico dos homens.

Em si, separadas da história real, tais abstrações não têm absolutamente valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão

de seus estratos particulares. Mas não dão, de fato, como a filosofia, uma receita ou um esquema sobre os quais se possam recortar e sistematizar as épocas históricas. A dificuldade começa, ao contrário, quando nos entregamos ao estudo e à ordenação do material, tanto de uma época passada como do presente, para realmente expô-lo. A superação destas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem realmente ser enunciados nesta sede, mas que resultam apenas do estudo do processo real da vida e da ação dos indivíduos de cada época.

K. Marx – F. Engels,
A ideologia alemã.

4 As idéias da classe dominante são sempre as idéias dominantes

"A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, com isso, ao mesmo tempo, dos meios da produção intelectual".

As idéias da classe dominante são em toda época as idéias dominantes; isto é, a classe que é a potência *material* dominante da sociedade é ao mesmo tempo sua potência *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe, com isso, ao mesmo tempo, dos meios da produção intelectual, de modo que a ela em conjunto são submetidas as idéias daqueles aos quais faltam os meios da produção intelectual. As idéias dominantes não são mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes tomadas como idéias; são, portanto, a expressão das relações que justamente fazem de uma classe a classe dominante e, portanto, são as idéias de seu domínio. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também a consciência e, portanto, pensam; enquanto dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão e, portanto, entre outras coisas, dominam também como pensadores, como produtores de idéias que regulam a produção e a distribuição de idéias, que regulam a produção e a distribuição das idéias de seu tempo; é, portanto, evidente que suas idéias são as idéias dominantes da época.

K. Marx – F. Engels,
A ideologia alemã.

5 A estrutura econômica determina a superestrutura ideológica

"O moinho braçal vos dará a sociedade feudal, e o moinho a vapor a sociedade capitalista".

As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Apoderando-se de novas forças produtivas, os homens mudam seu modo de produção e, mudando o modo de produção, a maneira de ganhar a vida, mudam todas as suas relações sociais. O moinho braçal vos dará a sociedade com o senhor feudal, e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial.

Os mesmos homens, que estabelecem as relações sociais conforme sua produtividade material, produzem também os princípios, as idéias, as categorias, conforme suas relações sociais.

Desse modo, tais idéias e categorias são tão pouco eternas quanto as relações que elas exprimem. *São produtos históricos e transitórios.*

K. Marx,
Miséria da filosofia.

6 O materialismo dialético

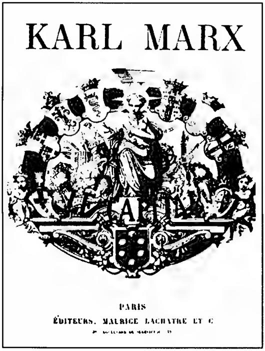
A lei da dialética vale, segundo Hegel, para o mundo do pensamento, das idéias; Marx reconduz a dialética – um procedimento por contradições, contraditórios – do mundo das idéias para o mundo histórico-social: "É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística".

Por seu fundamento, meu método dialético não só é diferente do hegeliano, mas é também diretamente seu oposto. Para Hegel o processo do pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma até em sujeito independente, é o demiurgo do real, enquanto o real não é mais que o fenômeno externo do processo do pensamento. Para mim, vice-versa, o elemento ideal não é mais que o elemento material transferido e traduzido no cérebro dos homens.

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda era a moda do dia. Mas, justamente

enquanto eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, os molestos, presunçosos e medíocres epígonos que agora dominam na Alemanha culta se compraziam em tratar Hegel como nos tempos de Lessing o bravo Moses Mendelssohn tratava Spinoza: como um "cão morto". Por isso me professei abertamente discípulo daquele grande pensador, e até respiguei, aqui e ali, no capítulo sobre a teoria do valor, com o modo de exprimir-se que lhe era peculiar. A mistificação à qual subjaz a dialética nas mãos de Hegel não impede de modo nenhum que ele tenha sido o primeiro a expor amplamente e conscientemente as formas gerais do movimento da própria dialética. Nele ela se encontra invertida. É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística.

Em sua forma mistificada, a dialética tornou-se moda alemã, porque parecia transfigurar o estado de coisas existente. Em sua forma racional, a dialética é escândalo e horror para a burguesia e para seus corifeus doutrinários, porque na compreensão positiva do estado de coisas existente inclui simultaneamente também a compreensão da negação dele, a compreensão de seu ocaso necessário, porque concebe toda forma realizada no fluir do movimento e, portanto, também de seu lado passageiro, porque nada a pode intimidar e ela é crítica e revolucionária por essência.



Frontispício da edição francesa de O Capital *de Marx, publicada em Paris em 1872.*

A coisa que mais incisivamente faz sentir ao burguês, homem prático, o movimento contraditório da sociedade capitalista são as vicissitudes alternadas do ciclo periódico percorrido pela indústria moderna, e o ponto culminante dessas vicissitudes: a crise geral. Ela está de novo em andamento, embora ainda esteja nos estágios preliminares; e pela universalidade de sua manifestação, assim como pela intensidade de seus efeitos, inculcará a dialética até aos aproveitadores afortunados do novo sagrado império borusso-germânico.

K. Marx,
O Capital, vol. I.

7 A história é história de lutas de classes

"A história de toda sociedade que existiu até este momento é história de lutas de classes". Doravante, porém – está é a idéia de Marx e de Engels –, o ocaso da burguesia e a vitória do proletariado são dois eventos "inevitáveis".

A história de toda sociedade que existiu até este momento é história de lutas de classes.

Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e servos da gleba, membros das corporações e aprendizes, em suma, opressores e oprimidos, estiveram continuamente em contraste recíproco, e mantiveram luta ininterrupta, ora latente ora aberta; luta que a cada vez terminou ou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com a ruína comum das classes em luta.

Nas épocas passadas da história encontramos em quase todo lugar uma completa articulação da sociedade em diferentes ordens, uma graduação múltipla das posições sociais. Na Roma antiga temos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média, senhores feudais, vassalos, membros das corporações, aprendizes, servos da gleba e, ainda, também graduações particulares em quase cada uma destas classes.

A sociedade civil moderna, saída do ocaso da sociedade feudal, não eliminou os antagonismos entre as classes. Ela apenas substituiu as antigas por novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta.

Nossa época, a época da burguesia, distingue-se, porém, das outras por ter simplificado



Capa do Manifesto do partido comunista, *de Marx e Engels, na edição original londrina de 1848.*

os antagonismos de classe. A sociedade inteira se vai cindindo sempre mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente contrapostas uma à outra: burguesia e proletariado. [...]

Toda sociedade se baseou até agora, como vimos, sobre o contraste entre classes de opressores e classes de oprimidos. Mas, para poder oprimir uma classe, devem estar asseguradas condições dentro das quais ela possa ao menos viver com dificuldades sua vida de escravo. O servo da gleba, trabalhando em seu estado de servo da gleba, pôde elevar-se a membro da Comuna, assim como o citadino comum, trabalhando sob o jugo do absolutismo feudal, pôde elevar-se a burguês. Mas o operário moderno, em vez de elevar-se conforme a indústria progride, desce sempre mais abaixo das condições de sua própria classe. O operário torna-se um pobre, e o pauperismo se desenvolve também mais rapidamente que a população e a riqueza. De tudo isso torna-se manifesto que a burguesia não está em grau de permanecer ainda muito tempo como a classe dominante da sociedade, e de impor à sociedade as condições de vida da própria classe como lei reguladora. Não é capaz de dominar, porque não é capaz de garantir a existência do próprio escravo ainda que dentro de sua escravidão, porque é forçada a deixá-lo afundar em uma situação na qual, ao invés de ser por ele alimentada, ela é forçada a nutri-lo. A sociedade não pode mais viver sob a classe burguesa, ou seja, a existência da classe burguesa não é mais compatível com a sociedade.

A condição mais importante para a existência e para o domínio da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de privados, a formação e a multiplicação do capital; condição do capital é o trabalho assalariado. O trabalho assalariado apóia-se exclusivamente sobre a concorrência dos operários entre si. O progresso da indústria, do qual a burguesia é veículo involuntário e passivo, substitui ao isolamento dos operários, que resulta da concorrência, sua união revolucionária, que resulta da associação. Com o desenvolvimento da grande indústria, portanto, é tirado de sob os pés da burguesia o próprio terreno sobre o qual ela produz e se apropria dos produtos. Ela produz em primeiro lugar seus coveiros. Seu ocaso e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.

K. Marx – F. Engels,
Manifesto do partido comunista.

ENGELS

8 O advento inevitável do socialismo

O advento do socialismo e a abolição das classes ocorrerá não por vontade dos proletários, "mas por causa do desenvolvimento de novas condições econômicas".

À medida que a produção capitalista transforma a massa da população em proletários, ela própria cria o exército que deve, ou perecer miseravelmente, ou realizar essa revolução. À medida que ela impulsiona a conversão dos grandes meios de produção em propriedade do Estado, ela própria indica o caminho para a realização dessa revolução. O proletariado, depois de se ter apropriado do poder público, transforma os meios de produção em proprie-

dade do Estado. Mas por isso mesmo destrói seu caráter de proletariado; ele destrói toda distinção e todo antagonismo de classe e, por conseguinte, ele destrói o Estado como Estado. As sociedades que se haviam movido até aqui no antagonismo de classes tinham necessidade do Estado, isto é, de uma organização da classe que desfruta, para assegurar as condições de desfrute e, sobretudo, para manter, com a força, a classe desfrutada nas condições de submissão (escravidão, servidão, assalariado), que o modo de produção existente requeria. O Estado era a representação oficial de toda a sociedade, sua encarnação em um corpo visível, mas ele não era tal a não ser como o Estado da classe que, por sua vez, representava toda a sociedade. Portanto, a partir do momento que se torna o representante da sociedade inteira, ele se evidencia inútil. A partir do momento que não existe mais classe para manter na opressão, e a partir do momento que a dominação de classe, e a luta pela existência individual baseada sobre a desordem da produção, sobre as coalizões e sobre os excessos que daí derivam, são afastados, e não há mais nada a reprimir, um Estado torna-se inútil. O primeiro ato com o qual o Estado se constituirá realmente como representante de toda a sociedade – a tomada de posse dos meios de produção em nome da sociedade – será ao mesmo tempo seu último ato como Estado. A intervenção do Estado se verificará inútil sobre cada terreno, um depois do outro, e ele gradualmente se extinguirá. O governo das pessoas dá lugar à administração das coisas e à direção dos processos de produção. A sociedade livre não pode tolerar a existência de um Estado entre si e seus membros.

A apropriação por parte da sociedade de todos os meios de produção foi, desde a aparição histórica da produção capitalista, um ideal mais ou menos nebuloso, brilhando diante dos olhos de indivíduos e de seitas inteiras; mas ela não parecia possível, nem podia se apresentar como uma necessidade histórica, se antes não existiam as condições materiais para sua atuação. A abolição das classes, como qualquer outro progresso social, torna-se atuável não pela simples convicção nas massas, pois a existência destas classes é contrária à igualdade, ou à justiça, ou à fraternidade, não pela simples vontade de destruí-las, mas por causa do desenvolvimento de novas condições econômicas. A divisão da sociedade em classe que desfruta e classe desfrutada, em dominante e oprimida, foi a conseqüência fatal da produtividade pouco desenvolvida da própria sociedade. Onde o trabalho social fornece somente uma soma de produtos que excede apenas aquilo que é estritamente necessário para manter a existência de todos; onde o trabalho, por conseguinte, absorve todo ou quase todo o tempo da grande maioria dos indivíduos de que se compõe a sociedade, esta sociedade divide-se necessariamente em classes. Ao lado da grande maioria, entregue exclusivamente ao trabalho, forma-se uma minoria isenta do trabalho diretamente produtivo, e encarregada dos assuntos comuns da sociedade; isto é, direção geral do trabalho, governo, justiça, ciências etc. Existe, portanto, a lei da divisão do trabalho, que jaz no fundo desta divisão da sociedade em classes, o que não impede minimamente que tal divisão seja alcançada por meio da força e da rapina, da astúcia e da fraude; o que não impede sequer que a classe dominante, uma vez estabelecida, jamais tenha deixado de consolidar seu poder em detrimento da classe trabalhadora, de mudar a direção social em desfrute das massas.

Todavia, se a instituição das classes tem certo direito histórico, o tem apenas para uma época determinada, para um conjunto de condições sociais dadas. Ela se baseava sobre a insuficiência da produção; esta será expulsa pelo desenvolvimento pleno dela. Com efeito, nós não podemos pensar na abolição final das classes, a não ser quando tivermos atingido um nível social em que, não somente a existência de uma dada classe dominante, mas a de qualquer classe dominante, e a própria distinção das classes, tiverem se tornado um anacronismo. Ou seja, tal nível pressupõe um grau de desenvolvimento da produção, em que a aprovação dos meios de produção e dos produtos feita por determinada classe e, por conseguinte, a dominação política, o monopólio da educação e a direção intelectual por parte de uma classe social distinta, terão se tornado coisas não somente supérfluas, mas um obstáculo ao desenvolvimento econômico, político e intelectual. Este ponto foi hoje alcançado. A bancarrota política e intelectual da burguesia quase não é mais um segredo para ela própria; sua bancarrota econômica repete-se regularmente a cada dez anos. Em toda crise decenal a sociedade sufoca sob a pressão das forças produtivas gigantescas, e dos produtos que ela mesma criou, e que não sabe mais dominar; ela se acha impotente diante deste absurdo: os produtores não têm nada para consumir, porque há falta de consumidores.

F. Engels,
Socialismo utópico e socialismo científico.

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO

- Herbart
- Trendelenburg
- Schopenhauer
- Kierkegaard

"Hegel, investido do alto, pelas forças do poder, foi um charlatão de mente obtusa, insípido, nauseabundo, iletrado que chegou ao cúmulo da audácia, garatujando e dizendo as mais loucas e mistificadoras coisas sem sentido".

Arthur Schopenhauer

"E Hegel! Aqui tenho necessidade da linguagem de Homero. A que objetivos de riso devem ter-se entregue os deuses! Um tão desgraçado professorzinho que pretende simplesmente ter descoberto a necessidade de cada coisa [...]".

Sören Kierkegaard

Herbart e Trendelenburg. Relançamento do realismo e crítica da dialética hegeliana

I. O realismo de Johann Friedrich Herbart

• Johann Friedrich Herbart (1776-1841) – um dos mais decididos e significativos contestadores do idealismo de Hegel – é autor de obras consistentes, como: *Filosofia prática universal* (1808); *Introdução à filosofia* (1813); *Metafísica geral* (1828-1829). As influentes concepções pedagógicas de Herbart estão contidas na *Pedagogia geral* (1806) e no *Projeto de aulas de pedagogia* (1835).

As obras
→ § 1

• O ponto de partida do pensamento de Herbart é uma espécie de *axioma realista*: a realidade existe independentemente do eu. Desta realidade externa ao eu e que existe independentemente do pensamento, falam tanto a ciência como a filosofia. E se a ciência tem como tarefa a verificação dos dados de fato, a tarefa da filosofia consiste na "elaboração dos conceitos", isto é, na análise dos conceitos fundamentais que estruturam nossa experiência da realidade. Dessa análise há urgente necessidade, uma vez que "nossa experiência" está cheia de contradições, como o caso do conceito de *coisa* (que é uma unidade, mas múltipla em suas qualidades), do conceito de *eu* (que é idêntico a si mesmo e ao mesmo tempo uma pluralidade de representações), ou do conceito de *movimento* (que implica a mudança das qualidades e a permanência de algo que nos escapa).

As tarefas de uma filosofia realista
→ § 2-3

Pois bem, a filosofia deve "integrar" estes conceitos; deve fazer como a astronomia, que, dos movimentos aparentes, remonta aos reais; e isto a filosofia pode fazer, distinguindo entre o *ser* (que "é absolutamente simples") e o *conhecimento progressivo e múltiplo que dele temos*. Em suma: a essência das coisas, da realidade, permanecerá desconhecida para nós, mas sobre as coisas poderemos adquirir uma variedade sem limites de conhecimentos. Escreve Herbart: "Existem efetivamente fora de nós uma quantidade de seres cuja natureza própria e simples não conhecemos, mas sobre cujas condições internas e externas nos é possível adquirir uma soma de conhecimentos que podem aumentar ao infinito".

• Um conhecimento que o homem pode alcançar é o da existência da alma imortal: a existência da alma torna-se evidente pelo fato de que, de outro modo, não poderíamos considerar *todas* as nossas representações como *nossas*. E se a pesquisa atenta sobre a vida de nossa mente leva a constatar a realidade da alma imortal, a pesquisa sobre a realidade natural e especialmente sobre o finalismo que se encontra em âmbito biológico leva Herbart à admissão da existência de Deus.

A imortalidade da alma e a existência de Deus
→ § 4

1 Vida e obras

O triunfo do idealismo foi acompanhado de fortes contestações. Um dos mais significativos contestadores foi Herbart, que opôs com resolução e competência a alternativa do realismo, contrapondo sistema a sistema.

Johann Friedrich Herbart nasceu em Oldenburg, em 1776. Aluno de Fichte em Jena, logo manifestou sua discordância em relação à concepção fichteana do eu. A partir de 1808, foi professor de filosofia e pedagogia na Universidade de Königsberg, onde Kant ensinara até poucos anos antes.

Depois da morte de Hegel, Herbart pretendia ocupar sua cátedra. Mas suas tentativas de se transferir para Berlim não tiveram êxito. Foi então para a Universidade de Göttingen, onde trabalhou até o ano de sua morte, em 1841.

Entre as numerosas obras de Herbart, as mais notáveis são: *Filosofia prática universal* (1808), *Introdução à filosofia* (1813), *Psicologia como ciência* (1824-1825) e *Metafísica geral* (1828-1829).

Sob a influência do pedagogo suíço Henrique Pestalozzi (1746-1827), Herbart ocupou-se de pedagogia e seu trabalho sobre problemas de educação está contido na *Pedagogia geral* (1806) e no *Esboço de lições de pedagogia* (1835), obras que influíram notavelmente, tanto na discussão teórica como na prática educativa, na Alemanha e fora dela.

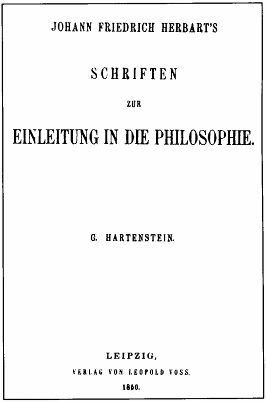
2 A tarefa da filosofia

Antes de mais nada, enquanto o idealismo vê o eu como se nele "tudo estivesse encasulado", para Herbart a *realidade* existe independentemente do eu. E as ciências falam da realidade, mas também o faz a filosofia. Qual seria então a diferença do modo de se relacionar com a realidade por parte das ciências e por parte da filosofia? Pois bem, as ciências particulares têm a função de reunir os dados observáveis que lhes são pertinentes. "Ao passo que o filósofo não pode considerar como sua função a verificação dos dados de fato".



Johann Friedrich Herbart (1776-1841) foi o mais vivaz contestador realista do idealismo hegeliano.

Mas, então, mais uma vez, qual é a consideração típica da realidade pela filosofia? Para Herbart, o fim da filosofia é o de nos fazer conhecer a verdadeira realidade (e, por isso, a filosofia é *metafísica*). E o caminho para alcançar esse fim é a "elaboração dos conceitos", isto é, a análise dos conceitos *fundamentais* que estruturam nossa experiência da realidade: "A metafísica não tem outro objetivo senão o de tornar inteligíveis os conceitos que a experiência lhe impõe". E essa "elaboração de conceitos" é premente, impondo-se ao trabalho do filósofo porque não é difícil perceber que nossa "experiência" está cheia de contradições e não nos dá a *própria realidade*, e sim *sua aparência*.


JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SCHRIFTEN

ZUR

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE.

G. HARTENSTEIN.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1850.

Frontispício da Introdução à filosofia, *de Herbart, na edição de Leipzig de 1850, organizada por G. Hartenstein.*

3 O ser é uno; os conhecimentos sobre o ser são múltiplos

Vejamos agora as contradições que pululam em nossa experiência e como a filosofia pode superá-las. Nós temos o conceito de *coisa* e falamos dele tranqüilamente. Ora, uma coisa (qualquer coisa) é sempre una, *uma unidade*. Porém, se alguém nos pergunta em que consiste uma coisa, nós respondemos enumerando as qualidades da coisa, que são *múltiplas*. O conceito de coisa, portanto, é contraditório: toda coisa é una e múltipla. Mas o conceito de *eu* também é contraditório: o eu é sempre *uno*. Há identidade na vida do homem, o seu eu. Entretanto, todo eu nada mais é do que *pluralidade* de representações. Também o eu, portanto, é contraditório. Conseqüentemente, o eu não é aquele dado sólido que os idealistas inserem na base do seu sistema. O eu é problema.

E problema também é o conceito de *movimento*. Esse conceito é igualmente contraditório; com efeito, implica a mudança das qualidades e a permanência de alguma coisa, o princípio da transformação, que nos escapa.

Eis, portanto, alguns dos problemas que a filosofia deve resolver. Os conceitos, através dos quais pensamos captar os traços de fundo — os traços essenciais — da realidade, são contraditórios. E, portanto, só nos podem dar a *aparência da realidade*. E a filosofia, para melhorar nosso conhecimento, deve "integrar" tais conceitos. Assim como a astronomia remonta aos movimentos reais partindo dos movimentos aparentes, a filosofia deve nos fazer remontar à realidade partindo de sua aparência, das contradições dos conceitos que presumem captá-la e descrevê-la.

Pois bem, como é possível resolver as contradições relacionadas? Herbart propõe a solução recorrendo ao axioma metafísico de que o ser "*é absolutamente simples*", *e distinguindo entre o ser e o conhecimento progressivo e múltiplo que temos dele.*

A essência das coisas, o que elas são em sua unidade e simplicidade, permanecerá desconhecida para nós, mas, sobre os entes, podemos ter e acumular os conhecimentos mais variados. Diz Herbart: "Efetivamente, existe fora de nós grande número de seres, cuja natureza própria e simples não conhecemos, mas sobre cujas condições internas e externas nos é possível adquirir uma soma de conhecimentos que podem aumentar ao infinito".

4 A alma e Deus

Perturbado, todo ente reage à perturbação. E reage no sentido da autoconservação. E as *representações* nada mais são do que as reações de autoconservação que a alma realiza diante de tudo o que tende a perturbá-la. A existência da alma é evidente pelo fato de que, caso contrário, não poderíamos considerar todas as nossas representações como *nossas*.

É a unidade do mundo de nossas representações que exige e funda o conhecimento da existência da alma. A alma é real e, portanto, é *simples*. E, como escreve Herbart, "a imortalidade da alma provém de si, pela razão de que o real é intemporal".

A alma é una e as representações são múltiplas e variadas, de modo que se propõe a questão de compreender por que essas representações não constituem um caos, isto é, de compreender a lei que regula a vida da consciência. Pois bem, para Herbart as representações são *forças*, atos de autoconservação da alma: "interpenetrando-se mutuamente na alma, una, elas se impedem enquanto opostas e se unificam em força comum enquanto não opostas". A vida psíquica é conflito ou integração recíproca de representações. E essa dinâmica da vida da alma leva àqueles "estados" que chamamos "faculdades" (sentimento, vontade etc.).

Assim, não são as faculdades presumidas que geram as representações, e sim, ao contrário, é o ordenamento das representações que gera as faculdades. Em todo caso, conforme sua qualidade, as representações se atraem ou se repelem. Então, se massas ou conjuntos de representações se unem de modo ilegítimo, temos aí os sonhos e as ilusões ou até a demência. A razão, ao contrário, se exerce na recepção das novas representações, em sua elaboração à luz das velhas representações e no estabelecimento de mundos coerentes e sempre mais ricos de experiências.

Se a investigação realizada sobre nossa vida mental leva à realidade e à existência da alma imortal, a investigação sobre a realidade natural e, sobretudo, sobre a realidade biológica mostra um *finalismo* que seria inexplicável sem inteligência ordenadora: essa inteligência é Deus.

5 Estética

Por *estética* Herbart entende a ciência da avaliação dos produtos artísticos e também dos produtos morais.

E tanto em um campo (o comumente chamado "estético") como em outro (o "ético"), o objetivo da estética está em isolar e propor *conceitos-modelos* ou *idéias* que, uma vez liberados de todas as escórias subjetivas, podem funcionar como critérios de avaliação ou juízo.

No que se refere ao âmbito da ética, esses conceitos-modelos consistem sobretudo:

1) na *liberdade* interior (que é harmonia entre vontade e avaliação), pois somos livres quando queremos aquilo que julgamos como bem;

2) na *perfeição* (pela qual, sem estarmos de posse de medida absoluta, apreciamos mais o maior);

3) na *benevolência* (que expressa a harmonia entre o querer próprio e o querer alheio);

4) no *direito* (fundamento da política e regulador dos desacordos entre as vontades);

5) na *eqüidade* (pela qual devem ser pagas as ações não retribuídas).

Essas cinco idéias morais se impõem como critérios da conduta moral, justamente como conceitos-modelos, ou seja, como regras de base, ainda que Herbart tenha plena consciência do fato de que eles não têm fundamento lógico absoluto, já que um ideal moral é "tão compreensível" quanto o seu oposto.

II. Adolf Trendelenburg, crítico da "dialética hegeliana"

• O realismo como alternativa ao idealismo é defendido também por J. B. Fries (1773-1844) e por F. E. Beneke (1798-1854). Mas, ainda mais eficaz, contra Hegel, foi a crítica à dialética proposta por Adolf Trendelenburg (1802-1872), estudioso de Platão e principalmente de Aristóteles, cujas obras mais conhecidas são: os três volumes de *A história da doutrina das categorias* (1846-1867) e, sobretudo, suas *Pesquisas lógicas* (1840). Trendelenburg foi professor em Berlim e, entre seus discípulos, teve Kierkegaard, Feuerbach, Marx e Brentano.

Uma contradição lógica não é uma oposição real → § 2

A respeito da dialética hegeliana, Trendelenburg se pergunta em que consiste "a existência desta negação dialética". E a resposta que ele dá a tal pergunta é que a negação "pode ter dupla natureza": ou a negação é uma *contradição lógica* ou é uma *oposição real*. Hegel confunde as duas coisas; e sobre esse absurdo, sobre essa mistura indevida entre "contradição lógica" e "oposição real" constrói seu sistema. As oposições reais, como os contrastes de interesses e as revoluções, são descritas e explicadas com discursos não-contraditórios, mas não são "contradições lógicas".

1 A posição de Trendelenburg

Além da posição de Herbart que propôs o realismo como alternativa ao sistema idealista, devemos considerar as de J. B. Fries (1773-1844) e de F. E. Beneke (1798-1854), que atacaram o idealismo em nome de uma pesquisa psicológica sobre as capacidades e o funcionamento da mente, pesquisa dirigida a introduzir maior sobriedade no âmbito das especulações filosóficas.

Mas ainda mais interessante é a posição de Adolf Trendelenburg (1802-1872), que criticou a concepção da dialética de Hegel.

Trendelenburg cuidou muito de sua formação filológica, e da filosofia antiga estudou Platão e principalmente Aristóteles. As obras mais conhecidas são: *Elementa logices Aristoteleae* (1836); *A história da doutrina das categorias*, em três volumes (1846-1867); e as *Pesquisas lógicas* (1840), que constituem sua obra de maior importância. Professor em Berlim, Trendelenburg teve entre seus jovens ouvintes destinados, a seguir, a se tornarem estrelas do pensamento filosófico: Kierkegaard, Feuerbach, Marx e Brentano. Homem de indiscutível prestígio, Trendelenburg foi também secretário da Academia Prussiana das Ciências.

2 A "negação" sobre a qual se fundamenta a dialética de Hegel implica uma confusão entre "contradição" lógica e "contrariedade" real

Para Hegel, como sabemos, a dialética é "automovimento do pensamento puro" que, ao mesmo tempo, é o "autogerar-se do ser". E a mola de todo o processo está na *negação*.

Entretanto, pergunta-se Trendelenburg, em que consiste "a essência dessa negação dialética?" A resposta, aguda e atual, que ele dá a essa interrogação central é que a negação "pode ter dupla natureza". Com efeito, "[*a*] ou consideramos a negação dialética de modo puramente lógico, e então ela nega simplesmente o que o primeiro conceito afirma, sem pôr nada de novo em seu lugar, ou [*b*] é entendida de modo real

e, então, o conceito afirmativo é negado por novo conceito afirmativo [...]".

Ora, *a)* no primeiro caso temos uma *negação lógica*, e *b)* no segundo caso uma *oposição real*. A primeira negação é o *oposto contraditório*, a outra é o *oposto contrário*.

a) Para exemplificar: "A e não-A" é uma contradição lógica, ao passo que o confronto de dois interesses é uma oposição real. Entretanto, o movimento dialético extrai da negação um momento superior. Isso, segundo Trendelenburg, é impossível se pensarmos na contradição lógica: com efeito, afirmar e negar a mesma coisa não produz de fato nenhuma "síntese", não nos faz chegar (e necessariamente!) a nenhum terceiro conceito novo. Portanto, trocar a negação dialética com a negação lógica é, segundo Trendelenburg, "um mal-entendido".

b) Mas não seria possível que a contradição dialética se identifique com a "oposição real"? Contudo, também nesse caso surgem dificuldades: por que "se pode obter uma oposição real com um método lógico?" Essa era, precisamente, a pretensão de Hegel: derivar a dialética do real da dialética do pensamento puro, o que é simplesmente absurdo.

A lógica não pode inventar nem criar a *realidade*. Se quisermos falar da realidade, precisamos recorrer à experiência ou, como diz Trendelenburg, à "intuição sensível".

Em poucas palavras, o sistema de Hegel é construído com base na confusão entre *contradição* e *contrariedade*, isto é, em uma mistura indevida entre "contradição lógica" e "oposição real". As oposições reais, como, por exemplo, os contrastes de interesses, as revoluções etc., só podem ser descritas com discursos não-contraditórios, e não têm nada a ver com as "contradições lógicas".



Gravura do século XIX, que retrata Adolf Trendelenburg.

Arthur Schopenhauer: o mundo como "vontade" e "representação"

• Hegel é um "sicário da verdade", um "acadêmico mercenário", sua obra é uma "palhaçada filosófica". Isto diz de Hegel aquele que, com Kierkegaard, foi seu adversário mais decisivo, ou seja, Arthur Schopenhauer (1788-1860). E, à filosofia de Hegel, ele contrapôs sua obra maior: *O mundo como vontade e representação* (1819).

Outras obras de Schopenhauer são: *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (dissertação de láurea, publicada em 1816); *Os dois problemas fundamentais da ética*, 1841; *Parerga e Paralipômena*, 1851 (é uma antologia de ensaios, entre os quais figuram *A filosofia das Universidades* e os *Aforismos sobre a sabedoria da vida*.

Schopenhauer exerce enorme influência sobre a cultura sucessiva → § I.1

Foi enorme a influência de Schopenhauer sobre a cultura que lhe sucedeu, sobre filósofos como Wittgenstein e Horkheimer; sobre escritores como Franz Kafka e Thomas Mann. Em 1858, na "Revista contemporânea", Francesco De Sanctis publicou seu célebre artigo com o título: *Schopenhauer e Leopardi*.

• "O mundo é uma representação minha": esta – escreve Schopenhauer – "é uma verdade válida para todo ser vivo e pensante". Nenhuma verdade, a seu ver, é mais certa, mais absoluta e mais evidente que esta. Que o mundo seja o nosso mundo, isto é, o mundo assim como nós o vemos, é uma verdade antiga – como se pode constatar pela filosofia vedanta (sistema filosófico ortodoxo do hinduísmo) –, e é a verdade da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley. Enganam-se os materialistas que sustentam que tudo é matéria, suprimindo o sujeito e sua atividade cognoscitiva; estão errados os realistas quando dizem que a realidade externa se espelharia por aquilo que está em nossa mente; e estão fora do caminho os idealistas, como por exemplo Fichte, ao reduzir o objeto ao sujeito. E, todavia, o idealismo, se conseguirmos depurá-lo dos absurdos dos "filósofos das Universidades", é a teoria verdadeira e adequada.

O mundo é uma representação → § II.1-3

• Espaço e tempo – este é um dos grandes ensinamentos de Kant – são formas a priori da representação: todas as nossas percepções de objetos são espacializadas e temporalizadas; e sobre elas entra depois em ação o intelecto que as ordena em um *cosmo* por meio da categoria da causalidade. À única categoria da causalidade Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas. O mundo, portanto, é uma representação minha, uma representação ordenada das categorias de espaço, tempo e causalidade. Causalidade que – como foi dito desde sua dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* – funciona como:

- *necessidade física* (causalidade entre objetos materiais);
- *necessidade lógica* (a verdade das premissas determina a da conclusão);

O mundo é uma representação ordenada pelas categorias de espaço, tempo e causalidade → § II.4

- *necessidade matemática* (determinação da concatenação dos entes aritméticos e geométricos);
- *necessidade moral* (causalidade que regula as relações entre as ações e seus motivos).

• O mundo, portanto, é uma representação minha. E esta representação, este trabalho do intelecto, não nos leva além do mundo sensível. O mundo como representação é, portanto, *fenômeno*. Mas, enquanto para Kant o fenômeno é a única realidade cognoscível, para Schopenhauer o fenômeno é a ilusão que cobre a realidade das coisas, é "o véu de Maya" que esconde a face da realidade. A essência da realidade, o número de Kant – afirma Schopenhauer – pode ser alcançada.

Ato volitivo e ação do corpo são a mesma coisa → § III.1-2

E o caminho que leva a este conhecimento é o próprio *corpo*. Com efeito, todo ato real de nossa vontade é também movimento de nosso corpo. Nosso corpo é, portanto, vontade tornada visível. Por meio do próprio corpo cada um de nós *sente* que vive e experimenta prazer e dor, e percebe o anseio de viver e o impulso pela conservação; cada um de nós sente que a essência íntima não é mais que sua vontade, "a qual constitui o objeto imediato de seu próprio conhecimento.

• A essência de nosso ser é, portanto, vontade. A imersão na profundidade de nós mesmos nos faz descobrir que somos vontade. E ao mesmo tempo rasga "o véu de Maya" e permite ver-nos por aquilo que somos; uma parte da vontade única, do "cego e irresistível impulso" que permeia todo o universo: vontade é a força que faz crescer a planta, que dá forma ao cristal, que dirige a agulha imantada para o norte e assim por diante. A reflexão, portanto, torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa em si.

O universo é "cego e irresistível impulso" → § III.3

• A essência do mundo é vontade insaciável, é um eterno tender. E a vida do homem é necessidade e dor, oscila entre crueldade, dor e tédio. Todavia, quando o homem chega a compreender que a realidade é vontade e que ele próprio é vontade, então ele está pronto para sua redenção. O homem pode se redimir, se salvar, "apenas com o cessar de querer". E ele pode se libertar da dor e romper a corrente das necessidades por meio da *arte* e da *ascese*. A *arte*, porque a experiência estética é anulação temporária da vontade e, portanto, da dor; na experiência estética o homem se afasta de seus desejos, anula suas necessidades, anula-se como vontade. O outro caminho, o da *ascese*, faz sentir Schopenhauer próximo dos sábios indianos e de outros ascetas do cristianismo. A ascese arranca o homem da vontade de viver, da ligação com os objetos; e lhe permite assim de aquietar-se. Quando a *voluntas* se torna *noluntas*, o homem está redimido.

O homem se redime com a arte e a ascese → § IV.2-3

I. Vida e obras

Schopenhauer: a vida, as obras e a influência destas sobre a cultura sucessiva

Entre os adversários de Hegel, Schopenhauer foi provavelmente — se excetuarmos Kierkegaard — o mais apaixonadamente envolvido, a ponto de chegar a qualificar o próprio Hegel como um "acadêmico mercenário", um "sicário da verdade", e seu pensamento como uma "palhaçada filosófica". E à filosofia submissa dos charlatães, para os quais o estipêndio e o ganho são

as coisas mais importantes, Schopenhauer opôs a própria "verdade não remunerada", verdade que apresentou em sua obra maior, *O mundo como vontade e representação*, publicada em 1819 com 33 anos.

Arthur Schopenhauer nasceu em Danzig, em 22 de fevereiro de 1788, filho do abastado comerciante Heinrich Floris Schopenhauer e de Johanna Henriette Trosiener. Encaminhado ao comércio pelo pai, Schopenhauer decide, porém, dedicar-se aos estudos depois do desaparecimento do pai, que se suicidou (foi encontrado em um canal atrás do celeiro) em 1805. Matriculou-se na Universidade de Göttingen, onde teve como professor o cético G. E. Schulze, autor de *Enesídemo*. Foi por conselho de Schulze que ele estudou "o surpreendente Kant" e "o divino Platão". No outono de 1811 foi para Berlim, onde assistiu às aulas de Fichte, mostrando-se decepcionado. Em 1813 recebeu a láurea em filosofia na Universidade de Jena, com a dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*.

Em Weimar, a mãe Johanna (escritora de romances e mulher da sociedade) criara um salão que Schopenhauer visitou algumas vezes, encontrando lá personagens como Goethe, ou o orientalista Friedrich Mayer que o introduziu no pensamento hindu, aconselhando a leitura dos *Upanixades*.

Em 1814, porém, Johanna abrigou estavelmente em sua casa um admirador, interrompendo-se então as relações já turbulentas entre mãe e filho. Assim, Arthur transferiu-se para Dresden, onde em 1818 concluiu a obra *O mundo como vontade e representação*, que, publicada no ano seguinte, teria repercussão mínima, tanto que a maior parte dessa primeira edição acabou inutilizada.

Em 1820 Schopenhauer troca Dresden por Berlim, com o objetivo de empreender aqui a carreira acadêmica. Em 23 de março, realiza as lições de prova e, com toda a Faculdade reunida, a discussão *Sobre as quatro diferentes espécies de causa*. Durante essa discussão, entra em atrito com Hegel. De 1820 a 1831, durante nada menos que vinte e quatro semestres, tentaria ter aulas em concorrência com Hegel. Mas só alcançou seu intento no primeiro desses semestres, já que, depois, não teve mais estudantes.



Arthur Schopenhauer (1788-1860), contra o otimismo de Hegel, severamente definido como "acadêmico mercenário" e "sicário da verdade", sustentou que a vida é dor, a história é cego acaso e o progresso é uma ilusão.

Homem de muita cultura e grande viajante, em 1831, para fugir à epidemia de peste que grassava em Berlim, Schopenhauer se estabeleceu em Frankfurt, onde ficou até sua morte, ocorrida em 21 de setembro de 1860. Nesse meio tempo, publicara *A vontade da natureza,* em 1836, e *Os dois problemas fundamentais da ética,* em 1841. Sua última obra, *Parerga e Paralipomena,* de 1851, é um conjunto de ensaios (entre os quais *A filosofia das universidades* e *Aforismos sobre a sabedoria da vida)* escritos de modo brilhante e popular, que, precisamente por isso, contribuíram para difundir o pensamento de Schopenhauer. Desse modo, nos últimos anos de sua vida, Schopenhauer teve a satisfação do reconhecimento público.

Foi grande a influência de Schopenhauer sobre a cultura posterior a ele: já se falou do schopenhauerismo de filósofos contemporâneos como Wittgenstein e Horkheimer, e seu pensamento, de alguma forma, marcou o romance europeu de Tolstoi, Maupassant, Zola, Anatole France, Kafka e Thomas Mann. Deve-se recordar ainda que, em 1858, na "Revista contemporânea", De Sanctis publicou seu famoso artigo intitulado *Schopenhauer e Leopardi.*

II. O mundo como representação

1. Que o mundo seja representação é uma verdade antiga

Escreve Schopenhauer no início de sua obra maior: " 'O mundo é uma representação minha': eis uma verdade válida para todo ser vivo e pensante, ainda que só o homem possa alcançá-la por consciência abstrata e reflexa. Quando o homem adquire essa consciência, o espírito filosófico entrou nele. Então, sabe com clara certeza que não conhece o sol nem a terra, mas somente que tem um olho que vê o sol e uma mão que sente o contato de terra; sabe que o mundo circunstante só existe como representação, isto é, sempre e somente em relação com outro ser, com o ser que o percebe, com ele mesmo".

Para Schopenhauer, nenhuma verdade é mais certa, mais absoluta e mais flagrante do que essa. Que o mundo seja uma representação nossa, segundo a qual nenhum de nós pode sair de si mesmo para ver as coisas como elas são, e de que tudo aquilo de que temos conhecimento certo se encontra dentro da nossa consciência, é a "verdade" da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley. E é uma verdade antiga, como se pode constatar pela filosofia vedanta, segundo a qual a matéria não tem existência independente da percepção mental, e a existência e a perceptibilidade são termos conversíveis entre si.

2. As duas componentes da representação: sujeito e objeto

O mundo é representação. E a representação tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis, que são o objeto e o sujeito.

O *sujeito* da representação é "o que tudo conhece, sem ser conhecido por ninguém [...]. O sujeito, portanto, é o sustentáculo do mundo, a condição universal, sempre subentendida, de todo fenômeno e de todo objeto: com efeito, tudo o que existe só existe em função do sujeito".

O *objeto* da representação, aquilo que é conhecido, é condicionado pelas formas a priori do espaço e do tempo, por meio das quais se tem a pluralidade, pois toda coisa existe *no* espaço e *no* tempo.

O sujeito, ao contrário, está fora do espaço e do tempo, é inteiro e individual em cada ser capaz de representação, razão pela qual "até um só desses seres, juntamente com o objeto, basta para constituir o mundo como representação, tão completo como milhões de seres existentes; ao contrário, o desvanecimento desse único sujeito levaria ao desvanecimento do mundo como representação".

O sujeito e o objeto, portanto, são inseparáveis, também para o pensamento; cada uma das duas metades "não tem sentido nem existência senão por meio da outra e

em função da outra, ou seja, cada uma existe com a outra e com ela se dissipa".

3 Superação do materialismo e do realismo e revisão do idealismo

Segue-se daí que o materialismo está errado por negar o sujeito, reduzindo-o a matéria, e o idealismo — o de Fichte, por exemplo — está errado também porque nega o objeto, reduzindo-o ao sujeito. No entanto, o idealismo, depurado dos absurdos elaborados pelos "filósofos da Universidade", é irrefutável: o mundo é representação minha e "é preciso ser abandonado por todos os deuses para imaginar que o mundo intuitivo, posto fora de nós, tal como preenche o espaço em suas três dimensões, movendo-se no inexorável curso do tempo, regido a cada passo pela indeclinável lei da causalidade [...], existe fora de nós com absoluta realidade objetiva, sem qualquer concurso de nossa parte; e que, depois, por meio das sensações, entra em nosso cérebro, onde começaria a existir uma segunda vez, assim como existe fora de nós".

Em suma, Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo (que nega o sujeito, reduzindo-o à matéria), como ao realismo (segundo o qual a realidade externa se refletiria naquilo que está em nossa mente). O mundo como nos aparece em sua imediaticidade, e que é considerado como a realidade em si, na verdade é um conjunto de representações condicionadas pelas formas a priori da consciência, que, para Schopenhauer, são o tempo, o espaço e a causalidade.

4 As formas a priori do espaço e do tempo e a categoria da causalidade

Como já mostrava Kant, espaço e tempo são formas a priori da representação: toda a nossa sensação e percepção de objetos é espacializada e temporalizada. E é sobre essas sensações e percepções espacializadas e temporalizadas que, depois, o intelecto entra em ação, ordenando-as em *cosmo* cognoscitivo mediante a categoria da causalidade.

Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas unicamente à categoria da causalidade. É por meio da categoria da causalidade que os objetos determinados espacial e temporalmente, que acontecem aqui ou alhures, neste ou naquele momento, são postos um como determinante (ou causa) e outro como determinado (ou efeito), de modo que "toda a existência de todos os objetos, enquanto objetos, representações e nada mais, em tudo e por tudo encabeça aquela sua necessária e intercambiável relação".

O mundo, portanto, é uma representação minha, e a ação causal do objeto sobre os outros objetos é toda a realidade do objeto. É compreensível, portanto, desde o escrito *Sobre a quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*, a importância que Schopenhauer atribui ao princípio da causalidade, cujas diversas formas determinam as categorias dos objetos cognoscíveis:

1) o princípio de razão suficiente do *devir* representa a causalidade entre os objetos naturais;

2) o princípio de razão suficiente do *conhecer* regula as relações entre os juízos, pelos quais a veracidade das premissas determina a das conclusões;

3) o princípio de razão suficiente do *ser* regula as relações entre as partes do tempo e do espaço e determina a concatenação dos entes aritméticos e geométricos;

4) o princípio de razão suficiente do *agir* regula as relações entre as ações e seus motivos.

Para Schopenhauer, são essas as quatro formas do princípio de causalidade, quatro formas de necessidade que estruturam rigidamente todo o mundo da representação: necessidade física, necessidade lógica, necessidade matemática, necessidade moral. Esta última necessidade, pela qual o homem, como o animal, age necessariamente com base em motivos, exclui a liberdade da vontade: como fenômeno, o homem submete-se à lei dos outros fenômenos, ainda que, como veremos, não se reduza ao fenômeno, tendo a possibilidade, ligada à sua essência numênica, de reconhecer-se livre. Texto 1

III. O mundo como vontade

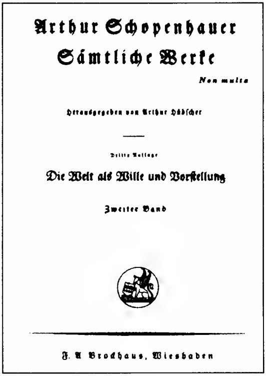
1 O mundo como fenômeno é ilusão

O mundo, portanto, é uma representação minha ordenada pelas categorias do espaço, do tempo e da causalidade. O intelecto ordena e sistematiza, através da categoria da causalidade, os dados das intuições espácio-temporais, captando assim os nexos entre os objetos e as leis do seu comportamento. Mas, ainda que sendo esse o modo como as coisas se passam, o intelecto não nos leva além do mundo sensível. Como representação, portanto, o mundo é *fenômeno* e, por isso, não é possível uma distinção real e clara entre o sonho e a vigília: o sonho tem somente menos continuidade e coerência do que a vigília. Há estreito parentesco entre a vida e o sonho e, diz Schopenhauer, "nós não nos envergonhamos de proclamá-lo, tantos foram os grandes espíritos que o reconheceram e proclamaram". Os *Vedas* (os textos sagrados mais antigos em sânscrito) e os *Puranas* (uma antologia de textos sagrados indianos de caráter religioso e ético) chamam a consciência do mundo de "o véu de Maya"; Platão afirma amiúde que os homens vivem no sonho; Píndaro diz que "o homem é o sonho de uma sombra"; Sófocles compara os homens a simulacros e sombras leves; Shakespeare sentencia que "nós somos da mesma matéria de que são feitos os sonhos e nossa vida breve é circundada por sono"; e, para Calderón, "a vida é sonho". Seguindo as pegadas desses pensadores e pela precisa razão de que "o mundo é uma representação minha", Schopenhauer escreve que "a vida e os sonhos são páginas do mesmo livro".

O mundo como representação não é a coisa em si, é fenômeno, "é um objeto para o sujeito". Mas Schopenhauer não fala, como Kant, do fenômeno como de representação que não diz respeito e não pode captar o número, isto é, a coisa em si. Para Schopenhauer, o fenômeno, aquilo de que fala a representação, é *ilusão e aparência*, é aquilo que, na filosofia hindu, chama-se o "véu de Maya", que cobre a face das coisas. Para Kant, em suma, o fenômeno é a única realidade cognoscível, mas, para Schopenhauer, o fenômeno é a ilusão que envolve a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica.

2 O corpo como vontade tornada visível

Pois bem, na opinião de Schopenhauer pode-se alcançar essa essência da realidade, o númeno que, para Kant, permanece incognoscível. Ele compara o caminho que leva à essência da realidade a uma espécie de passagem subterrânea que, traiçoeiramente, leva precisamente ao interior daquela fortaleza considerada inexpugnável por fora. Com efeito, o homem é representação e fenômeno, mas não é apenas isso, uma vez que também é sujeito que conhece. Além do mais, o homem também é "corpo".


Arthur Schopenhauer
Sämtliche Werke
Non multa
Herausgegeben von Arthur Hübscher
Dritte Auflage
Die Welt als Wille und Vorstellung
Zweiter Band
F. A. Brockhaus, Wiesbaden

Frontispício de uma edição em língua original da obra de Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação.

■ **Vontade (vontade de viver).** O de *vontade* é o conceito central da filosofia de Schopenhauer. Diversamente de Kant, para o qual o númeno (ou "coisa em si") era e permanecia incognoscível e apenas o fenômeno é a única realidade cognoscível, Schopenhauer afirma que o fenômeno é a ilusão que vela a realidade das coisas em sua essência autenticamente originária, essência que é cognoscível como vontade. Por meio do corpo – que cada um *sente* como anseio de viver e vontade de autoconservação – conseguimos compreender que vivemos imersos e somos parte de uma vontade única, de um "cego e irresistível impulso" que se identifica com e agita o universo inteiro. E aquele que compreendeu tudo isso, "vontade verá [...] na força que faz crescer e vegetar a planta; naquela que dá forma ao cristal; na que dirige a agulha imantada para o norte; na comoção que experimenta ao contato de dois metais heterogêneos; na força que se manifesta nas afinidades eletivas da matéria em forma de repulsão e atração, de combinação e decomposição; e até na gravidade, que age com tanta força em toda matéria e atrai tanto a pedra para o chão como a terra para o céu". Ou ainda: "A vontade é a substância íntima, o núcleo de cada coisa particular e do todo, é a que aparece na força natural, cega, e a que se manifesta na conduta racional do homem; a enorme diferença que separa os dois casos refere-se apenas ao grau da manifestação, a essência daquilo que se manifesta aí permanece absolutamente intacta".

Entretanto, o corpo é dado ao sujeito que conhece de dois modos inteiramente diversos: de um lado, como representação, e como objeto entre objetos, submetido às suas leis; por outro lado, "é dado como algo de imediatamente conhecido de cada um e que é designado pelo nome de vontade. Todo ato real de sua vontade, infalivelmente, é sempre e também movimento de seu corpo; o sujeito não pode querer efetivamente um ato sem constatar ao mesmo tempo que este aparece como movimento de seu corpo. O ato volitivo e a ação do corpo [...] são [...] uma só e mesma coisa, que nos é dada de dois modos essencialmente diversos: por um lado, imediatamente; por outro lado, como intuição pelo intelecto".

O corpo é, portanto, vontade tornada visível. Sem dúvida podemos olhar nosso corpo e falar dele como de qualquer outro objeto — e, nesse caso, ele é fenômeno. Mas é por meio de nosso corpo que sentimos que vivemos, experimentamos prazer e dor e percebemos o anseio de viver e o impulso de conservação. E é por meio do próprio corpo que cada um de nós *sente* que "a essência íntima do próprio fenômeno (manifestando-se para ele como representação, tanto por meio de suas ações como por meio do seu substrato permanente, o corpo) não é mais que sua vontade, que constitui o objeto imediato de sua própria consciência". E essa vontade não se enquadra no modo de conhecimento em que sujeito e objeto se contrapõem um ao outro, "mas se nos apresenta por via imediata, na qual não se pode mais distinguir claramente entre sujeito e objeto".

3 A vontade como essência de nosso ser

A essência do nosso ser é, portanto, vontade; a imersão no profundo de nós mesmos faz com que descubramos que somos vontade. Mas, ao mesmo tempo, essa imersão rompe o "véu de Maya" e faz com que nos vejamos como partes daquela vontade única, daquele "cego e irresistível ímpeto" que permeia, se agita e se esquadrinha por todo o universo.

Em outras palavras, a consciência e o sentimento de nosso corpo como vontade levam-nos a reconhecer que toda a universalidade dos fenômenos, embora tão diversos em suas manifestações, tem uma só e idêntica essência: aquela que conhecemos mais diretamente, mais intimamente e melhor do que qualquer outra, aquela que, em fúlgida manifestação, toma o nome de vontade. E, afirma Schopenhauer, quem compreender isso "verá vontade [...] na força que faz crescer e vegetar a planta; na força que dá forma ao cristal; na força que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que se experimenta no contato entre dois metais heterogêneos; na força que se manifesta nas

afinidades eletivas da matéria, em forma de atração e repulsão, de combinação e decomposição; e até na gravidade, que age com total potência em toda matéria e atrai a pedra para a terra assim como a terra para o céu".

É essa, portanto, a reflexão que torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa em si. O fenômeno é representação e nada mais; "coisa em si é somente a vontade, que, a esse título, não é de modo nenhum representação; ao contrário, dela difere *toto genere*". Os fenômenos, ligados ao princípio de identificação que é o espaço-tempo, são múltiplos, ao passo que a vontade é *única*. E é cega, livre, sem objetivo e *irracional*. É a insaciabilidade e a eterna insatisfação que darão lugar a uma cadeia ascensional de seres nas forças da natureza, no reino vegetal, no reino animal e no reino humano, seres que, premidos por impulso cego e irresistível, lutam um contra o outro para se imporem e dominarem o real. Essa dilaceração, essa luta sem trégua e sem fim, aguça-se na ação consciente do homem, subjugando e explorando a natureza, por um lado, e no cruel conflito entre os diversos egoísmos indomáveis, por outro. Em poucas palavras, "a vontade é a substância íntima, o núcleo de toda coisa particular e do todo; é aquela que aparece na força natural cega e aquela que se manifesta na conduta racional do homem. A enorme diferença que separa os dois casos não diz respeito senão ao grau da manifestação; a essência do que se manifesta permanece absolutamente intacta". [2]

IV. Dor, libertação e redenção

1 A vida oscila entre a dor e o tédio

A essência do mundo é vontade insaciável. A vontade é conflito e dilaceração e, portanto, dor. E "à medida que o conhecimento torna-se mais distinto, e que a consciência se eleva, cresce também o tormento, que alcança no homem o grau mais alto, tanto mais elevado quanto mais inteligente é o homem; o homem de gênio é o que sofre mais".

Como diz o Eclesiastes, "*qui auget scientiam, auget et dolorem*". A vontade é tensão contínua e, "como todo tender nasce de uma privação, do descontentamento com o próprio estado, é, portanto, enquanto não for satisfeito, um sofrer; mas nenhuma satisfação é durável; aliás, nada mais é do que o ponto de partida de novo tender. O tender se vê sempre impedido, está sempre em luta, e, portanto, é sempre um sofrer. Não há nenhum fim último para o tender; portanto, nenhuma medida e nenhum fim para o sofrer".

A essência da natureza inconsciente é aspiração constante, sem objetivo e sem repouso. E, ao mesmo tempo, a essência do animal e do homem é querer e aspirar: sede inextinguível. E "o homem, sendo a objetivação mais perfeita da vontade de viver, é também o mais necessitado dos seres; nada mais é que vontade e necessidade, de modo que se poderia defini-lo até como concretude de necessidades".

A vida é necessidade e dor. Se a necessidade é satisfeita, então mergulhamos na saciedade e no tédio: "O fim, em substância, é ilusório: com a posse, desvanece todo atrativo; o desejo, porém, renasce de nova forma e, com ele, a necessidade; caso contrário, eis a tristeza, o vazio, o tédio, inimigos ainda mais terríveis do que a necessidade". Segue-se daí que a vida humana oscila, como pêndulo, entre a dor e o tédio. Dos sete dias da semana, seis são dor e necessidade, e o sétimo é tédio.

Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer sustenta que, no fundo, o homem é um animal selvagem e feroz. Conhecemos o homem somente naquele estado de mansidão e domesticidade chamado civilização, mas basta um pouco de anarquia para que nele se manifeste a verdadeira natureza humana: "O homem é o único animal que faz os outros sofrerem pelo único objetivo de fazer sofrer".

Substancialmente, o que é positivo, ou seja, real, é a dor; ao passo que o que é negativo, ou seja, ilusório, é a felicidade: "Nenhum objeto da vontade, uma vez alcançado, pode dar satisfação durável, que não mude mais; assemelha-se à esmola que,

jogada ao mendigo, prolonga hoje sua vida, para amanhã continuar seu tormento". E a dor e a tragédia não são somente a essência da vida dos indivíduos, mas também a essência da história de toda a humanidade.

A vida é dor e a história é acaso cego. O progresso é uma ilusão. A história não é, como pretende Hegel, racionalidade e progresso; todo finalismo e qualquer otimismo são injustificáveis. 3

2 A libertação por meio da arte

O mundo como fenômeno é representação. Mas, em sua essência, é vontade cega e irrefreável, perenemente insatisfeita, dilacerando-se entre forças contrastantes. Todavia, quando o homem, aprofundando-se em seu próprio íntimo, consegue compreender isso, ou seja, que a realidade é vontade e que ele próprio é vontade, então está pronto para sua redenção: e esta só pode se dar "com o deixar de querer".

Em suma, na opinião de Schopenhauer, só podemos nos libertar da dor e do tédio e nos subtrair à cadeia infinita das necessidades mediante a *arte* e a *ascese.*

Com efeito, na experiência estética, o indivíduo separa-se das cadeias da vontade, afasta-se de seus desejos, anula suas necessidades, deixando de olhar os objetos em função de eles lhe poderem ser úteis ou nocivos. Na experiência estética, o homem se aniquila como vontade e se transforma em *puro olho do mundo*, mergulha no objeto e esquece-se de si mesmo e de sua dor.

E esse puro olho do mundo já não vê objetos que têm relações com outras coisas, não vê objetos úteis ou nocivos, mas percebe *idéias,* essências, modelos das coisas, fora do espaço, do tempo e da causalidade. A arte expressa e objetiva a essência das coisas. E, precisamente por isso, ajuda-nos a nos afastarmos da vontade. O gênio capta as idéias eternas e a contemplação estética mergulha nelas, anulando aquela vontade que, tendo optado pela vida e pelo tempo, é somente pecado e dor.

Em suma, na experiência estética não estamos mais conscientes de nós mesmos, mas somente dos objetos intuídos. A experiência estética é a anulação temporária da vontade e, portanto, da dor. Na intuição estética, o intelecto rompe sua servidão à vontade, deixando de ser o instrumento que procura os meios para satisfazê-la; torna-se puro olho que contempla.

A arte — que, da arquitetura (que expressa a idéia das forças naturais) à escultura, da pintura à poesia, chega à tragédia, a mais elevada forma de arte — objetiva a vontade. E quem a contempla está, de certo modo, fora dela. Assim, "a tragédia expressa e objetiva a dor sem nome, o afã da humanidade, o triunfo da perfídia, o escarnecedor senhorio do acaso e o fatal precipício dos justos e inocentes"; e é desse modo que ela nos permite *contemplar* a natureza do mundo.

Entre as artes, a música não é aquela que expressa as idéias, isto é, os graus de objetivação da vontade, mas expressa a própria vontade. Por isso, ela é a arte mais universal e profunda: a música é capaz de narrar "a história mais secreta da vontade".

A arte, portanto, é libertadora. Entretanto, esses momentos felizes da contemplação estética, nos quais nos sentimos libertos da tirania furiosa da vontade, são instantes breves e raros. Conseqüentemente, a libertação da dor da vida e a redenção total do homem devem ocorrer por outro caminho. E este é o caminho da ascese.

3 Ascese e redenção

A ascese significa que a libertação do homem em relação ao alternar-se fatal da dor e do tédio só pode se realizar suprimindo em nós mesmos a raiz do mal, isto é, a vontade de viver. E o primeiro passo para tal supressão se verifica pela realização da *justiça,* ou seja, mediante o reconhecimento dos outros como iguais a nós mesmos. Entretanto, a justiça golpeia o egoísmo, mas leva-me a considerar os outros como distintos de mim, como diferentes de mim. E, por isso, não acaba com o *principium individuationis* que fundamenta meu egoísmo e me contrapõe aos outros. É preciso, portanto, ultrapassar a justiça e ter a coragem de eliminar toda distinção entre nossa individualidade e a dos outros, abrindo os olhos para o fato de que todos nós estamos envolvidos na mesma desventura.

Esse passo ulterior é a *bondade,* o amor desinteressado para com seres que carregam

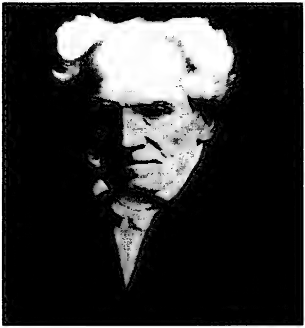
a mesma cruz e vivem nosso mesmo destino trágico. Bondade, portanto, que é *compaixão,* sentir a dor do outro por meio da compreensão de nossa própria dor: "Todo amor (*agápe*, *charitas*) é compaixão".

E é precisamente a compaixão que Schopenhauer insere como fundamento da ética. Em todo caso, porém, também a piedade, isto é, o *compadecer*, ainda é *padecer*. E o caminho para erradicar de modo decisivo a vontade de viver e, portanto, a dor, é o caminho da *ascese,* aquela ascese que faz Schopenhauer sentir-se próximo dos sábios hindus e dos santos ascetas do cristianismo.

A ascese é o horror que experimentamos pela essência de um mundo cheio de dor. E "o primeiro passo na ascese, ou na negação da vontade, é a castidade livre e perfeita". A castidade perfeita liberta da realização fundamental da vontade no seu impulso de geração. A pobreza voluntária e intencional, o conformismo e o sacrifício, também tendem para o mesmo objetivo, isto é, a anulação da vontade.

Enquanto fenômeno, o homem é um elo da cadeia causal do mundo fenomênico. Mas, reconhecendo a vontade como coisa em si, esse conhecimento age sobre ele como *aquietante* do seu desejo. E é assim que o homem se torna livre, se redime e entra naquilo que os cristãos chamam de estado de graça. A ascese arranca o homem da vontade de vida, do vínculo com os objetos, e é assim que lhe permite aquietar-se.

Quando a *voluntas torna-se noluntas*, o homem está redimido.



Arthur Schopenhauer em um retrato de J. Hamel.

SCHOPENHAUER

O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO, ISTO É, COMO FENÔMENO

Tudo o que existe para o conhecimento, isto é, o mundo inteiro,
é **fenômeno**,
ilusão que vela a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica:
é **representação**,
que tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis

O SUJEITO:
aquilo que tudo conhece,
sem ser conhecido por ninguém,
fora do tempo e do espaço.
O sujeito ordena as representações
(sensações, percepções, pensamentos)
em um cosmo cognoscitivo
por meio da categoria da

O OBJETO:
aquilo que é conhecido e condicionado
pelas formas a priori do tempo e do espaço.
Toda a realidade do objeto (da matéria)
se esgota em sua

CAUSALIDADE
(princípio de razão suficiente),
cujas quatro formas
determinam as categorias
dos objetos cognoscíveis

1. objetos naturais (necessidade física = *tornar-se*)
2. juízos e silogismos (necessidade lógica = *conhecer*)
3. entes aritméticos e geométricos (necessidade matemática = *ser*)
4. ações e seus motivos (necessidade moral = *agir*)

O MUNDO COMO VONTADE, ISTO É, COMO NÚMENO

A essência íntima de toda a universalidade dos fenômenos,
o **númeno** que se capta depois de ter rasgado o "véu de Maya",
é a **vontade**:
o ímpeto cego e irresistível que penetra e se estende por todo o universo.
A vontade é *única* e *irracional*,
insatisfação insaciável e eterna, conflito e laceração

Daí segue-se que
A VIDA NO UNIVERSO É DOR E A HISTÓRIA HUMANA É ACASO CEGO

A VIDA HUMANA é

necessidade e dor ⇄ se a necessidade é satisfeita, então se tem ⇄ saciedade e tédio

Mas quando o homem chega a compreender que a realidade é vontade,
então está pronto para a REDENÇÃO, cujas etapas ascensionais são:

1. a *arte*: a experiência estética (principalmente a *música*) torna objetiva a vontade, e é sua anulação temporária
2. a *justiça*: o reconhecimento dos outros como iguais a nós
3. a *bondade*: a *com-paixão* para com os seres que vivem nosso mesmo destino trágico (fundamento da ética)
4. a *ascese*: primeiro como livre e perfeita *castidade*, que arranca o homem da vontade de viver
5. a *noluntas*: cessação completa do querer

SCHOPENHAUER

1 "O mundo é uma representação minha"

Nenhuma verdade – dizia Schopenhauer – é mais certa do que esta: "Tudo aquilo que existe para o conhecimento – portanto, este mundo inteiro – é apenas objeto em relação ao sujeito [...], em uma palavra, representação".

"O *mundo é minha representação*": esta é uma verdade que vale em relação a cada ser vivo e que conhece, embora apenas o homem seja capaz de acolhê-la na consciência reflexa e abstrata: e se ele verdadeiramente faz isto, deste modo penetrou nele a meditação filosófica. Para ele torna-se então claro e bem certo que não conhece nem o sol nem a terra, mas apenas um olho, o qual vê um sol, uma mão, a qual sente uma terra; que o mundo pelo qual é circundado não existe a não ser como representação, ou seja, sempre e em todo lugar em relação a outro, àquele que representa, o qual é ele próprio. Se acaso uma verdade pode ser enunciada *a priori* é justamente esta: sendo a expressão daquela forma de toda experiência imaginável e possível, a qual é mais universal que todas as outras formas, mais que tempo, espaço e causalidade; pois todas estas pressupõem justamente aquela. E se alguma de tais formas, que reconhecemos todas como iguais determinações particulares do princípio da razão, tem valor apenas para uma classe especial de representações, a divisão em objeto e sujeito é, ao contrário, forma comum de todas as classes: é a forma única em que qualquer representação, de qualquer espécie, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica, é possível e imaginável. Nenhuma verdade é, portanto, mais certa, mais independente de qualquer outra, nenhuma tem menor necessidade de ser provada, do que esta: tudo aquilo que existe para o conhecimento – portanto, este mundo inteiro – é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui; em uma palavra, representação. Naturalmente isto vale, como para o presente, também para qualquer passado e qualquer futuro, para aquilo que está longíssimo como para aquilo que está próximo: de modo que vale até para o tempo e o espaço, dentro dos quais tudo é distinto. Tudo o que está compreendido e pode ser compreendido no mundo, deve inevitavelmente ter como condição o sujeito, e existe apenas para o sujeito. O mundo é representação.

Esta verdade de modo nenhum é nova. Ela já se encontrava na concepção dos céticos, de onde moveu Descartes. Mas Berkeley foi o primeiro a exprimi-la resolutamente, e adquiriu assim um mérito imortal em relação à filosofia, embora o resto de suas doutrinas não possa se sustentar. O primeiro erro de Kant foi a negligência deste princípio, como será exposto no apêndice. O quão remotamente, ao contrário, tal verdade fundamental fosse reconhecida pelos sábios indianos, aparecendo como base da filosofia Vedanta atribuída a Vyasa, nos atesta W. Jones, em sua última memória *On the philosophy of the Asiatics*; "Asiatic Researches", vol. IV, p. 164: "the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms".[1] Estas palavras exprimem suficientemente a coexistência da realidade empírica com a idealidade transcendental.

Portanto, apenas do ponto de vista indicado, apenas enquanto é representação, consideramos o mundo neste primeiro livro. Embora esta consideração, malgrado sua verdade, seja unilateral e, portanto, obtida por meio de uma abstração arbitrária, é fato evidente a cada um a partir da íntima relutância que ele experimenta de conceber o mundo apenas como sua pura representação; conceito do qual, por outro lado, ele jamais poderá se subtrair. Mas a unilateralidade desta consideração será integrada no livro seguinte com outra verdade, que não é certamente tão imediata como aquela da qual aqui partimos; e sim tal que a ela se pode ser conduzido apenas pela mais profunda pesquisa, mais difícil abstração, separação do diferente e reunião do idêntico, uma verdade que deve aparecer muito grave e, para cada

[1] "O dogma fundamental da escola Vedanta não consistia em negar a existência da matéria, isto é, da solidez, impenetrabilidade e extensão (o que seria tolo negar), mas em corrigir o conceito vulgar dela: afirmando que a matéria não tem uma existência independente da percepção mental, que existência e perceptibilidade são termos mutuamente conversíveis".

um, caso não como amedrontadora, ao menos merecedora de reflexão: ou seja, esta, que ele justamente pode dizer e deve dizer: "o mundo é minha vontade".

Contudo, por ora, neste primeiro livro, é necessário considerar, sem disso se afastar, o aspecto do mundo do qual partimos, o aspecto da cognoscibilidade e por isso, deixando toda relutância, examinar todos os objetos existentes, compreendendo até nosso corpo (como será melhor explicado logo depois), exclusivamente como representações; e também quais representações definir. De tal modo se faz abstração, unicamente e sempre, a partir da vontade, segundo mais tarde será para aparecer evidente, espero, para todos; como por aquela que sozinha constitui o outro aspecto do mundo: porque como o mundo é de um lado, em tudo e para tudo, representação, assim também, do outro, em tudo e para tudo, é vontade. Uma realidade, ao contrário, que não seja nem esta nem aquela, e sim um objeto em si (como infelizmente se tornou a coisa em si de Kant, degenerando em suas mãos) é uma quimera de sonho, e sua assunção um fogo-fátuo da filosofia.

A. Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação

2 A vida de cada indivíduo é sempre uma tragédia

"A vida de cada indivíduo é um breve sonho [...] da vontade permanente de viver". A vida de cada homem individual "não é mais que uma nova imagem fugitiva, que a vontade traça por brincadeira sobre a folha infinita do espaço e do tempo, deixando-a durar um átimo apenas perceptível diante da imensidão daqueles, e depois cancelando-a, para dar lugar a outros".

É de fato incrível, assim como insignificante e sem sentido, vista de fora, e como opaca e irrefletidamente, vista de dentro, transcorre a vida de quase toda a humanidade. É um lânguido aspirar e sofrer, um cambalear sonhador através das quatro idades da vida até a morte, com o acompanhamento de uma fila de pensamentos triviais. Os homens se parecem com relógios, que recebem corda e andam, sem saber o porquê; e a cada vez que um homem é gerado e dado à luz, o relógio da vida humana de novo recebe corda, para mais uma vez repetir, frase por frase, batida por batida, com variações insignificantes, a mesma música já infinitas vezes tocada. Cada indivíduo, cada vulto humano e cada vida não são mais que um novo breve sonho do infinito espírito natural, da permanente vontade de viver; não são mais que nova imagem fugitiva, que a vontade traça por brincadeira sobre a folha infinita do espaço e do tempo, deixando-a durar um átimo apenas perceptível diante da imensidão daqueles, e depois cancelando-a, para dar lugar a outras. Apesar disso, e aí está o aspecto grave da vida, cada uma de tais imagens fugazes, cada um de tais caprichos insípidos devem ser pagos por toda a vontade de viver, em toda a sua violência, com muitas e profundas dores, e no fim com morte amarga, longamente temida e que finalmente chega. Por este motivo a visão de um cadáver nos deixa subitamente melancólicos.

A vida de cada indivíduo, se a olharmos em seu conjunto, revelando apenas seus traços significativos, na verdade é sempre uma tragédia; mas, examinada em seus particulares, tem a característica da comédia. Com efeito, a agitação e o tormento do dia, a incessante ironia do instante, o querer e o temer da semana, os acidentes desagradáveis de cada momento, em virtude do acaso sempre ocupado em feios repentes, são verdadeiras cenas de comédia. Todavia, os desejos sempre insatisfeitos, a vã aspiração, as esperanças apisoadas sem piedade pelo destino, os erros funestos de toda a vida, com acréscimo da dor e com morte no fim, constituem sempre uma tragédia. Assim, como se o destino tivesse desejado acrescentar a zombaria ao peso de nossa existência, nossa vida deve conter todos os males da tragédia, ao passo que não conseguimos sequer conservar a gravidade de personagens trágicos e, ao contrário, somos inevitavelmente, nos muitos casos particulares da vida, tipos ridículos de comédia.

Todavia, ainda que os grandes e pequenos tormentos preencham cada vida humana, mantendo-a em perene inquietude e movimento, eles não podem cobrir a insuficiência da vida em relação à satisfação do espírito, nem o vazio e a falta de sabor da existência, nem afugentar o tédio, que sempre está pronto para encher cada pausa deixada pela angústia. Daí proveio que o espírito humano, ainda não satisfeito com as angústias, amarguras e ocupações impostas pelo mundo real, cria em acréscimo, na forma de mil variadas superstições, um mundo

imaginário, com o qual se afadiga de todos os modos, com isso dissipando tempo e forças, tão logo o mundo real lhe deixe um repouso que ele não sabe fruir. Este é também muitíssimo freqüente, na origem, o caso daqueles povos cuja doçura do clima e do sol torna cômoda a vida; sobretudo os hindus, e depois os gregos, os romanos e, mais tarde, os italianos, espanhóis e assim por diante. Demônios, deuses e santos o homem cria à sua própria imagem; a eles devem incessantemente ser tributados sacrifícios, preces, adornamento de templos, votos e conseqüentes ofertas, peregrinações, saudações, alfaias de suas imagens etc. Seu culto se cruza em todo lugar com a realidade, ou melhor, obscurece-a: todo acontecimento da vida é tomado então como efeito da ação de tais seres: as relações com eles enchem metade da vida, alimentam diariamente a esperança e se tornam, freqüentemente, pelo fascínio da ilusão, mais interessantes do que as relações com a vida real. São a expressão e o sintoma da dupla necessidade, que impele o homem de um lado à busca de ajuda e apoio, e de outro à ocupação e passatempo: e quando também operam freqüentemente no oposto contra a primeira destas necessidades, fazendo com que, em caso de desventuras e perigos, sejam usados tempo precioso e forças não para deles se defender, mas em vão consumidos em orações e sacrifícios, justamente por isso servem ainda melhor à segunda necessidade, por meio da comunicação fantástica com um sonhado mundo de espíritos. E este é o fruto, de modo nenhum desprezível, de toda superstição.

A. Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação.

3 "A base de todo querer é necessidade, carência, ou seja, dor"

A vida oscila entre a dor e o tédio; é a objetivação mais perfeita da vontade de viver; por isso sua essência é "querer e aspirar"; o homem é vontade e necessidades e, portanto, dor. "A própria vida é um mar cheio de escolhos e vórtices, dos quais o homem procura escapar com a máxima prudência e cuidado; embora sabendo, que quando também conseguir, com todo esforço e arte, dele fugir, por causa disso justamente se encosta com cada um de seus passos, e aliás para ele aponta em linha reta o leme, para o total, inevitável e irreparável naufrágio: a morte. Este é o termo último da afadigada viagem, e para ele pior de todos os escolhos, dos quais havia fugido".

Seu [do indivíduo humano] verdadeiro e próprio ser existe apenas no presente, cuja não contida fuga para o passado é um perene passar para a morte, um perene morrer; pois sua vida passada, prescindindo de suas eventuais conseqüências no presente, como também pelo testemunho que dá de sua vontade, a qual se encontra interiormente impressa, já está completamente fechada, morta e reduzida a nada: a razão quer, portanto, que lhe seja indiferente, caso angústias ou alegrias fossem o conteúdo de seu passado. O presente foge sempre de suas mãos, tornando-se passado: o futuro é de fato incerto e sempre curto. É, portanto, sua existência, mesmo que vista apenas sob o aspecto formal, um perene precipitar do presente no passado morto, um perene morrer. Mas agora nós a olhamos também sob o aspecto físico; é claro que, como nosso caminhar nada mais é que um constantemente contido cair, também a vida de nosso corpo é constantemente contido morrer, uma morte sempre postergada: e do mesmo modo, para concluir, a atividade de nosso espírito é um constante afastar o tédio. Cada respiro remove a morte sempre premente, com a qual estamos a combater em todos os minutos, da mesma forma como a combatemos, em intervalos maiores, com cada refeição, cada sono, cada aquecimento, e daí por diante. No fim a morte deve vencer: porque pertencemos a ela já pelo fato de termos nascido, e ela não faz mais que brincar por algum tempo com sua presa, antes de devorá-la. Entrementes, continuamos nossa vida com grande interesse e grande cuidado, até quando possível, como se enche o mais que se pode uma bolha de sabão, embora com a firme certeza de que ela estourará.

Vemos a natureza privada de conhecimento ter por seu íntimo ser um contínuo aspirar, sem meta e sem descanso; bem mais evidente nos aparece esta aspiração ao considerar o animal e o homem. Querer e aspirar é toda a essência deles, de fato semelhante a uma sede inextinguível. Mas a base de todo querer é necessidade, carência, ou seja, dor, à qual o homem está vinculado desde a origem, por natureza. Vindo-lhe, ao contrário, a faltar objetos do desejo, quando este é afastado

por uma demasiadamente fácil satisfação, tremendo vazio e tédio o oprimem, ou seja, sua natureza e seu próprio ser se lhe tornam peso intolerável. Sua vida oscila, portanto, como um pêndulo, para cá e para lá, entre a dor e o tédio que, na realidade, são seus verdadeiros elementos constitutivos. Tal condição deveu-se exprimir particularmente também pelo fato de que, quando o homem pôs no inferno todas as dores e tormentos, para o céu restou disponível apenas o tédio.

Todavia, o permanente aspirar, no qual se constiui a essência de todo fenômeno da vontade, tem nos graus superiores da objetivação seu primeiro e mais geral fundamento, pelo fato de que aí a vontade aparece a si própria como um corpo vivo, com a obrigação férrea de nutri-lo, e aquilo que dá império a esta obrigação é exatamente o fato desse corpo ser nada mais que a própria vontade objetivada de viver. O homem, como a mais completa objetivação da vontade, é, por conseguinte, também o mais necessitado de todos os seres: é em tudo e para tudo um querer, um necessitar tornado concreto, é a concretização de mil necessidades. Com estas ele está sobre a terra, abandonado a si mesmo, incerto de tudo, exceto da própria penúria e das próprias necessidades: a ânsia pela conservação da existência, entre tantas exigências tão graves e que a cada dia se renovam, enche em geral a vida humana inteira. Aí se junta imediatamente o segundo imperioso anseio, o de continuar a espécie. Ao mesmo tempo ameaçam o homem de todo lado os mais variados perigos, para escapar dos quais é preciso vigilância permanente. Com passo precavido, e ansiosamente espiando ao redor, ele vai pelo seu caminho, porque mil acidentes e mil inimigos o insidiam. Assim caminhava nas florestas, e assim caminha na vida civilizada: para ele não existe segurança de saída:

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
Degitur hoc aevi, quodcunque est!
Lucrécio, II, 15-16[2]

A vida da maioria não é mais que uma batalha diária pela existência, com a certeza da derrota final. Mas aquilo que os faz continuar nessa tão árdua batalha não é tanto o amor pela vida, mas o medo da morte, o qual, apesar de tudo, encontra-se inevitável no fundo, e pode a cada minuto sobrevir. A própria vida é um mar cheio de escolhos e vórtices, dos quais o homem procura escapar com a máxima prudência e cuidado; embora sabendo, que quando também conseguir, com todo esforço e arte, deles fugir, por causa disso justamente se aproxima com cada um de seus passos e até para eles aponta em linha reta o leme, para o total, inevitável e irreparável naufrágio: a morte. Este é o termo último da afadigada viagem, e para ele pior do que todos os escolhos, dos quais havia fugido.

Todavia, aqui se nos apresenta de repente como muito notável, que de um lado as dores e tormentos da existência possam facilmente acumular-se a tal ponto que a própria morte, na fuga da qual consiste a vida inteira, torna-se desejada, e espontaneamente se lhe corre ao encontro; do outro, que tão logo a miséria e a dor concedem ao homem uma trégua, o tédio torna-se tão próximo que ele, por necessidade, precisa de um passatempo. Aquilo que ocupa e agrava todos os vivos é a fadiga pela existência. Todavia, logo que a existência esteja assegurada, não sabem o que fazer: por isso, o segundo impulso, que os faz se moverem, é o esforço de aliviar-se do peso do ser, de torná-lo insensível, de "matar o tempo", ou seja, de fugir do tédio. Vemos, portanto, que quase todos os homens ao abrigo de necessidades e cuidados, quando, por fim, removem de si todos os outros pesos, acham-se pesados para si mesmos, apesar de terem ganho cada hora que passa, ou seja, exatamente toda subtração feita daquela vida, para cuja conservação o mais possível longa tinham até então empregado todas as forças. E o tédio de modo nenhum é um mal que conta pouco: ele acaba imprimindo um verdadeiro desespero sobre o rosto. Ele faz com que seres, que tão pouco se amam mutuamente, como os homens, apesar de tudo se aproximem avidamente, e torna-se desse modo o princípio da sociabilidade. Também contra ele, assim como contra outras calamidades universais, são tomadas precauções públicas, e até por razão de Estado; porque este mal, não menos que seu extremo oposto, a fome, pode impelir os homens aos maiores desenfreios: *panem et circenses*,[3] deseja o povo. O severo sistema penitenciário de Filadélfia toma como instrumento de punição o simples tédio, por meio da solidão e da inação: e é tão terrível que já levou os presos ao suicídio. Assim como a necessidade é o flagelo perpétuo do povo, também é flagelo o tédio para as classes elevadas. Na vida burguesa isso é representado pelo domingo, assim como a necessidade pelos seis dias de trabalho.

[2] "Em que trevas, entre quantos perigos transcorre esta vida, seja ela qual for" (Lucrécio, *De rerum natura*, II, 15-16).

[3] "Pão e circo". Juvenal, X, 81.

Entre o querer e o alcançar transcorre, portanto, toda a vida humana. O desejo é, por sua natureza, dor: o alcance gera logo saciedade: a meta era apenas aparente: a posse dispersa a atração; de nova forma se reapresenta o desejo, a dor; de outro modo, continua a monotonia, o vazio, o tédio, contra os quais temos a batalha igualmente atormentada como a feita contra a necessidade. Quando o desejo e a satisfação se sucedem sem intervalos demasiado breves e demasiado longos, o sofrimento é reduzido, pois ambos produzem, em termos mínimos, e se tem então a vida mais feliz. Contudo, aquilo que fora disso se poderia chamar de parte mais bela, de mais pura alegria da vida, justamente porque nos eleva sobre a existência real e nos transmuta em serenos expectadores dela: ou seja, o puro conhecimento, ao qual todo querer é estranho, o gozo do belo, o genuíno prazer da arte, requerendo atitudes já raras, é dado apenas a pouquíssimos, e também a pouquíssimos apenas como um sonho efêmero. E a mais elevada força intelectual torna justamente estes capazes de bem maiores sofrimentos, maiores do que podem sentir os mais obtusos e, além disso, deixa-os solitários entre seres muito diferentes deles, de modo que até aquela vantagem tem compensação. Mas as alegrias puramente intelectuais são inacessíveis à maior parte dos homens; eles, de fato, são quase incapazes do prazer, que consiste no puro conhecimento. Portanto, se nenhuma coisa quiser chamar sua atenção e ser interessante para eles, deve (e isso é inerente ao próprio valor da palavra) estimular de algum modo a vontade deles, mesmo que apenas para uma remota e também meramente possível relação com ela; a vontade jamais pode, de fato, permanecer fora do jogo, porque o ser deles está muito mais no querer do que no conhecer: ação e reação é o único elemento deles. As manifestações ingênuas desta natureza deles podem ser colhidas também em coisas pequenas e em fatos ordinários como, por exemplo, escrever seu nome nos lugares notáveis que vão visitar, para assim reagir, para agir sobre o lugar, uma vez que o lugar não agiu sobre eles; além disso, não sabem facilmente se contentar de contemplar um animal exótico e raro, mas devem açulá-lo, provocá-lo, brincar com ele, para sentir nada mais que ação e reação. A necessidade de excitação da vontade mostra-se sobretudo na invenção e na prática do jogo cartas, que exprime otimamente o aspecto lamentável da humanidade.

A. Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação.

Capítulo décimo primeiro

Sören Kierkegaard: a filosofia existencial do "indivíduo" e a "causa do cristianismo"

• O existencialismo contemporâneo foi proposto, em alguns de seus autores, como uma *Kierkegaard-Renaissance*; e deste modo trouxe em primeiro plano, no cenário da filosofia, o pensamento do filósofo solitário que foi Sören Kierkegaard, que nasceu e cresceu no restrito ambiente cultural da Dinamarca de então.

A Kierkegaard-Renaissance
→ § I.1

• Kierkegaard (1813-1855) vive a relação com o pai e com a família como uma "cruz"; a sua é uma dolorosa relação religiosa, vivida sob o signo do castigo de Deus. Não desposa Regina Olsen "porque Deus tinha a precedência". Combate a "apologética científica" e a teologia científica "incrédula" que quer provar Deus, porque está convencido de que o cristianismo não é cultura. E ataca Hegel e o bispo Mynster, que reduziam o cristianismo a cultura. "O cristianismo – anota Kierkegaard no *Diário* – aqui não existe mais, mas, para que se possa falar de reavê-lo, era preciso despedaçar o coração de um poeta e este poeta sou eu".

"Deus tinha a precedência"
→ § I.2; VI; VII

• O de Kierkegaard é um *pensamento essencialmente religioso*; sua filosofia existencial é uma verdadeira e própria *teologia experimental* ou, melhor ainda, uma *autobiografia teológica* que se desdobra em uma imponente literatura: *Aut-Aut* (1843) – é aqui que Kierkegaard descreve o ideal de vida estético, o do sedutor que vive átimo por átimo perdendo-se e dissipando-se no prazer; desse ideal de vida se sai com o salto (portanto *aut-aut* e não *et-et*) que conduz à vida ética – a do honesto pai de família; depois há o salto que leva à existência religiosa –; *Temor e tremor* (1843); *Migalhas de filosofia* (1844); *O conceito de angústia* (1844); *Apostila conclusiva não científica* (1850). De fundamental importância é, depois, o *Diário*, que inicia em 1833, quando Kierkegaard tinha vinte anos, para chegar aos últimos dias de setembro de 1855, dois meses antes da morte. Morte aceita com infinita gratidão pela Providência que lhe havia concedido testemunhar a idéia do cristianismo como "verdade sofredora".

A obra de Kierkegaard é uma autobiografia teológica
→ § II.1-4; VI; VII

• Contra Hegel, Kierkegaard é mais duro do que Schopenhauer. Hegel é uma figura cômica: é cômica a situação de um espírito sistemático que acredita conseguir dizer tudo e está persuadido de que o incompreensível seja algo de falso e de secundário. A filosofia de Hegel é a mais repugnante de todas as formas de libertinagem. E com toda prontidão Kierkegaard se lança contra o sistema hegeliano e faz isso em nome do indivíduo. Para Kierkegaard, a única alternativa válida ao hegelianismo é constituída pelo indivíduo. Para Hegel o que conta, como na espécie biológica, não é o indivíduo, mas a humanidade. Porém o indivíduo – diz Kierkegaard – conta mais que a espécie: o indivíduo, insubstituível, irredutível, original, é a contestação e a refutação do sistema.

A filosofia de Hegel é "a mais prenhe de todas as formas de libertinagem"
→ § III.2

Com o "indivíduo" "subsiste ou cai a causa do cristianismo" → § III.3

• O indivíduo, em sua unicidade e irrepetibilidade, não pode ser eliminado por nenhum sistema, não pode ser homologado por nenhum conceito. E eis, então, que o indivíduo põe em xeque todas as formas de imanentismo e de panteísmo com as quais se tenta reabsorver o individual no universal. Deste modo o indivíduo se transforma no baluarte da transcendência: "O indivíduo: com esta categoria – escreve Kierkegaard – subsiste ou cai a causa do cristianismo [...]; o indivíduo é e permanece a âncora que deve frear a confusão panteísta, é e permanece o peso com o qual podemos reprimi-la [...]".

Não se trata de justificar o cristianismo, mas de crer → § IV.1

• A verdade cristã não é, para Kierkegaard, uma verdade a ser demonstrada; mas é muito mais uma verdade a ser testemunhada, "reduplicando" a Revelação na própria vida, "sem se reservar, para o caso de necessidade, um esconderijo para si mesmo e um beijo de Judas para as conseqüências". Kierkegaard contesta a consideração especulativa do cristianismo, ou seja, a tentativa de justificá-lo com a filosofia. *Não se trata de justificar, mas de crer.* E a fé é sempre um salto, tanto para quem é contemporâneo de Cristo como para quem não é.

O cristianismo é a verdade "da parte de Deus" → § IV.2

• O homem deve ter a coragem de colocar-se como indivíduo em relação com Deus: "primeiro em relação com Deus e não primeiro com os outros". E esta relação é constituída por uma infinita diferença abissal entre Deus e o homem. Isso quer dizer – precisa Kierkegaard – que o homem não pode absolutamente nada, que é Deus que dá tudo, que é ele que dá ao homem o crer etc. Esta é a Graça, e aqui se tem o princípio do cristianismo.

Este princípio torna autêntica a existência porque quando alguém se põe diante de Deus para ele não há mais nenhum espaço para as ficções, as máscaras, as ilusões. O cristianismo é a verdade "por parte de Deus" e não "por parte do homem". Por isso os professores e os pastores que, ao invés de satisfazer a eternidade, pretendem satisfazer o tempo – reduzindo o cristianismo a cultura – são "canalhas", velhacos que julgam "mais cômodo adular os contemporâneos".

A angústia caracteriza a condição humana → § V.1-2

• O homem enquanto espírito – o indivíduo –, diversamente do que acontece nas espécies animais, é superior à espécie. O animal tem uma essência, é determinado: a essência, com efeito, é o reino do necessário. Mas o modo de ser do indivíduo é a existência: o homem é aquilo que escolhe ser; a existência não é a realidade ou a necessidade, e sim a *possibilidade*. "A possibilidade – escreve Kierkegaard em *O conceito de angústia* – é a mais importante das categorias"; e quem foi educado por meio da possibilidade compreendeu também seu lado terrível e sabe "que ele não pode pretender da vida absolutamente nada e que o lado terrível, a perdição, a aniquilação habitam com cada homem de porta em porta".

A existência é possibilidade, possibilidade como ameaça do nada, possibilidade, portanto, como angústia. A angústia caracteriza a situação humana. Mas o importante é aprender na escola da angústia, compreender que a *angústia forma.* Ela de fato destrói todas as finitudes descobrindo todas as suas ilusões. É deste modo – anota Kierkegaard – que "Deus, que quer ser amado, desce com o auxílio da inquietação em busca do homem".

• Se a *angústia* é típica do homem em seu relacionamento com o mundo, o *desespero* é próprio do homem em sua relação consigo mesmo. O desespero, escreve

Kierkegaard, é a *doença mortal*: "um eterno morrer sem todavia morrer", "uma autodestruição impotente". O desespero é viver a morte do eu. *O desesperado está mortalmente doente*. E a causa primeira do desespero é vista por Kierkegaard no não querer aceitar-se das mãos de Deus; mas, negar a Deus é aniquilar a si mesmo, e separar-se de Deus equivale a arrancar-se das próprias raízes e afastar-se do "único poço no qual se pode tirar água".

E a este ponto é evidente que, se a origem do desespero está em não querer aceitar-se das mãos de Deus, a existência autêntica é a disponível ao amor de Deus, a daquele que não crê mais em si mesmo, mas apenas em Deus, que testemunha "a verdade que é da parte de Deus, e que, levado ao mais alto grau de tédio da vida", está pronto a sustentar de modo cristão a prova da vida, maduro para a eternidade.

O desesperado é doente terminal
→ § V.3

I. Uma vida que não brincou com o cristianismo

1 A culpa secreta do pai

"Algum dia, não só meus escritos, mas até minha vida e todo o complicado segredo de seu mecanismo serão minuciosamente estudados". Isso foi o que Kierkegaard disse de si mesmo. E a profecia tornou-se verdadeira com o *existencialismo contemporâneo*, que se propôs explicitamente como uma *Kierkegaard-Renaissance,* trazendo novamente ao primeiro plano, no palco da filosofia, o pensamento daquele filósofo solitário que foi Sören Aabye Kierkegaard, nascido e crescido no restrito ambiente cultural da Dinamarca daquele tempo.

Kierkegaard veio ao mundo em 5 de maio de 1813, em Copenhagen. Seu pai, comerciante, desposara em segundas núpcias sua própria doméstica. Ao contrário do primeiro casamento, que fora infértil, o segundo foi fecundo de nada menos que sete filhos. Sören foi o último dos sete filhos, tendo nascido quando o pai já tinha cinqüenta e seis anos e a mãe quarenta e quatro. Por isso, ele se definiu "filho da velhice". Cinco irmãos de Kierkegaard morreram antes dele. Somente Pedro, que depois tornou-se bispo luterano, lhe sobreviveu.

Em sua família, sobretudo no pai, Kierkegaard viu a marca de um *trágico destino misterioso*. Falando de obscura culpa do pai, ele afirma que a revelação dessa culpa constituiu para ele o "grande terremoto" de sua vida. Em 1844, no seu *Diário,* fala de "relação entre pai e filho, na qual o filho descobre involuntariamente tudo o que está por detrás dos bastidores, mas sem ter a coragem de ir até o fundo. O pai é homem estimado, piedoso e austero. Somente uma vez, em estado de embriaguez, escapam-lhe algumas palavras que fazem suspeitar a coisa mais horrenda. O filho não consegue sabê-lo por outra via. E jamais ousa perguntar sobre o assunto ao pai ou a outras pessoas".

Talvez a culpa secreta do pai tenha sido a "maldição" que lançara, quando menino, contra Deus na deserta charneca de Jutland, e que ainda não esquecera com a idade de oitenta e dois anos. Ou então o "pecado com Betsabéia", cometido com a doméstica poucos meses depois da morte da primeira mulher. Seja como for, a revelação improvisa da culpa do pai representaria para Kierkegaard uma como que lâmpada no escuro, que lhe permitiria a compreensão profunda do mistério de sua vida.

A relação de Kierkegaard com o pai e com a família é uma "cruz", uma dolorosa relação religiosa vivida sob a marca do castigo de Deus. É uma relação voltada para algo *culpável* e *pecaminoso,* que a divina onipotência cancelaria como tentativa malograda. E também de natureza religiosa é aquele "espinho na carne" que bloqueou a tentativa de Kierkegaard de se

realizar no *ideal ético* e impediu-o de casar com Regina Olsen ou também de se tornar pastor luterano.

2 Por que Kierkegaard não desposou Regina Olsen

Regina Olsen, filha de alto funcionário, tinha dezoito anos quando, em 1840, com vinte e sete anos, Kierkegaard pediu-a em casamento. No entanto, ele não conseguiu concluir o noivado. "Pedi uma conversa com ela, que ocorreu na tarde de 10 de setembro. Não disse uma palavra sequer para seduzi-la: consentiu [...]. Mas, no dia seguinte, no meu íntimo, vi que me havia enganado. Um penitente como eu, com minha vida *ante acta* e minha melancolia... já devia ser o bastante. Naquele tempo sofri penas indescritíveis [...]. O rompimento definitivo ocorreu cerca de dois meses depois. Ela se desesperou [...]".

Mais tarde, Regina casou-se com certo Schlegel e teve um matrimônio tranqüilo. Mas Kierkegaard não a esqueceu; no fundo, continuou esperando que a oposição do mundo, de que ele era vítima, talvez lhe conferisse "novo valor" aos olhos de Regina.

Além disso, confessa ele, "a lei de toda a minha vida é que ela retorna em todos os pontos decisivos. Como aquele general que comandou pessoalmente os que o fuzilavam, eu também sempre comandei quando devia ser ferido [...]. O pensamento (e isso era amor) era: eu serei teu, ou te será permitido ferir-me tão profundamente, no mais íntimo da minha melancolia e na minha relação com Deus de modo que, ainda que de ti separado, continuarei sendo teu".



Sören Kierkegaard (1813-1855) foi o "poeta cristão" que declarou "ridículo" o sistema hegeliano, e para o qual a existência do indivíduo torna-se autêntica apenas diante da "transcendência" de Deus.

O conteúdo daquele período de noivado, observa Kierkegaard, "no fundo, nada mais foi para mim do que uma seqüela de penosas reflexões de consciência angustiada. Perguntava-me: ousarias noivar, ousarias te casar? Que estranho! Sócrates fala sempre do que havia aprendido com uma mulher. Também eu posso dizer que devo tudo o que tenho de melhor a uma moça; não o aprendi dela, propriamente, mas por causa dela".

Na opinião de Kierkegaard, um *penitente,* alguém que abraçou o ideal cristão da vida, com toda aquela tremenda seriedade que o cristianismo comporta, não pode viver a tranqüila existência de homem casado. Não pode aceitar o compromisso mundano e a gratificante inserção na ordem constituída. Regina não podia tornar-se sua esposa "porque Deus tinha a precedência". E essa também é a razão por que Kierkegaard renunciou a tornar-se pastor.

E sempre nessa convicção de fundo, que a fé relativiza todas as coisas humanas e portanto não pode ser reduzida a cultura, enraíza-se a intensa polêmica que Kierkegaard empreende contra a cristandade de seu tempo. Eis o seu pensamento de fundo: os homens querem "viver tranqüilos e atravessar felizmente o mundo". Esta é a razão pela qual "toda a cristandade é um disfarce, mas o cristianismo de fato não existe". E Kierkegaard se escandaliza diante da realidade, para ele terrível, de que, entre as heresias e os cismas, jamais se encontra a heresia mais sutil e mais cheia de perigos: a heresia que consiste em "brincar de cristianismo".

II. A obra de Kierkegaard, o "poeta cristão", e seus temas de fundo

1 Defesa do "indivíduo"

Escreve Kierkegaard: "Na espécie animal, vale sempre o princípio: o indivíduo é inferior ao gênero. Já no gênero humano prevalece a característica, precisamente porque cada indivíduo é criado à imagem de Deus, de que o indivíduo é mais elevado do que o gênero". E na defesa do indivíduo, uma vez assumido com toda a seriedade que merece o evento fundamental da história que é o cristianismo, se concretiza e se desenvolve toda a obra de Kierkegaard, cujo primeiro trabalho filosófico foi o *Conceito de ironia* (1841), no qual contrapõe o empenho ético da ironia socrática à ironia romântica (que, em nome do eu absoluto, não leva a realidade a sério).

São de 1843 os dois volumes de *Aut-Aut,* dos quais emerge a idéia de que a existência finita do indivíduo existente não se caracteriza pelo *et-et,* isto é, pela superação hegeliana, mas sim pela escolha, isto é, pelo *aut-aut.*

2 O tema da fé

No *Diário de um sedutor* — com o qual termina o primeiro volume de *Aut-Aut* — Kierkegaard delineia o *ideal estético* da vida do sedutor, que vive segundo a segundo, dispersando-se na multiplicidade sem autêntico empenho ético, e dissipando-se no prazer. E dessa forma de vida, que é precisamente o ideal estético, sai-se com um *salto* (eis o *aut-aut),* que leva à *vida ética* e, depois, à *vida da fé.* E, segundo Kierkegaard, é exatamente a vida da fé que constitui a forma verdadeiramente autêntica da existência finita, vista como o encontro do indivíduo com a singularidade de Deus.

Kierkegaard dedica à questão do significado da fé a obra *Temor e tremor* (1843). A fé vai além do próprio ideal ético da vida. O símbolo da fé é Abraão, que, em nome da fé em Deus, levanta o punhal sobre o seu próprio filho. Mas como faz Abraão para estar certo de que era realmente Deus que lhe ordenava matar o filho Isaac? Se

aceitarmos a fé, como Abraão, então a autêntica vida religiosa aparece em todo o seu paradoxo, já que a fé em Deus, que ordena matar o próprio filho, e o princípio moral, que impõe amar o próprio filho, entram em conflito e levam o crente a ser posto diante de uma escolha trágica. A fé é paradoxo e angústia diante de Deus como possibilidade infinita.

3 Os temas da "angústia" e do "desespero"

Ao problema da angústia como modo de ser da existência do indivíduo, Kierkegaard dedica *O conceito da angústia,* que é de 1844. "A angústia é a possibilidade da liberdade; somente essa angústia, através da fé, tem a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões". A angústia forma "o discípulo da possibilidade" e prepara "o cavaleiro da fé".

Ainda em 1844, Kierkegaard publicou a importante obra *Migalhas filosóficas,* na qual o autor examina a idéia da maiêutica religiosa e analisa o significado da categoria do possível. Entretanto, um ano antes, em 1843, dera à luz *A repetição*, onde, ao ideal estético da vida, é contraposta a reconquista de si, ou seja, a autêntica existência por meio da fé. Os *Estágios no caminho da vida* (1845) também examinam o mesmo tema.

E em *A doença mortal* (1849), explorando os resultados das análises realizadas nas obras anteriores, Kierkegaard contrapõe ao desespero, que é a verdadeira *doença mortal,* a salvação da fé, sustentando que, fora da fé, só existe o desespero.

No último ano de sua vida, como dissemos, Kierkegaard publicou nove fascículos do periódico "O Momento", por meio do qual pretendia restaurar o sentido genuíno do cristianismo. Em forte polêmica com os meios religiosos, Kierkegaard teve o último período de sua vida ainda mais amargurado em virtude de uma série de ataques quase cotidianos de um jornal humorístico, "O corsário".

4 O caráter religioso da obra de Kierkegaard

De fundamental importância é, além disso, o *Diário.* Este ocupa quase cinco mil páginas dos vinte volumes de que se constitui a edição póstuma de suas "Cartas". O *Diário* foi obra que Kierkegaard iniciou em 1833, quando tinha pouco mais de vinte anos, chegando até os últimos dias de setembro de 1855, menos de dois meses antes de sua morte. O *Diário*, como foi justamente notado, revela o espírito e o pensamento de Kierkegaard melhor do que qualquer outro escrito seu.

Com base nesses rápidos acenos à obra de Kierkegaard, não é difícil perceber que seu pensamento é um *pensamento essencialmente religioso:* é a defesa da existência do indivíduo, existência que só se torna autêntica diante da transcendência de Deus. O indivíduo e Deus, e a relação do indivíduo com Deus, eis os temas de fundo da filosofia de Kierkegaard, que, desse modo, se configura como verdadeira *autobiografia teológica.* Como observa Kierkegaard em seu *Diário,* "o cristianismo não existe mais, mas, para que se possa falar em reavê-lo, era preciso despedaçar o coração de um poeta — e esse poeta sou eu".

E o *poeta cristão,* que "não crê em si mesmo, mas somente em Deus", afirma em "O Momento" que morria tranqüilo: a luta acabou e ele se declara infinitamente grato à Providência, que lhe concedeu sofrer para propagar a idéia do cristianismo como "verdade sofredora". A verdade cristã, por meio da escola do sofrimento, o tornara livre: "Humilhado através de tremenda escola, também adquiri a franqueza". 1

III. A descoberta kierkegaardiana da categoria do "Indivíduo"

1 A categoria do "indivíduo"

É com franqueza corajosa que, em nome daquela indedutível realidade que é o *indivíduo,* Kierkegaard ataca a filosofia especulativa, especialmente o sistema hegeliano. Diz ele: "A existência corresponde à realidade singular, ao indivíduo (o que Aristóteles já ensinou): ela permanece de fora, e de qualquer forma não coincide com o conceito [...]. Um homem singular certamente não tem existência conceitual".

Mas a filosofia, reafirma Kierkegaard, pareceu interessada somente nos conceitos; ela não se preocupa com o existente concreto que podemos ser eu e tu, em nossa irrepetível e insubstituível singularidade; ao contrário, a filosofia se preocupa com o homem em geral, com o conceito de homem. A minha ou a tua existência, porém, não é em absoluto um conceito.

Substancialmente, o indivíduo é o ponto que Kierkegaard enfatiza para invalidar as pretensões do sistema. Confessa ele: "Se eu devesse encomendar um epitáfio para meu túmulo, não pediria mais do que 'aquele indivíduo', ainda que, agora, essa categoria não seja compreendida. Mas o será mais tarde. Com essa categoria, 'o indivíduo', quando aqui tudo era sistema em cima de sistema, eu tomei polemicamente o sistema como alvo e, agora, não se fala mais de sistema".

Kierkegaard ligava sua própria importância histórica à categoria de "indivíduo", vinculando-a também ao desmascaramento da mentira contida nos sistemas filosóficos que, precisamente, se interessam pelos conceitos e não pela existência. "Isso ocorre com a maioria dos filósofos em relação a seus sistemas, como se alguém construísse um enorme castelo e depois, por sua própria conta, fosse morar em um celeiro. Eles não vivem pessoalmente em seus enormes edifícios sistemáticos. Essa é e permanece [...] uma acusação decisiva".

■ **O indivíduo.** Mediante a categoria do indivíduo, Kierkegaard ataca o sistema hegeliano; descartando o hegelianismo e o panteísmo, ele consegue pôr a salvo a causa do cristianismo; e dentro do cristianismo o filósofo readquire um valor absoluto. "O 'indivíduo' é a categoria pela qual devem passar – do ponto de vista religioso – o tempo, a história, a humanidade [...]. Com esta categoria o 'indivíduo' quando aqui tudo era sistema sobre sistema, eu tomei como mira o sistema, e agora não se fala mais de sistema [...]. O 'indivíduo': com esta categoria subsiste ou cai a causa do cristianismo".
A existência – diz Kierkegaard – corresponde à realidade singular, ao indivíduo: "um homem singular não tem certamente uma existência conceitual". A filosofia se interessa pelos conceitos, ela não se preocupa com o existente concreto que somos eu, ele, tu, em nossa irrepetível singularidade; a filosofia ocupa-se do conceito de homem, do homem em geral, mas a minha ou a tua existência não é um conceito. E se no mundo animal a espécie é superior ao indivíduo, no mundo humano – justamente por causa do cristianismo – o indivíduo é superior à espécie.
"A lei da existência (que por sua vez é graça) que Cristo instituiu para ser homem é: relaciona-te como indivíduo com Deus". A esta categoria Kierkegaard ligava sua importância de pensamento: "o indivíduo é e permanece a âncora que deve frear a confusão panteísta; é e permanece o peso com o qual podemos reprimi-la". E ainda: "Se eu – confessa Kierkegaard – tivesse de pedir um epitáfio para minha sepultura, pediria apenas: 'aquele indivíduo'. Mesmo que agora esta categoria não seja compreendida, ela o será a seguir".

2 O "fundamento ridículo" do sistema hegeliano

A acusação decisiva é dirigida sobretudo a Hegel, cujo sistema é a encarnação da pretensão de "explicar tudo" e demonstrar a "necessidade" de todo acontecimento. Mas o sistema não consegue engaiolar a existência, revelando-se unicamente contrafação e caricatura do que existe de singular, irrepetível, qualitativo e humano na existência.

Na opinião de Kierkegaard, a figura do filósofo sistemático, em suma, a figura de Hegel, é figura *cômica*. É cômica a situação do "espírito sistemático, que acredita poder dizer tudo e está persuadido de que o incompreensível seja algo falso e secundário". Por isso, diz Kierkegaard, "brandi a brincadeira da ironia [...] contra a horrorosa solenidade dos especuladores".

E, contra Hegel, Kierkegaard mostra-se mais duro do que Schopenhauer. Com efeito, ele chega a dizer que o hegelianismo, "esse brilhante espírito de podridão", é "a mais repugnante de todas as formas de libertinagem". Kierkegaard fala da "pompa murcha do hegelianismo" e de sua "abominável pompa corruptora".

Hegel pretende ver as coisas com os olhos de Deus, de *saber tudo,* mas cai no ridículo, já que seu *sistema se esquece da existência, isto é, do indivíduo.* E essa é a razão pela qual a filosofia sistemática não se apóia tanto em um pressuposto equivocado, mas muito mais em um "fundamento ridículo": presume falar do absoluto e não compreende a existência humana.

3 Centralidade da categoria do "indivíduo"

"O 'indivíduo' é a categoria através da qual devem passar, do ponto de vista religioso, o tempo, a história, a humanidade".

Segundo Kierkegaard, é o indivíduo que constitui a única alternativa válida ao hegelianismo. Para Hegel, o que conta, como na espécie biológica, não é o indivíduo, e sim a humanidade. Mas, para Kierkegaard, o indivíduo conta mais que a espécie: o indivíduo é a contestação e a rejeição do sistema.

E, ao mesmo tempo, também é o indivíduo — original, irredutível, insubstituível — que põe em xeque todas as formas de imanentismo e de panteísmo, com as quais se tenta reduzir, isto é, reabsorver o individual no universal.

Desse modo, o indivíduo torna-se o baluarte da transcendência, como afirma Kierkegaard: " 'O indivíduo': é com essa categoria que se mantém ou cai a causa do cristianismo [...]. O indivíduo é e permanece a âncora que detém a confusão panteísta, é e permanece o peso com o qual se pode comprimi-la [...]. Para cada homem que eu posso atrair sob essa categoria de 'indivíduo', esforço-me por fazê-lo tornar-se cristão; ou melhor, como um não pode fazer isso pelo outro, garanto-lhe que o será".

O "indivíduo" e a "fé", portanto, são correlatos. E, para Kierkegaard, a fé, isto é, "o fato de ser cristão", constitui o dado central da existência. 2

IV. Cristo: irrupção do eterno no tempo

1 A verdade cristã não deve ser demonstrada

Mas, uma vez assumido que a fé ocupa o centro da existência, logo se vê que "a filosofia e o cristianismo nunca se deixam conciliar. E isso porque, se eu devo manter uma das coisas essenciais do cristianismo, ou seja, a redenção, ela deve necessariamente ser estendida ao homem todo. Ou será que deverei supor suas qualidades morais como defeituosas e seu conhecimento, ao contrário, como intacto? A esse modo eu posso admitir a possibilidade de uma filosofia depois do cristianismo ou depois que o

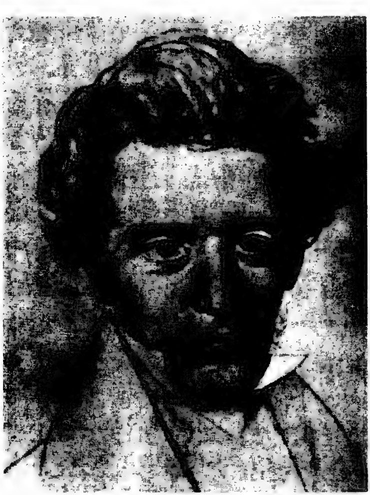
homem se tornou cristão, mas essa filosofia seria cristã".

Em outros termos, *o crente não pode filosofar como se a Revelação não houvesse ocorrido*. Com Cristo, tivemos a irrupção do eterno no tempo. E, para o "conhecimento cristão", esse é um *fato absoluto*, que, enquanto tal, não precisa ser demonstrado, pela simples razão de que os fatos não existem para serem demonstrados, e sim para serem aceitos ou rejeitados, bem como pelo outro motivo de que, quanto ao absoluto, "não podemos dar razões: no máximo, podemos dar razões de que não existem razões".

Para Kierkegaard, a verdade cristã não é verdade para ser demonstrada; ela é muito mais verdade para ser testemunhada, "reproduzindo" a Revelação na própria vida, "sem reservar, para o caso de necessidade, um esconderijo para si mesmo e um beijo de Judas para as conseqüências".

E essa *reduplicação* implica em testemunho total, porque, no que se refere a Deus, é impossível assumi-lo "até certo ponto", pelo fato de que Deus é a negação de tudo o que é "até certo ponto". O que Kierkegaard contesta é a "consideração especulativa do cristianismo", ou seja, a tentativa de justificá-lo com a filosofia. *Não se trata de justificar, mas de crer*. E, para crer, não é necessário ser contemporâneo de Jesus. A verdade é que ver um homem não é suficiente para fazer-me crer que aquele homem é Deus. É a fé que me faz ver em um fato histórico algo de eterno: e, no que se refere ao eterno, "qualquer época está igualmente próxima". A fé é sempre *salto*, tanto para quem é contemporâneo de Cristo como para quem não é.

Por isso, é compreensível a expressão de Kierkegaard, segundo a qual "a verdade é subjetividade": *ninguém pode se pôr em meu lugar diante de Deus. Deus teve tal mi-*



Sören Kierkegaard em belo retrato a lápis.

sericórdia dos homens a ponto de conceder a graça de querer se pôr em contato com cada indivíduo.

2 O princípio do cristianismo

O homem, portanto, deve ter a coragem de, como indivíduo, pôr-se em relação com Deus: "antes em relação com Deus e não antes 'com os outros' ". E a essência dessa relação é que "há infinita e abissal diferença qualitativa entre Deus e o homem. Isso significa ou se expressa dizendo que o homem não pode absolutamente nada, que é Deus quem dá tudo, que é ele quem possibilita ao homem crer etc. Esta é a graça, e aí temos o princípio do cristianismo".

Mas é precisamente esse princípio que torna *autêntica* a existência, já que, quando nos colocamos *diante de Deus,* não há mais espaço algum para os fingimentos, os disfarces e as ilusões: "Para nadar, é preciso ficar nu; para aspirar à verdade, é preciso ficar nu em sentido muito mais íntimo, é preciso desfazer-se de vestimentas muito mais interiores de pensamentos, de idéias, do egoísmo e de coisas similares, antes de poder ficar nu o quanto é necessário".

Em suma, para Kierkegaard o cristianismo é a verdade "por parte de Deus" e não "por parte do homem". Por isso, "professores" e "pastores" são unicamente *canalhas:* sua função era a de *satisfazer a eternidade,* mas eles pretendem satisfazer o tempo; são "velhacos" que consideram que "é mais cômodo adular os contemporâneos".

Erguendo-se contra eles, Kierkegaard quis posicionar-se ao lado da verdade cristã, mas não para demonstrá-la ou falar inutilmente sobre ela — coisa que, precisamente, fazem os "professores" e os "pastores" — mas, muito mais experienciando-a na própria existência.

Nesse contexto, pode-se compreender então por que, no *Ponto de vista explicativo da minha obra* (1848), Kierkegaard insiste em dizer que "sempre fui e sou escritor religioso". A filosofia existencial de Kierkegaard é verdadeira teologia experimental ou, ainda mais exatamente, uma autobiografia teológica.

V. Possibilidade, angústia e desespero

1 A possibilidade como modo de ser da existência

Como já observamos, a característica do homem enquanto espírito é a de que, diversamente das espécies animais, o indivíduo é superior à espécie. O animal tem uma *essência,* e é, portanto, determinado, já que a essência é o reino do necessário, cujas leis a ciência procura. A existência, ao invés, é o modo de ser do indivíduo. E a existência é o reino da liberdade: o homem é o que escolhe ser, é aquilo que se torna.

Isso quer dizer que o modo de ser da existência não é a realidade ou a necessidade, e sim a *possibilidade.* Mas, escreve Kierkegaard em O *conceito da angústia,* "a possibilidade é a mais pesada das categorias". Com efeito, *na possibilidade, tudo é igualmente possível.* E quem foi realmente educado mediante a possibilidade, compreendeu também seu lado terrível e sabe "que não pode pretender absolutamente nada da vida e que o lado terrível, a perdição, o aniquilamento, mora ao lado do homem, porta a porta [...]".

2 A angústia como puro sentimento do possível

A existência é liberdade, é poder-ser, isto é, possibilidade: possibilidade de não escolher, de ficar paralisado, de escolher e de se perder; possibilidade como "ameaça

■ **Possibilidade.** Com o conceito de indivíduo, o de *possibilidade* é fundamental no pensamento de Kierkegaard. O animal tem uma essência, é determinado por aquilo que é, é máquina guiada pelos instintos; a essência é o reino da necessidade. A existência, ao contrário, é o modo de ser do indivíduo. O homem é aquilo que escolhe ser, a existência é possibilidade, obriga a escolher, implica risco, gera angústia.
"A possibilidade – lemos no *Diário* – é a mais importante de todas as categorias. Freqüentemente se ouve dizer na verdade o contrário, que a possibilidade é tão leve e a realidade, ao contrário, tão pesada. Mas de quem ouvimos tais discursos? De alguns homens miseráveis, que jamais souberam o que seja a possibilidade. Em geral a possibilidade da qual se diz que é tão leve compreende-se como possibilidade de felicidade, de fortuna etc. Mas esta não é, de fato, a possibilidade; esta é uma invenção falaz que os homens, em sua corrupção, embelezam, para ter ao menos um pretexto para se lamentar da vida e da Providência, e para ter uma ocasião de se tornarem importantes aos próprios olhos. Não, na possibilidade tudo é igualmente possível, e quem realmente foi educado mediante a possibilidade, compreendeu tanto o lado terrível quanto o agradável".
Para Kierkegaard, se alguém sai da escola da possibilidade "não pode pretender absolutamente nada" e sabe que o lado terrível, a perdição, a aniquilação, habita com todo homem de porta em porta; e se tirou proveito da angústia que daí segue, "dará à realidade outra explicação; exaltará a realidade e também quando esta pesa gravemente sobre ele, se recordará que ela é muito mais leve do que a possibilidade poderia ser".

do nada". A realidade é que a existência é possibilidade e, portanto, *angústia.* A angústia é o puro sentimento do possível, é o sentido daquilo que pode acontecer e que *pode ser muito mais terrível do que a realidade.* Porque, se alguém sai da escola da possibilidade e "se tirou proveito da experiência da angústia", então "dará à realidade outra explicação; exaltará a realidade e, até quando pesar duramente sobre ele, recordar-se-á de que ela é muito mais leve do que a possibilidade o era".

O possível, afirma Kierkegaard, corresponde perfeitamente ao futuro. Para a liberdade, o possível é o futuro. E, para o tempo, o futuro é o possível. Por isso, angústia e futuro estão conjugados.

A angústia caracteriza a condição humana: quem vive no pecado se angustia pela possibilidade do arrependimento; quem vive, tendo-se libertado do pecado, vive na angústia de nele recair. Mas o importante é compreender que a *angústia forma:* com efeito, ela "destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões". É desse modo que "Deus, que quer ser amado, desce, com a ajuda da inquietude, à caça do homem".

3 O desespero como doença mortal

Se a angústia é típica do homem em sua relação com o mundo, o *desespero* é próprio do homem em sua relação consigo mesmo. Para Kierkegaard, o desespero é a culpa do homem que não sabe aceitar a si mesmo em sua profundidade. E, para Kierkegaard, o desespero é *doença mortal:* "eterno morrer sem no entanto morrer", "uma autodestruição impotente".

Do ponto de vista cristão, "nem a morte é 'doença mortal', muito menos qualquer sofrimento terreno e temporal, pobreza, doença, miséria, tribulações, adversidades, tormentos, penas espirituais, luto, fadigas". A morte pode ser o fim de uma doença, mas, no sentido cristão, a morte não é o fim. "Se se quisesse falar de uma doença mortal no sentido mais estrito, dever-se-ia tratar de uma doença cujo fim fosse a morte e em que a morte fosse o fim. E aí está precisamente o desespero". *O desesperado está mortalmente doente.*

O desespero, escreve Kierkegaard, é "o viver a morte do eu". Todo homem, portanto, é desesperado. E, talvez mais do que qualquer outro, o seja aquele que não sente em si nenhum desespero. Entretanto, precisa Kierkegaard, todo homem é desespe-

rado, exceto quando, "orientando-se em sua própria direção, querendo ser ele mesmo, o seu eu emerge, através de sua própria transparência, na potência que o colocou".

O desespero brota do não querer se aceitar como estando nas mãos de Deus. Mas, negando Deus, o homem aniquila-se a si mesmo, pois separar-se de Deus equivale a arrancar suas próprias raízes e afastar-se do "único poço do qual pode se obter água".

Todavia, se a raiz do desespero está em não querer se aceitar nas mãos de Deus, então está claro que a autêntica existência é aquela que está disponível para o amor de Deus, a existência daquele que não crê mais em si mesmo, mas somente em Deus. E essa fé em Deus, esse testemunho da "verdade que está do lado de Deus", leva o cristão a "entrar em sério e direto conflito com este mundo" e, ao mesmo tempo, o faz compreender que, do ponto de vista cristão, o "objetivo desta vida é ser levado ao mais alto grau de tédio da vida". E quando se chegou a esse ponto, então passamos de modo cristão pela *prova* da vida e estamos maduros para a eternidade. Textos 3 4



Pintura de C. Zeuthen (1843) que representa Kierkegaard em trabalho em um café (Museu Histórico Nacional de Frederiksborg, Dinamarca).

VI. Kierkegaard: a ciência e o cientificismo

1 Se é Deus que tem a precedência, a ciência tem um limite intransponível

Para Kierkegaard, portanto, "é Deus que tem a precedência". Conseqüentemente, *a ciência deste mundo* não tem muita importância, já que, para o cristão, a existência *autêntica* estabelece-se no plano da fé: como forma de vida, a ciência é existência inautêntica.

Dizer que *as ciências levam a Deus* é uma hipocrisia. O que Kierkegaard combate é a apologética "científica". Ele se revolta contra os que — como homens superiores! — gostariam de "fazer de Deus uma beleza grave, um artista fenomenal que nem todos

estão em condições de compreender". Mas "alto lá! A exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente ninguém, pode compreender Deus; o mais sábio deve se ater humildemente à 'mesma coisa' que o ingênuo. Aí está a profundidade da ignorância socrática: *'renunciar com toda a força da paixão'* a todo saber curioso, para ser simplesmente ignorantes diante de Deus".

Se o naturalista que quer compreender Deus com a sua ciência é hipócrita, também é verdade que é funesto e perigoso levar tal cientificidade para a esfera do espírito. Existe um abismo infinito entre o homem e Deus. Os problemas éticos e religiosos não se deixam tratar com os métodos das ciências naturais, e não podem ser resolvidos pela observação ao microscópio.

O naturalista que presumir de alguma forma conhecer Deus é hipócrita. O cientista que quer tratar os problemas éticos e religiosos com o método da ciência é perigoso e funesto. As ciências naturais não podem dar mais do que a si próprias — *e não são nem ética nem religião*. O espírito exige certeza moral e esperança que não deve esperar as últimas notícias do correio. Isso, porém, a ciência não pode dar. E quando se fala de ética, então, "é perfeitamente indiferente se os homens acreditam que a terra esteja parada e o sol se mova". De fato, até quando se admite que as ciências naturais têm razão contra várias expressões das Escrituras (sobre a idade do universo, sobre a astronomia etc.), aquilo que "permanece completamente imutado é a ética cristã". Texto 5



Retrato de Soren Kierkegaard realizado a carvão por H. P. Hansen.

VII. Kierkegaard contra a "teologia científica"

1 A teologia não é ciência, mas "sabedoria do espírito"

Desse modo, torna-se evidente a situação cômica (e trágica) em que se encontra a teologia: "A ciência teológica também deseja muito ser ciência, mas também nisso deverá perder a aposta. Se a coisa não fosse tão séria, seria muito cômico pensar a penosa situação da ciência teológica; entretanto, ela o merece, pois isso é a nêmesis de sua cobiça em querer se arvorar como ciência".

Para Kierkegaard, a realidade é que "a teologia é incrédula, carece de franqueza diante de Deus e age de má-fé em relação à Sagrada Escritura. Ela não pode respirar — como teria feito, por exemplo, Lutero — com um decreto do seguinte teor: 'Nosso Senhor pouco se importa com as ciências naturais!'"

É insensato propor uma "teologia científica", da mesma forma como é insensato fazer uma "teologia sistemática (isto é, hegeliana)". Faz-se isso apenas porque se tem medo e não se tem fé.

A pesquisa científica não tem fim, não se conclui nunca. E "se o naturalista não sente esse tormento, significa que ele não é pensador. Esse é o suplício de Tântalo da intelectualidade. O pensador experimenta as penas do inferno enquanto não conseguir experimentar a certeza do espírito: *Hic Rhodus, hic salta*. A esfera da fé está onde se trata que "tu deves crer" (ainda que todo o mundo ardesse em chamas e todos os elementos se fundissem...). Aqui não se deve ficar esperando pelas últimas notícias do correio ou pelas novidades dos navegantes. Essa sabedoria do espírito, a mais humilde de todas, a mais mortificante para a alma vaidosa (porque observar ao microscópio é tão aristocrático!), é a única certeza".

Para concluir, a objeção principal que Kierkegaard esgrima contra as ciências naturais (na realidade, contra o *cientificismo positivista)* é a seguinte: "Não se pode absolutamente pensar que um homem, que tenha refletido sobre si mesmo como espírito, possa ter a idéia de escolher as ciências naturais (com matéria empírica) como tarefa de sua aspiração". Quando se trata de homem de talento, o naturalista tem faro e é engenhoso, *mas não compreende a si mesmo*. Se a ciência torna-se modo de viver, então esse "é o modo mais terrível de viver: o de encantar todo mundo e se extasiar com as descobertas e a genialidade, sem, no entanto, compreender-se a si mesmo".

KIERKEGAARD
A FILOSOFIA EXISTENCIAL

A categoria por meio da qual
devem passar o tempo, a história e a humanidade
é o **indivíduo**,
original, irredutível, insubstituível,
superior a todo o gênero humano

Enquanto a *essência* é própria do animal,
ao indivíduo é peculiar a *existência*,
cujo modo de ser é
a POSSIBILIDADE.
Na possibilidade tudo é possível,
ela é a ameaça do nada,
e disso brota

a *ESSÊNCIA*
é o reino
do NECESSÁRIO,
de que a ciência
procura as leis

a CIÊNCIA
como forma
de vida
é existência
inautêntica:
não compreende
a si própria

a *EXISTÊNCIA*
é o reino
da LIBERDADE,
de que se ocupa
a filosofia

a FILOSOFIA
SISTEMÁTICA
se interessa
pelos conceitos,
não
pela existência

a verdadeira
FILOSOFIA
é filosofia
cristã

a condição fundamental da existência humana:
a ANGÚSTIA:
o puro sentimento do possível (isto é, do futuro),
o sentido daquilo que pode acontecer
e que *pode ser muito mais terrível do que a realidade*.
Pela angústia, o homem pode chegar

por meio de *saltos*
(escolhas livres como *aut-aut*)
aos estágios

estético — ético — religioso

ao *desespero*:
DOENÇA MORTAL,
"um eterno morrer sem porém morrer",
que consiste no
não querer aceitar-se das mãos de Deus

a vida da FÉ
é a forma autêntica da existência finita:
é encontro do indivíduo
com a individualidade de Deus:

CRISTO,
irrupção do eterno no tempo,
fato absoluto que não deve ser demonstrado mas testemunhado,
reduplicando a revelação na fé

O princípio do cristianismo é
a GRAÇA:
o homem não pode absolutamente nada
e é Deus quem dá tudo,
inclusive a fé

KIERKEGAARD

1 Estágio estético, estágio ético e estágio religioso

1. O estágio estético

Em relação ao gozo estás em uma atitude de orgulho absolutamente aristocrático. Isto é muito lógico, pois fechaste a partida com toda finitude. Não sabes, todavia, renunciar a ela. Estás satisfeito em relação àqueles que vivem em busca de satisfações, mas aquilo pelo qual estás satisfeito é absolutamente insatisfação. Não te perturba ver todos os esplendores do mundo, porque com o pensamento estás acima deles; caso os oferecessem a ti, dirias como sempre: "Sim, poderei dedicar uma pequena jornada para estas coisas". Não te preocupas por teres te tornado milionário, e se te oferecessem isso, provavelmente responderias: "Sim, seria muito interessante tê-lo sido, e poderia ocupar um pequeno mês assim". Mesmo que te oferecessem o amor da mais bela jovem, responderias: "Sim, poderia viver bem por meio ano". Não quero agora unir-me às críticas que freqüentemente ouço a teu respeito, que és insaciável; prefiro dizer: em certo sentido tens razão; nada do que é finito, de fato, nem mesmo o mundo inteiro pode satisfazer o espírito humano, que sente a necessidade do eterno. Se fosse possível oferecer-te honra e glória, a admiração dos contemporâneos – mesmo se isto é, talvez, o teu ponto fraco – responderias: "Sim, por breve período poderia também ser bom". Porém, tu, para dizer a verdade, não tens tais desejos, e não moverias um passo para satisfazê-los. Se a fama tivesse um significado para ti, deverias reconhecê-la como verdadeira; mas até os dotes espirituais mais elevados te parecem sempre algo de efêmero. Tua luta, por isso, se exprime ainda mais profundamente quando tu, em tua amargura interior contra toda a vida, desejas ser o mais tolo de todos os homens, e de ser contudo admirado e adorado pelos contemporâneos como o mais sábio de todos, pois isso seria um verdadeiro sarcasmo sobre toda a existência, muito mais profundo do que se o superior fosse de fato honrado como tal. Por isso, não aspiras a nada, não desejas nada; a única coisa que poderias desejar é uma varinha mágica que pudesse te dar tudo, e depois a usarias para limpar o cachimbo. É assim que acabaste para a vida e "não tens necessidade de fazer testamento, porque não deixas nada depois de ti".

S. Kierkegaard,
Aut-Aut.

2. O estágio ético

O amor conjugal [...] se retira sempre para o interior e toma corpo no tempo, enquanto, ao contrário, aquilo que se deve representar deve se manifestar para o exterior, e seu tempo deve poder ser reduzido ou eliminado. Tu te convencerás facilmente disso logo que meditares sobre os atributos que é preciso conferir ao amor conjugal: ele é fiel, constante, humilde, paciente, longânime, indulgente, sincero, sóbrio, assíduo, dócil, feliz. Todas estas virtudes têm a característica de estarem dirigidas para o interior do indivíduo, e de ter a determinação do tempo, porque sua verdade não consiste em que existam uma vez, mas em existir sempre, dia por dia; com elas também não se adquire outra coisa, mas se adquirem estas próprias virtudes. Por isso o amor conjugal é ao mesmo tempo divino e, como freqüentemente disseste com ironia, banal e terra-a-terra: o amor conjugal é divino porque é terra-a-terra.

S. Kierkegaard,
Estágios sobre o caminho da vida.

3. O estágio religioso

Não! Ninguém que tenha sido grande no mundo será esquecido; mas cada um foi grande a seu modo, e *ele amou* cada um segundo sua grandeza. Pois, aquele que amou a si mesmo tornou-se grande consigo mesmo. E aquele que amou os outros homens tornou-se grande com sua dedicação. Mas aquele que amou a Deus tornou-se maior de todos. Cada um deve ser lembrado, mas cada um se tornou grande em relação à sua *expectativa*. Um se tornou grande por esperar o possível; outro, por esperar o eterno; mas aquele que esperou o impossível tornou-se o maior de todos. Cada um deve ser lembrado. Mas cada um foi grande em relação à grandeza contra a qual lutou. Pois aquele que *lutou* com o mundo tornou-se grande vencendo o mundo, e aquele que lutou consigo mesmo tornou-se grande vencendo a si mesmo, mas aquele que lutou com Deus tornou-se o maior de todos. Assim se lutou sobre a terra: houve quem venceu a todos

com sua força e houve quem venceu Deus com sua impotência. Houve quem confiava em si mesmo e obteve tudo, e houve quem, seguro de sua força, sacrificou tudo: mas quem creu em Deus foi o maior de todos. Houve quem era grande com sua força, e quem era grande com sua sabedoria, e quem era grande com sua esperança, e quem era grande com seu amor, mas Abraão era o maior de todos, grande com sua força, cuja potência é impotência (1Cor 3,19); grande por sua sabedoria, cujo segredo é tolice; grande por sua esperança, cuja forma é loucura; grande por seu amor, que é ódio de si mesmo.

Graças à fé, Abraão abandonou a terra de seus pais e tornou-se estrangeiro na Terra Prometida (Hb 11,8ss). Deixou para trás uma coisa e tomou consigo uma coisa, deixou sua inteligência terrena e tomou consigo a fé: de outro modo certamente jamais teria partido, se tivesse pensado que isso era uma coisa tão absurda. Graças à fé, ele era um estrangeiro na Terra Prometida: não havia nada que lhe recordasse aquilo que havia amado, mas tudo com sua novidade só tentava sua alma com uma nostalgia melancólica. Apesar disso, ele era o eleito de Deus em que Deus havia posto sua complacência! Sem dúvida, se tivesse sido um deslocado, rejeitado pela graça divina, então teria entendido melhor a situação que agora era como uma zombaria sobre ele e sobre sua fé. Houve no mundo também quem viveu exilado da terra dos pais, que ele amava. Ele não foi esquecido, nem seu lamento quando, com melancolia, procurou e encontrou aquilo que havia perdido. De Abraão não existe nenhuma lamentação. É humano lamentar-se, é humano chorar com quem chora; mas é maior o crer, mais feliz o contemplar aquele que crê.

Graças à fé, Abraão obteve a promessa de que em sua semente todas as gerações da terra seriam abençoadas (Gl 3,8). O tempo passava, havia a possibilidade, Abraão creu. Houve no mundo quem também tinha uma expectativa. O tempo passava, o entardecer incumbia, ele não foi tão miserável de esquecer sua promessa, e por isso não deve ser também esquecido. Então ele sofreu, mas a dor não o desiludiu como o fizera a vida; mas fez por ele tudo aquilo que pôde, na doçura da dor ele obteve sua expectativa enganada. É humano sofrer, é humano sofrer com quem sofre, mas é maior o crer, maior felicidade é observar aquele que crê.

S. Kierkegaard,
Temor e tremor.

2 O indivíduo

"Com esta categoria 'o indivíduo', quando aqui tudo era sistema sobre sistema, eu tomei polemicamente em mira o sistema, e agora não se fala mais de sistema". O indivíduo não tem uma existência conceitual. E é girando sobre "o indivíduo" que Kierkegaard desmonta o sistema hegeliano, e repropõe a causa do cristianismo.

"O indivíduo" é a categoria pela qual devem passar – do ponto de vista religioso – o tempo, a história, a humanidade. E aquele que não cedeu e caiu nas Termópilas não estava assim assegurado como eu nesta passagem: "o indivíduo". Ele devia, com efeito, impedir as hordas de atravessarem aquela passagem: se tivessem penetrado teria perdido. Minha tarefa é, ao menos à primeira vista, muito mais fácil; me expõe muito menos ao perigo de ser pisado, pois é a de humilde servidor que busca, se possível, ajudar as multidões a atravessar esta passagem do "indivíduo", através da qual, porém, note-se bem, ninguém até a eternidade penetra sem se tornar "o indivíduo". Se eu tivesse de pedir um epitáfio para minha sepultura, só pediria: "aquele indivíduo", mesmo que agora esta categoria não seja entendida. Ela o será depois. Com esta categoria "o indivíduo", quando aqui tudo era sistema sobre sistema, eu tomei polemicamente em mira o sistema, e agora não se fala mais de sistema. A esta categoria encontra se ligada absolutamente minha possível importância histórica. Meus escritos serão talvez logo esquecidos, como os de muitos outros. Mas se esta categoria era justa, se esta categoria estava em seu lugar, se eu aqui atingi o alvo, se compreendi bem que esta era minha tarefa, em nada alegre, cômoda e encorajadora, se me for concedido isto, mesmo a preço de inenarráveis sofrimentos interiores, mesmo a preço de indizíveis sacrifícios exteriores, então eu permaneço e meus escritos comigo.

"O indivíduo": com esta categoria está ou cai a causa do cristianismo, depois que o desenvolvimento do mundo atingiu o estágio atual de reflexão. Virão os que saberão de qualquer outro modo aplicar dialeticamente esta categoria (eles também não tiveram a fadiga de encontrá-la): mas "o indivíduo" é e permanece a âncora que deve frear a confusão panteísta, é e permanece o peso com que se pode comprimi-la; porém, aqueles que trabalham com esta categoria devem ser sempre tanto mais

dialéticos quanto maior é a confusão. Para todo homem que eu possa atrair sob esta categoria do "indivíduo", empenho-me de fazê-lo tornar-se cristão; ou melhor, assim como alguém não pode fazer isso pelo outro, lhe garanto que o será.

S. Kierkegaard,
Diário.

3 A existência como possibilidade

> *A possibilidade é o modo de ser da existência. A existência, portanto, é incerteza e risco. E "quem foi realmente educado mediante a possibilidade, compreendeu tanto o lado terrível como o agradável".*

A possibilidade é a mais pesada de todas as categorias. Verdadeiramente ouve-se dizer freqüentemente o contrário, que a possibilidade é tão leve e a realidade, ao contrário, tão pesada. Mas de quem ouvimos tais discursos? De alguns homens miseráveis, que jamais souberam o que seja a possibilidade, e tendo demonstrado a realidade que estes não são bons para nada e que não serão jamais bons para nada, refizeram para si, a custo de mentiras, uma possibilidade que foi tão bela, tão fascinante; na base desta possibilidade está muito mais um pouco de presunção juvenil da qual seria melhor envergonhar-se. Em geral a possibilidade da qual se diz que é tão leve, entende-se como possibilidade de felicidade, de fortuna etc. Mas esta não é de fato a possibilidade; esta é uma invenção falaz que os homens, em sua corrupção, enfeitam para ter ao menos um pretexto para se lamentar da vida e da Providência, e para ter uma ocasião de se tornarem importantes a seus próprios olhos. Não, na possibilidade tudo é igualmente possível, e quem foi realmente educado mediante a possibilidade compreendeu tanto o lado terrível como o agradável. Se alguém sai da Escola da possibilidade, sabendo, melhor que uma criança sabe seu ABC, que ele da vida não pode pretender absolutamente nada e que o lado terrível, a perdição, a aniquilação, habitam com cada homem porta a porta, e se tirou proveito da experiência que a angústia, da qual ele se angustiava, o assaltou no momento seguinte, então dará à realidade outra explicação; exaltará a realidade e, mesmo quando esta pesa gravemente sobre ele, se lembrará de que ela é muito mais leve do que o teria sido a possibilidade. É apenas deste modo que a possibilidade pode formar; porque a finitude e as condições finitas em que é designado ao indivíduo seu lugar, sejam elas pequenas e comuns ou de grandeza histórica, formam apenas em um modo finito; sempre se pode enganá-las, sempre delas tirar outra coisa, sempre comercializar, sempre desfrutar de algum modo, sempre se manter um pouco fora delas, sempre evitar delas aprender algum princípio de valor absoluto.

S. Kierkegaard,
O conceito da angústia.

4 A escola da angústia

> *"A angústia é a possibilidade da liberdade; apenas esta angústia tem, mediante a fé, a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões".*

Em uma fábula de Grimm conta-se de um jovem que andou em busca de aventuras para aprender a sentir a angústia. Deixemos de lado aquele aventureiro sem perguntar de que modo ele pelo caminho pudesse embater-se no terrível. Eu queria dizer, porém, que isto – ou seja, aprender a sentir a angústia – é uma aventura por meio da qual cada homem deve passar, para que não caia em perdição, ou por nunca ter estado em angústia ou por ter-se imerso nela; quem, ao contrário, aprendeu a sentir a angústia do modo justo, aprendeu a coisa mais elevada.

Se o homem fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Uma vez que ele é uma síntese, pode angustiar-se, e quanto mais profunda for a angústia, maior será o homem; não a angústia, como os homens em geral a entendem, isto é, a angústia que se refere ao exterior, aquilo que está fora do homem, mas a angústia que ele próprio produz. Apenas neste sentido é preciso compreender o relato do Evangelho quando se diz que Cristo se angustiou até a morte (Mateus 26,38), como também quando ele diz a Judas: "Aquilo que tens a fazer, faze-o logo" (João 13,27). Nem a terrível expressão de Cristo que pôs em angústia o próprio Lutero quando pregava sobre ela: "Deus meu, Deus

meu, por que me abandonaste?" (Mateus 27,46), sequer estas palavras exprimem tão fortemente o sofrimento; com efeito, com a última indica-se um estado em que Cristo se encontra; a primeira, ao contrário, indica a relação com um estado que não existe.

A angústia é a possibilidade da liberdade; apenas esta angústia tem, mediante a fé, a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões. E nenhum grande inquisidor tem preparadas torturas tão terríveis como a angústia; nenhum espião sabe atacar com tanta astúcia a pessoa suspeita, exatamente no momento em que ela está mais fraca, nem sabe preparar tão bem os laços para enredá-la como a angústia; nenhum juiz, por mais sutil que seja, sabe examinar tão a fundo o acusado como a angústia que jamais o deixa escapar, nem no divertimento, nem no ruído, nem sob o trabalho, nem de dia, nem de noite.

Aquele que é formado pela angústia é formado mediante possibilidade; e apenas quem é formado pela possibilidade é formado segundo sua infinidade. [...] Para aprender assim, o indivíduo deve ter de novo a possibilidade em si e formar por si aquilo a partir do qual deve aprender; mesmo se este, no momento, não reconheça de fato ter sido formado por ele, mas tolherá absolutamente todo seu poder.

Todavia, para que um indivíduo seja formado tão absoluta e infinitamente por meio da possibilidade, ele deve ser sincero diante da possibilidade e deve ter a fé. Por fé entendo aqui aquilo que Hegel uma vez, de seu modo, determina muito justamente: a certeza interior que antecipa o infinito. Se as descobertas da possibilidade são tratadas com sinceridade, a possibilidade descobrirá todas as coisas finitas, idealizando-as, porém, na forma da infinidade, e abaterá na angústia o indivíduo até que ele, de sua parte, não as vença na antecipação da fé.

S. Kierkegaard,
O conceito da angústia.

5 A única certeza é a ético-religiosa

Ciência e fé: há – segundo Kierkegaard – hipocrisia nos naturalistas, que sustentam que "as ciências levam a Deus". Esta é simplesmente uma impertinência: o naturalista quer fazer de Deus "uma beleza altiva, um artista fenomenal que nem todos estão em grau de compreender". Mas eis a indignada tomada de posição de Kierkegaard: "Alto lá! Não, a exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente ninguém, pode compreender Deus; o mais sábio deve deter-se humildemente na 'mesma coisa' que o ingênuo".

A maior parte das publicações que hoje pululam sob o nome de ciência (especialmente as ciências naturais) não é de modo nenhum ciência, mas curiosidade. "Toda a ruína virá no fim das ciências naturais". Muitos admiradores ("un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire") crêem que quando a pesquisa é documentada pelo microscópio tenha-se sem nenhuma dúvida a seriedade científica. Oh, a tola superstição do microscópio, ou melhor, a observação microscópica torna a curiosidade ainda mais cômica! Que um homem em perfeita boa-fé e ao mesmo tempo com profundidade diga: "Eu não posso ver apenas com meus olhos como se cria a consciência", é óbvio. Mas que um homem se ponha no microscópio, pasmo de ver e descobrir, sem ver nada: isto é cômico e é particularmente ridículo, embora isso deva ser a seriedade. Considerar a descoberta do microscópio como um pequeno passatempo, uma pequena perda de tempo, tudo bem; mas considerá-la como coisa séria é idiotice. Também a arte da estampa é quase um achado satírico: com efeito, meu Deus, isso não mostrou suficientemente como são poucos os que têm verdadeiramente alguma coisa para comunicar? Assim, esta enorme descoberta favoreceu a difusão de todas as tagarelices que de outra forma teriam morrido ao nascer.

Se Deus se pusesse a vaguear com um bastão na mão, verias como o buscariam, principalmente tais observadores tão empertigados com seus microscópios! Com seu bastão Deus expulsaria toda hipocrisia deles e dos naturalistas. A hipocrisia consiste de fato em dizer que as ciências levam a Deus. Sim, em um modo "superior", mas é justamente esta a impertinência. Podemos facilmente nos persuadir de que um naturalista é um hipócrita. Pois, se alguém lhe quisesse dizer que todo homem, depois de tudo, tem bastante de sua consciência e do pequeno catecismo de Lutero, o naturalista torceria o nariz. Ele quer – como homem superior! – fazer de Deus uma beleza altiva, um artista fenomenal que nem todos estão em grau de compreender. Alto lá! Não, a exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente

ninguém, pode compreender Deus; o mais sábio deve deter-se humildemente na "mesma coisa" que o ingênuo. Aqui está a profundidade da ignorância socrática: "*renunciar com toda a força da paixão*" a todo saber curioso, para ser simplesmente ignorantes em relação a Deus; renunciar a esta aparência (que seria em todo caso sempre uma diferença de homem para homem) de poder apetrechar observações com o microscópio. Goethe, ao contrário, que não era um espírito religioso, apegou-se vilmente a este saber que teria a partir da criação de diferenças. [...]

Deste modo, a fisiologia se difunde em descrições do reino vegetal e animal, mostra analogias sobre analogias, as quais, todavia, não seriam mais que analogias, enquanto a vida do homem desde o início, desde o primeiro germe, é qualitativamente diversa do reino vegetal e animal. Mas para que servem, então, todas as analogias e especialmente todo o enorme aparato de analogias da observação microscópica?

Ó tremenda sofística que se difunde microscopicamente e telescopicamente em volumes in-fólio! E, todavia, por último, do ponto de vista qualitativo, não oferece nada, absolutamente nada, mas priva com a fraude o homem ingênuo da simples, profunda e apaixonada admiração e maravilha que dá impulso à ética.

"A única certeza é a ético-religiosa". Ela diz: "Crê, tu deves crer". E se alguém quisesse me perguntar se o crer me faz sempre dançar sobre rosas, eu lhe responderia: "Não, mas existe a feliz e indescritível certeza de que tudo é bom e que Deus é amor". Ou sou eu o culpado de que as coisas vão mal: mas também então Deus é, todavia, amor. Ou a coisa pode sair bem: e se verá que o mal teve sua importância, mas ainda Deus é amor. Digamos ainda, para zombar de um sentimentalismo histérico: talvez tudo não dependa de não ter ido aos pés? Sabemos também caçoar dessa seriedade microscópica que não vale um centavo!

E, por fim, quando se consideram as coisas no meio da realidade e do devir, o que sabe no fundo o fisiólogo, o que sabe o médico? É muito fácil para a reflexão (portanto, no meio da fantasia, onde tudo está em repouso) explicar que alma e corpo não são princípios contrários, mas uma única idéia em desenvolvimento, e que por isso a relação entre eles é um *Ineinander*. Mas, na situação da realidade, por onde se deve começar? Deve o paciente tomar antes as gotas, ou deve antes crer? Oh, tu, sátira magistral, tantas vezes repetida, de um médico quando parece que no fim não sabe de que coisa se trata! Mas o ético diz: "Crê, tu deves crer!". Apenas o homem ético pode falar com entusiasmo; o médico não crê nem nos remédios nem na fé. Entusiasta, o homem ético diz: "Em certo sentido toda a medicina é uma brincadeira, é o passatempo de salvar por alguns anos a vida de um homem. Não é que eu esteja brincando, a seriedade é ter uma morte feliz!"

S. Kierkegaard,
Diário.

QUINTA PARTE

A FILOSOFIA NA FRANÇA E NA ITÁLIA NA ERA DA RESTAURAÇÃO

"A liberdade é república; e república é pluralidade, ou seja, federação".

Carlo Cattaneo

"Empregar a força externa para obrigar alguém a uma crença religiosa, embora verdadeira, é um absurdo lógico, e é uma clara lesão de direito".

Antônio Rosmini

"Entre o Maistre e eu corre esta grande diferença: ele faz do papa um instrumento de barbárie e de servidão, e eu me esforço para dele fazer um instrumento de liberdade e de cultura".

Vincenzo Gioberti

A filosofia na França na era da Restauração entre "ideólogos", "espiritualistas" e "tradicionalistas"

I. Os ideólogos

• Entre o século XVIII e o século XIX a França passa da revolução para o império e do império para a restauração. Em relação aos problemas emergentes deste mais que agitado período histórico, a filosofia toma duas direções:

a) os *ideólogos* – liberais em política e contrários, portanto, a Napoleão – cuja reflexão filosófica tenta avançar no caminho do Iluminismo;

b) os *tradicionalistas* que sustentarão, ao contrário, a volta à tradição e se colocarão em defesa do *status quo* tanto na política como no âmbito religioso.

Entre inovação e tradição → § 1

• Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) cunhou o termo "ideologia" para indicar a "análise das sensações". Amigo de Jefferson, contrário à política autoritária de Napoleão, autor dos *Elementos de ideologia* (aparecidos em várias partes em 1801, 1803, 1805, 1815), Destutt de Tracy é um liberal em política, sustentador do divórcio consensual e fautor de uma educação centrada sobre o estudo das ciências naturais, também porque estas ensinam a aprender dos próprios erros.

Destutt de Tracy: um liberal contrário a Napoleão → § 2-3

• Outro prestigioso "ideólogo" é o médico Pierre-Jean Georges Cabanis (1757-1808), cuja obra principal é constituída pelas *Relações entre o físico e o moral do homem* (1802). Contrário à psicologia como estudo da alma, ele reduz a vida consciente ao funcionamento do sistema cerebral: o cérebro é o "órgão do pensamento e da vontade". Escreve Cabanis: "O cérebro digere de alguma forma as impressões e produz organicamente a sanção do pensamento". Em 1806, na *Carta ao Senhor Fauriel sobre as causas primeiras,* Cabanis admite a alma imortal, a necessidade de um ente supremo e o finalismo do universo.

Cabanis: o cérebro, "órgão do pensamento e da vontade" → § 4

1 As duas linhas filosóficas que caracterizaram a passagem do século XVIII para o século XIX na França

A passagem entre o século XVIII e o século XIX na França marca a transição da época da revolução para a época do império e, depois, para a época da restauração. Pois bem, no *tumultuado ocorrer* desses acontecimentos, o pensamento filosófico toma caminhos profundamente divergentes:

a) por um lado temos os *ideólogos*, que, liberais em política e, portanto, adversários da política autoritária de Napoleão, procuram levar adiante a bandeira do Iluminismo;

b) do outro lado, porém, ainda sob a influência do romantismo, há quem, como os *tradicionalistas*, sustenta a corrupção intrínseca da "razão individual" e, em nome de uma "razão comum" revelada originariamente, propõe o retorno à tradição e a legitimidade do poder absoluto. É nesse clima que, depois do parêntese iluminista, ressurge com força a tradicional tendência filosófica francesa ao *espiritualismo*, que, nesse momento, encontra em Victor Cousin e Maine de Biran seus representantes mais ilustres.

2 Conceitos essenciais dos ideólogos

Mas, vejamos antes de mais nada os ideólogos. Foi Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) quem cunhou o termo *ideologia* para indicar a "análise das sensações e das idéias". Nas pegadas de Condillac (mas criticando-o em vários pontos, como, por exemplo, no que se refere à sua crença na existência da alma), os ideólogos procurarão aprofundar a questão cognoscitiva, corrigindo aqueles que, em sua opinião, eram os defeitos do sensismo e relacionando, com o médico Pierre Cabanis (1757-1808), o problema do conhecimento com a questão da fisiologia cerebral.

Como já observamos, os ideólogos — que eram juristas, administradores, cientistas atentos à questão geral da teoria do conhecimento, homens de negócios etc. —, referindo-se à filosofia iluminista, posicionavam-se como adversários do autoritarismo da política napoleônica.

Em nome da "razão iluminista", haviam combatido a violência de Robespierre e do terror, mas não se sentiram tampouco em condições de engolir a restauração napoleônica. E a reação de Napoleão contra eles não se fez esperar muito: em 1803, Napoleão fechou o Conselho da Instrução Pública e a Academia das Ciências Morais, que tinham muitos ideólogos entre seus membros. E, depreciativamente, os rotulou de "doutrinários", isto é, como falastrões privados de contato com a realidade efetiva e carentes de qualquer sentido prático.

3 Destutt de Tracy

Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy é autor dos *Elementos de ideologia* (que apareceram divididos em várias partes, entre 1801 e 1815: *Ideologia,* 1801; *Gramática geral,* 1803; *Lógica,* 1805; *Tratado sobre a vontade,* 1815). Amigo de Jefferson, Destutt de Tracy, precisamente por iniciativa de seu amigo, publicou nos Estados Unidos, por causa da oposição napoleônica, um *Comentário ao "Espírito das leis" de Montesquieu.* Aparecendo em inglês em 1811, o livro só foi publicado em francês em 1819. Para Destutt de Tracy, "idéia" significa "fato psíquico", isto é, "modificação de nossa faculdade de sentir, de nossa consciência". E sendo precisamente "análise das sensações e das idéias", a ideologia é "uma filosofia primeira". A ideologia, afirma Destutt de Tracy, tem a função de "descrever nossas faculdades intelectuais, seus principais fenômenos e suas várias circunstâncias mais relevantes".

No que se refere à concepção política, Destutt de Tracy é liberal, contrário a Bonaparte.

Além disso, defendia o divórcio consensual. Na questão da educação, criticava tanto os programas de ensino centrados na religião como os centrados na matemática. Em sua opinião, formativo é o estudo das ciências naturais, porque ensina a aprender com os próprios erros.

4 Cabanis

Outro prestigioso representante dos ideólogos foi o médico Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), cuja obra principal é constituída pelas *Relações entre o físico e o moral do homem* (1802). Nesse trabalho ele combate a concepção tradicional, que via a psicologia como parte daquela filosofia que teria por objetivo o estudo da alma e de suas faculdades. E delineia traços fundamentais daquela disciplina que, mais tarde, denominar-se-á psicofisiologia.

Cabanis pretende delinear verdadeira imagem do homem: ele *reduz* toda a vida consciente à fisiologia, ao funcionamento do sistema cerebral, sistema que é "órgão do

pensamento e da vontade". E, analogamente ao funcionamento dos outros órgãos, que, como o estômago e o fígado, produzem e filtram os sucos gástricos e a bílis, escreve Cabanis: "O cérebro digere de algum modo as impressões e produz organicamente a secreção do pensamento".

A essa concepção mecanicista, mas antidualista (e, portanto, anticartesiana), se opõe a *Carta ao senhor Fauriel sobre as causas primeiras*, que Cabanis publicou em 1806, na qual admite a alma como substância, sua imortalidade, a necessidade de um ente supremo inteligente e o finalismo do mundo.

II. O espiritualismo de Maine de Biran

• Em direção contrária à filosofia dos ideólogos está a concepção espiritualista de François Pierre Maine de Biran (1766-1824).

Autor, entre outros escritos, dos *Novos ensaios de antropologia e da ciência do homem interior* (1823-1824), Maine de Biran concebe a filosofia como *reflexão sobre a própria vida íntima*. E esta reflexão o leva imediatamente a compreender que Condillac errou em não distinguir entre *sensação* e *consciência*, isto é, entre sentir e sentir que sente. A consciência é "o sentimento idêntico que temos continuamente e sempre de nossa existência particular e de nosso eu". Um eu que permanece idêntico na variação das sensações e dos fenômenos externos e internos; um eu ou consciência que se revela como *causa* ou *força* que move o corpo e que se chama *vontade*. A vida da consciência é atividade e liberdade. E na consciência, na alma, está presente Deus: "a consciência pode ser considerada como uma espécie [...] de revelação de Deus".

Maine de Biran contra Condillac, que não soube distinguir entre sensação e consciência → § 1-2

1 A consciência como sentimento de existência individual

O pensador que desvia a atenção, que os ideólogos haviam direcionado para o mundo interior do homem, para a concepção decididamente espiritualista é Marie-François-Pierre Maine de Biran (1766-1824).

Embora tendo exercido diversos cargos públicos, tanto durante a revolução como sob o império e também mais tarde, no período da Restauração, Maine de Biran dedicou-se intensamente à filosofia, e é autor de numerosos escritos.

Editou: *A influência do hábito sobre a faculdade de pensar* (1802), *Exame das lições de filosofia de Laromiguière* (1817), *A exposição da doutrina filosófica de Leibniz* (1819).

Postumamente (em parte, organizados por Cousin), apareceram o *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia e sobre as relações com o estudo da natureza* (escrito em 1812), *Exame crítico da filosofia de Bonald* (1818) e *Novos ensaios de antropologia ou da ciência do homem interior* (1823-1824).

E pelo seu *Diário íntimo* (1814-1824), é possível seguir todo o desenvolvimento de seu pensamento.

A primeira coisa que se deve dizer da filosofia de Maine de Biran é que ela é contínua *reflexão sobre sua própria vida íntima*. E, ao entrar em seu próprio íntimo, Biran logo capta o que lhe parece o erro fundamental de Condillac. Condillac não distinguiu entre sensação e consciência, isto é, entre sentir e sentir que sente. Escreve Biran: "Desde criança, recordo-me que ficava maravilhado ao sentir que existia".

Esse é precisamente o primeiro dado indubitável que nos é revelado pela reflexão interior: sem aquele sentimento de existência individual que chamamos de *consciência* não há conhecimento, afirma Biran. E não há conhecimento se não admitimos "um sujeito permanente que conhece". Mas o que é essa *consciência* que ilumina a vida mental, que ordena e coordena as sensações? Ela é "o sentimento idêntico que temos continuamente e sempre de nossa existência particular ou de nosso *eu*". Em suma, é o *eu* "que tem o sentido íntimo de sua existência individual, una, idêntica, e que permanece sempre a mesma, ao passo que todas as modificações que ocorrem variam sem cessar e todos os fenômenos externos e internos, sensações, representações e imagens passam e se sucedem em fluxo contínuo".

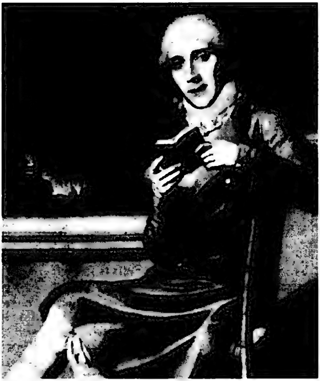
2 A consciência como força agente e vontade

E a consciência não se revela como a *res cogitans* da tradição cartesiana; ela se revela imediatamente como *causa* ou *força*. É essa força que move o corpo e que se chama *vontade*. O eu *é* essa força agente.

Como Destutt de Tracy, também para Maine de Biran o fato primitivo revelado pelo "sentido íntimo" é a vontade ou esforço: se o indivíduo não se movesse, não haveria conhecimento, "se não houvesse nada a resistir-lhe, (o indivíduo) não conheceria nada". Conseqüentemente, à forma cartesiana *Cogito, ergo sum* Biran opõe a seguinte fórmula: "Eu ajo, eu quero [...], logo, eu sou minha causa e, portanto, eu sou, existo realmente em virtude de causa ou força". Mas, para combater a ameaça contínua do hábito, o esforço (o *effort*) criativo da inteligência deve voltar continuamente ao assalto.

Deus está presente na alma assim como esta se encontra no corpo, pelo fato de que "a consciência pode ser considerada como uma espécie [...] de revelação divina". A palavra de Deus se expressa "na própria voz da consciência".

A filosofia de Maine de Biran representa um ponto central daquele espiritualismo francês que antes dele, por exemplo, se expressava nas obras de Montaigne, Descartes ou Pascal, e que, depois de Biran, conheceria as finezas e os resultados das análises de Bergson.



Maine de Biran em uma gravura de Duvivier.

III. Victor Cousin e o espiritualismo eclético

• Victor Cousin (1792-1867), professor na Sorbonne, historiador da filosofia, editor das obras de Descartes e dos inéditos de Maine de Biran, autor de um *Curso de história da filosofia moderna* (1815-1820), teve ocasião de conhecer pessoalmente, durante suas viagens à Alemanha, Jacobi, Schelling, Goethe e Hegel. E como Hegel foi o filósofo do Estado prussiano, Cousin – representante de um *espiritualismo eclético* – foi o filósofo da monarquia de Luís Filipe.

O método empregado por Cousin, em suas pesquisas filosóficas, é o da observação interior. E o resultado dessas pesquisas é um espiritualismo que justifica as "boas causas" religiosas e políticas. O espiritualismo, com efeito, "é o apoio do direito, rejeita igualmente a demagogia e a tirania; ensina a todos os homens a respeitar-se e a amar-se e leva pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, este sonho de todas as almas generosas, que na Europa, em nossos dias, apenas a monarquia constitucional pode realizar".

O espiritualismo é uma defesa das "boas causas"
→ § 1

1 O caminho da observação interior

Com sua *Carta ao senhor Fauriel*, o ideólogo Cabanis expressou-se em favor da existência e imortalidade da alma, situando-se assim na trilha do espiritualismo que, como já observamos, apresentara representantes ilustres na França, como Pascal, e que, no século XX, Bergson aprofundaria com argumentações muito engenhosas e fineza de análise. O afastamento em relação ao sensismo de Condillac e o reaparecimento da *consciência*, não somente como lugar privilegiado de investigação e fonte de verdades certas, mas também como princípio ativo e autônomo, emergem com clareza em um grupo de pensadores franceses, os *Ecléticos*, que encontram em Victor Cousin seu representante mais destacado.

Victor Cousin (1792-1867) foi aluno de Laromiguière, professor na Escola Normal e na Sorbonne, foi historiador de filosofia (publicou pesquisas sobre Aristóteles, Pascal, a filosofia antiga e a filosofia medieval), tradutor de Platão e Proclo, organizador das obras de Descartes e dos inéditos de Maine de Biran. Cousin teve oportunidade de conhecer pessoalmente Jacobi, Schelling, Goethe e Hegel durante suas viagens à Alemanha. Foi precisamente por influência de Hegel que escreveu seu *Curso de história da filosofia moderna* (1815-1820), publicado em cinco volumes em 1841.

Assim como Hegel foi o filósofo do Estado prussiano, do mesmo modo Cousin foi o filósofo oficial da monarquia de Luís Filipe. Foram diversos os cargos públicos que ele exerceu (conselheiro de Estado, reitor da Universidade e também ministro da Educação), e sua influência sobre o pensamento filosófico francês do século XIX foi notável.

O método que Cousin adota em suas pesquisas filosóficas é o da observação interior da consciência para evidenciar as indubitáveis verdades que ela atesta. O resultado da filosofia de Cousin é a justificação das "boas causas" religiosas e políticas, justamente com o espiritualismo.

O espiritualismo — que nasceu com Sócrates e Platão e que o Evangelho difundiu pelo mundo — aparece para Cousin como uma filosofia "sólida e, ao mesmo tempo, generosa". Com efeito, o espiritualismo "ensina a espiritualidade da alma, a liberdade e a responsabilidade das ações humanas, as obrigações morais, a virtude desinteressada, a dignidade da justiça, a beleza da caridade". Além disso, o espiritualismo ensina também que "além dos limites deste mundo há um Deus", que cria a humanidade, que lhe confia um fim nobre, e que "não a abandonará

no curso do misterioso desenvolvimento do seu destino".

Mas não é só isso, pois o espiritualismo é a filosofia que "sustenta o sentimento religioso" e que "favorece a verdadeira arte [...] e a grande literatura". Em suma, a filosofia espiritualista é "a aliada natural de todas as boas causas". E, entre essas *boas causas*, Cousin vê também o fato de que ela "é o apoio do direito, rejeita igualmente a demagogia e a tirania, ensina todos os homens a se respeitarem e a se amarem, e leva pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, esse sonho de todas as almas generosas, que na Europa, em nossos dias, somente a monarquia constitucional pode realizar".



Victor Cousin (1792-1867) foi uma figura proeminente do espiritualismo eclético na filosofia francesa da era da Restauração.

IV. Os tradicionalistas

• A época da Restauração encontra seus intérpretes em tradicionalistas como Louis de Bonald (1754-1840) e Joseph de Maistre (1753-1821). O primeiro é autor da *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil* (1796) e de uma *Legislação primitiva* (1802); o segundo publica em 1819 *O papa*, enquanto *Os saraus de Petersburg* aparece póstuma, em 1821.

L. de Bonald e J. de Maistre: o papa e o soberano são instrumentos da Providência → § 2-3

• Existe para Louis de Bonald (1754-1840) uma razão universal que deve se opor à razão individual defendida pelos iluministas: ela se manifesta na linguagem, que é um dom feito na origem por Deus ao homem, e que transmitido de geração em geração conserva a verdade inata que Deus pôs na mente de todos os homens. E de Deus deriva, segundo de Bonald, a soberania do Estado e a legitimidade de quem o representa.

• A polêmica "antigalicana" e a reação "ultramontanista" atingem seu ápice na obra de Joseph de Maistre (1753-1821). Apaixonadamente contrário ao individualismo iluminista, de Maistre divisa na Revolução Francesa a obra do demônio, e considera o mundo moderno – isto é, a revolução, o terror, Napoleão etc. – como clara conseqüência da rejeição da teocracia medieval e da monarquia, que encontra seu fundamento no direito divino. Para de Maistre o papa e o soberano são instrumentos da Providência.

1 Características essenciais dos tradicionalistas

A época da restauração pós-napoleônica se expressa, no campo da cultura, com toda uma série de pensadores — *literatos* de um lado e *filósofos* do outro — que, contrários às *pretensões* da razão iluminista, tornam própria a instância da volta à *tradição* religiosa e política do período pré-revolucionário.

Estes pensadores são justamente os tradicionalistas. Eles tiram seus princípios inspiradores da *revalorização* que o romantismo fizera das tradições, do espírito dos povos, do valor fundante da religião e do sentimento.

Contra a razão iluminista, os tradicionalistas vêem na religião o único fundamento da sociedade; na política, os tradicionalistas propugnam a volta ao princípio de autoridade e ao da legitimidade. Encontramo-nos, portanto, diante não de um movimento que procura, a partir de perspectivas contemporâneas, compreender e reler o passado; encontramo-nos, ao contrário, diante de um movimento que, rejeitando o presente, volta ao passado como modelo de vida.

Foi Madame Germaine Necker de Staël (1766-1817) que introduziu na França, por meio de sua obra *Sobre a Alemanha* (1813), os grandes temas do romantismo. Outro escritor que defendeu posições análogas foi René de Chateaubriand (1768-1848), o conhecido autor de *O gênio do cristianismo* (1802). Mas os representantes mais visíveis do tradicionalismo filosófico-político foram Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Robert de Lamennais (1782-1854).

2 Louis de Bonald

Louis de Bonald é autor da *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil* (1796) e de uma *Legislação primitiva* (1802). Conforme de Bonald, Deus teria dado ao homem, desde a criação, uma *linguagem primitiva* que, transmitida de geração em geração, conserva a originária revelação divina e as verdades inatas que Deus pôs na mente de todos os homens. Há,

portanto, uma revelação natural de Deus a todos os homens.

E é de Deus que deriva a soberania do Estado e a legitimidade de quem o representa. E se o homem dos iluministas tinha direitos individuais a promover e a fazer valer, para de Bonald o homem tem antes deveres a executar, tanto em relação à autoridade política quanto em relação à religiosa. O homem — segundo de Bonald — existe apenas para a sociedade e a sociedade o forma tão-somente para si mesma. Texto 1

3 Joseph de Maistre

Autor de uma obra intitulada *O papa* (1819) e de *Os saraus de Petersburg* (trabalho que apareceu postumamente em 1821), o saboiano Joseph de Maistre é o representante mais decisivo na polêmica "antigalicana". Com ele a reação "ultramontanista" atinge o ponto mais alto.

Ele contraria o individualismo e o espírito abstrato do Iluminismo, vê na Revolução a obra atroz do demônio, e considera todas as "diabólicas estranhezas" do mundo moderno (a revolução, o terror, Napoleão etc.) como conseqüência inequívoca da rejeição da teocracia medieval e da monarquia que se fundamenta sobre o direito divino.

Não a razão individualista do Iluminismo, mas as verdades eternas da religião, que Deus desde a origem revelou ao homem, deveriam ser o fundamento da vida e da história. Todavia, com o pecado original, o homem assinou sua condenação à ignorância. Daí a necessidade para ele de aceitar e submeter-se às instituições como a Igreja e o Estado, ou melhor, às autoridades que, como o papa e o soberano, representam as verdades e são instrumentos da Providência. Texto 2



Joseph de Maistre em uma gravura tirada de um retrato a lápis, de Vogel van Vogelstein.

Louis de Bonald

1 O catolicismo, princípio da sociedade civil e de conservação social

> *"A Igreja católica não tem apenas um princípio de conservação, mas também um princípio de aperfeiçoamento".*

As leis religiosas das sociedades diversas da católica não são conseqüências *necessárias* das leis fundamentais, nem relações *necessárias*, derivadas da natureza dos seres; elas não são, por isso, sociedades constituídas. Se não são sociedades constituídas, sua *vontade* geral de existir não pode exercer-se por meio de um poder geral, nem este pode agir por meio de uma *força* geral. Uma *vontade* sem *força* não é uma *vontade*, mas um *desejo*: o que quer dizer que estas sociedades não podem existir, mas gostariam de existir; quer dizer que elas têm um princípio de inquietação que mais não é que uma tendência para existir ou constituir-se.

Portanto, elas não existirão ou, se existem por um pouco, não existirão a não ser dependendo de alguma outra sociedade e terão fora delas, em outra sociedade, a causa de sua existência. Serão, portanto, dependentes de outra sociedade; mas, se são dependentes, serão também fracas e chegarão ao momento final de sua existência com uma progressiva deterioração.

Se a sociedade católica é constituída, sua vontade geral de conservação realizar-se-á por meio de um *poder* geral conservador, e este agirá por meio de uma força geral conservadora. Portanto, ela terá em si o princípio de sua existência e os meios de sua conservação; ela será, portanto, independente; ela será, portanto, forte; ela, portanto, se conservará. Ela, portanto, se elevará progressivamente à perfeição. A prova destas afirmações está nos fatos e em fatos incontestáveis.

Nos dezoito séculos de vida da Igreja cristã formaram-se em seu seio infinitas seitas, e todos estes ramos separados secaram, enquanto a árvore permaneceu sempre verde, as tempestades apenas a fortaleceram e as podas a revigoraram. Os ramos, atualmente separados, secarão por sua vez; e, sem que se tenha notado seu desaparecimento, chegará o tempo em que eles não existirão mais. A Igreja católica não tem apenas um princípio de conservação, mas tem também um princípio de aperfeiçoamento. Apesar das desordens tão reprovadas em seus ministros e tão estranhamente exageradas pelo ódio, ouso sustentar – em base a fatos conhecidos por toda a Europa – que a Igreja da França deu nesta perseguição, a mais perigosa entre as que a religião teve de sofrer, provas de fé, de coragem e de paciência que não se encontram, no mesmo grau de unanimidade, em nenhuma época da história da Igreja. E não são apenas os ministros da religião, força pública conservadora da sociedade religiosa, os que se devotaram em sua defesa; também nas outras ordens do Estado, e até no povo, pôde-se observar um apego à fé católica do qual não houve exemplo em nenhum tempo e em nenhum lugar. Sem remontar até os tempos do arianismo, do donatismo, do maniqueísmo etc., compare-se a Alemanha do tempo de Lutero ou a Inglaterra de Henrique VIII e de seus sucessores com a França da revolução atual, e ficar-se-á convencido de que a religião inspira um apego tanto mais vivo quanto mais é conhecida e que, se em todo tempo foge das almas fracas e dos corações corrompidos, mais ela avança em idade, permitam-me esta expressão, mais profundamente ela lança suas raízes na sociedade. E não se diga que a Revolução francesa foi uma revolução puramente política; seria mais verdadeiro dizer que foi puramente religiosa, ou ao menos que naqueles que secretamente a dirigiram, e sem que aqueles que a moviam soubessem, há mais fanatismo de opiniões religiosas do que ambição de *poder* político. [...]

Disse antes que as sociedades religiosas não constituídas tinham um princípio interior de dependência e de deterioração que as conduzia infalivelmente à destruição; e salientei este mesmo princípio de degeneração nas sociedades políticas não constituídas. O cristianismo que apenas prescrevia humildade para o *espírito*, desinteresse para o *coração*, mortificação para os *sentidos*, não provocou nenhuma desordem no Império, e este era um louvor que os próprios pagãos lhe atribuíam. Difundiu-se apenas pela força de seu princípio interior, *semelhante ao grão de mostarda que se desenvolve ou à massa que fermenta*; mas a Reforma, que permitia o orgulho ao *espírito*, o interesse ao *coração*, os prazeres aos *sentidos*, porque autorizava as inspirações particulares, o saque das propriedades religiosas e o divórcio, pôs a Europa sob ferro e fogo. Guerras de trinta anos, devastações inauditas foram os brinque-

dos de seu berço; a França, a Alemanha, a Inglaterra, os Países baixos, a Suíça, a Boêmia, a Polônia, onde se introduzira, tornaram-se presa dos horrores das discórdias civis; a Espanha, a Itália, Portugal, onde ela não havia podido penetrar, permaneceram tranqüilos. São fatos incontestáveis, e não me digam que os Reformados não foram sempre os agressores, porque é evidente que a seita que se autopromove é necessariamente agressiva, ainda que seus fautores não sejam necessariamente sempre e em todo lugar os primeiros a atacar. A Reforma foi a causa das desordens ocorridas, porque é a causa das presentes; e a guerra atual, considerando bem, nada mais é que o efeito do fanatismo das opiniões que nasceram no seio da Reforma e que derivam *necessariamente* de seus princípios. Não apenas a Reforma foi e é ainda causa de desordens, mas deve sê-lo; ela o será sempre *necessariamente* e apesar de seus próprios partidários, porque da sociedade religiosa pode-se dizer aquilo que se disse da sociedade política: "Se o legislador, enganando-se em seu objeto, estabelece um princípio diferente daquele que nasce da natureza das *coisas*, a sociedade não deixará de ser agitada até quando tal princípio seja destruído ou mudado, e até quando a natureza invencível não tenha retomado seu domínio".

L. de Bonald,
Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile demontrée par le raisonnement et par l'histoire.

Joseph de Maistre

2 O papado criou e salvou a Europa

"Toda soberania, cuja fronte não tenha sido tocada pelo dedo eficaz do sumo pontífice,. permanecerá sempre inferior às outras, tanto na duração de seus reinos quanto no caráter de sua dignidade e na forma de seu governo".

A consciência iluminada e a boa-fé não podem ter mais dúvidas: é o cristianismo que formou a monarquia européia, uma maravilha demasiadamente pouco admirada. Contudo, sem o papa não há verdadeiro cristianismo; sem o papa a instituição divina perde sua potência, seu caráter divino e sua força de conversão; sem o papa é apenas um sistema, uma crença humana, incapaz de entrar nos corações e de modificá-los para tornar o homem suscetível de um mais alto grau de ciência, de moral e de civilização. Toda soberania, cuja fronte não tenha sido tocada pelo dedo eficaz do sumo pontífice, permanecerá sempre inferior às outras, tanto na duração de seus reinos quanto no caráter de sua dignidade e na forma de seu governo. Toda nação, ainda que cristã, que não tenha sentido de maneira adequada a ação constitutiva do papado, permanecerá da mesma forma eternamente inferior às outras, embora sendo em tudo o resto igual, e toda nação separada depois de ter recebido a impressão do sigilo universal sentirá que lhe falta alguma coisa e será reconduzida, cedo ou tarde, pela razão ou pela desventura. Para todo povo há uma ligação misteriosa, mas visível, entre a duração dos reinos e a perfeição do princípio religioso. [...] Os erros dos papas, infinitamente exagerados ou apresentados de modo inadequado, e que, em todo caso, resultaram ser em geral vantajosos para os homens, são por outro lado apenas a impureza humana, inevitável em toda mistura temporal; e quando se examinou bem tudo e se pesou tudo com a balança da filosofia mais fria e imparcial, permanece demonstrado que *os papas foram os mestres, os tutores, os salvadores e os verdadeiros gênios constitutivos da Europa.*

Para o restante, como todo governo imaginável tem seus próprios defeitos, também o regime sacerdotal – de modo nenhum nego isso – tem os seus na ordem política; mas sobre este ponto proponho ao bom senso europeu duas reflexões que são, assim sempre me pareceu, de grande peso. A primeira reflexão é que este governo não deve de fato ser julgado em si mesmo, mas em sua relação com o mundo católico. Se for necessário, como é evidente, para manter o conjunto e a unidade, para fazer – seja-me concedida a expressão – circular o mesmo sangue nas mais distantes veias de um corpo imenso, então todas as imperfeições que resultariam desta espécie de teocracia romana na ordem política não devem mais ser consideradas a não ser como a umidade que é, por exemplo, produzida por uma máquina a vapor no edifício que a abriga.

A segunda reflexão é que o governo dos papas é uma monarquia semelhante a todas as outras, se a considerarmos simplesmente como *governo de um só*. Ora, quais males não

resultam também da monarquia melhor constituída? Todos os livros de moral estão cheios de sarcasmos contra as cortes e os cortesãos. Não se poupam sem dúvida as invectivas contra a duplicidade, a perfídia, a corrupção dos cortesãos; e Voltaire não pensava certamente nos papas quando exclamava com tanta eloqüência decorosa:

> Lume do céu, que vais tão profundo,
> Mas aos mais vazios tiranos abandonaste o mundo!

Todavia, quando se esgotaram todos os gêneros de crítica e se lançaram, como é justo, no outro prato da balança todas as vantagens da monarquia, qual é, finalmente, o resultado último? *A monarquia é o melhor, o mais durável dos governos, e é o mais natural para o homem.* Julguemos do mesmo modo a corte romana. É uma monarquia, a única forma de governo possível para reger a Igreja católica; e, seja qual for a superioridade desta monarquia sobre as outras, é impossível que as paixões humanas não se agitem ao redor de um centro qualquer de poder e não se deixem as provas de sua ação, o que de fato não impede que o governo do papa seja o mais doce, o mais pacífico e o mais moral de todas as monarquias, assim como os males bem maiores da monarquia secular não lhe impedem de ser o melhor dos governos.

J. de Maistre,
O papa.

Capítulo décimo terceiro

A filosofia italiana na época da Restauração. Empenho social, milícia e revolução em Romagnosi, Cattaneo e Ferrari

I. A "filosofia civil" de Gian Domenico Romagnosi

• A filosofia italiana dos primeiros decênios do século XIX acerta contas com a cultura do Iluminismo, com o sensismo de Condillac e o pensamento dos ideólogos. E se Romagnosi, Cattaneo e Ferrari elaborarão seus pensamentos na esteira do Iluminismo (e Ferrari também do positivismo), filósofos como Galluppi, Rosmini e Gioberti se colocarão em posição hostil em relação ao Iluminismo, propondo uma volta à tradição metafísico-espiritualista.

• Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), antes professor de direito em Parma e Pavia, depois – após a queda de Napoleão – perseguido pelos austríacos, dirigiu suas pesquisas sobre questões de metodologia e sobre problemas ético-políticos. Seu livro *O que é a mente sã?* é de 1827, e sua outra obra *Sobre a índole e sobre os fatores da civilização* remonta a 1832.

O método empírico na base de uma "filosofia civil" → § 1

• A intenção de fundo de Romagnosi é a de construir uma "filosofia civil" consistente, em grau de dar-nos uma *moral*, um *direito* e uma *política* com sólidos fundamentos. Para tal fim, dando as costas às quimeras dos filósofos "visionários", ele percorre o caminho do *método empírico*; método que não se identifica com o sensismo de Condillac, enquanto o conhecimento não é de fato um caos de sensações: a mente humana procede, na opinião de Romagnosi, da síntese para a análise, da hipótese para os controles analíticos, empíricos. No processo cognoscitivo a mente humana é ativa e, propondo "sentidos lógicos", elabora e coordena os dados sensíveis.

A civilização dos homens não é um evento necessário: "a decadência pode ocorrer em qualquer estágio" → § 2

• A aplicação do método empírico ao "homem de fato", isto é, ao *homem social*, leva Romagnosi a estudar a história dos homens em seus produtos culturais; e do estudo dos produtos da mente humana aparece a realidade da "civilização", na qual o homem "vai efetuando as condições de uma culta e satisfatória convivência". Romagnosi, muito consciente da distinção entre *fatos* e *valores*, não acreditava de fato em uma lei incessante de progresso: "a decadência pode ocorrer em qualquer estágio, como a história testemunha".

1 A mente humana procede da síntese para a análise

Também na Itália, em contextos históricos e políticos diferentes do francês, a filosofia das primeiras décadas do século XIX, de um ou de outro modo, acerta as contas com a cultura do Iluminismo, o sensismo de Condillac e o pensamento dos ideólogos.

Enquanto, de um lado, pensadores como Romagnosi, Cattaneo e Ferrari pro-

curavam prosseguir na linha do Iluminismo (e Ferrari inclusive na linha do positivismo), do outro lado, filósofos como Galluppi, Rosmini e Gioberti mostravam-se seriamente avessos ao pensamento iluminista e sensista, propondo o retorno à tradição espiritualista e à filosofia metafísica, embora trilhando caminhos diversos.

Como poderemos constatar nas páginas seguintes, deve-se notar que tanto o pensamento de Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, como também a filosofia e as atividades de Rosmini e, sobretudo, de Gioberti, entrelaçam-se com os acontecimentos sociais e políticos da Restauração italiana.

Além dos filósofos citados, cujo pensamento exporemos neste capítulo, devemos ao menos mencionar os nomes de José Mazzini (1805-1872, cujo pensamento e atividades são expostos nos textos de história), Vicente Cuoco (1770-1823), Francisco Soave (1743-1806), Melquior Gioia (1767-1829).

Passemos, porém, à tratação dos pensadores mais significativos, começando por Gian Domenico Romagnosi.

Gian Domenico Romagnosi nasceu em Salsomaggiore, em 1761, e morreu em Milão, em 1835. Estudou no Colégio Alberoni de Piacenza e, depois de passar alguns anos em Trento, ensinou direito nas universidades de Parma e de Pavia. Depois da queda de Napoleão e do retorno dos austríacos, foi por eles perseguido; implicado no processo Pellico-Maroncelli, foi aprisionado. Saindo da prisão, passou seus últimos anos de vida em meio a dificuldades econômicas (entre outras coisas, foi-lhe proibido até dar aulas particulares, depois de ter sido afastado do ensino público).

Os interesses filosóficos de Romagnosi seguem duas direções solidamente inter-relacionadas: a metodológica e a ético-política. Seus escritos fundamentais são: *O que é a mente sadia?* (1827); *Pontos de vista fundamentais sobre a arte lógica* (1832); *Gênese do direito penal* (1791); *Introdução ao direito público universal* (1805); *Sobre a índole e os fatores da civilização* (1832). Colaborou ativamente com o "Conciliador", a "Biblioteca Italiana" e os "Anais Universais de Estatística".

A intenção de fundo de Romagnosi foi a de construir uma "filosofia civil" consistente. Com efeito, disciplinas como a *moral*, o *direito* e a *política* precisam de fundamentos sólidos, isto é, necessitam de leis comprovadas da natureza humana, assim como "a agricultura e a mecânica baseiam-se nas leis da natureza física".

Todavia, para encontrar as leis da natureza humana, devemos deixar de nos comportar como "visionários" e de correr atrás das quimeras dos filósofos. O que precisamos, muito mais, é ser "experimentais indutivos", ou seja, trabalhar usando o método empírico. Em *O que é a mente sadia?*, Romagnosi escreve: "Vale mais um opúsculo que me explique como nasce em nós a crença, como age a analogia, como se gera a compaixão etc., do que todos os tratados dos categoremas de Aristóteles, toda a filosofia crítica de Kant e todo o teorismo de certos filósofos dos dias de hoje".

É preciso, portanto, usar o método empírico. Mas, para Romagnosi, o método empírico não equivale ao sensismo (por exemplo, de Condillac). Antes de mais nada, usar o método empírico não significa perder-se no caos das sensações, já que a mente humana procede da síntese à análise: de sínteses que expressam a compreensão de "totalidade" a análises que, dessas totalidades, diferenciem depois as "particularidades".

Em essência, formulam-se hipóteses que depois se procura controlar através da análise. Disso se pode ver, em segundo lugar, que o conhecimento não é mera passividade, que o conhecimento não se reduz a sensações.

Em suma, no processo cognoscitivo, existe a participação ativa do sujeito que, propondo "sentidos lógicos", elabora e coordena os dados sensíveis. As sensações não são conhecimentos, e sim instrumentos de conhecimento. E "a mente sadia nada é mais que a faculdade de aprender, qualificar e confirmar nossas idéias, de modo que, adequadas à nossa compreensão, elas nos ponham em condições de agir com efeito conhecido de antemão, como a maioria dos homens costuma fazer".

2 A "filosofia civil" como conhecimento do "homem social"

Pois bem, equipado com essas concepções metodológicas, Romagnosi estabelece os alicerces para a construção de sua "filosofia civil", cujo objetivo é o de conhecer o "homem de fato", ou seja, o *homem social.* E esse *homem social de fato* pode ser conhecido investigando-se "o conjunto do desenvolvimento do pensamento humano, isto é, a cultura intelectual dos povos".

Em suma, o homem não alcança o conhecimento discorrendo em abstrato sobre esta ou aquela sua faculdade espiritual, mas muito mais analisando sua história e a história de seus produtos culturais: é pelo produto que conhecemos o produtor, já que não se conhece o homem de fato "nem com as visões platônicas, nem com as qüididades peripatéticas, nem com as nuanças transcendentais, nem com os minuciosos experimentos acadêmicos".

Do estudo sobre o homem de fato emerge a realidade da "civilização", que é "aquele modo de ser da vida de um Estado pelo qual ele vai concretizando as condições de convivência culta e satisfatória".

Entretanto, consciente da distinção entre fatos e valores, entre "leis de fato", que descrevem o estado de civilização de um povo, e "leis de dever", que dizem como a civilização humana deve desenvolver-se, Romagnosi estava cônscio do fato de que não existe lei irrefreável de progresso e que "a decadência pode acontecer em qualquer estágio, como atesta a história".



Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), fautor de uma "filosofia civil" concreta, fundada sobre o "método empírico".

II. A filosofia e o federalismo em Carlos Cattaneo

• Discípulo de Romagnosi, Carlos Cattaneo (1801-1869) participou das *Cinco jornadas de Milão* em 1848 e, voltando os austríacos, refugiou-se na Suíça, onde foi professor de filosofia no Liceu cantonal de Lugano. Merecem ser mencionadas suas *Considerações sobre o princípio da filosofia* (1844) e a *Psicologia das mentes associadas* (1859-1866).

Para Cattaneo a filosofia é "uma milícia"; deve enfrentar os problemas reais e tentar "transformar a face da terra".

A filosofia como "milícia" → § 1

• "Nexo comum de todas as ciências", a filosofia é, em primeiro lugar, estudo do *pensamento humano*, assim como ele se manifesta em suas elaborações; e história, lingüística e economia são os três campos de pesquisa escolhidos por Cattaneo, o qual é explícito sobre o fato de que devemos a maior parte de nossas idéias à inteligência "dos homens associados na tradição e no comércio do saber comum e dos erros comuns".

Anti-revolucionário e reformista, Cattaneo viu na razão o instrumento da gradual libertação do homem em relação à barbárie e à ignorância. Defensor do livre comércio e da propriedade privada, contrário ao comunismo porque é uma doutrina que "demoliria a riqueza sem reparar a pobreza"; tolerante em matéria religiosa; no plano político Cattaneo se definia "verdadeiramente e incorrigivelmente federalista". Seu federalismo – federalismo europeu e federalismo dentro dos Estados nacionais – se configura como defesa das autonomias, da livre iniciativa e da história das diferentes comunidades humanas. Escrevia Cattaneo: "Teremos verdadeira paz quando tivermos os Estados Unidos da Europa".

"O federalismo é a única teoria possível da liberdade" → § 2-3

1 Carlos Cattaneo: "a filosofia é uma milícia"

O maior gênio da Escola de Romagnosi é, sem dúvida, Carlos Cattaneo, que nasceu em Milão, em 1801, formou-se seguindo o ensino particular de Romagnosi, laureou-se em jurisprudência pela Universidade de Pavia em 1824 e lecionou até 1835 nos ginásios de Milão. Em 1835, abandonou o ensino para dedicar-se ao jornalismo. Em 1839, fundou a revista "O Politécnico", que se apresentou como "repertório mensal de estudos aplicados à cultura e à prosperidade social". Participou das "Cinco Jornadas de Milão" de 1848, mas, como federalista convicto, foi contrário à anexação da Lombardia ao Piemonte. Com a volta dos austríacos, Cattaneo refugiou-se na Suíça, onde em 1852 foi nomeado professor de filosofia no Liceu cantonal de Lugano. Morreu em 1869. A produção filosófica de Cattaneo não consiste em grandes volumes, e sim em penetrantes e ainda instrutivos artigos e ensaios, entre os quais merecem menção os seguintes: *Considerações sobre o princípio da filosofia* (1844); *O estado presente da Irlanda* (1844); *Introdução às notícias naturais e civis da Lombardia* (1844); *A insurreição de Milão* (primeira edição francesa, 1848), e *Psicologia das mentes associadas* (1859-1866).

Na opinião de Cattaneo, a filosofia é "uma milícia". Sua função não é a de especular nem a de contemplar: a filosofia deve "aceitar todos os problemas do século", já que deve tender a "transformar a face da terra". Desse pressuposto deriva o desprezo de Cattaneo tanto pelos filósofos idealistas como pela "filosofia das escolas", e também pela filosofia de Rosmini. Rosmini, particularmente, cai sozinho por terra pelo fato de que sua filosofia é uma filosofia metafísica, abstraída da realidade "positiva" e desligada das ciências. Segundo Cattaneo a filosofia deve ser útil, exatamente como as ciências. Enquanto as ciências unem, as metafísicas dividem, já que, afirma Cattaneo, não existe *uma* metafísica, e sim *seitas* metafísicas. Portanto, quem quer fazer filosofia útil à sociedade "deve se colocar paciente e modestamente na escola da ciência".

2 A filosofia como "ciência" das "mentes associadas"

Particularmente, enquanto, por um lado, a filosofia é vista positivamente como "nexo comum de todas as ciências", por outro lado ela consiste no estudo histórico e experimental do *pensamento humano* assim como ele se manifesta "com seus atos e suas elaborações".

É "nas histórias, nas línguas, nas religiões, nas artes e nas ciências" que se conseguirá conhecer o espírito humano, e não naquelas especulações filosóficas que pretendem "perscrutar sua essência". E precisamente a história, a lingüística e a economia são os três campos de investigação nos quais Cattaneo exerce sua pesquisa.

Tais investigações mostram que o homem individualmente permanece incompreensível caso suas idéias, suas ações, seus comportamentos, em suma, os produtos de sua cultura não sejam situados na sociedade em que ele vive e atua: "É mister [...] estudá-lo [o homem] em tanto mais situações e mais diversas for possível".

Essa é a razão pela qual precisamos passar do estudo da "mente solitária" para o das "mentes associadas". O escrito de Cattaneo sobre a *Psicologia das mentes associadas* constitui etapa fundamental e contribuição bastante original à psicologia social. Escreve ele: "O maior número das nossas idéias não deriva de nosso sentido individual e de nosso intelecto individual, e sim dos sentidos e intelectos dos homens associados na tradição e no intercâmbio do saber comum e dos erros comuns".

3 A teoria política do federalismo

Anti-revolucionário e reformista, Cattaneo entendia a liberdade como "exercício da razão", como libertação gradual e inteligente dos laços criados em torno do homem social pela barbárie e pela ignorância. Por isso, ao contrário da tese de Vico relativa aos avanços e retrocessos históricos, Cattaneo pensa mais em um progresso ininterrupto da humanidade.

Cattaneo foi um liberal genuíno. Em *economia,* defendeu o intercâmbio livre, repudiou o protecionismo estatal e se alinhou em defesa da propriedade privada, da "promoção da plena e livre propriedade".

Na opinião de Cattaneo, o comunismo é doutrina que "demoliria a riqueza sem eliminar a pobreza".

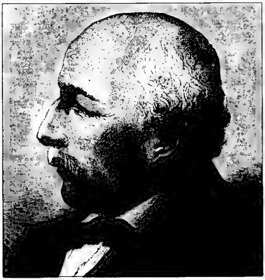
Em *matéria religiosa,* o laicismo liberal de Cattaneo afirma a tolerância em relação a todas as crenças e defende o matrimônio civil.

Em *política,* seu liberalismo torna-se luta contra todo despotismo, até larvar, preferência pela república em relação à monarquia, patriotismo sincero.

Todavia, ainda no plano político, sua teoria de maior relevância é a do *federalismo*: o federalismo europeu e o federalismo interno de cada Estado nacional. Cattaneo definia-se como "verdadeira e incorrigivelmente" federalista. Enquanto para os neoguelfos o federalismo era *meio* para alcançar a independência, para Cattaneo o federalismo é o *fim.* Para Cattaneo, "o federalismo é a teoria da liberdade, a única teoria possível da liberdade". Sustenta ele: "Liberdade é república e república é pluralidade, ou seja, federação".

Cattaneo põe na base do seu federalismo o princípio de que o *Estado unitário* não pode ser autoritário e despótico, e de que a unidade não pode se transformar em sufocamento das *autonomias,* da livre iniciativa e da história das diferentes comunidades humanas.

No que se refere mais especificamente aos *Estados Unidos da Europa,* Cattaneo era de opinião que "só teremos uma verdadeira paz quando tivermos os Estados Unidos da Europa". No dia em que, por consenso repentino, a Europa pudesse tornar-se semelhante à Suíça e semelhante à América, naquele dia em que ela escrevesse em seu frontispício *Estados Unidos da Europa,* ela não só se livraria dessa necessidade mortal de batalhas, incêndios e patíbulos, mas também lucraria cem mil milhões". Textos 1 2



Carlos Cattaneo (1801-1869) foi o grande teórico do federalismo.

III. Giuseppe Ferrari e a "filosofia da revolução"

• Outro discípulo de Romagnosi é Giuseppe Ferrari (1811-1876), editor de uma edição das obras completas de Vico, autor de *A filosofia da revolução* (1851).

Contrário ao tradicionalismo espiritualista e a todas as metafísicas – as quais põem a razão "fora do sentido" –, Ferrari afirma que a filosofia deve "reconquistar o fato". É inútil "procurar um fenômeno além dos 'fenômenos'"; os fenômenos, os fatos, "bastam a si mesmos". Aqui está a grandeza do *positivismo,* que Ferrari chama "a época da revolução", uma época onde se terá "o reino da ciência" e "o reino da igualdade". E se é verdade que a Revolução Francesa combateu toda uma série de privilégios, todavia – afirma Ferrari – é preciso continuar naquele caminho e suprimir igrejas e religiões, e abater os novos privilégios de "cidadãos burgueses que vigiam inexoravelmente a defesa da propriedade e da religião".

A filosofia não deve pôr a razão "fora do sentido" → § 1

1 Não à razão "abstrata", sim ao positivismo que instaura a "época da ciência"

Outro aluno de Romagnosi foi Giuseppe Ferrari. Nascido em Milão, em 1811, laureou-se em jurisprudência em Pavia, em 1832. Seus interesses, porém, eram predominantemente filosóficos. Atraído pelo pensamento de Vico, republicou suas obras. À exceção do breve parêntese de 1848, Ferrari residiu na França até 1859, onde ensinou filosofia no Liceu de Rochefort e na Universidade de Estrasburgo. Voltando à Itália em 1859, ensinou filosofia em Milão, Turim e Roma. Morreu em 1876.

São três seus escritos mais importantes: *A mente de G. B. Vico* (1835-1837), que é a apresentação da edição das obras completas de Vico, que foi precisamente Ferrari o primeiro a publicar; *A revolução e as reformas na Itália,* publicada em 1848 na França (e em francês); *A filosofia da revolução* (1851).

Segundo Ferrari, a Revolução Francesa de 1789 ficou incompleta, cabendo à nova filosofia positivista levá-la a termo. Desse modo, é urgentemente necessário contrastar o tradicionalismo espiritualista, que despreza as conquistas de Locke, que considera "desvios de um povo febricitante" as idéias de Rousseau e Voltaire, e que se pergunta "se a revolução não seria um acidente".

Contra essa filosofia, que põe a razão "fora de sentido" e que se remete a Leibniz, Descartes e a "todas as filosofias derrotadas", Ferrari libera a dúvida cética de Hume, persuadido de que o que importa é "reconquistar o fato e mantê-lo como base, a despeito de toda insídia lógica e ontológica" (Ferrari chama "lógica" a razão abstrata e especulativa).

Portanto, é preciso ater-se aos fatos e não se perder atrás das "conjecturas" e "hipóteses". É inútil procurar "um fenômeno além dos fenômenos". Os fenômenos e os fatos "bastam-se a si mesmos". Essa é a grandeza e a civilização que, procedendo do Iluminismo, se estabiliza com o positivismo, que Ferrari chama "a época da revolução".

Essa época vem depois da época da religião e da época da metafísica, sendo a época da ciência. É verdade, diz Ferrari, que o Iluminismo e a revolução combateram a religião e os privilégios. Entretanto, é preciso ir além. A revolução levou à liberdade de culto, mas Ferrari defende a supressão das religiões e das igrejas.

A revolução quis a liberdade para o rico e para o pobre, mas é óbvio que, como o rico é mais forte, ele esmaga o pobre. Conseqüentemente, está certo o socialismo que requer com força a transformação econômica da sociedade e uma bem diferente distribuição da riqueza. A revolução arrancou o poder das mãos da nobreza, mas o pôs nas mãos daquela classe privilegiada que é a burguesia, ao passo que ele deve estar nas mãos do povo.

Esse é o caminho que Ferrari apresenta para que a revolução, bloqueada pela revanche dos reacionários, possa percorrer sua trajetória até o fim. Nesse sentido, "a revolução é o triunfo da filosofia, chamada a governar a humanidade".



Giuseppe Ferrari (1811-1876) sustentou a tese significativa segundo a qual o positivismo é a filosofia da revolução, que vai além das conquistas do Iluminismo.

Cattaneo

1 O direito federal

"Seja qual for a comunhão dos pensamentos e dos sentimentos que uma língua propaga entre as famílias e as comunas, um parlamento reunido em Londres jamais deixará contente a América; um parlamento reunido em Paris jamais deixará contente Genebra; as leis discutidas em Nápoles jamais ressuscitarão a estacionária Sicília".

Infelizmente o demonstra o exemplo da França e da Espanha, cuja liberdade sangrentamente conquistada escapa eternamente da mão, por causa das imensas forças acumuladas na mão dos governos, enquanto vice-versa na Suíça e na América, onde todo povo particular mantém firme no punho seu senhorio, a liberdade, depois de uma primeira aquisição, não mais foi perdida. Tal é a virtude dos princípios, fora dos quais todo esforço de valor e de sacrifício é vão.

Também não ajuda iludir-se dizendo que estes não são princípios: são princípios também eles de direito; são pelo menos princípios de política; e a política é a necessária tutora do direito; e princípio é tudo aquilo que gera séries inevitáveis de conseqüências. Nem ajuda iludir-se dizendo que, por pouco que se acrescente, e por pouco que se tire, a federação acaba necessariamente se confundindo com a unidade; pois em todas as peripécias do mundo a passagem de uma coisa para outra se faz por graus; e de tal forma por graus se procede da planta ao animal e da folha para a flor e para o fruto, que a ciência não pode indicar o ponto em que a passagem ocorre. Nem por isso alguém trocará a figueira pela folha ou a ovelha pela erva que a alimenta, ou a paterna presidência de Washington com a feroz ditadura de Cavaignac. É o antigo sofisma do cúmulo.

Sempre às voltas com precipitadas abstrações, vêem no mundo os indivíduos; depois as famílias, e é grande ventura; depois vêem também a comuna, ou seja, a empresa unida de talvez uma centena de famílias e, na maioria dos casos, combinação quase doméstica e privada. Depois fecham os olhos para todos os outros entremeios e volteios da sociedade humana; pulam de um salto para a nação ou, melhor dizendo, para a língua. Ignoram o Estado e suas necessidades. Portanto, se a mesma língua domina as Ilhas Britânicas, a Pensilvânia, a Califórnia, o alto Canadá, a Jamaica, a Austrália, para eles há somente a soma de maior número de famílias e de comunas. Portanto, o parlamento britânico não precisa fazer leis; o congresso americano sonha ter leis para fazer; por isso é mais supérflua uma legislação provincial para os irmãos da Pensilvânia e para os aventureiros da Califórnia; o frio Canadá, a tórrida Jamaica não devem ter leis próprias, que correspondam aos lugares e às tradições, e às várias misturas dos homens e à diversidade de sua consciência; a Austrália deve esperar eternamente toda provisão a partir de seus antípodas, porque fala a mesma língua, e forma com eles uma só nação!

Não, seja qual for a comunhão dos pensamentos e dos sentimentos que uma língua propaga entre as famílias e as comunas, um parlamento reunido em Londres jamais deixará contente a América; um parlamento reunido em Paris jamais deixará contente Genebra; as leis discutidas em Nápoles jamais ressuscitarão a jacente Sicília, nem uma maioria piemontesa se acreditará em débito de pensar noite e dia em transformar a Sardenha, ou poderá tornar toleráveis todas as medidas em Veneza ou em Milão. Todo povo pode ter muitos interesses a serem tratados em comum com outros povos; mas há interesses que somente ele pode tratar, porque apenas ele os sente, porque apenas ele os entende. E há, além disso, em cada povo também a consciência de seu ser, também a soberba de seu nome, também o ciúme de sua terra ancestral. Daí o direito federal, ou seja, o direito dos povos, o qual deve ter seu lugar ao lado do direito da nação, ao lado do direito da humanidade. Homens frívolos, esquecidos da pequenez dos interesses que os fazem falar, crêem que valha para toda refutação do princípio federal andar repetindo que é o sistema das velhas republiquetas. Responderemos rindo, e indicando para eles, além do oceano, a imensa América e, para além de outro oceano, a bandeira esvoaçante nos portos do Japão.

C. Cattaneo,
Prefácio a "O Politécnico".

2 As pátrias locais

> *"Na Itália, quem prescinde deste amor das pátrias particulares, semeará sempre na areia".*

Tais seriam, por exemplo, Birmingham, Trieste, Malta, Gibraltar, que não têm vínculo moral íntimo com as populações circunvizinhas; e se poderiam dizer cidades cosmopolitas, e estão na terra como os navios ancorados estão no mar.

Nossas cidades são o centro antigo de todas as comunicações de uma grande e populosa província; para aí se dirigem todas as estradas, para aí se dirigem todos os mercados do campo, são como o coração no sistema das veias; são termos aos quais se dirigem os consumos, e dos quais se difundem as indústrias e os capitais; são um ponto de intersecção, ou melhor, um centro de gravidade, que não se pode deixar cair sobre outro ponto tomado de propósito.

Os homens aí se congregam para diversos interesses, porque aí encontram os tribunais, as intendências, as comissões de recrutamento, os arquivos, os livros das hipotecas, as administrações militares e sacerdotais, as grandes guarnições, os hospitais. São a moradia dos abastados com suas caixas e suas administrações; o ponto médio de seus poderes, a sede de seus palácios, o lugar de seus costumes e de sua influência e consideração, a reunião das parentelas, a situação mais oportuna para a colocação das filhas, e para os estudos e empregos da juventude.

Em suma, elas são um centro de ação de uma população inteira de duzentos ou trezentos mil habitantes. Fundai uma cidade nova, ajuntai riquezas, manufaturas, bancos e o que mais quiserdes, e depois vossa cidade nova será Petersburgo, mas nunca será Moscou; será Constantinopla, mas nunca será Roma; não terá raiz na terra e nos homens. Separai-a, e o corpo inteiro não parecerá mutilado; porque será sempre um apêndice esplêndido e não uma preciosa víscera vital.

Esta condição de vossas cidades é a obra de séculos e de remotíssimos acontecimentos, e suas causas mais antigas de toda memória. O dialeto marca a obra indelével das primitivas uniões, e com o dialeto varia de província em província não só a índole e o humor, mas a cultura, a capacidade, a indústria e a ordem inteira das riquezas. Isto faz com que os homens não possam facilmente se desagregar daqueles seus centros naturais.

Na Itália, quem prescinde deste amor das pátrias particulares semeará sempre na areia.

C. Cattaneo,
in *"Annali universali di statistica"*.

Os três pensadores italianos da era da Restauração, que propuseram um retorno à filosofia espiritualista e à metafísica: Galluppi, Rosmini e Gioberti

I. Pascal Galluppi e a "filosofia da experiência"

• Pascoal Galluppi 1770-1846), influenciado primeiro por Condillac, entrou sucessivamente em contato com a filosofia de Kant, e foi professor de "filosofia intelectual" na Universidade de Nápoles. De 1807 é seu ensaio *Sobre a análise e a síntese*; de 1819 são os primeiros dois volumes do *Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento*; as *Cartas sobre as vicissitudes da filosofia de Descartes a Kant* são de 1817.

Vida e obras → § 1

• As obras de Galluppi exprimem a forte preocupação de salvar os núcleos fundamentais da tradição religiosa e metafísica (existência de Deus, realidade do mundo externo, validez da lei moral etc.) dos assaltos do relativismo. Para tal fim, afirma Galluppi, é necessário voltar à *experiência*; e a análise da experiência interna nos testemunha a realidade do eu: o *eu existe*, e esta é uma verdade imediatamente evidente, uma "verdade primitiva". E se a análise psicológica revela a realidade do eu, ela revela também a realidade do mundo externo, uma vez que "toda sensação é a percepção de uma existência externa". São os objetos externos a *causa* de minhas percepções.

A "volta à experiência" é a volta à tradição → § 2-4

Escreve Galluppi: "O fora de mim não existe porque me modifica, mas me modifica porque existe". Da existência do eu e da realidade externa Galluppi, por meio da aplicação do *princípio de causalidade*, remonta a Deus: eu sou uma realidade "mutável"; ora, "um ser mutável não pode existir por si mesmo"; existe, portanto, um ser imutável que me criou. E a razão humana – acrescenta Galluppi – também nos faz compreender que a causa primeira é um ser inteligente não cego. Daqui temos, por via direta, a fundação dos princípios éticos: "[...] Deus quis que nossa razão nos mostrasse os deveres que nos mostra, e ele quis manifestar-nos seus preceitos divinos por meio de nossa razão. É esta a lei escrita por Deus em nossos corações".

1 Vida e obras

Pascoal Galluppi (1770-1846) contribui para tornar a filosofia européia conhecida na Itália. Nascido em Tropea em 1770, Galluppi estudou filosofia e matemática na Universidade de Nápoles e, inicialmente, formou-se nas obras de Descartes, Leibniz e Wolff.

Por volta dos trinta anos, leu Condillac, autor que exerceu poderosa influência sobre ele. Escreve Galluppi em sua *Autobiografia:* "As obras desse filósofo fizeram com que eu mudasse a direção de meus estudos sobre a filosofia [...]. Compreendi que antes de afirmar qualquer coisa sobre o homem, Deus e o universo, era preciso examinar os motivos legítimos de nossos juízos e dar base sólida à filosofia,

ou seja, que era preciso remontar às origens de nossos conhecimentos".

Em 1807, publicou o ensaio *Sobre a análise e a síntese.* Nesse meio tempo, entrou em contato com a filosofia de Kant e, em 1819, publicou os primeiros dois volumes do *Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento* (o terceiro e o quarto volumes das obras foram publicados em 1822; o quinto e o sexto volumes, em 1832).

Em 1831, Galluppi obteve a cátedra de "filosofia intelectual" na Universidade de Nápoles. E o fruto dos seus ensinamentos está registrado nas *Lições de lógica e metafísica* (1832-1836).

De 1827 são as *Cartas sobre as peripécias da filosofia de Descartes a Kant,* cartas que Galluppi escreveu a pedido de seu amigo, o cônego Fazzari, professor no Seminário de Tropea, que desejava ter informações sobre a filosofia moderna.

2 A realidade do eu e a existência do mundo exterior

Preocupado em salvaguardar os núcleos fundamentais da tradição religiosa e metafísica (como a existência de Deus, a realidade do eu ou até a existência do mundo externo), Galluppi é contrário ao método kantiano do *a priori,* na convicção de que "a realidade de nossos conhecimentos só pode estar fundamentada na experiência". Esta é interna e externa.

Da *análise* da experiência interna, Galluppi, seguindo os ecléticos e os ideólogos franceses, dá início à sua filosofia. Ora, a *realidade* que a experiência interna nos testemunha é a do eu. O *eu existe,* portanto, é uma verdade imediatamente evidente, é "verdade primitiva". Chamo *consciência,* diz Galluppi, o ato com que me capto como um existente que pensa: a *consciência* é "a percepção de *mim* no estado de seus pensamentos".

Se a análise psicológica revela a realidade do eu, ela também mostra a realidade do mundo externo. Escreve Galluppi: "A sensação é, por sua natureza, relativa ao objeto sentido: ou ela é sensação de alguma coisa ou não é em absoluto sensação"; "toda sensação, portanto, é a percepção de uma existência externa".

3 O princípio de causalidade e a demonstração da existência de Deus

"O *eu*, portanto, se manifesta a si mesmo como um sujeito que percebe algo *fora de si*". E esse *fora de si* não é criado pelo sujeito. O eu percebe objetos externos que o modificam. Os objetos externos são *causa* das percepções: "O fora de mim não existe porque me modifica, mas me modifica porque existe".

E aqui, contra as devastadoras análises de Hume e Kant, Galluppi recupera o princípio de causalidade da tradição e, por meio dele, demonstra a existência de Deus. Com efeito, escreve Galluppi: "Eu sou um ser mutável. E essa verdade é dado da experiência". Pois bem, prossegue ele com argumentação já clássica, "um ser mutável não pode existir por si mesmo e essa verdade é resultado do raciocínio, que demonstra a identidade entre a idéia do ser em si mesmo e a idéia do ser imutável". Ora, da primeira verdade, extraída da experiência, e da segunda verdade, extraída do raciocínio, Galluppi via derivar "a conseqüência de que eu não existo por mim mesmo, ou seja, sou um efeito". E, "levado a esse conhecimento por uma análise incontrastável, eu procuro além disso ver se a causa que me produziu é inteligente ou cega. E descubro que minha razão pode chegar ao ponto de mostrar-me a inteligência da causa primeira de meu ser".

4 A fundação dos valores morais

Galluppi ainda afirma que "o testemunho da consciência deve ser visto como infalível". E a consciência nos testemunha que existe "em nosso espírito a potência de não querer algumas coisas que se quer e de querer algumas coisas que não se quer. Precisamente nessa potência é que consiste a liberdade em relação à necessidade da natureza". E a consciência atesta também "a exigência do bem e do mal e, conseqüentemente, de uma lei moral natural [...]". Na realidade, "sendo nossa natureza efeito da vontade divina e sendo nós como somos porque Deus quis que fôssemos

como somos, Deus quis também que nossa razão nos mostrasse os deveres que nos mostra, pois ele quis manifestar-nos seus divinos preceitos por meio de nossa razão. É essa a lei inscrita por Deus em nossos corações".

Os resultados mais importantes da filosofia de Galluppi são, portanto:

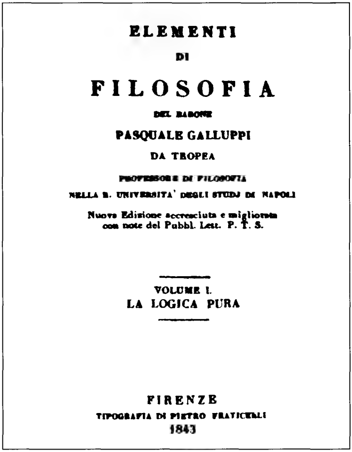
a) a realidade do eu;

b) a existência do mundo externo;

c) a existência de Deus;

d) a existência e a validade da lei moral natural.

Trata-se de resultados tradicionais, certamente, mas é interessante notar o modo como Galluppi os alcançou. Esse modo consiste em refinada argumentação e em sutil e minuciosa *análise da experiência de consciência*, análise que, por vezes, pode ser equiparada a algumas das mais belas páginas dos fenomenólogos contemporâneos, a começar por Husserl. Texto 1



ELEMENTI
DI
FILOSOFIA
DEL BARONE
PASQUALE GALLUPPI
DA TROPEA
PROFESSORE DI FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITA' DEGLI STUDJ DI NAPOLI
Nuova Edizione accresciuta e migliorata
con note del Pubbl. Lett. P. T. S.

VOLUME I.
LA LOGICA PURA

FIRENZE
TIPOGRAFIA DI PIETRO FRATICELLI
1843

Frontispício da nova edição do primeiro volume dos Elementos de filosofia, *de Pasqual Galluppi (1770-1846), publicada em Florença em 1843.*

II. Antônio Rosmini e a filosofia do "ser ideal"

Vida e obras → § 1

• Antônio Rosmini-Serbati (1797-1855) – sacerdote de Rovereto, fundador da Congregação religiosa que ele chamou de Instituto da Caridade, conselheiro de Pio IX nos anos tempestuosos da primeira guerra de independência – é autor de vastíssima produção filosófica: *Novo ensaio sobre a origem das idéias* (1830); *Antropologia* (1830); *Filosofia do direito* (1841-1845). Entre as obras póstumas devemos recordar a *Teosofia* e a *Antropologia sobrenatural.*

O "formal da razão" se reduz à única idéia do ser → § 2

• Preocupado com os danos que a filosofia moderna acarreta à fé religiosa, Rosmini individua no subjetivismo a fonte de todos estes danos; subjetivismo que se aninha tanto no sensismo e no empirismo como no apriorismo kantiano.

Estão, de fato, errados os sensistas e os empiristas (Locke, Condillac, os filósofos da Escola escocesa etc.); estes sustentam que a *única* fonte de nossas idéias é a experiência; esta posição deles, porém, é uma teoria "falsa por defeito", pelo fato de que ela não consegue dar conta de nossos conhecimentos universais e necessários: as sensações sem idéias são e permanecem ininteligíveis.

Estão erradas também as doutrinas de Platão, Aristóteles, Leibniz e Kant. Estes puseram em evidência, no processo cognoscitivo, a atividade do intelecto e de tudo o que nele existe de inato; todavia, suas teorias são "falsas por excesso"; em sua explicação do processo cognoscitivo há "também muito de demasiado e de arbitrário". Em particular, diz Rosmini, Kant – apesar de seus méritos – de fato exagerou no número das categorias: "Todo este rol de formas é demasiado"; e assim é porque "o formal da razão é muito mais simples". As formas *a priori* de Kant se reduzem, segundo Rosmini, à única *idéia do ser.*

A idéia do ser fundamenta nossos atos cognoscitivos → § 3

• Quando conhecemos, sempre conhecemos alguma coisa; percebemos esta ou aquela coisa; ouvimos uma coisa; vemos outra; em nossas sensações damos como descontado que estas nos oferecem realidades, aspectos de realidade. Portanto, no fundo ou, se quisermos, por trás de todo nosso ato cognoscitivo há a idéia de que existe uma realidade, a idéia do ser, de um ser indiferenciado; e de suas diferenciações nos falarão os diversos conhecimentos e as diferentes experiências, e idéias que se adquirirão sucessivamente.

É a idéia do ser que fundamente nossos atos cognoscitivos; é em base a esta idéia que julgamos como existente tudo aquilo que sentimos e percebemos. A idéia do ser é fundamento de nossos conhecimentos, no sentido de que é seu pressuposto: se não soubéssemos, se não pressupuséssemos que há o ser, que existe a realidade, nenhum de nós se poria a caminho para explorá-la. Escreve Rosmini: "Pensar o ser em um modo universal não quer dizer mais que pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem levar em conta todas as outras qualidades genéricas ou específicas ou próprias".

É óbvio, por outro lado, que esta idéia do ser não pode derivar das sensações que, de fato, são sempre particulares e contingentes. A realidade, conforme Rosmini, é que a idéia do ser é, por disposição *ab aeterno* de Deus, uma *idéia inata.* A idéia do ser como idéia inata – que Rosmini chamará de *ser ideal* – é, então, a "capacidade de captar o ser" onde quer que ele esteja; é, em substância, "o lume da razão", *conatural* ao homem e que o homem, nas tentativas e nos esforços de suas pesquisas, "aplica" ao material que lhe é oferecido por sua experiência, e

assim "conhece". A idéia do ser é, portanto, "o formal da razão", é a "fórma" da mente: o conhecimento é síntese entre esta "forma" a priori e a "matéria proveniente dos sentidos.

• Da idéia do ser Rosmini deriva os princípios fundamentais do conhecimento, ou seja, as que ele chama de *idéias puras*, como as de: identidade, contradição, substância, causa, unidade, número, possibilidade, necessidade, imutabilidade, absolutez. Estas idéias constituem os primeiros princípios, como:

Idéias puras e princípios primeiros → § 4

a) o *princípio de cognição*: "o objeto do pensamento é o ser";

b) o *princípio de não-contradição*: "aquilo que é – o ser – não pode não ser";

c) o *princípio de substância*: "não se pode pensar o acidente sem a substância;

d) o *princípio de causalidade*: "não se pode pensar um *novo* ser sem uma causa".

Não é possível negar tais princípios sem desmentir-se. Por isso, diz Rosmini, erra Hume, mas também erra Berkeley por negar a substância corpórea e o mundo externo.

• A existência do mundo externo permite a Rosmini falar das *idéias não puras* (corpo, tempo, movimento, espaço etc.), as quais não são possíveis de obter sem o contributo das sensações. Mas o que é de maior peso é aqui o conceito de "sentimento fundamental corpóreo", isto é, o fato de nos sentirmos corpóreos. As sensações são sempre modificações subjetivas, modificações de nosso sentimento fundamental corpóreo.

"O fato de nos sentirmos corpóreos" → § 4

• E daqui chegamos ao conceito de *pessoa*. O direito, para Rosmini, pressupõe a moral: o que é justo pressupõe o que é bem. Mas que o direito se baseia sobre a moral quer dizer que ele pressupõe "uma pessoa, um autor das próprias ações". E a fim de que "um ser possa dizer-se autor de suas ações, é preciso que *ele* seja aquele que as faz: este *ele* existe apenas se conhece e se quer: ou seja, se é uma pessoa".

Direitos conaturais da pessoa são a liberdade e a propriedade. E em nome da pessoa e da religião Rosmini combate, na teoria da política, todas as posições "estatolátricas", que não fazem mais que abandonar os povos "à mercê do arbítrio dos governantes".

A "pessoa" contra todas as concepções estatolátricas → § 5-6

Rosmini, em suas argumentações de filosofia do direito e de filosofia da política, recorre ao conceito de pessoa, de uma pessoa inserida em uma hierarquia objetiva dos seres estabelecida por Deus (Deus, a pessoa etc.), do que segue-se por via direta o princípio da moralidade rosminiana: *"Queira, ou seja, ama o ser onde quer que o conheças, na ordem que ele apresenta à tua inteligência"*.

1 A vida e as obras

Antônio Rosmini-Serbati nasceu em Rovereto, na região de Trento, em 1797. Estudou teologia (mas seguiu também os cursos de medicina, agronomia e letras) na Universidade de Pádua. Ordenado sacerdote em 1821, volta a Trento, onde se empenha profundamente na renovação da vida pastoral, trabalho que, em determinado momento, teve de interromper porque recaiu em suspeitas por parte da polícia austríaca. Em 1826 transferiu-se para Milão, onde estreitou forte amizade com Manzoni. Dedicado aos estudos e de caráter reservado, Rosmini desenvolveu, por insistência de Gioberti, uma missão diplomática junto a Pio IX,

com o objetivo de induzir o papa a aliar-se em uma guerra contra a Áustria, e tornou-se seu conselheiro nos anos tempestuosos da primeira guerra de independência, com as bem dramáticas e conhecidas vicissitudes. Rosmini passou seus últimos anos em Stresa, onde morreu no dia 1º de julho de 1855.

A produção filosófica de Rosmini é vastíssima. Eis, pela ordem, seus principais escritos: *Novo ensaio sobre a origem das idéias* (1830); *Princípios da ciência moral* (1831); *Antropologia* (1838); *Tratado de ciência moral* (1839); *Filosofia da política* (1839); *Filosofia do direito* (1941-1845); *Teodicéia* (1845); *Psicologia* (1850). Entre as obras póstumas, devemos recordar a *Teosofia*, a *Antropologia sobrenatural* e *Aristóteles exposto e examinado.*

Homem de grande retidão moral e de fé clara e sincera, Rosmini fundou em 1828, no Sagrado Monte Calvário, perto de Domodóssola, uma nova congregação religiosa, que chamou de Instituto da Caridade (que só seria aprovado pela Igreja em 1839). Na década de 1830-1840, Rosmini fundou o ramo feminino de sua congregação: as Irmãs da Providência, que ficariam conhecidas pelo grande público com o nome de Mestras rosminianas. As Irmãs da Providência dedicavam-se (e se dedicam) à educação das crianças nos asilos infantis (nos quais, naquela época, aplicavam o método de Ferrante Aporti), nas escolas primárias e nos orfanatos.

2 Crítica do sensismo empirista e do apriorismo kantiano

Preocupado com os prejuízos que a filosofia moderna acarreta à tradição religiosa, Rosmini identifica no subjetivismo o erro filosófico fundamental, tanto no sensismo e no empirismo como no apriorismo kantiano.

A primeira parte do *Novo ensaio* é dedicada ao exame das doutrinas filosóficas relativas à origem das idéias.

a) Sobre este problema, Locke, Condillac e os filósofos da escola escocesa (Reid, Dugald Stewart), segundo Rosmini, propuseram "teorias falsas por deficiência": eles sustentam que a única fonte das nossas idéias é a *experiência,* não admitindo nada de *a priori* na origem de nossas idéias. Mas, assim fazendo, não conseguem explicar os fatos do espírito, já que assumem "menos do que é necessário para explicá-los". Com efeito, as sensações não podem nos dar conhecimentos universais e necessários. Sem idéias, as sensações permanecem ininteligíveis. As sensações só adquirem significado se forem iluminadas por idéias ou enquadradas em teorias. De acordo com Kant, Rosmini afirma que as sensações são matéria do conhecimento, mas ainda não são conhecimento.

b) As doutrinas de Platão, Aristóteles, Leibniz e Kant são contrárias às teorias que pretendem reduzir o conhecimento a sensações. Eles destacaram bem a atividade do intelecto, embora, na opinião de Rosmini, suas teorias sejam "falsas por excesso".

Na explicação dos fatos do espírito humano, não se deve assumir mais do que o necessário para explicá-los; deve-se preferir a explicação "que é a mais simples e que exige menos suposições do que as outras". E esses filósofos, embora falando todos de algo inato, inseriram em suas explicações "também coisas excessivas e arbitrárias". Kant teve o mérito de considerar inatas "somente as formas das cognições, deixando à experiência dos sentidos o encargo de oferecer a matéria para elas". Mas Rosmini considera que as dezessete formas, admitidas por Kant no espírito humano para explicar o fato das cognições, são demasiadas: "Todo esse novelo de formas é demasiado", pois "o formal da razão é muito mais simples".

Na realidade, diz Rosmini, quando tomamos as formas *a priori* de Kant e delas extraímos "o puro formal, sem deixar nada de material", então não será difícil nos convencermos de que "o formal da razão" se reduz somente à *idéia do ser.*

3 A idéia do ser, sua origem e sua natureza

Em todo o nosso conhecimento, nós não apenas percebemos esta coisa, sentimos outra ou vemos ainda outra. Quando tomamos consciência daquilo que, pouco a pouco, as sensações nos oferecem, sem-



Antônio Rosmini (1797-1855), preocupado com os danos que a filosofia moderna acarreta para a tradição religiosa, individuou no subjetivismo o erro radical tanto do sensismo e do empirismo como do apriorismo kantiano.

pre pressupomos que essas coisas existem, que *há* algo. E reconhecer o ser de algum conteúdo oferecido por alguma sensação não é sensação. É muito mais *percepção intelectiva.*

De fato, não podemos conhecer algo se a este algo não atribuirmos o *ser*. É a *idéia de ser* que se encarna nos dados sensíveis e que nos permite julgar existente tudo o que sentimos e percebemos. Portanto, a *idéia de ser* fundamenta todo ato cognoscitivo do homem. Escreve Rosmini: "Pensar o ser de modo universal nada mais quer dizer senão pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem falar em todas as outras qualidades genéricas, específicas ou próprias".

O homem, portanto, pensa o ser "de modo universal", isto é, pensa "na qualidade que é comum a todas as coisas, sem atentar para todas as suas outras qualidades"; ele pode ter "a idéia do ser sozinha, sem todas as outras idéias". Todas as nossas idéias são "adquiridas"; apenas a idéia do ser não o é: ela é o *a priori* ou "o formal da razão". E é o *único* formal da razão, pois o resto provém da sensação.

Agora, porém, depois de ter precisado que a idéia do ser é a *forma do conhecimento,* ou seja, o elemento constante que é constitutivo de todo o nosso conhecimento, Rosmini se pergunta de onde ela deriva.

Ela é universal e necessária e, por isso, implica que:

1) *não* pode derivar das sensações, que nos põem em contato unicamente com conteúdos particulares e contingentes;

2) *não* pode derivar da idéia do eu, já que também essa idéia, a exemplo das outras, é a idéia de um ser particular;

3) *não* é produzida pela abstração ou reflexão, já que tais operações nada mais

fazem do que analisar e distinguir aspectos particulares de coisas que já *existem;*

4) *não* provém do espírito de um sujeito finito, pelo fato de que um sujeito finito não pode produzir um objeto universal;

5) *não* é criada por Deus no ato da percepção, porque desse modo se reduziria Deus a servidor dos homens em cada ato do conhecimento.

De onde deriva então a idéia de ser? Como, nascendo, todos os homens conhecem a idéia do ser?

Remetendo-se a Agostinho e a são Boaventura, Rosmini sustenta que por disposição *ab aeterno* de Deus todos os homens têm *inata* a idéia de ser que constitui o fundamento de seus conhecimentos específicos. A idéia do ser como idéia inata — que Rosmini chama de *ser ideal* — é a "capacidade de captar o ser" onde quer que ele esteja, é "a luz da razão" *co-natural* ao homem e que o homem, nos esforços e riscos de sua investigação, "aplica" ao material que lhe é oferecido por sua experiência da realidade, e assim "conhece".

A idéia do ser é, portanto, a "forma" da mente, e o conhecimento é como uma síntese entre esta forma *a priori* e a matéria, ou seja, o conteúdo, que deriva dos sentidos. Mas é um *a priori* não subjetivo em sentido kantiano, e sim objetivo (ainda que em sentido muito diferente daquele que veremos sustentado por Gioberti) e, portanto, é objetiva a síntese da qual é o fundamento.

2 3

4 O "sentimento corpóreo fundamental" e a "realidade do mundo externo"

Estabelecida desse modo a idéia do ser, dela Rosmini deriva os princípios fundamentais do conhecimento, isto é, aquelas que ele chama de *idéias puras,* como as de *identidade, contradição, substância, causa, unidade, número, possibilidade, necessidade, imutabilidade* e *absoluticidade,* que derivam unicamente da idéia de ser (e que, por isso, são chamadas puras).

Essas idéias constituem os princípios primeiros, como:

a) o *princípio de cognição,* segundo o qual "o objeto do pensamento é o ser";

b) o *princípio de não-contradição,* pelo qual "aquilo que é — o ser — não pode não ser";

c) o *princípio de substância,* que diz que "não se pode pensar o acidente sem a substância";

d) o *princípio de causalidade,* pelo qual "não se pode pensar *novo* ser sem uma *causa*".

Tais princípios, afirma Rosmini, não podem ser negados sem contradição. E essa é a razão por que, em sua opinião, Hume se engana. E também se engana Berkeley, que nega a existência da substância corpórea e do mundo externo.

A demonstração da realidade do mundo externo nos leva a dois outros núcleos fundamentais da filosofia de Rosmini, o das idéias não puras e o do "sentimento corpóreo fundamental". Com efeito, enquanto as idéias puras derivam unicamente da idéia do ser, existem outras idéias (as idéias não puras), como as de *corpo, tempo, movimento, espaço* e *realidade externa,* que não podem ser obtidas sem a contribuição das sensações.

Mas as sensações pressupõem nosso corpo, ou melhor, "o sentimento corpóreo fundamental", ou seja, o fato de *nos sentirmos corpóreos.* As sensações são modificações subjetivas, modificações de nosso sentimento corpóreo fundamental.

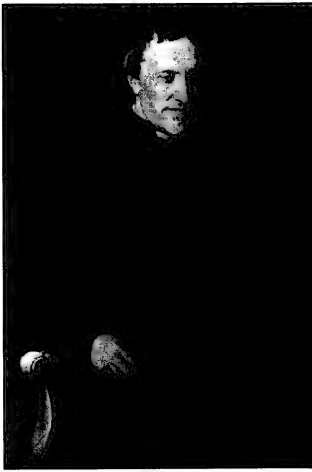
E eis como Rosmini chega à existência dos corpos externos: "A consciência nos diz: 1) que somos modificados, 2) que essa modificação é feita em nós, mas não por nós (...). O entendimento aplica então ao segundo elemento, isto é, à consciência de que a ação é feita em nós mas não por nós, o conceito de substância e, assim, separa e torna objeto seu as coisas externas, sobre as quais, depois, medita e raciocina".

5 Pessoa, liberdade e propriedade

Rosmini apresenta ainda uma sistematização posterior da doutrina do ser na obra, saída postumamente, chamada *Teosofia,* onde sustenta (e também aqui é evidente a referência a Agostinho) que o ser


DELLE
CINQUE PIAGHE
DELLA
SANTA CHIESA
TRATTATO
DEDICATO AL CLERO CATTOLICO
CON APPENDICE
DI
ANTONIO ROSMINI
PERUGIA
TIPOGRAFIA DI VINCENZO BARTELLI
1849.

Acima, frontispício da obra de Rosmini
Das cinco feridas da Santa Igreja,
em uma reedição de 1849.



À direita, Antônio Rosmini
em um retrato de Francisco Hayez
(Milão, Pinacoteca de Brera).

tem três formas: *a*) a forma *real*, *b*) a *ideal* e *c*) a *moral*.

a) O ser real é objeto das *ciências metafísicas*: a *teosofia* estuda o ser infinito de Deus; a *psicologia* estuda o ser finito do homem; a *física* estuda a natureza.

b) O ser ideal é objeto das *ciências ideológicas,* nas quais, como no *Novo ensaio,* Rosmini indaga sobre a origem das idéias e do conhecimento.

c) O ser moral é objeto das *ciências deontológicas,* como a *moral,* o *direito* e a *política*.

O *Novo ensaio* apareceu em 1830, os *Princípios da ciência moral* são de 1831, e a *Filosofia do direito* é de 1841-1845. Rosmini define o direito como "faculdade de operar aquilo que agrada, protegida pela lei moral, que infunde aos outros o respeito". Com efeito, é a lei moral que, "ao mesmo tempo que concede a uma pessoa a liberdade de operar, proíbe às outras perturbarem aquela operação". O direito, portanto, baseia-se na moral e pressupõe "uma pessoa, um autor das próprias ações". E, para que "um ser possa se dizer autor de suas ações, é preciso que seja *ele* que as faz: esse *ele*, porém, só existe se conhece e se quer, ou seja, se é pessoa".

O conceito de *pessoa* é o fulcro da concepção ética e política de Rosmini. Contra o naturalismo e o idealismo, Rosmini afirma a concepção espiritualista da pessoa na qual o homem emerge como portador de valor ético-religioso. A pessoa tem valor moral. E é desse valor que, por parte dos homens, decorre o dever de respeitar os outros enquanto pessoas.

O direito é assim reconduzido à moral, enquanto é "ele próprio dever moral, que

obriga uma pessoa a deixar intacta e livre qualquer atividade própria de outra pessoa". Além da liberdade, também é direito co-natural do homem a *propriedade*.

Em suma, "a pessoa do homem é o direito humano subsistente". Em nome da pessoa, Rosmini defende a liberdade religiosa: "Empregar a força externa para forçar alguém a uma crença religiosa, ainda que verdadeira, é absurdo lógico e manifesta lesão do direito". Textos 4 5

6 Estado, Igreja e o princípio da moralidade

Sempre em nome da pessoa e da religião, no campo político Rosmini procura restringir os poderes do Estado, posicionando-se contra a teoria "estatolátrica" de Hegel e de todos os que nele se inspiram. Estes, como os "doutrinários franceses", por exemplo, "destruindo a religião e a moral, que são as moderadoras naturais do poder civil, abandonam os povos à mercê do arbítrio dos governantes".

O Estado pode se ocupar da esfera do *útil*, só na condição de que esse útil se subordine ao bem. E o árbitro desse bem só pode ser uma autoridade divina como a Igreja.

É claro que, se a sociedade teocrática, isto é, a Igreja, é a sociedade que, baseando-se na autoridade divina, é necessária para salvaguardar a pessoa do superpoder onívoro do Estado, então a renovação da política passa através da renovação religiosa.

Daí, entre outras razões, o interesse de Rosmini para que se sanassem aqueles que ele considerava como os maiores males da Igreja de então, males que, em *Sobre as cinco feridas da Igreja* (1831), ele identifica na divisão do povo cristão em relação ao clero, na falta de unidade entre os bispos, na interferência do poder secular na nomeação dos bispos e na falta de prestação pública de contas da administração dos bens da Igreja. Assim, a pessoa constitui o valor em torno do qual Rosmini faz girar suas considerações de filosofia do direito e de filosofia da política. Mas o reconhecimento da pessoa como valor ou bem se insere no reconhecimento mais amplo que o homem tem dos diversos níveis metafísicos do ser. Em outros termos, contra o subjetivismo moral, Rosmini defende *um objetivismo moral, no qual o dever-ser encontra seu critério no ser.*

Os seres são conhecidos em uma hierarquia determinada (Deus, a pessoa humana etc.), e a moral consiste em respeitar a hierarquia estabelecida por Deus, onde alguns seres são fins e outros são meios. Nessa hierarquia, Deus é o fim supremo; o homem vem depois de Deus; os outros seres vêm depois do homem. Assim, conhecemos o bem de alguma coisa quando conhecemos seu ser e sua ordem na hierarquia dos seres.

Para Rosmini, portanto, o princípio da moralidade é o seguinte: *"Quer, ou seja, ama o ser em toda parte onde o conheces, na ordem que ele apresenta à tua inteligência"*. Texto 6

III. Vincenzo Gioberti e a filosofia do "ser real"

Do exílio a "primeiro ministro" → § 1

• Vincenzo Gioberti (1801-1852) viveu intensamente diversos episódios da Restauração e foi exilado em Paris e Bruxelas. Em 1848 volta a Turim, mas, falidas suas concepções neoguelfas, retoma o caminho do exílio. Morre em Paris no dia 26 de outubro de 1852. De 1839-1840 é sua *Introdução ao estudo da filosofia*; *Do primado moral e civil dos italianos* é de 1842. *A filosofia da revelação* e a *Protologia* foram publicadas postumamente.

• A grande preocupação filosófica de Gioberti é exatamente o *psicologismo*, ao qual nem mesmo Rosmini teria escapado – o fundamentar-se sobre o homem,

sobre a consciência do homem – que dominou a filosofia desde Descartes. Se, porém, se parte do homem e se aceita a autonomia da razão, então – salienta Gioberti – serão inevitáveis "a anarquia das idéias, a liberdade absoluta de pensar nas ordens filosóficas e religiosas, e a licenciosidade civil". Quando se assume o sujeito como ponto de partida, faz-se a escolha errada de uma base demasiado frágil.

Contra o psicologismo → § 2

• É, portanto, urgente e necessário mudar de caminho. E o caminho indicado por Gioberti é o do *ontologismo*: não é o saber construído pelo homem que "fundamenta Deus"; ao contrário, é Deus, isto é, o ser real e absoluto, que constitui o fundamento e a validez de nossas cognições; Deus se revela à mente humana, uma mente passiva que não desvirtua nem falseia a realidade que a ela se apresenta. Escreve Gioberti: a evidência de Deus "não brota do espírito humano [...] é objetiva e não subjetiva [...]; ela é, portanto marcada por uma necessidade objetiva, absoluta, que diz respeito à própria natureza, não ao intuito que a contempla".

A evidência de Deus "é objetiva" → § 3

E eis como se impõe essa evidência de Deus: Deus se revela à consciência como absoluto e necessário. *O ente existe necessariamente*, e esta é a primeira parte da "fórmula ideal". A segunda parte da fórmula é: *o ser cria o existente*, no sentido de que as realidades existentes encontram sua razão de ser na causa primeira que é Deus. A terceira parte da fórmula ideal é que: *o existente volta ao ente*. Ele volta por meio de sua vida moral. Portanto: "Saída de Deus e volta a Deus, eis – afirma Gioberti – a filosofia e a natureza, a ordem universal dos conhecimentos e a das existências". E se a ontologia se refere à criação, a moral se refere à volta a Deus.

• Sobre essas bases filosóficas, Gioberti constrói seu programa político e lança as bases do movimento neoguelfo. É a religião que cria "a moralidade e a civilização do gênero humano". Ora, porém, a religião em que se conserva intacta a revelação de Deus ao homem é – afirma Gioberti – o cristianismo; e desta revelação guarda e intérprete é a Igreja católica, cujo centro de difusão está em Roma: é aqui que se encontra o papa. Portanto: a Itália difundiu estas verdades comuns que fizeram a Europa; mas a Europa – depois de Descartes e de Lutero – se afastou da verdade objetiva revelada por Deus, confiou-se aos homens e assim caiu no caos do arbítrio; eis, então, que a Europa voltará ao caminho justo se voltar à Itália; a Itália, portanto, deve retomar sua missão de civilização na grande história da humanidade.

A missão de civilização da Itália → § 4

1 A vida e as obras

Vincenzo Gioberti nasceu em Turim, de família humilde, em 1801. Tornando-se órfão de pai, passou uma infância difícil. Laureou-se em teologia em 1822. Três anos depois, foi ordenado sacerdote. Em 1826, foi nomeado capelão da corte.

Leu muito: Platão, Agostinho, os Padres da Igreja, Vico, Lamennais, Cousin. Nesse meio tempo, seguia os acontecimentos políticos e interessou-se por teoria da política: inicialmente, aceitou o absolutismo de De Maistre; depois, afastou-se dele, rejeitou a idéia monárquica, tornou-se amigo de Pellico e defensor de um "cristianismo republicano".

Nesse período, dado o sentido religioso das idéias mazzinianas, sentiu-se próximo a Mazzini. Detido por suas idéias republicanas e por suas atividades patrióticas, foi para o exílio em 1833, instalando-se primeiramente em Paris. Em 1834, transferiu-se para Bruxelas, onde ensinou filosofia e história até 1845.

Durante esse período escreveu a maior parte de suas obras. A *Teoria do sobrenatural* é de 1838. A *Introdução ao estudo da filosofia*, de 1839/1840, é seu trabalho teórico mais consistente e de maior relevância filo-

sófica: é sobretudo a ele que nos referiremos nas páginas seguintes. Ainda de 1840 são as *Considerações sobre as doutrinas filosóficas de Victor Cousin*. A *Carta sobre as doutrinas filosóficas e políticas de Lamennais* foi publicada em 1841. O grande trabalho escrito contra Rosmini sob o título *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini* leva a data de 1841-1843. Nesse meio tempo, porém, em 1842, Gioberti havia escrito a obra que tanta influência exerceria no clima da Restauração italiana e que ficaria no centro de tantas polêmicas: *Sobre o primado moral e civil dos italianos*.

Em 1845, Gioberti voltou a Paris e, em 1846-1847, publicou dura polêmica contra os jesuítas: *O jesuíta moderno*. Criticado por muitos católicos e atacado também na alta hierarquia da Igreja, em 1848 Gioberti escreveu a *Apologia do jesuíta moderno*, concebida em defesa de seu livro *O jesuíta moderno*.

Os acontecimentos de 1848 levam Gioberti de volta à Itália: deputado e ministro, foi eleito presidente do Conselho. Mas, revelando-se utópicas suas concepções neoguelfas, à luz dos acontecimentos, Gioberti retomou o caminho do exílio. Voltando a Paris, aí veio a morrer em 26 de outubro de 1852. Durante esse segundo exílio, publicou outra obra de caráter político: *A renovação civil da Itália* (1851).

As obras publicadas postumamente foram: *A filosofia da revelação* e a *Protologia*, ambas aparecidas em 1857. Na *Protologia* (ou "ciência primeira") Gioberti reelaborou, considerando também as idéias de Hegel, os motivos teóricos que expusera na *Introdução ao estudo da filosofia* nos anos do primeiro exílio.

2 Contra o "psicologismo" da filosofia moderna

Em sua *Introdução ao estudo da filosofia*, Gioberti toma posição contra o *psicologismo* que, a partir de Descartes, invadiu toda a filosofia moderna. E precisamente em Descartes é que Gioberti vê o primeiro responsável pela decadência subjetivista da filosofia que chegou até Kant e que, no fundo, marca o próprio sistema de Hegel (sistema aparentemente "objetivo", mas que, substancialmente, é só psicologismo disfarçado), e ao qual sequer Rosmini soube resistir.

Se partirmos do homem e aceitarmos a autonomia de sua razão, então, diz Gioberti, são inevitáveis "a anarquia das idéias, a liberdade absoluta de pensar nos campos filosófico e religioso e a licenciosidade civil". O psicologismo pretende partir do homem para depois erigir sobre essa base a fábrica de "todo o cognoscível humano". "Os objetos externos, as substâncias, as causas, as informações sobre a ordem mundial e moral e, por fim, a própria idéia", tudo deveria ser alcançado a partir do sujeito. Entretanto, essa base e esse ponto de partida são muito frágeis e não conseguem suportar toda a construção. O resultado da doutrina do livre-exame de Lutero e da doutrina do primado do sujeito de Descartes é a anulação do critério absoluto da verdade e da moralidade.

E nem mesmo Rosmini escapa à armadilha do subjetivismo, como afirma Gioberti no livro *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini*. Rosmini cai no "ceticismo e no nulismo": ele parte da idéia entendida como *forma da mente humana*, mas, com base nesse fundamento, não consegue passar da idéia de ser possível para o ser real. Trata-se de pretensão absurda pensar em remontar a Deus considerando-o como construção de nossa mente, como "conceito nosso".

São essas, portanto, as razões pelas quais Gioberti, querendo evitar os perigos deletérios do psicologismo, retoma o caminho do "platonismo", ou seja, da doutrina da *realidade objetiva das idéias*. O ser não é uma idéia da mente; a idéia é antes o ser (ou Deus) que revela à própria mente e que se põe como fundamento e garantia de todo o saber.

Não se trata do saber feito pelo homem e elaborado pela "livre busca pelo fundamento de Deus"; ao contrário, é Deus, isto é, o ser real e absoluto, que constitui o fundamento e dá validade aos nossos conhecimentos. Esse é o núcleo da *filosofia do ser real* ou *ontologismo* de Gioberti.

3 A "fórmula ideal"

3.1 A filosofia como reflexão sobre a revelação originária de Deus

Assim como Malebranche afirmava que nós intuímos todas as coisas em Deus, da mesma forma Gioberti afirma que Deus



Vincenzo Gioberti (1801-1852) foi um dos teóricos do ontologismo, segundo o qual o homem é "em todo instante de sua vida intelectiva expectador direto e imediato da criação".

se revela à mente humana. E nessa manifestação de Deus à mente, ela é puramente passiva e, desse modo, não deforma nem falseia a realidade que se lhe apresenta.

A evidência de Deus, do ente real e absoluto ou idéia, escreve Gioberti, "não brota do espírito humano [...], é objetiva e não subjetiva, pertence à realidade conhecida e não ao nosso conhecimento; ela, portanto, é marcada pela necessidade objetiva, absoluta, que cabe à própria natureza, não ao intuito que a contempla; a evidência não nasce do espírito, e sim nele entra e penetra; vem de fora, não de dentro; o homem a recebe, não a produz; é partícipe dela, não seu autor".

Esse, portanto, é o modo como Gioberti tenta inverter a marcha triunfal do psicologismo da filosofia moderna. Para ele, há uma revelação originária da idéia (ou Deus) à mente humana. De acordo com Bonald e o tradicionalismo francês, Gioberti está convencido de que a filosofia "é filha primogênita da religião". Em suma, a filosofia é *reflexão* sobre a revelação originária de Deus.

3.2 Primeira parte da fórmula ideal: o ente existe necessariamente

A filosofia, portanto, procura transpor em palavras a revelação imediata e objetiva da idéia à mente. Daí deriva aquela "fórmula ideal", que nada mais é do que "uma proposição que expressa a idéia de modo claro, simples e preciso, através de um juízo". Ora, o primeiro conteúdo da fórmula ideal é que *o ente existe necessariamente.* Isto é, Deus "revela-se a si mesmo e declara sua própria realidade ao nosso pensamento [...]". Esse primeiro juízo "é legítimo e tem valor objetivo". E assim é, como escreve Gioberti, pela razão de que ele "é a simples repetição do juízo intuitivo, que o precede, o fundamenta e o autoriza".

Todavia, da revelação originária e objetiva de Deus como absoluto e necessário também deriva que ele é causa eficiente *do que existe.* O *existente* não é realidade que se auto-explica: ele requer o ente como sua causa, razão por que o ente é a causa do existente.

3.3 Segunda parte da fórmula ideal: o ente cria o existente

Com isso, estamos na segunda parte da fórmula ideal: *o ente cria o existente.* As realidades existentes encontram sua razão de ser na causa primeira, que é Deus. Deus se revela como criador e, escreve Gioberti, a criação é "ação positiva e real, mas livre, pela qual o ente [...] cria as substâncias e as causas segundas [...], e as conserva no tempo com a imanência da ação causadora que, em função das coisas produzidas, é criação contínua". Desse modo, o espírito humano é "espectador direto e imediato da criação". As coisas, porém, não param por aí, já que o homem não é somente espectador, mas, por meio da vida moral, também é ator de seu retorno ao ente.

3.4 Terceira parte da fórmula ideal: o existente retorna ao ente

Eis então a terceira parte da fórmula ideal: *o existente retorna ao ente.* Escreve Gioberti: "Saída de Deus e retorno a Deus — eis a filosofia e a natureza, a ordem universal dos conhecimentos e a ordem universal das existências". Portanto, na base de nosso saber (a filosofia) e da realidade

(a natureza) há uma estrutura objetiva que Deus revela originariamente ao homem e que nossas palavras traduzem na "fórmula ideal" segundo a qual "o ente procura o existente" e "o existente retorna ao ente". O caminho do ontologismo é o caminho para não se cair no pântano do subjetivismo, para evitar o panteísmo e para, assim, salvaguardar a liberdade e a autonomia da pessoa. O ente é criador e não se confunde com os existentes. E o retorno do homem ao ente não se concretiza "mediante a identificação absurda dos panteístas, e sim por meio daquela união que, ao invés de destruir a personalidade finita, a preserva e a aperfeiçoa".

A fórmula ideal expressa dois ciclos essenciais da estrutura da realidade: no primeiro, Deus cria o existente; no segundo, o existente volta a Deus. "A ontologia, que é a ciência dos princípios, diz respeito principalmente ao primeiro ciclo, ao passo que a ética concerne ao segundo: uma é a base e a outra é o cume do saber".

4 O "primado moral e civil dos italianos"

Sobre as bases de sua filosofia, na obra *Sobre o primado moral e civil dos italianos* Gioberti teoriza seu programa político e delineia os fundamentos do movimento neoguelfo. Em política, dissera Gioberti, "abundam as opiniões, mas falta a ciência". E, precisamente para suprir essa falta de ciência e de objetividade, Gioberti escreveu o *Primado,* derivando suas teses centrais das premissas teóricas já expostas e na convicção de que uma política que não encontre sua base em Deus está destinada ao malogro: "Só a idéia pode tornar unânimes os estadistas e os filósofos; sem a idéia, pode-se seduzir, mas não persuadir". Se aplicarmos à sociedade humana a fórmula ideal "o ente cria o existente", tal fórmula significa unicamente que "a religião cria a moralidade e a civilização do gênero humano". Mas a religião na qual se conserva intacta a revelação de Deus ao homem é o cristianismo, do qual a Igreja católica é a guarda e a intérprete fiel. Entretanto, o catolicismo tem seu centro de difusão na Itália, e é em Roma que se encontra o papa. A Itália difundiu as verdades comuns que fizeram a Europa. *A Itália cria a Europa,* mas, depois de Lutero e Descartes, a Europa afastou-se sempre mais da verdade objetiva revelada por Deus, passando a confiar e se basear no homem. E foi assim que a Europa caiu no caos do arbítrio. A Europa só voltará ao caminho justo se *voltar à Itália.* O destino da Itália, portanto, é o mesmo destino da Europa. Assim, a Itália deve retomar sua missão de civilização no interior da história da humanidade. Textos 7 8

Galluppi

1 Demonstração da existência de Deus

Como da realidade contingente chega-se ao ser necessário: "Posta, portanto, uma existência condicionada ou uma existência que começa a existir, deve-se também pôr uma existência absoluta ou uma existência que não começa a existir".

Para exprimir de modo mais breve a demonstração da existência do *ser necessário* e dela melhor fazer ver a descendência do princípio da causalidade, eu raciocino assim. Aquilo que começa a existir deve ter uma causa de sua existência. Uma existência antecedente que começa a existir não é a causa que se busca, pois é também uma existência condicionada. Se B existe condicionadamente e A existe condicionadamente, posta a existência de A não se põe ainda a causa suficiente da existência de B, pois a condição da existência de A é também uma condição para a existência de B: posta, portanto, uma existência condicionada ou uma existência que começa a existir, deve-se também pôr uma existência absoluta ou uma existência que não começa a existir.

A demonstração da existência do ser necessário contém duas premissas: uma *a priori* e outra *a posteriori*. A primeira é verdade pura, racional, hipotética; a segunda, um dado primitivo da experiência. *Se alguma coisa existe, um ser necessário existe*: eis a premissa experimental. Este exemplo demonstra sensivelmente a importância da aplicação das verdades racionais a dados experimentais, a necessidade ao mesmo tempo dos dados experimentais para a realidade do conhecimento. Pertence à experiência conduzir-nos no mundo da realidade; sem ela, apesar das verdades apresentadas ao espírito pelo raciocínio, permaneceríamos apenas na razão do pensamento e das hipóteses. Mas a experiência do outro lado permaneceria estéril sem a intervenção da especulação; é necessária a ação da razão para fecundar os dados experimentais. *Se alguma coisa existe, um ser necessário existe.* Esta verdade pura, *a priori*, não é mais que hipotética, e não pode ser mais que hipotética; eu jamais poderia deduzir dela alguma verdade de existência. *Alguma coisa existe*, ou *eu existo*, eis uma verdade primitiva de existência, experimental, mas enquanto permaneço apenas na experiência, esta verdade permanece isolada, infecunda; ela não me dá direito a nenhuma dedução; reunamos as duas verdades. *Se alguma coisa existe, um ser necessário existe; alguma coisa existe.* Estas duas premissas me levam a um conhecimento de existência: *um ser necessário existe.*

Se os pensadores lançarem um olhar sobre as matemáticas mistas e sobre a física, verão a cada passo a reunião das verdades racionais com os dados da experiência, e conhecerão seus resultados afortunados. [...] Os outros filósofos não poderão nada me opor contra a realidade do conhecimento que estabeleci. Eu tomei da experiência este dado: *eu existo*; e fui levado necessariamente a esta ilação: *um ser necessário existe.* Eu apenas imitei os matemáticos nas matemáticas mistas e os físicos. Se o método destes leva à verdade, por que não deveria levar-nos na questão que nos ocupa?

P. Galluppi,
Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento

Rosmini

2 A idéia do ser

"Pensar o ser de um modo universal não quer dizer mais que pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem se ocupar de todas as suas outras qualidades genéricas, ou específicas, ou próprias"

E ainda mais precisamente: "A existência é, de todas as qualidades comuns das coisas, a comuníssima e universalíssima".

Eu parto de um fato mais óbvio, e o estudo deste fato é aquilo que forma toda a teoria que estou para expor.

O fato óbvio e simplista do qual parto é que o homem pensa o ser de um modo universal. Seja qual for a explicação que se queira dar deste fato, o próprio fato não pode ser controvertido.

Pensar o ser de um modo universal não quer dizer mais que pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem levar em conta todas as outras suas qualidades genéricas ou específicas ou próprias. Está em meu arbítrio pôr minha atenção de preferência em um e não em outro elemento das coisas. Ora, quando coloco minha atenção exclusivamente na qualidade que é *comum* a todas as coisas, isto é, no *ser*, então costuma-se dizer que eu penso o ser como universal.

Negar que ponhamos, se quisermos, nossa atenção sobre o ser comum das coisas, sem levar em conta, e mais, abstraindo de todas as outras qualidades delas, seria opor-se àquilo que a mais fácil observação sobre as próprias operações nos atesta, um contradizer o senso comum, um renegar a linguagem.

De fato, quando faço este discurso costumeiro: "a razão é própria do homem, o sentir lhe é comum com as feras, o vegetar com as plantas, mas o ser lhe é comum com todas as coisas", considero o *ser comum*, independentemente de todo o resto. Se o homem não tivesse a faculdade de considerar o *ser* em separado de todo o resto, este discurso costumeiro seria impossível.

O fato de que falamos é tão evidente, que não seria necessário gastar uma palavra, bastando acená-lo, se os homens de nossos tempos não se tivessem esforçado de pôr tudo em dúvida. Ora, um fato tão evidente é o ponto simplicíssimo, onde insiste toda a teoria da origem das idéias.

Pensar o ser de modo universal equivale a dizer "ter a idéia do ser como universal", ou pelo menos supõe isso, não se podendo pensar o ser sem ter a idéia dele. [...]

A análise de qualquer conhecimento nosso nos dá como resultado constante a proposição acima colocada, que "o homem não pode pensar em nada sem a idéia do ser". E de fato não há conhecimento, nem pensamento que possa ser concebido a partir de nós, sem que nele se encontre misturada a idéia do ser.

A *existência* é, de todas as qualidades comuns das coisas, a comuníssima e generalíssima.

Tomai qualquer objeto que desejais, tirai dele com a abstração suas qualidades próprias, depois removei ainda as qualidades menos comuns, e pouco a pouco ainda as menos comuns. No fim de toda essa operação aquilo que permanecerá como última de todas as qualidades será a existência: e para ela ainda podeis pensar alguma coisa, pensareis um ente, embora suspendereis o pensamento a partir de seu modo de existir. Este pensamento vosso não terá mais como objeto a não ser um ente perfeitamente indeterminado, perfeitamente desconhecido em suas qualidades, um x. Mas esta será ainda alguma coisa, porque a existência, embora indeterminada, permanece. Não é em tal caso o nada o objeto de vosso pensamento, porque no nada não se concebe existência sequer possível; e pensar que existe ou pode existir um ente, o qual terá certamente todas as qualidades que lhe são necessárias para que exista, embora estas sejam desconhecidas para vós ou, em suma, não pensai nisso: e isso é ainda uma idéia, embora totalmente indeterminada.

Ao contrário, se depois de ter tirado fora de um ente todas as outras qualidades, tanto as próprias como as comuns, tirais ainda a mais universal de todas, o ser, então não permanecerá mais nada em vossa mente, apaga-se todo o vosso pensamento, é impossível que tenhais qualquer idéia daquele ente.

A. Rosmini,
Novo ensaio sobre a origem das idéias.

3 O momento privilegiado da "iluminação"

Quando Rosmini compreendeu que a idéia do ser é "o continente máximo, a idéia-mãe, *como a que contém em seu seio todas as outras".*

Jovem com dezoito anos, eu caminhava um dia sozinho e recolhido em mim mesmo pelo caminho de Rovereto que chamam de *Terra* e que se encontra, como sabeis, entre a Torre e a ponte do Leno; e passando por diversos objetos do pensamento, veio-me a observação que a razão de um conceito está em um conceito mais amplo, e a razão deste em outro mais amplo ainda; e assim, subindo de conceito em conceito, cheguei à idéia universalíssima do *ser*, na qual todo conceito se resolve; eu não podia subir mais, porque dessa idéia só se podia tirar o ser, e tirando-lhe o ser ela se desvanecia, e eu restava com nada. Persuadi-me então que aquela idéia do ser é razão última de todo conceito, o princípio de todos os conhecimentos; aquietei-me na verdade encontrada, saboreando-a e adorando o Pai das luzes. E minha consolação cresceu, quando, voltando sobre o caminho percorrido e revestindo a idéia de to-

das as determinações das quais a havia pouco a pouco despojado, via, um depois do outro, comparecerem de novo os primeiros conceitos, até o primeiríssimo do qual tinha começado o movimento. Então concluí com segurança que a idéia do ser é o *continente máximo*, a *idéia-mãe*, como a que contém em seu seio todas as outras; o *fundo comum* de todas as idéias, que não são mais que a idéia do ser mais ou menos circunscrita e determinada; o *objeto necessário* do pensamento, como a que entra em todo pensamento, e não se pode tirá-lo sem que o pensamento pereça.

Em G. B. Pagani,
A vida de Antônio Rosmini,
escrita por um sacerdote
do Instituto da Caridade, Manfrini.

4 A "pessoa"

"Chama-se pessoa um indivíduo substancial inteligente, enquanto contém um princípio ativo, supremo e incomunicável".

Pode-se definir a pessoa como "um sujeito inteligente", e querendo dar-lhe uma definição mais explícita, diremos que "se chama pessoa um indivíduo substancial inteligente, enquanto contém um princípio ativo, supremo e incomunicável".

Considerando depois esta definição da pessoa, como também a que demos do sujeito, vemos que tanto a palavra *sujeito* como a palavra *pessoa* exprimem a ordem intrínseca do ser em um indivíduo que sente e, portanto, têm como base uma *relação* entre o princípio intrínseco (do qual depende a subsistência do indivíduo e o qual move toda a sua atividade), e tudo o mais que existe no próprio indivíduo e que provém daquele princípio sustentado e ativado.

De fato, nem tudo aquilo que existe em um indivíduo substancial constitui propriamente o sujeito, ou seja, a pessoa, mas o sujeito e a pessoa têm sua base, como dizemos, no *princípio supremo* que se encerra no indivíduo; e as outras coisas que podem entrar no mesmo indivíduo não pertencem ao sujeito ou à pessoa, a não ser pela estreitíssima ligação que têm com o princípio supremo, por meio do qual subsistem e formam juntos um só indivíduo.

Assim como se chama de *sujeito* aquilo que é princípio supremo de atividade em um indivíduo qualquer que sente, inteligente ou não, assim também se chama *pessoa* aquilo que é princípio supremo em um indivíduo inteligente. De modo que a diferença entre sujeito e pessoa é a que existe entre o gênero e a espécie, uma vez que captamos a sensitividade em um sentido mais universal, no qual ela abraça também o entender, que se reduz a um modo especial de sentir. De modo que a pessoa não é mais que uma classe de sujeitos mais nobres, a dos sujeitos intelectivos.

Depois resultam ainda da definição as outras propriedades da pessoa, que são:

1. que ela deve ser uma substância;
2. que ela deve ser um indivíduo e, por isso, pertencente às coisas reais e não às coisas meramente ideais;
3. que deve ser inteligente;
4. que deve ser um princípio ativo, entendendo a palavra *atividade* em seu significado mais extenso, no qual ela abraça de algum modo também a passividade, de modo que a pessoa é o princípio ao qual se refere e do qual parte ultimamente toda a passividade e toda a atividade do indivíduo;
5. que deve ser um princípio supremo, isto é, tal que no indivíduo não se encontre nada mais que lhe esteja acima, onde ele mutue a existência; um princípio tal que, se houver no indivíduo outros princípios, estes dependam dele e não possam subsistir naquele indivíduo, a não ser pela relação que têm com ele.

No que considere-se que o princípio pessoal chama-se supremo para dele excluir todo outro que lhe esteja acima, não porque ele deva ter necessariamente outros que lhe estejam abaixo, como poderia fazer crer a palavra *supremo*, que parece envolver uma relação com alguma coisa inferior. Nem, todavia, creiamos proibido em uma fórmula geral dizer-se supremo para aquilo que poderia permanecer também único: assim como dizendo-se o *primeiro*, isso pode ser entendido também de um só, não havendo outros. Todavia, a quem agradasse poderia substituir-se a palavra *supremo* pela palavra *independente*, ou alguma outra semelhante.

6. Que deve ser *incomunicável*, conseqüência das propriedades precedentes, e já compreendida de algum módo na noção de indivíduo: pois o indivíduo não pode comunicar-se sem deixar de ser o indivíduo que era antes, e do mesmo modo deve entender-se a incomunicabilidade do sujeito e da pessoa.

A partir disso se vê que a pessoa não é absolutamente e necessariamente o mesmo que aquilo que se exprime com o vocábulo *eu*; mas que entre a pessoa e o *eu* existe uma diferença de conceito, semelhante à que vemos entre o *sujeito* e o *eu*.

É verdade que, no mais, com o monossílabo *eu* se exprime um sujeito inteligente, ou seja, uma pessoa que tem consciência de si mesma, e nós homens não empregamos este monossílabo a não ser para significar a nossa própria personalidade, da qual somos conscientes, de onde temos que o *eu* designa-se um pronome pessoal. Mas, sutilmente considerando, não repugna imaginar que haja um princípio intelectivo em um indivíduo que tem consciência de si e que, todavia, não seja princípio supremo. Em tal caso, a este princípio intelectivo poder-se-ia aplicar justamente o vocábulo *eu*, e não o vocábulo *pessoa*.

A. Rosmini,
Antropologia.

5 Liberdade de ensino

Os pais de família têm o direito de escolher os educadores dos próprios filhos.

Os pais de família têm, por natureza e não pela lei civil, o direito de escolher como mestres e educadores de sua prole as pessoas nas quais depositam maior confiança. Este direito geral contém os direitos especiais que seguem:

1° De educar seus filhos na pátria ou fora dela, em escolas oficiais ou não oficiais, públicas ou privadas, conforme considerem melhor para o bem de sua prole.

2° De estipendiar adequadamente as pessoas nas quais crêem encontrar maior probidade, ciência e idoneidade.

3° De associar-se a outros pais de família, instituindo juntos escolas para onde mandar em comum seus filhos.

O direito que os pais de família têm de fazer instruir e educar sua prole por quem julgam melhor não é indeterminado, caso em que não seria direito, mas encerrado dentro de alguns limites, para além dos quais cessa.

Primeiramente, também os genitores devem respeitar em seus filhos os direitos conaturais a todos os homens, direitos inalienáveis e absolutos. Por isso, os pais de família não têm nenhuma faculdade jurídica de dar ou de fazer dar aos próprios filhos um ensino que os perverta; e se um Governo civil toma sob sua tutela esses direitos dos filhos, sem invadir com este pretexto a esfera dos direitos paternos, ele exerce uma autoridade legítima e cumpre um dever, porque o Governo é instituído principalmente para tutelar os direitos de todos.

Em segundo lugar, o direito dos genitores é limitado pelo direito que a Igreja católica tem sobre o ensino. Como os Governos não podem arrogar-se nenhuma autoridade sobre este ensino, da mesma forma nem os pais de família: mas, tanto pais como Governos devem depender com docilidade do magistério estabelecido sobre a terra por Jesus Cristo.

Em terceiro lugar, o direito que os pais de família têm de escolher os mestres e os educadores que crêem melhores, não lhes dá o direito de prescrever às pessoas que escolhem ou estipendiam para tal trabalho os métodos e as maneiras do ensino: isso deve permanecer na plena liberdade dos próprios mestres e dos educadores.

É verdade que os pais podem, juridicamente falando, reduzir a convenção o modo de ensinar, caso em que os mestres, aceitando tal convenção, renunciariam ao próprio direito: mas isso parece inconveniente, falando de modo geral, como sinal de desconfiança dado aos ensinantes, e uma vileza por parte dos próprios ensinantes, os quais se comprometem, sem necessidade de convenção, a seguir o método que consideram melhor e a não abandoná-lo por motivos de baixo interesse.

Com referência, ainda, à parte educativa, devendo esta ser conduzida parte pelos genitores, os quais não podem jamais entregá-la totalmente às mãos de outros, e parte pelos educadores, convém que estes defiram razoavelmente àqueles, e que uns e outros se coloquem em pleno acordo e procedam com perfeita coerência e unidade.

Finalmente, o direito dos genitores não é uma faculdade arbitrária e caprichosa, mas temperada pela razão e pela moral: é uma faculdade de fazer o bem aos filhos, e não de fazer-lhes o mal.

A. Rosmini,
Da liberdade de ensino.

6 A benéfica influência do cristianismo sobre a sociedade civil

"Esta religião divina restaurou e aumentou no homem os três constitutivos que formam o sujeito dos direitos, e que são a atividade, a inteligência e a moral".

Ora, quem pode desconhecer o fato de que o cristianismo, introduzindo a caridade no

mundo, aí pôs um *princípio de ação incessante* e que ele, assim, imensamente aumentou e perpetuou a atividade nos homens? Quem pode negar que ele tenha posto sobre a terra um *princípio* inextinguível de *infinita inteligência*? Um *princípio de liberdade* tão manifesto, que enquanto a humanidade gentil parecia não poder se mover, oprimida sob o peso de inexorável destino, o homem cristão, no oposto, sente a própria individualidade, e desenvolve em si mesmo uma sua sempre nova livre potência?

Quem finalmente negará ao cristianismo ter melhorado os costumes, ensinado aos homens todas as virtudes? Portanto, esta religião divina restaurou e aumentou no homem os três constitutivos que formam o *sujeito dos direitos*, e que são a atividade, a inteligência e a moral.

Se uma sociedade humana não é mais que um complexo, uma vinculação de direitos e de deveres, quem não compreende apenas a partir disso como a instituição da sociedade cristã deve ter influído sobre todas as outras sociedades, sobre a doméstica e sobre a civil especialmente, fazendo aparecer nelas novos direitos, tirando-os como que do nada com potência criadora, e acertando os incertos, embora apenas melhorando sua raiz, isto é, pelo melhorar, e quase criar no homem o *sujeito dos direitos*?

Mas pouco valeria que os direitos fossem postos na realidade, salvando e engrandecendo seu sujeito, se eles depois não encontrassem respeito pelos outros homens. Pois, qual valor pode ter um direito, embora realíssimo, que ninguém respeita, que cada um apisoa, que nenhuma força é eficaz para proteger?

Ora, o cristianismo não só relevou os direitos dos homens já periclitantes junto com a dignidade humana, recriando os sujeitos idôneos para serem deles revestidos. Mas providenciou igualmente que fossem respeitados, estabelecendo com autoridade e sancionando a lei moral que impõe seu respeito [...] e recriando as pessoas que quisessem observar o respeito.

De que modo recriou as pessoas respeitosas dos direitos? Com a força? Não, pois o respeito forçado não é respeito e, além disso, a aparência de respeito não é durável.

O cristianismo obrigou os homens a respeitar os direitos do modo mais suave e só eficaz, fazendo com que as pessoas, como dizíamos, quisessem respeitá-los. Em uma palavra, melhorou as vontades dos homens. Eis aí tudo: os direitos a partir dessa hora encontraram todo respeito.

Sim, justamente com a própria ação com a qual deu ao mundo quem pudesse ter direitos, isto é, formou os sujeitos dos direitos, o cristianismo deu ao mundo igualmente quem livremente os respeitasse. Assim tornou-se possível a realização dos direitos humanos: assim eles tiveram um valor.

Portanto, quanto a sociedade doméstica e a civil não devem estritamente à sociedade religiosa? Quanto não depende dela não somente sua perfeição, mas também sua própria essência? Como, portanto, se poderá expor totalmente o direito destas sociedades, sem antes falar do direito da sociedade em que elas se enraízam como plantas no solo?

A. Rosmini,
Filosofia do direito.

GIOBERTI

7 Sobre o catolicismo

O catolicismo é uma unidade doutrinária que se adapta às "várias têmperas intelectuais", "do selvagem ao filósofo". E esta virtude do catolicismo é chamada por Gioberti de "poligonia", "porque o polígono é uno, mas tem lados infinitos".

Sendo universal, deve ser tal também em relação às várias têmperas intelectuais, e ser acomodado a todos, do selvagem ao filósofo. Deve acomodar-se a tudo, sem deixar, porém, sua unidade. Deve, em suma, ser tal que resolva o seguinte problema: encontrar um sistema de religião que seja uno sem deixar de ser múltiplo, e múltiplo sem deixar de ser uno, e responda a todos os graus do desenvolvimento dos intelectos.

Esta virtude do catolicismo denomina-se poligonia; porque o polígono é uno, mas tem lados infinitos.

O catolicismo deve ter um lado objetivo que responda a toda qualidade subjetiva. Há, porém, tantos catolicismos quantas as mentes humanas. Cada uma delas deve encontrar nele seu humor, como o idólatra as imagens, o racionalista as idéias etc. Todavia, não para um sincretismo indigesto, mas de modo que todos estes diferentes aspectos brotem de uma unidade, e deixem o lado negativo que os torna errôneos e supersticiosos quando estão desunidos.

A unidade externa de todos estes catolicismos em um só polígono é a Igreja; mas a

Igreja não só presente e passada, mas futura, abraçando não só todos os cérebros reais, mas os possíveis. Com efeito, o número dos lados poligonais é virtualmente infinito, como o da idéia, uma vez que o polígono é a idéia.

Dir-se-á que o papa, os bispos etc., não entendem o catolicismo do meu modo. Os que me fazem esta objeção não me entendem; respondo que, se o entendessem do meu modo, eu não teria razão, mas estaria errado. Eles, com efeito, como homens que são, pertencem a um lado mais ou menos alto do polígono, e não podem abraçá-lo inteiro. Ninguém o abraça inteiro, exceto Deus. À medida que os graus se elevam, quem neles se coloca abraça um maior número de lados.

A universalidade da Igreja, abraçando todos os tempos e, portanto, não só a Igreja presente e passada, mas futura – daí segue-se que todo ato da Igreja não tem um valor absolutamente católico a não ser enquanto emana dos três tempos. Do que segue-se que os atos subseqüentes têm virtude de modificar os precedentes; porque se não a tivessem, faltaria a estes a sanção da Igreja futura.

Os atos dogmáticos da Igreja são as definições. Cada uma destas é infalível na substância, mas pode ser modificada nos acidentes das definições posteriores e, portanto, aperfeiçoada. Nestes aperfeiçoamentos sucessivos consiste o progresso da dogmática católica. A história está cheia de tais exemplos. Ou melhor, pode-se dizer geralmente que toda definição subseqüente deve por sua natureza modificar as precedentes. Assim, as definições contra os arianos e os semi-arianos aperfeiçoam o símbolo dos apóstolos; as feitas contra Nestório foram modificadas pelas contra Êutico etc.

Todo novo decreto da Igreja refere-se, portanto, para trás e para diante. Para trás, elevando a maior potência a ciência precedente, isto é, atuando-a, explicando-a de forma mais ampla; antes de tudo, preparando semelhantes aperfeiçoamentos para o futuro.

Esta virtude retroativa das definições eclesiásticas se opõe à imobilidade que certos teólogos pretendem. E é de muita importância, porque nos dá o modo de pôr o dogma passado de acordo com a civilização presente.

A filosofia contém a religião logicamente, a religião contém a filosofia cronologicamente. Internamente a filosofia domina; externamente, a religião, isto é, a palavra, tem a primazia. A filosofia e a religião são, por isso, iguais e díspares por aspecto diverso.

V. Gioberti,
Da reforma católica.

8 A função do papado e do catolicismo na história da humanidade

> *"Qual é [...] o chefe do mundo, senão o papa? [...] Pode-se talvez idealizar uma república mais vasta do que aquela que por metrópole tem Roma, e como confins os povos inacessíveis?"*

Qual é a ciência, que por amplitude e sublimidade pode se emparelhar com o catolicismo? Tudo aquilo que é vasto, universal, cosmopolita, não é católico? Qual é o verdadeiro mais complexivo, mais enciclopédico, mais apto a gerar e pôr em acordo tudo o que é cindível, que a primeira palavra do Gênesis e do Catecismo? [...] Qual história mais universal do que a que compreende e explica as origens, os extravios, a instauração e o fim último das coisas, estendendo-se do princípio ao fim dos séculos, e pelo caminho das orlas extremas, entrecruzando-se com o eterno? Qual cosmogonia mais magistral e pitagórica do que a que nos representa o universo, da sublime aristocracia dos espíritos até os graus ínfimos da matéria, como um concerto de forças equilibradas com lei de geometria e de música, e modeladas sobre o arquétipo da idéia incriada da palavra criadora?

E qual admirável acordo na geogonia mosaica com as descobertas dos modernos! Quanta filosofia nos mistérios revelados e quanta evidência naquela espiral de luz, que acompanha suas trevas profundas! De longe mais luminoso é o mistério cristão do que muitos axiomas da ciência heterodoxa. A unidade mais rigorosa, unida à mais ampla variedade possível, e a concretude mais firme e viva, unida com a mais elevada generalidade, de que a mente humana seja capaz, são os dois sinais das doutrinas católicas, fora das quais a idealidade se desvanece e é sufocada pelos particulares, ou esfuma em abstrações sem corpo, e em fantasmas sem consistência. O que é verdadeiro não só a respeito do catolicismo como ciência e como história, mas também como instituição externa e social. Qual é, com efeito, o chefe do mundo, a não ser o papa? Qual é a sociedade do mundo, a não ser a Igreja? Pode-se, talvez, idealizar uma república mais vasta do que a que tem Roma como metrópole e como confins os povos inacessíveis?

V. Gioberti,
Do primado moral e civil dos italianos.

SEXTA PARTE

O POSITIVISMO NA CULTURA EUROPÉIA

"Ciência, logo previsão; previsão, logo ação: tal é a fórmula simplicíssima que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando estes dois termos em sua acepção total".

Auguste Comte

"A ciência, e apenas a ciência, pode tornar a humanidade aquilo sem o que ela não pode viver, um símbolo e uma lei".

Ernest Renan

"A evolução pode terminar apenas com o estabelecimento da maior perfeição e da mais completa felicidade".

Herbert Spencer

Capítulo décimo quinto

O positivismo sociológico e utilitarista

I. O positivismo: linhas gerais

Na base do positivismo há os desenvolvimentos da ciência e a revolução industrial → § 1

• O positivismo é o movimento de pensamento que dominou parte da cultura européia em suas expressões não só filosóficas, mas também políticas, pedagógicas e literárias (é este o período do *verismo* e do *naturalismo*) desde cerca de 1840 até os inícios da primeira guerra mundial. Os traços de fundo do ambiente sociocultural que o positivismo interpreta, exalta e favorece são: uma substancial estabilidade política, o processo de industrialização e desenvolvimentos por vezes portentosos da ciência e da tecnologia. O marxismo interpretará de modo muito diferente a revolução industrial e seus males (desequilíbrios sociais, exploração do trabalho de menores etc.). Os positivistas não ignorarão estes males; tinham porém confiança na força da ciência e do espírito científico, a seu ver mais que adequados a repor em seu lugar todo o corpo social.

Os maiores representantes do positivismo → § 2

• Eis os representantes mais influentes do positivismo: Auguste Comte (1798-1857) na França; John Stuart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903) na Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) e Ernst Haeckel (1834-1919) na Alemanha; Roberto Ardigò (1828-1920) na Itália.

• Embora se inserindo e se desenvolvendo em tradições culturais e filosóficas diferentes (racionalismo cartesiano e Iluminismo na França; tradição empirista, utilitarista e evolucionista na Inglaterra; naturalismo renascentista na Itália), o positivismo mostra, em suas manifestações, traços comuns que permitem fixar sua identidade como movimento cultural.

Os traços teóricos que conotam a "identidade" do positivismo → § 2

a) O positivismo reivindica o primado da ciência: o único conhecimento válido é o científico; o único método para adquirir conhecimento é o das ciências naturais; este método consiste no encontro de leis causais e em seu controle sobre os fatos; tal método deve ser aplicado também ao estudo da sociedade, isto é, à sociologia.

b) Passo a passo com o primado da ciência como instrumento cognoscitivo, temos a exaltação da ciência como *único meio* capaz de resolver, no curso do tempo, *todos* os problemas humanos e sociais anteriormente sofridos pela humanidade.

1. Desenvolvimentos da sociedade e progressos da ciência na época do positivismo

O positivismo representa um movimento compósito de pensamento que dominou grande parte da cultura européia, em suas manifestações filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas e literárias (a propósito de literatura, basta pensar no verismo e no naturalismo), de cerca de 1840 até quase 1914.

Passado o furacão de 1848, excetuando-se o conflito da Criméia em 1854 e a guerra franco-prussiana de 1870, a era do positivismo foi época de paz substancial na Europa e, ao mesmo tempo, a época da expansão colonial européia na África e na Ásia.

Dentro desse quadro político, a Europa consumou sua transformação industrial, e os efeitos dessa revolução sobre a vida social foram maciços: o emprego das descobertas científicas transformou todo o modo de produção; as grandes cidades se multiplicaram; cresceu de forma impressionante a rede de intercâmbios; rompeu-se o antigo equilíbrio entre a cidade e o campo; aumentaram a produção e a riqueza; a medicina debelou as doenças infecciosas, antigo e angustiante flagelo da humanidade.

Em poucas palavras, a revolução industrial mudou radicalmente o modo de vida. E os entusiasmos se cristalizaram em torno da idéia de *progresso humano e social* irrefreável, já que, de agora em diante, possuíam-se os instrumentos para a solução de *todos* os problemas. Para o pensamento da época, esses instrumentos eram sobretudo a ciência e suas aplicações na indústria, bem como no livre intercâmbio e na educação.

Além disso, no que se refere à ciência, deve-se dizer que, no período que vai de 1830 a 1890, freqüentemente se entrelaçando com o desenvolvimento da indústria (num entrelaçamento que não foi unilateral), a ciência registrou muitos passos adiante em seus setores mais importantes: na matemática, entre outros, temos as contribuições de Cauchy, Weierstrass, Dedekind e Cantor; na geometria, as de Riemann, Bolyai, Lobacewskij e Klein; a física apresenta os resultados das pesquisas de Faraday sobre a eletricidade, e de Maxwell e Hertz sobre o eletromagnetismo; ainda na física, temos os trabalhos fundamentais de Mayer, Helmholtz, Joule, Clausius e Thomson sobre a termodinâmica; o saber químico é desenvolvido por Berzelius, Mendelejev e von Liebig, entre outros; Koch, Pasteur e seus discípulos desenvolvem a microbiologia, obtendo êxitos estrondosos; Bernard constrói a fisiologia e a medicina experimental. Além disso, é a época da teoria evolucionista de Darwin. E os projetos tecnológicos encontram seu símbolo na Torre Eiffel de Paris e na abertura do canal de Suez.

Substancial estabilidade política, o processo de industrialização e o desenvolvimento da ciência e da tecnologia constituem os pilares do meio sociocultural que o positivismo *interpreta, exalta* e *favorece*.

É bem verdade que os grandes males da sociedade industrial não tardarão a se fazer sentir (desequilíbrios sociais, lutas pela conquista de mercados, condição de miséria do proletariado, exploração do trabalho do menor etc.). Esses males serão diagnosticados pelo marxismo em direção diferente da interpretação do positivismo que, embora não ignorando de modo nenhum tais males, pensava que eles logo desapareceriam, como fenômenos transitórios elimináveis pelo crescimento do saber, da educação popular e da riqueza.

2. Os pontos centrais da filosofia positivista

Os representantes mais significativos do positivismo são Auguste Comte (1798-1857), na França; John Stuart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903), na Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) e Ernst Haeckel (1834-1919), na Alemanha; Roberto Ardigò (1828-1920), na Itália.

O positivismo, portanto, situa-se em tradições culturais diferentes: na França, inseriu-se no racionalismo, que vai de Descartes ao Iluminismo; na Inglaterra, ele se desenvolveu inserindo-se na tradição empirista e utilitarista, entrelaçando-se, em seguida, com a teoria darwiniana da evolução; na Alemanha, assume a forma de cientificismo e de monismo materialista; na Itália, com Ardigò, aprofunda suas raízes no naturalismo renascentista, embora dê seus frutos maiores, dada a situação so-

cial da nação recém-unificada, no campo da pedagogia e também na antropologia criminal. Apesar de tais diversificações, o positivismo apresenta traços comuns que nos permitem sua identificação como movimento de pensamento.

1) Diversamente do idealismo, o positivismo reivindica o *primado da ciência:* nós conhecemos somente aquilo que as ciências nos dão a conhecer, pois o *único método de conhecimento é o das ciências naturais.*

2) O método das ciências naturais (identificação das *leis causais* e seu domínio sobre os *fatos*) não vale somente para o estudo da natureza, mas também para o estudo da sociedade.

3) Por isso, entendida como ciência dos "fatos naturais" que são as relações humanas e sociais, a *sociologia* é fruto qualificado do programa filosófico positivista.

4) O positivismo não apenas afirma a unidade do método científico e o primado desse método como instrumento cognoscitivo, mas também exalta a ciência como o único meio em condições de resolver, ao longo do tempo, *todos* os problemas humanos e sociais que até então haviam atormentado a humanidade.

5) Conseqüentemente, a era do positivismo é época perpassada por otimismo geral, que brota da certeza de progresso irrefreável (por vezes concebido como fruto da engenhosidade e do trabalho humano e, por vezes, ao contrário, visto como necessário e automático) rumo a condições de bem-estar generalizado em uma sociedade pacífica e penetrada pela solidariedade humana.

6) O fato de que a ciência seja proposta pelos positivistas como o único fundamento sólido da vida dos indivíduos e da vida associada, de ela ser considerada como a garantia absoluta do destino progressista da humanidade, e de o positivismo se pronunciar pela "divindade" do *fato,* induziu alguns estudiosos a interpretarem o positivismo como parte integrante da mentalidade romântica. Somente que, no caso do positivismo, seria exatamente a ciência a ser infinitizada. Assim, por exemplo, o positivismo de Comte, diz Kolakowski, "contém uma construção oniabrangente de filosofia da história, que se consuma em visão messiânica".

7) Essa interpretação, porém, não impediu que outros intérpretes (por exemplo, Geymonat) vissem no positivismo temas fundamentais tomados da tradição iluminista, como a tendência de considerar os fatos empíricos como a única base do verdadeiro conhecimento, a fé na racionalidade científica como solução dos problemas da humanidade, ou ainda a concepção leiga da cultura, entendida como construção puramente humana, sem dependências em relação a pressupostos e teorias teológicas.

8) Sempre em linha geral, o positivismo (neste caso, John Stuart Mill é exceção) caracteriza-se pela confiança acrítica e, amiúde, leviana e superficial, na estabilidade e no crescimento sem obstáculos da ciência. Essa confiança acrítica na ciência chegou a se tornar fenômeno de costume.

9) A "positividade" da ciência leva a mentalidade positivista a combater as concepções idealistas e espiritualistas da realidade, concepções que os positivistas rotulavam como metafísicas, embora mais tarde tenham caído em metafísicas igualmente dogmáticas.

10) A confiança na ciência e na racionalidade humana, em suma, os traços iluministas do positivismo induziram alguns marxistas a considerarem insuficiente e até reducionista a usual interpretação marxista, que só vê no positivismo a ideologia da burguesia da segunda metade do século XIX.

II. Auguste Comte e o positivismo sociológico

• Animado desde a juventude com propósitos de "regeneração universal", sucessivamente pai oficial da sociologia, Auguste Comte (1798-1857) é o autor do *Curso de filosofia positiva* (1830-1842, em seis volumes). E é aqui que ele formula sua famosa *lei dos três estágios*, segundo a qual a humanidade, assim como a psique dos indivíduos particulares, passa através de três estágios:

A humanidade passa por três estágios: teológico, metafísico e positivo → § 1

a) estágio *teológico*;
b) estágio *metafísico*;
c) estágio *positivo*.

No estágio *teológico* os fenômenos são interpretados como "produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais, mais ou menos numerosos"; no estágio *metafísico* são explicados com referência a essências, idéias, forças abstratas como a "simpatia", a "alma vegetativa" etc.; no estágio *positivo* o homem procura descobrir, "com o uso bem combinado do raciocínio e da observação", as leis efetivas "de sucessão e de semelhança" que presidem ao acontecimento dos fenômenos.

• O objetivo da ciência – escreve Comte – é a *pesquisa das leis*, e isso por causa do fato de que "apenas o conhecimento das leis dos fenômenos [...] pode evidentemente levar-nos na vida ativa a modificá-los para nossa vantagem". *Ciência, de onde previsão; previsão, de onde ação*. Na esteira de Bacon e de Descartes, Comte afirma que será a ciência que fornecerá ao homem o domínio sobre a natureza. Por conseguinte, é indispensável conhecer a sociedade. Eis, então, que Comte propõe a ciência da sociedade, a sociologia, como *física social*, que tem como tarefa a descoberta das leis que guiam os fenômenos sociais, assim como a física estabelece as leis dos fenômenos físicos; e faz isso por meio de observações e comparações. A física social ou sociologia divide-se em *estática social* e *dinâmica social*.

"Ciência, de onde previsão; previsão, de onde ação" → § 2

• A *estática social* estuda as condições comuns que permitem a existência das diversas sociedades no tempo: a sociabilidade fundamental do homem, a família, a divisão do trabalho e a cooperação nos esforços etc. A lei fundamental da estática social é a da ligação entre os diversos aspectos da vida social (político, econômico, cultural etc.). A *dinâmica social* compreende o estudo das leis de desenvolvimento da sociedade. A lei fundamental da dinâmica social é a dos três estágios. E eis um exemplo de aplicação desta lei: o feudalismo é estágio teológico; a revolução (que começa com a reforma protestante e termina com a revolução francesa) é estágio metafísico; a sociedade industrial é estágio positivo.

Estática social e dinâmica social → § 3

• Entre as ciências, a *sociologia* é a mais complexa, uma vez que – na hierarquia estabelecida por Comte e que quer ser uma ordem *lógica, histórica* e *pedagógica* – pressupõe a biologia, a qual pressupõe a química, que, por sua vez, pressupõe a física. Nesta perspectiva, a filosofia deve "determinar exatamente o espírito de cada ciência, descobrir suas relações, reassumir, se possível, todos os seus princípios próprios em número mínimo de princípios comuns, conforme o método positivo".

Classificação e hierarquia das ciências → § 4

• A regeneração da sociedade – que, sobre a base do conhecimento das leis sociais, Comte propõe no *Sistema de política positiva* (1851-1854) – assume as formas de uma religião, onde a Deus se substitui a humanidade, ao amor de Deus o da humanidade. *Humanidade* que é o conjunto de todos os homens vivos, dos mortos e dos que devem ainda nascer. Os indivíduos se regeneram, dentro da humanidade, como as células de um organismo. Os indivíduos são o produto da humanidade: esta deve ser venerada como outrora o eram os deuses pagãos. E, fascinado pelo universalismo do catolicismo, Comte propõe sua religião da humanidade como cópia da ordem da Igreja católica: com dogmas (filosofia positiva, leis científicas), batismo secular, crisma secular etc.; com templos leigos (institutos científicos) e um papa positivo que vigiará o desenvolvimento da indústria e a utilização prática das descobertas. Haverá nomes novos para os meses e para os dias. A mulher é considerada o anjo da guarda positivo.

Substituir o amor de Deus pelo amor à humanidade
→ § 5

1 A lei dos três estágios

Augusto Comte foi o fundador do positivismo francês. Nasceu no ano de 1798 em Montpellier de família modesta, "eminentemente católica e monárquica", foi discípulo e secretário (e, depois, decidido antagonista) de Saint-Simon, aluno da famosa *École Polytechnique* (e, aqui, não devemos esquecer a função de *modelo* da *École Polytechnique*). Teve suficiente familiaridade com a matemática. Foi leitor dos empiristas ingleses, de Diderot, d'Alembert, Turgot e Condorcet (mais tarde, "por higiene mental", lerá o menos possível). Foi o pai oficial da sociologia e, em certos aspectos, o expoente mais representativo da orientação do pensamento positivista em seu conjunto.

Em seu itinerário intelectual e moral Comte escreve: "Ainda aos 14 anos eu já sentia a necessidade fundamental de uma reestruturação universal, política e filosófica ao mesmo tempo, sob o impulso de salutar crise revolucionária, cuja fase principal precedera meu nascimento. A influência luminosa de uma iniciação matemática recebida na família, desenvolvida felizmente na *École Polytechnique*, fez-me instintivamente pressentir a única via intelectual que podia realmente conduzir a essa grande renovação". E acrescenta que em 1822 ele via claro seu projeto filosófico "sob a inspiração constante de minha grande lei relativa ao conjunto da evolução humana, individual e coletiva": a lei dos três estágios.

Trata-se da lei segundo a qual a humanidade, conforme a psique de cada homem, passa por três estágios:

a) o teológico;
b) o metafísico;
c) o positivo.

Escreveu Comte no *Curso de filosofia positivista* (1830-1842): "Estudando o desenvolvimento da inteligência humana [...] desde sua primeira manifestação até hoje, creio ter descoberto uma grande lei fundamental [...]. Esta lei consiste no seguinte: cada uma de nossas concepções principais e cada ramo de nossos conhecimentos passam necessariamente por três estágios teóricos diferentes: o estágio teológico ou fictício, o estágio metafísico ou abstrato e o estágio científico ou positivo [...]. Daí três tipos de filosofia ou de sistemas conceituais gerais sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente. O primeiro é um ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é seu estado fixo e definitivo; o segundo destina-se unicamente a servir como etapa de transição".

a) No estágio teológico, os fenômenos são vistos como "produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos";

b) no estágio metafísico, são explicados em função de essências, idéias ou forças abstratas (os corpos se uniriam graças à "simpatia"; as plantas cresceriam em virtude da presença da "alma vegetativa"; o ópio, como ironizava Molière, adormece porque possui a "virtude soporífera");

c) mas é somente no "estágio positivo que o espírito humano, reconhecendo a

Lei dos três estágios. Comte denomina sua proposta da *lei dos três estágios* "minha grande lei", lei que se refere "ao conjunto da evolução humana, individual e coletiva". A humanidade, como também a psique dos indivíduos particulares, passa através de três estágios: *a*) o teológico; *b*) o metafísico; *c*) o positivo ou científico.
No *Curso de filosofia positiva* Comte afirma: "Estudando o desenvolvimento da inteligência humana [...] desde sua primeira manifestação até hoje, creio ter descoberto uma grande lei fundamental [...]. Esta lei consiste no seguinte: cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos passa necessariamente por três estagios teóricos diferentes: o estágio teológico ou fictício; o estágio metafísico ou abstrato; o estágio científico ou positivo [...]. Daí três tipos de filosofia, ou de sistemas conceituais gerais, sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente. O primeiro é um ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é seu estágio fixo definitivo; o segundo destina-se unicamente a servir como etapa de transição".
No *estágio teológico* os fenômenos são explicados como produtos da ação direta de agentes sobrenaturais; no *estágio metafísico* os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, essências; é no *estágio positivo* "que o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter conhecimentos absolutos, renuncia a perguntar-se qual seja a origem e o destino do universo, quais sejam as causas íntimas dos fenômenos, para procurar apenas descobrir, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, isto é, suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança".
Esta é, portanto, a *lei dos três estágios*, a pedra angular do edifício filosófico de Comte; lei que, a seu ver, valeria – como se repete – para o desenvolvimento de toda a história da humanidade, como também para o desenvolvimento da vida dos indivíduos particulares: todo homem é *teólogo* em sua infância; é *metafísico* em sua juventude; é *físico* em sua maturidade.

impossibilidade de obter conhecimentos absolutos, renuncia a perguntar qual é sua origem, qual o destino do universo e quais as causas íntimas dos fenômenos para procurar somente descobrir, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, isto é, suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança".

É essa, portanto, a lei dos três estágios, o conceito-chave da filosofia de Comte. Lei que encontraria confirmação tanto no desenvolvimento da vida dos indivíduos (todo homem é *teólogo* na sua infância, é *metafísico* em sua juventude e é *físico* em sua maturidade), como na história humana. Até sem conhecer Vico nem Hegel, Comte constrói com sua lei dos três estágios uma grandiosa filosofia da história, que se apresenta como o esquema de toda a evolução da humanidade. [1

2 A doutrina da ciência

Agora, portanto, estamos no estágio positivo. Os métodos teológicos e metafísicos não são mais empregados por ninguém, exceto no campo dos fenômenos sociais, observa amargamente Comte no *Curso de filosofia positiva,* "embora sua insuficiência a esse respeito já seja plenamente sentida por todos os espíritos um pouco evoluídos". Eis, portanto, salienta Comte, "a grande e única lacuna que se trata de preencher para construir a filosofia positiva". A filosofia positiva, portanto, deve submeter a sociedade a rigorosa pesquisa científica, já que somente uma sociologia científica pode "ser considerada como a única base sólida para a reorganização social, que deve encerrar o estado de crise em que se encontram há longo tempo as nações mais civilizadas".

Não se podem resolver crises sociais e políticas sem o devido conhecimento dos fatos sociais e políticos. E é por essa razão que Comte vê como tarefa extremamente urgente a do desenvolvimento da *física social,* vale dizer, da sociologia científica.

Mas, antes de mais nada, em que consiste a ciência para Comte? Na opinião dele, o objetivo da ciência está na *pesquisa das leis,* já que "só o conhecimento das leis dos fenômenos, cujo resultado constante é o de fazer com que possamos prevê-los, evidentemente, pode nos levar, na vida ativa, a modificá-los em nosso benefício".



Auguste Comte (1798-1857) foi o pai oficial da sociologia e o expoente mais representativo do positivismo.

A lei é necessária para prever, e a previsão é necessária para a ação do homem sobre a natureza. Afirma Comte: "Em suma, *ciência, logo previsão; previsão, logo ação:* essa é a fórmula simples que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando esses dois termos em sua acepção total".

Na trilha de Bacon e Descartes, Comte pensa que a ciência é que deve fornecer ao homem o domínio sobre a natureza. E, no entanto, ele não é em absoluto de opinião que a ciência, essencialmente e por sua natureza, esteja voltada para os problemas práticos. Comte é claro sobre a natureza teórica dos conhecimentos científicos, que ele se apressa a distinguir claramente dos conhecimentos técnico-práticos. A esse respeito, chega a citar uma consideração de Condorcet: "O marinheiro, preservado do naufrágio graças à observação exata da longitude, deve sua vida a uma teoria concebida dois mil anos antes por homens de gênio, que tinham em vista simples especulações geométricas".

Mas Comte também não é empirista de tipo antigo, que cuida somente dos dados de fato e exclui as teorias. Ainda no *Curso de filosofia positiva,* podemos ler: "Nós reconhecemos que a verdadeira ciência [...] consiste essencialmente de leis e não mais de fatos, embora estes sejam indispensáveis para o seu estabelecimento e sua sanção". A pura erudição consiste em fatos sem lei; a verdadeira ciência consiste em leis controladas com base nos fatos. E esse controle com base nos fatos exclui da ciência toda busca de essências e causas últimas metafísicas.

Essas idéias de Comte sobre a doutrina da ciência influenciaram o pensamento posterior em virtude de sua clareza e validade. De qualquer modo, porém, já em alguns trechos do *Curso de filosofia positiva* e depois, sobretudo, no *Sistema de política positiva* (1851-1854), Comte enrijece sua imagem de ciência, quase a ponto de absolutizá-la:

condena pesquisas especializadas, inclusive experimentais, o uso excessivo do cálculo e qualquer pesquisa científica cuja utilidade não seja evidente. Por isso, em sua opinião, deve-se confiar a ciência não aos cientistas, mas aos "verdadeiros filósofos", ou seja, a todos os que estão "dignamente dedicados ao sacerdócio da humanidade".

O desenvolvimento posterior das ciências desmentiu essas idéias de Comte. Além disso, um conhecimento que hoje parece inútil pode se tornar necessário amanhã. Entretanto, no sistema de Comte, um saber estável e bloqueado está em função de uma ordem social estável.

3 A sociologia como física social

Para passar de uma sociedade em crise para a "ordem social", há necessidade de saber. O conhecimento é feito de leis provadas com base nos fatos. Desse modo, é preciso encontrar as leis da sociedade se quisermos resolver suas crises e prever o desenvolvimento futuro da convivência social

Portanto, para a sociologia, através do raciocínio e da observação, é possível estabelecer as leis dos fenômenos sociais, como a física pode estabelecer as leis que guiam os fenômenos físicos.

Comte divide a sociologia, ou física social, em:

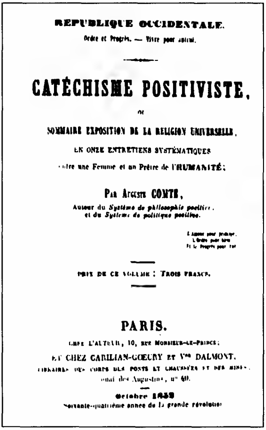
a) estática social;

b) dinâmica social.

a) A estática social estuda as condições de existência comuns a todas as sociedades em todos os tempos. Tais condições são a sociabilidade fundamental do homem, o núcleo familiar e a divisão do trabalho, que se concilia com "a cooperação dos esforços". A lei fundamental da estática social é a conexão entre os diversos aspectos da vida social, de modo que, por exemplo, uma constituição política não é independente de fatores como o econômico e o cultural.



Retrato de Comte à mesa de trabalho.


RÉPUBLIQUE OCCIDENTALE.
Ordre et Progrès. — Vivre pour autrui.

CATÉCHISME POSITIVISTE,
OU
SOMMAIRE EXPOSITION DE LA RELIGION UNIVERSELLE,
EN ONZE ENTRETIENS SYSTÉMATIQUES
entre une Femme et un Prêtre de l'HUMANITÉ;
Par Auguste COMTE,
Auteur du Système de philosophie positive, et du Système de politique positive.

L'Amour pour principe,
L'Ordre pour base;
Et le Progrès pour but.

PRIX DE CE VOLUME: TROIS FRANCS.

PARIS.
CHEZ L'AUTEUR, 10, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE;
ET CHEZ CARILIAN-GOEURY ET Vor DALMONT,
LIBRAIRES DES CORPS DES PONTS ET CHAUSSÉES ET DES MINES,
quai des Augustins, n° 49.
Octobre 1852
soixante-quatrième année de la grande révolution

Frontispício da primeira edição do Catecismo positivista *de Comte (Paris, 1852).*

b) Por seu turno, a dinâmica social consiste no estudo das leis de desenvolvimento da sociedade. Sua lei fundamental é a dos três estágios. Também o progresso social segue essa lei. Ao estágio teológico corresponde a supremacia do poder militar (é o caso do feudalismo); ao estágio metafísico, corresponde a revolução (que começa com a Reforma protestante e termina com a Revolução Francesa); ao estágio positivo, corresponde a sociedade industrial.

Mas através de que caminhos podemos conhecer as leis da sociedade? Na opinião de Comte, os caminhos para alcançar o conhecimento sociológico são a *observação,* o *experimento* e o *método comparativo.*

A observação dos fatos sociais é observação direta e enquadrada na teoria, isto é, na teoria dos três estágios. Em sociologia o experimento não é tão simples como em física ou em química, já que não se pode mudar as sociedades à vontade; entretanto, da mesma forma que em biologia, também na sociologia os casos patológicos, alterando o nexo normal dos acontecimentos, substituem de certo modo o experimento. O método comparativo estuda as analogias e as diferenças entre as diversas sociedades, nos seus respectivos estágios de desenvolvimento. E, diz Comte, é o método histórico que constitui "a única base fundamental sobre a qual pode realmente se basear o sistema da lógica política". Texto 2

4 A classificação das ciências

A sociologia, cuja construção é tarefa urgente da filosofia política, coloca-se no vértice do ordenamento das ciências. A partir de sua plataforma matemática, as ciências positivas são hierarquizadas segundo um grau decrescente de generalidade e crescente de complicação: astronomia, física, química, biologia e sociologia. Nesse esquema não estão abrangidas a teologia, a metafísica e a moral, pois as duas primeiras não são ciências positivas, ao passo que a terceira abrange-a a sociologia. A psicologia, também excluída da relação, é reduzida por Comte em parte à biologia e em parte à sociologia. Também a matemática não figura na relação, mas o primeiro volume do *Curso de filosofia positiva* é todo dedicado à matemática, que, "de Descartes e Newton para cá, é a verdadeira base fundamental de toda a filosofia natural", isto é, de todas as ciências, no sentido de que ela é "a imensa e admirável extensão da lógica natural a certa ordem de deduções".

Comte pretende que a ordem das ciências por ele proposta seja simultaneamente ordem *lógica, histórica* e *pedagógica.* A ordem lógica é dada pelo critério da simplicidade do objeto: primeiro vêm as ciências, que, em sua opinião, têm objeto mais simples; depois, caminha-se pouco a pouco até a sociologia, que teria o objeto mais complexo. A ordem histórica pode ser identificada na passagem de cada uma das ciências ao estado positivo: a astronomia saiu da metafísica com Copérnico, Kepler e Galileu; a física alcançou o estado positivo graças às obras de Huygens, Pascal, Papin e Newton; a química saiu de seu limbo metafísico com Lavoisier; a biologia, com Bichat e Blainville. Resta a sociologia, que, como ciência positiva, ainda se encontra no esta-

do programático. E Comte, precisamente, esforçou-se por realizar esse programa. A ordem pedagógica é dada pelo fato de que se deveria ensinar as ciências na mesma ordem de sua gênese histórica.

Na hierarquia de Comte, as ciências mais complexas pressupõem as menos complexas: a sociologia pressupõe a biologia, que pressupõe a física. Entretanto, isso não significa que as ciências superiores sejam redutíveis às inferiores. Cada qual tem sua autonomia, suas leis autônomas. E a sociologia, portanto, não pode se reduzir à biologia nem à psicologia. A sociedade tem realidade natural e *originária:* os homens vivem em sociedade porque isso integra sua natureza social. Os homens são sociáveis desde o início, não havendo necessidade de nenhum "contrato social" para associá-los, como queria Rousseau.

Ainda um ponto muito importante. A filosofia não é nomeada na classificação das ciências de Comte. Qual é, então, o lugar da filosofia no pensamento de Comte? Para Comte, a filosofia não é o conjunto de todas as ciências. Ele vê a função da filosofia em "determinar exatamente o espírito de cada uma delas, em descobrir suas relações e conexões e em resumir, se possível, todos os seus princípios próprios em número mínimo de princípios comuns, em conformidade com o método positivo". A filosofia, portanto, se reduz à metodologia das ciências; ela, escreve Comte, "é o único e verdadeiro meio racional para evidenciar as leis lógicas do espírito humano".

5 A religião da humanidade

Na última grande obra de Comte, o *Sistema de política positiva* (1851-1854), a intenção comtiana de regenerar a sociedade com base no conhecimento das leis sociais assume as formas de uma religião, na qual o amor a Deus é substituído pelo amor à humanidade. A humanidade é o ser que transcende os indivíduos. Ela é composta por todos os indivíduos vivos, pelos mortos e pelos ainda não nascidos. Em seu interior, os indivíduos se substituem como as células de um organismo. Os indivíduos são o produto da humanidade, que deve ser venerada como o eram outrora os deuses pagãos.

Fascinado pelo catolicismo, em virtude do seu universalismo e de sua capacidade de envolver em si toda a vida humana, Comte sustenta que a religião da humanidade deve ser a cópia exata do sistema eclesiástico. Os dogmas da nova fé já estão prontos: são a filosofia positiva e as leis científicas. Os ritos, os sacramentos, o calendário e o sacerdócio são necessários para a difusão de novos dogmas. Haverá um batismo secular, uma crisma secular e uma unção dos enfermos secular. O anjo da guarda positivo será a mulher (não devemos nos esquecer da idealização que Comte fez da mulher amada, Clotilde de Vaux). Os meses tomarão nomes significativos da religião positiva (por exemplo, Prometeu), e os dias da semana serão consagrados cada um a uma das sete ciências. Serão construídos templos leigos (institutos científicos). Um papa positivo exercerá sua autoridade sobre as autoridades positivas que se ocuparão do desenvolvimento das indústrias e da utilização prática das descobertas. Na sociedade positiva, os jovens serão submetidos aos anciãos e o divórcio será proibido. A mulher torna-se a protetora e a fonte da vida sentimental da humanidade.

A humanidade é o "grande ser"; o espaço, o "grande ambiente"; e a terra, o "grande fetiche" — essa é a trindade da religião positiva.

COMTE
O POSITIVISMO SOCIOLÓGICO

A crise em que se encontram as nações mais civilizadas pode ser vencida apenas mediante uma reorganização social, em cuja base deve estar **a física social** (a **sociologia científica**): construir tal ciência é a tarefa da *filosofia positiva*

A FILOSOFIA POSITIVA é essencialmente *metodologia científica*, descobre as relações entre as diversas ciências, reassume seus princípios próprios em número mínimo de princípios comuns, e determina exatamente o espírito de cada uma das seis ciências fundamentais, que são (em ordem decrescente por generalidade e crescente por complicação):

1. *matemática*
2. *astronomia*
3. *física*
4. *química*
5. *biologia*
6. *sociologia*

Como a *verdadeira ciência* consiste de leis controladas sobre fatos, e da ciência deriva a previsão e, portanto, a ação,

A SOCIOLOGIA DEVE ESTABELECER AS LEIS DOS FENÔMENOS SOCIAIS,

MEDIANTE A *OBSERVAÇÃO*, A *EXPERIÊNCIA* E O *MÉTODO HISTÓRICO-COMPARATIVO*, PARA PODER PREVER RACIONALMENTE O DESENVOLVIMENTO FUTURO DA CONVIVÊNCIA SOCIAL

A sociologia divide-se em

ESTÁTICA SOCIAL: estuda as condições de existência comuns a todas as sociedades em todos os tempos. Sua lei fundamental é **a conexão orgânica** entre os diversos aspectos da vida social

DINÂMICA SOCIAL: estuda as leis do desenvolvimento da sociedade. Sua lei fundamental é **a lei dos três estágios**, segundo a qual se desenvolve a evolução humana, individual e coletiva: "Toda nossa concepção principal e cada ramo de nossos conhecimentos passa necessariamente por três estágios teóricos diferentes"

1. *Estágio* TEOLÓGICO, ou *fictício*: [*infância* do homem e da humanidade]	os fenômenos são vistos como resultados da ação de entidades sobrenaturais
2. *Estágio* METAFÍSICO, ou *abstrato*: [*juventude* do homem e da humanidade]	os fenômenos são explicados como obras de essências abstratas
3. *Estágio* CIENTÍFICO, ou *positivo*: [*maturidade* do homem e da humanidade]	renuncia-se a perguntar quais sejam as causas últimas dos fenômenos, e procura-se apenas descobrir, mediante o raciocínio e a observação, suas leis efetivas (relações invariáveis)

A REGENERAÇÃO TOTAL DA SOCIEDADE PASSA, ATRAVÉS DA RELIGIÃO DEVOTADA À HUMANIDADE, AO GRANDE SER QUE TRANSCENDE OS INDIVÍDUOS: OS DOGMAS DESSA RELIGIÃO SÃO A FILOSOFIA POSITIVA E AS LEIS CIENTÍFICAS

III. A difusão do positivismo na França

Os positivistas franceses → § 1

• O positivismo francês celebra os nomes de Pierre Laffitte (1823-1903), convicto defensor do pensamento de Comte; de Émile Littré (1801-1881), acadêmico da França e autor do grande *Dicionário da língua francesa* (4 vols., 1863-1872); e sobretudo de Ernest Renan (1823-1892) e Hyppolite Taine (1828-1893).

Historiador do hebraísmo e do cristianismo, Renan, no estudo dos fenômenos religiosos (*História do povo de Israel*, 1887-1893; *Vida de Jesus*, 1863), aplicou suas idéias positivistas despojando tais eventos de todo aspecto sobrenatural.

Por sua vez, Hyppolite Taine – em obras como *Filosofia da arte*, 1865; *História da literatura inglesa*, 1863 – estudou arte e literatura na perspectiva de um substancial determinismo positivista, afirmando que toda obra de arte é o produto necessário de um determinado ambiente social e de precisas condições históricas e psicológicas.

C. Bernard: fisiólogo e metodólogo → § 2

• Lugar à parte, dentro do positivismo francês, merece o grande fisiólogo Claude Bernard (1813-1878), autor de conhecidíssima *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), onde ele sustenta que o cientista trabalha com hipóteses que submete ao crivo da prova dos fatos, hipóteses que ele descarta se os fatos as contradizem. A ciência é fruto de tentativas e de erros.

1 As figuras significativas de Laffitte, Littré, Renan e Taine

Certamente não foi a religião da humanidade que constituiu a herança mais duradoura de Comte. Embora Pierre Laffitte (1823-1903) tenha defendido o pensamento de Comte em sua unidade indissolúvel, Émile Littré (1801-1881) deixou cair, em sua campanha a favor do positivismo, os resultados da última fase do pensamento de Comte. Littré, acadêmico da França e senador vitalício, foi o autor da obra *Comte e a filosofia positiva* (1863), e do *Grande dicionário da língua francesa.*

O trabalho de Littré teve muita ressonância. Mas foram Ernest Renan e Hyppolite Taine que criaram um autêntico clima positivista na cultura francesa.

Ernest Renan (1823-1892) foi essencialmente historiador do judaísmo e do cristianismo. São conhecidas a sua *História do povo de Israel* (1887-1893) e sua *Vida de Jesus* (1863; trata-se do primeiro volume da *História das origens do cristianismo*). Renan aplicou suas idéias positivistas ao estudo dos acontecimentos religiosos, despojando-os de todo aspecto sobrenatural. A concepção filosófica de Renan está registrada no livro *O futuro da ciência* (escrito em 1848, mas publicado somente em 1890), onde o autor sustenta que "a ciência e só a ciência pode dar à humanidade aquilo sem o que ela não pode viver: um símbolo e uma lei".

Hyppolite Taine (1828-1893) é autor de obras célebres, como *As origens da França contemporânea* (5 vols., 1875-1893), *Os filósofos franceses do século XIX* (1857), *Filosofia da arte* (1865) e *História da literatura inglesa* (1863). Taine aplicou as idéias positivistas à crítica literária e à estética: toda obra de arte é o produto necessário de determinado ambiente social e de precisas condições históricas e psicológicas. A obra *Sobre a inteligência* (1870) representa a tentativa decidida de reduzir toda a vida espiritual a mecanismo regulado por leis naturais; esse trabalho influirá sobre o primeiro psicólogo especialista conhecido da

França e fundador da psicologia positiva, Théodule Ribot (1839-1916).

2. Claude Bernard e o nascimento da medicina experimental

Para Comte e os positivistas em geral (com exceção de John Stuart Mill), *a ciência é dogma que não necessita de análise.* No entanto, Claude Bernard (1813-1878) apresentou uma refinada e profunda reflexão sobre a lógica da ciência. Alinhado entre os maiores fisiólogos (entre outras coisas, descobriu a função glicogênica do fígado), determinista (e não fatalista), Bernard sustenta, na famosa *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), que "não há nenhuma diferença entre os métodos de investigação da fisiologia, da patologia e da terapia. Trata-se sempre do mesmo método de observação e de experimento, que se baseia sempre nos mesmos princípios e só varia na aplicação, conforme a complexidade do fenômeno".

Bernard, portanto, defende o método experimental na medicina. Mas é óbvio que a experiência pressupõe sempre *alguma coisa* a experimentar. E essa alguma coisa são as hipóteses. Na opinião de Bernard, "o homem, por sua própria natureza, é fantasioso e cheio de orgulho; ele acabou por acreditar que as concepções ideais de sua mente, que só correspondiam a seus sentimentos, representavam também a realidade. Por isso, o método experimental não tem nada de espontâneo e inato no homem." Também ele é fruto de tentativas e erros, de esperanças malogradas.

O método experimental é a imposição de uma disciplina à fantasia, disciplina voltada para a eliminação das hipóteses (ou mundos possíveis) incapazes de descrever, explicar ou prever algum pedaço ou aspecto do mundo real. Viu-se que a fantasia não bastava para compreender o mundo, então procurou-se discipliná-la.

E *a ciência e seu progresso são o fruto dessa disciplina.* Uma disciplina crítica que, segundo Bernard, distingue o metafísico e o escolástico do experimentador. Tanto os dois primeiros como o terceiro partem de idéias *a priori,* mas "com a diferença de que o escolástico considera sua idéia como verdade absoluta por ele descoberta e da qual extrai todas as conseqüências apenas com o auxílio da lógica, ao passo que o experimentador, mais modesto, considera sua idéia como simples quesito, como interpretação antecipada da natureza, interpretação mais ou menos provável, da qual extrai de modo lógico as conseqüências, que a todo instante confronta com a realidade através do experimento [...]. A idéia experimental, portanto, é uma idéia *a priori,* que, no entanto, se apresenta sob a forma de hipótese e cuja validade se julga submetendo suas deduções ao critério experimental".

Bernard transfere essas linhas gerais de metodologia *pari passu* para a medicina, pondo a fisiologia como base da medicina, e com isso pondo a medicina de laboratório (a medicina experimental) como fundamento da medicina clínica.

Esse foi o maior dos vários méritos de Bernard.



Claude Bernard e seus colaboradores durante uma experiência, em um quadro de L. Lhermitte.

IV. O positivismo utilitarista inglês

• Os representantes do utilitarismo inglês são, sobretudo, Jeremiah Bentham, James Mill e seu filho John Stuart Mill. Nesse contexto, todavia, é preciso salientar a presença de Adam Smith e David Ricardo; e, sempre no quadro dos estudos sociais, a de Thomas Robert Malthus.

Malthus: a população cresce em proporção geométrica; os recursos, em proporção aritmética → § 2

De Malthus (1766-1834) é célebre o *Ensaio sobre a população* (1798): a população cresce em proporção geométrica enquanto os recursos aumentam em proporção aritmética; o equilíbrio entre as duas tendências é de fato restabelecido, no mundo dos animais e das plantas, pela dispersão das sementes, das doenças, da morte precoce, e, em âmbito humano, também por obra da miséria e do vício.

Malthus pretende substituir a este controle repressivo, exercido sobre a população pela miséria e pelo vício, um controle preventivo por meio da "contenção moral", "com a abstenção do matrimônio por motivos prudenciais e com uma conduta estritamente moral durante o período desta abstinência".

A. Smith, o grande liberalista → § 3.1

• Autor da *Pesquisa sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), Adam Smith (1723-1790) é o representante mais prestigioso da economia política clássica. Eis a essência de seu liberalismo: "O estudo da vantagem pessoal leva cada indivíduo a preferir a ocupação mais vantajosa também para a coletividade. Sua intenção não é a de contribuir para o interesse geral; ele olha apenas para sua vantagem e, neste caso, como em muitos outros, é levado por *'mão invisível'* para a realização de um objetivo estranho às suas intenções".

Ricardo e a teoria do valor-trabalho → § 3.2

• Menos otimista que Smith, mas também sustentador da teoria de que o valor de um bem é igual ao trabalho utilizado para produzi-lo (mesmo se a equação *valor = trabalho* não funciona para o trabalhador, o qual nem sempre chega à posse do valor de seu produto), David Ricardo (1772-1823), teórico do livre comércio dentro da nação e entre nação e nação, é autor dos *Princípios de economia política e de taxação* (1817).

Owen, socialista utópico → § 4

• Engenheiro, industrial e filantropo, Robert Owen (1771-1858) conseguiu fazer de sua fábrica têxtil um modelo de providências humanas; fez isso persuadido de que, mudando as condições ambientais, poder-se-ia mudar o caráter dos homens. Em idade já avançada foi fautor de um socialismo utópico, não diferente do de Saint-Simon e de Fourier.

Bentham: os fatos que verdadeiramente contam são o prazer e a dor → § 5

• Fundador do utilistarismo é Jeremiah Bentham (1748-1832), autor de uma *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789) e do *Quadro dos moventes da ação* (1817). O princípio fundamental do utilitarismo é: *a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas.* Para Bentham, no domínio moral, os únicos fatos que contam são o *prazer* e a *dor*. Alcançar o prazer e evitar a dor: aí estão os únicos motivos da ação. E é da máxima importância que não se cometam erros ao avaliar as conseqüências agradáveis ou danosas de uma ação. O necessário é, em poucas palavras,

uma aritmética moral em grau de fazer-nos realizar os cálculos justos. Bentham foi contrário ao imperialismo, e julgava total loucura as colônias. Defendeu os direitos dos animais.

• Associacionista no que se refere à teoria da mente, James Mill (1773-1836), autor de um tratado de economia política – *Elementos de economia política* (1820) – e de uma *Análise dos fenômenos da mente humana* (1829), sustentou que a lei da associação vale também no campo da moral. "A idéia de um prazer – escreve James Mill – excitará a idéia da ação que é causa dele, e quando a idéia existe, a ação deve seguir-se a ela".

James Mill: é para fins egoístas que surge o altruísmo → § 6

A análise das idéias morais mostra também, segundo James Mill, que é para fins egoístas que surge o altruísmo, embora isso não impeça que o altruísmo tenha um valor em si: um raio de luz permanece branco para nós, mesmo depois que Newton o decompôs nas cores do espectro solar. Convicto de que a política pudesse ser dominada pela razão, James Mill, como todos os radicais da época, também estava persuadido da onipotência da educação.

1 Os principais representantes do positivismo utilitarista inglês

O utilitarismo da primeira metade do século XIX é o movimento filosófico que, herdeiro das teses e da atitude dos iluministas, constitui, dentro da tradição filosófica empirista, a primeira manifestação do positivismo social na Inglaterra. Os representantes mais importantes do utilitarismo são Jeremiah Bentham, James Mill e seu filho John Stuart Mill. Dois grandes estudiosos da economia clássica também são habitualmente relacionados entre os representantes do utilitarismo: trata-se de Adam Smith e David Ricardo. E, ao delinear um quadro das idéias econômicas e sociais da Inglaterra na primeira metade do século XIX, também não podemos calar inteiramente sobre Robert Owen e, especialmente, Malthus.

2 O pensamento de Malthus

Thomas Robert Malthus (1766-1834) publicou em 1798, de forma anônima, seu célebre *Ensaio sobre a população*. Malthus parte de dois postulados inegáveis: "1) o alimento é necessário à vida do homem; 2) a atração entre os dois sexos é indispensável e se manterá sempre, mais ou menos, como é atualmente".

Com base nesses dois postulados, ele afirma que "o poder de crescimento da população é infinitamente maior do que o poder que a terra possui de produzir os meios de subsistência necessários ao homem; com efeito, se não for travada, a população aumenta segundo uma progressão geométrica, ao passo que os recursos aumentam segundo uma progressão aritmética".

Se houvessem encontrado alimento suficiente e espaço para se expandir, as espécies animais e vegetais já teriam enchido a terra. Mas a escassez *(necessity)*, "essa imperiosa lei da natureza, que domina todo o criado", as restringe dentro de limites bem definidos. Os animais e as plantas são mantidos dentro desses limites por obra da dispersão de sementes, das doenças e da morte precoce; os homens são controlados também por obra da miséria e do vício.

Para Malthus, esse controle repressivo exercido sobre a população pela miséria e pelo vício deve ser substituído, à medida do possível, pelo controle preventivo, que consiste em impedir o aumento excessivo da população, por meio da "contenção moral", isto é, "abstendo-se do matrimônio por motivos de prudência e com conduta estritamente moral durante o período dessa abstinência".

■ **Utilitarismo.** Este termo indica a concepção em que o *bem* é identificado com o *útil*.
O termo é usado primeiro por Jeremiah Bentham, o qual definiu *utilidade* como tudo aquilo que produz *prazer* ou traz *vantagem*. Útil, em outras palavras, é o que "minimiza" a dor e "maximiza" o prazer. Por conseguinte, a moral, na perspectiva de Bentham, configura-se como espécie de *hedonismo calculado*, escrupulosamente atento à avaliação das características do prazer: duração, intensidade, certeza, proximidade, capacidade de produzir prazeres ulteriores, ausência de conseqüências dolorosas. E sábio será, então, quem renunciar a um prazer imediato para um bem futuro cujo balanço seja melhor.
O princípio de fundo do utilitarismo é o formulado por César Beccaria (1738-1794) em seu célebre livro *Dos delitos e das penas* (1764): "a felicidade máxima dividida pelo maior número de pessoas".
Em tal princípio está implícita a idéia de que a utilidade privada coincide com a pública. E foi esta a idéia que ligou à concepção utilitarista os representantes da "economia clássica", então em *statu nascenti*, ou seja, Adam Smith e David Ricardo. James Mill foi utilitarista, e também seu filho John Stuart Mill, cujo ensaio com o título *Utilitarismo* apareceu em 1861.
A idéia cardeal do trabalho de Mill é a de Bentham: "Conforme o princípio da máxima felicidade, o fim último e a causa de todas as outras coisas serem desejáveis é uma existência isenta o quanto possível de dores e o maior possível rica de prazeres". Diversamente de Bentham, Mill não olha apenas para a quantidade do prazer, mas também para a *qualidade*: "É preferível ser um Sócrates doente do que um porco satisfeito". E, por fim, o conselho de Mill: para saber qual será a mais aguda entre duas dores ou o mais intenso entre dois prazeres, "é preciso confiar-se ao sufrágio universal de todos os que têm prática de umas e outros".

3 A economia clássica

3.1 Adam Smith

Adam Smith (1723-1790) é, juntamente com Ricardo, o representante de maior prestígio da economia política clássica.

Na *Pesquisa sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), Smith sustentara três teses de fundo:

1) *só é produtivo o trabalho manual*, que cria bens materiais que têm valor objetivo de troca;

2) os cientistas, os políticos, os governantes, os professores, em suma, todos os produtores de bens imateriais, *quae tangere non possumus*, contribuem apenas indiretamente para a formação da riqueza nacional, razão por que a riqueza de uma nação será tanto maior quanto menor for o mundo dos ociosos;

3) alcança-se o ápice da sabedoria quando o Estado, deixando *cada indivíduo livre para alcançar o máximo bem-estar pessoal, assegurar automaticamente o máximo bem-estar a todos os indivíduos*.

Esta é a essência do liberalismo de Smith: "O estudo da vantagem pessoal leva cada indivíduo a preferir a ocupação mais vantajosa também para a coletividade. Sua intenção não é a de contribuir para o interesse geral; ele só está olhando para sua vantagem. Mas, nesse caso, como em muitos outros, ele é conduzido por '*mão invisível*' para a realização de um objetivo estranho às suas intenções". Em suma, existe "harmonia natural", "ordem natural", no sentido de que a conseqüência não intencional do egoísmo de cada um é o bem-estar de todos. Com efeito, quando há possibilidade de lucro, os empreendedores se apressam a tirar vantagem disso, produzindo os bens requisitados pelo mercado. De início, somente uns poucos ganharão muito, mas logo outros se apressarão a produzir os mesmos bens e assim, aumentando a oferta, os preços igualarão os custos.

3.2 David Ricardo

David Ricardo (1772-1823) é autor da obra *Princípios de economia política e de taxação* (1817). A visão de Ricardo é menos otimista do que a de Smith. Também sustenta que o valor de um bem é igual ao

trabalho utilizado para produzi-lo, embora devamos levar em conta, na determinação do valor do produto, o custo dos instrumentos utilizados. E se as mercadorias têm o valor do trabalho necessário para produzi-las, o valor do trabalho é a soma do valor dos bens necessários para produzi-lo e reproduzi-lo.

Teórico do livre intercâmbio dentro da nação e entre as nações, Ricardo admite que o melhor preço para as mercadorias é o alcançado no livre mercado, através do jogo da oferta e da procura, mas recusa-se a considerar como o melhor salário o alcançado mediante a mesma técnica.

O valor de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho necessário para produzi-la. Entretanto, observa Ricardo, a equação *valor = trabalho* não funciona para o trabalhador, que nem sempre chega à posse do valor de seu produto.

Assim chegamos à questão da *renda fundiária* (isto é, da renda que o proprietário fundiário recebe pela simples razão de ser proprietário do terreno). A renda fundiária seria zero se houvesse disponibilidade infinita de terras. O aumento da população, porém, obriga os homens a cultivarem não somente as melhores terras, mas também as menos prósperas e mais distantes do mercado. Desse modo, ocorrerá que, para obter frutos dessas terras menos adequadas à agricultura, o trabalho será maior. Conseqüentemente, isso aumentará no mercado o preço dos produtos agrícolas em seu conjunto, já que os preços dos terrenos férteis se elevarão ao nível dos menos férteis. Por isso, o lucro proveniente dos terrenos férteis e próximos ao mercado aumentará e irá para o bolso do proprietário dos terrenos férteis, sob a forma de *renda*. Assim, quem trabalha não recebe o valor do seu trabalho, quem não trabalha recebe sempre mais, e os preços aumentam.

Por tudo isso, segundo Ricardo, a renda é anti-social. Mas nem por isso aumentam os preços das mercadorias manufaturadas, "para a produção das quais não é necessária nenhuma quantidade adicional de trabalho", escreve Ricardo nos *Princípios*. No entanto, ele se convenceu de que, "se os salários aumentarem (...), então os lucros deverão necessariamente cair". E essa é outra brecha no imponente edifício da ordem natural de que havia falado Adam Smith.

A crítica atual olha com grande respeito para a obra científica de Ricardo. E será com muitos temas e problemas levantados e discutidos por Ricardo que Marx deverá se confrontar.

4 Robert Owen: do utilitarismo ao socialismo utópico

Robert Owen (1771-1858), engenheiro, industrial e filantropo, inicialmente seguiu o utilitarismo para depois acabar em uma forma de socialismo utópico. Exemplo de "homem que se fez sozinho", Owen, seguindo a cultura progressista inglesa da época, tinha confiança na possibilidade de mudar os homens através da melhoria das condições de vida e por meio da educação.

Antes ainda dos trinta anos, já era co-proprietário e diretor de uma indústria manufatureira têxtil na Escócia. Conforme conta Trevelyan em sua *História da Inglaterra no século XIX*, "em quinze anos, de 1800



Robert Owen (1771-1858), industrial, filantropo e reformador, no início seguiu o utilitarismo para depois aderir a uma forma de socialismo utópico.

a 1815, ele fez de sua fiação um modelo de providências humanas e inteligentes para as mentes e os corpos, com horários moderados, bons salários, condições salubres tanto na fábrica como na aldeia, e boas instalações escolares, inclusive o primeiro abrigo infantil da ilha; o resultado foi que os operários mostravam-se cheios de entusiasmo".

Owen estava convencido de que, tendo mudado o ambiente, havia mudado o caráter dos operários. Mas, ao mesmo tempo, também fizera o sucesso da fábrica. Procurou persuadir os outros empreendedores a fazerem o mesmo. Mas não teve sucesso. Já em idade avançada, elaborou um socialismo que, em suas formas utópicas, assemelha-se ao de Saint-Simon e de Fourier.

5 O utilitarismo de Jeremiah Bentham

Jeremiah Bentham (1748-1832) é o fundador do utilitarismo, cujo princípio fundamental (presente no Iluminismo e já formulado por Hutcheson e Beccaria) é: *a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas.*

Seu maior interesse voltou-se para a jurisprudência, reconhecendo como seus principais antecessores nesse campo Helvétius e Beccaria. Depois, seus interesses passaram da teoria jurídica para os temas mais especialmente éticos e políticos. Uma idéia importante de Bentham é de que as leis não são dadas de uma vez por todas, mas são modificáveis e aperfeiçoáveis. Conseqüentemente, é preciso trabalhar continuamente por uma legislação em condições de promover "a máxima felicidade para o maior número possível de pessoas".

No domínio da moral, sustentava Bentham, os únicos fatos verdadeiramente importantes são o *prazer* e a *dor.* Alcançar o prazer e evitar a dor são os únicos motivos da ação.

Avaliar, ou seja, expressar aprovação ou desaprovação por um ato, significa pronunciar-se sobre a sua idoneidade para gerar pena ou prazer. E o juízo moral torna-se juízo sobre a felicidade: bom é o prazer (ou a felicidade), má é a dor.

Essa é a *moral utilitarista*: todo indivíduo sempre persegue o que julga ser sua felicidade, ou o estado de coisas em que se dê a maior felicidade e a mínima dor. Assim, a moral se reduz a uma espécie de *hedonismo calculado*, que avalia atentamente as características do prazer: duração, intensidade, certeza, proximidade, capacidade de produzir outros prazeres, ausência de conseqüências dolorosas. Sábio é quem sabe renunciar a um prazer imediato por um bem futuro cuja avaliação é melhor. Por outro lado, é muito importante que não se cometam erros ao avaliar as conseqüências agradáveis ou prejudiciais de uma ação. É preciso chegar a uma aritmética moral, que nos ponha em condições de realizar os cálculos justos.

Os homens procuram cada qual a sua própria felicidade. E o legislador tem a função de harmonizar os interesses privados com os públicos. É do interesse público que eu não roube, embora roubar possa constituir interesse meu, a não ser que não exista lei penal *segura* e *eficaz.* A lei penal, portanto, é o método para fazer com que coincidam os interesses do indivíduo e os da comunidade. É nisso que ela encontra sua justificação. A lei penal pune para prevenir o delito e não porque odiamos o criminoso.

Bentham escreveu muito (embora nunca tenha se preocupado em publicar). Entre suas obras, devem-se recordar: *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789), *Tábua dos moventes da ação* (1817) e *Deontologia ou ciência da moralidade* (publicada postumamente, em 1834). Difusor e apóstolo das idéias utilitaristas, Bentham teve a satisfação de, nos últimos anos de sua vida, ver surgir um órgão de difusão das concepções utilitaristas, a "Westminster Review".

6 O utilitarismo de James Mill

Ligado ao utilitarismo de Bentham encontra-se o pensamento de James Mill (1773-1836). Autor de uma *Análise dos fenômenos da mente humana* (1829), de alguns dos verbetes mais importantes da *Enciclopédia Britânica* (por exemplo: governo, jurisprudência, leis, prisões), de uma *História das Índias britânicas* (1818) e de um tratado de economia política intitulado *Elementos de economia política* (1820), James Mill — pai de John Stuart Mill — foi

amicíssimo de Ricardo e um dos colaboradores de Bentham. Alcançou alto cargo na Companhia das Índias e colaborou com a "Westminster Review". Muito atuante politicamente, desenvolveu papel de primeiro plano na difusão do liberalismo na Inglaterra. E foi sobretudo mérito seu que o positivismo não tenha assumido na Inglaterra as características de uma concepção autoritária.

Em sua *Autobiografia,* escreve John Stuart Mill: "Meu pai foi o primeiro inglês de grande valor que compreendeu perfeitamente e adotou em seu conjunto as concepções gerais de Bentham sobre a ética, o Estado e a legislação [...]. Em sua concepção de vida, estavam presentes características estóicas, epicuristas e cínicas, não no sentido moderno da palavra, mas no sentido antigo. Em suas qualidades pessoais predominava o estoicismo. Seu modelo de moral era epicurista, tanto pelo utilitarismo como por ter adotado como critério exclusivo do justo e do injusto a tendência das ações de produzirem prazer ou dor [...]. Considerava a vida humana um tanto pobre, uma vez passados o frescor da juventude e a curiosidade insatisfeita [...]. Na escala dos valores, punha em posição muito elevada o prazer suscitado pelos sentimentos de benevolência [...]. Nunca modificou seu juízo sobre a superioridade dos prazeres espirituais em relação a todos os outros, até considerando-os apenas como prazeres, isto é, independentemente de suas outras vantagens".

Associacionista na teoria da mente, James Mill pretendeu fundar uma ciência do espírito que, analogamente à da natureza, tivesse fundamento sólido nos fatos. E, para James Mill, os fatos da mente são as sensações, das quais as idéias representam cópia. A lei que regula a vida das sensações e das idéias é a da contigüidade no espaço e no tempo: se duas coisas foram percebidas juntas, não é possível pensar uma sem pensar a outra. A lei da associação vale também para o campo da moral. Escrevia James Mill: "A idéia de um prazer excitará a idéia da ação que é sua causa. E, quando a idéia existe, a ação deve prosseguir". A análise das idéias morais mostra que é através da associação que se explica a passagem da conduta egoísta à conduta altruísta. É por fins egoístas que surge o altruísmo, mas isso não significa que o altruísmo não tenha *valor* em si mesmo. A generosidade continua sendo generosidade, a gratidão continua gratidão e o altruísmo continua altruísmo até quando são identificados seus moventes egoístas últimos. Do mesmo modo, lembra James Mill, um raio de luz permanece branco para nós, também depois de Newton tê-lo decomposto nas cores do arco-íris. Pergunta-se: "Será que um movente complexo deixa de ser movente tão logo se descubra que é complexo?" A influência dos valores sociais e desinteressados até o sacrifício é um movente real de ações; ela "é o que é, não mudando pelo fato de serem simples ou compostos". É esse o modo pelo qual James Mill, por meio da análise dos fenômenos da mente humana, procura fundamentar o utilitarismo de Bentham. Sempre esteve convencido de que a política podia ser dominada pela razão e, como narra seu filho, "professava o máximo desprezo por todo tipo de emoções passionais e por tudo o que foi escrito ou dito para exaltá-las. Considerava-as como forma de loucura. Para ele, o 'intenso' era a expressão usual de desaprovação depreciativa". Assim, convencido de que a razão estava em condições de dominar a política, James Mill, como todos os radicais daquele período, também estava persuadido da onipotência da educação. E pôs sua teoria em prática educando seu filho, o qual, a propósito, recorda: "No que se refere à minha educação, não sei bem se tirei mais desvantagens do que proveitos de sua severidade, que, no entanto, não foi tal a ponto de impedir-me uma infância feliz".

V. John Stuart Mill: entre lógica indutiva e defesa da liberdade do indivíduo

•Dois livros tornaram célebre John Stuart Mill (1806-1873): o *Sistema de lógica raciocinativa e indutiva* (1843) e o ensaio *Sobre a liberdade* (1859). Uma tese importante do *Sistema de lógica* é a que se refere à *esterilidade* do silogismo. Consideremos o seguinte silogismo: "Todos os homens são mortais; o duque de Wellington é um homem; portanto, o duque de Wellington é mortal". Ora, que "o duque de Wellington seja mortal" é um conhecimento já incluído na premissa "*todos* os homens são mortais"; a conclusão do silogismo é um conhecimento já incluído na premissa e, portanto, a inferência silogística, ou dedutiva, é estéril.

O silogismo é estéril porque não aumenta nosso conhecimento → § 2

•O problema agora, porém, é o seguinte: como se obtêm as proposições gerais como "todos os homens são mortais" e as próprias leis universais da ciência? Obtemos nossos conhecimentos a partir da experiência; e a experiência nos oferece apenas a observação de casos particulares. Porém, então como é que do fato de que Pedro, José, Carlos e Luís estão mortos, dizemos que *todos* os homens são mortais? É este o problema da *indução*. E a indução – escreve Mill – "consiste em inferir, a partir de alguns casos particulares em que se observa que um fenômeno se verifica, que ele se verifica em todos os casos de certa classe, ou seja, em todos aqueles que *se assemelham* aos precedentes nas que se consideram as circunstâncias essenciais".

O difícil problema da indução → § 3

E a individuação de tais circunstâncias essenciais é o resultado, para Mill, da aplicação dos quatro métodos da indução: método da *concordância*, método da *diferença*, método das *variações concomitantes*, método dos *resíduos*. Mas é óbvio que, no contexto de tal problemática, o problema mais urgente é o que se refere à garantia de nossas inferências a partir da experiência. Garantia que Mill vê no princípio de indução, segundo o qual "o curso da natureza é uniforme". O princípio de indução – princípio da uniformidade da natureza ou princípio de causalidade – é, portanto, o axioma geral das inferências indutivas; é a premissa maior de toda indução; ele foi sugerido a partir das mais óbvias generalidades descobertas no início (o fogo queima, a água molha etc.) e, uma vez formulado, foi posto como fundamento das generalizações indutivas.

•De 1861 é o *Utilitarismo*. Mill está de acordo com Bentham: "Conforme o princípio da máxima felicidade, o fim último e a garantia de que todas as outras coisas são desejáveis é uma existência isenta o quanto possível de dores e o mais possível rica de prazeres". Apenas que, diversamente de Bentham, Mill cuida não só da quantidade dos processos, mas também de sua *qualidade*: "é preferível ser um Sócrates doente do que um porco satisfeito". Ainda a 1861 remontam as *Considerações sobre o governo representativo*, trabalho em que Mill enfrenta o problema de como seja possível impedir que uma maioria governe tiranicamente. E em defesa da liberdade individual foi dedicado o escrito *Sobre a liberdade*, fruto da colaboração do filósofo com sua esposa, Harriet Taylor. O núcleo teórico do livro está em reforçar "a importância, para o homem e para a sociedade, de uma grande variedade de características e de uma completa liberdade da natureza humana de expandir-se em inumeráveis e contras-

Um utilitarista em defesa das liberdades individuais → § 4-5

tantes direções". O ensaio de Mill sobre a liberdade é, talvez até hoje, a defesa da liberdade dos indivíduos mais lúcida e mais cheia de argumentos.

No espírito do livro sobre a liberdade, Mill em 1869 escreve o ensaio *Sobre a escravidão das mulheres*: são páginas de elevada sensibilidade moral. As idéias de Mill sobre a emancipação das mulheres encontrarão ampla repercussão na Inglaterra dentro do movimento das feministas. O direito das mulheres ao voto foi aprovado na Inglaterra em 1919.

1 A crise dos vinte anos

John Stuart Mill (1806-1873) foi educado de modo metódico e severo pelo pai (é impressionante todo o trabalho que James fazia o filho realizar). Crescido na atmosfera cultural inglesa do liberalismo, amigo do economista francês Jean-Baptiste Say (que visitou na França), influenciado pelos escritos de Saint-Simon e seus seguidores, mais tarde leitor e correspondente de Comte (cujas idéias autoritárias e despóticas refutaria), desde jovem, quando leu Bentham pela primeira vez, em 1821, acreditava possuir o que pode ser chamado de "objetivo de vida": "ser um reformador do mundo".

Entretanto, "em certo momento, despertei desse estado como de um sonho. Aconteceu no outono de 1826. Fiquei em estado de depressão nervosa, que ocasionalmente todos podem experimentar. Não sentia nenhum interesse pela alegria ou pelas excitações do prazer. Era um daqueles estados de espírito em que aquilo que era agradável em outros momentos torna-se insípido ou indiferente [...]. Nessa condição espiritual, ocorreu-me de me propor diretamente a pergunta: 'Supõe que todos os objetivos de tua vida se realizassem e todas as mudanças das instituições e opiniões a que aspiras pudessem ser efetuadas precisamente neste instante: isso seria grande alegria e felicidade para ti?' E a voz irreprimível da minha consciência respondeu inequivocamente: 'Não!' Nesse momento, senti parar o coração. Todo o fundamento sobre o qual construíra minha vida ruía por terra".

A crise espiritual de Mill não durou muito tempo, mas ele saiu persuadido de que "são felizes apenas [...] os que se propõem objetivos diversos de sua felicidade pessoal: isto é, a felicidade dos outros, o progresso da humanidade, até alguma arte ou ocupação, exercidos não como meio, mas como fim ideal em si mesmo. Desse modo, aspirando a alguma outra coisa, encontram a felicidade ao longo do caminho. Os prazeres da vida [...] são suficientes para fazer dela uma coisa agradável quando colhidos de passagem, sem considerá-los como objetivos principais".

E pelo resto de sua vida — ligada a Harriet Taylor por delicado e profundo amor —, Stuart Mill trabalhou com muita intensidade, dentro da tradição empirista, associacionista e utilitarista, construindo



John Stuart Mill (1806-1873): seu pensamento constitui uma etapa fundamental na história da lógica e na história da defesa da liberdade dos indivíduos.

com muita intensidade um conjunto de teorias lógicas e ético-políticas que marcaram a segunda metade do século XIX inglês e que até hoje constituem pontos de referência e etapas obrigatórias, tanto para o estudo da lógica da ciência como para a reflexão no campo ético e político.

De fato, se o ensaio *Sobre a liberdade* (1859) — escrito em colaboração com sua mulher — é um clássico da defesa dos direitos da pessoa, seu *Sistema de lógica raciocinativa e indutiva* (1843) continua um clássico da lógica indutiva.

2 O silogismo é estéril: não aumenta nosso conhecimento

A lógica, diz Mill, é a ciência da prova, isto é, do modo correto de inferir proposições de outras proposições. Por isso, ele trata em primeiro lugar dos nomes e das proposições, em que reside toda verdade e todo erro.

Mas as argumentações são cadeias de proposições, que deveriam levar a conclusões verdadeiras se as premissas forem verdadeiras. E o silogismo foi considerado como tipo de argumentação válida.

Qual é, porém, o valor do silogismo? Examinemos o seguinte silogismo: "Todos os homens são mortais; o duque de Wellington é homem; logo, o duque de Wellington é mortal". Concluímos então que "o duque de Wellington (que, na época de Mill, estava vivo e forte) é mortal", a partir da proposição de que "todos os homens são mortais". Todavia, como sabemos que *todos* os homens são mortais? Sabemo-lo porque vimos a morte de Paulo, Francisco, Maria e tantos outros, e porque outros nos contaram terem visto morrer outras pessoas. Portanto, é da *experiência* que extraímos a verdade da proposição "todos os homens são mortais". E *a experiência nos faz observar apenas casos individuais*.

Por isso, a tese fundamental de Mill é a de que "toda inferência é de particular para particular", ao passo que a única justificação do "isso será" é o "isso foi". E a proposição "geral" é o expediente para conservar na memória muitos fatos particulares. Para Mill, todos os nossos conhecimentos e todas as verdades são de natureza empírica, até as proposições das ciências dedutivas, como a geometria.

Na opinião de Mill, o silogismo é estéril, pois não aumenta nosso conhecimento: o fato de o duque de Wellington ser mortal é uma verdade que já está incluída na premissa segundo a qual *todos* os homens são mortais. Mas aqui as coisas se complicam, pois, se é verdade que todo o nosso conhecimento é obtido por observação e experiência, e se é verdade que a experiência e a observação sobre as quais devemos nos basear nos oferecem sempre um número limitado de casos, como teremos então legitimidade para formular proposições gerais como "todos os homens são mortais", ou as leis universais da ciência? Como, a partir do fato de que Pedro, José e Tomás morreram, dizemos que *todos* os homens são mortais?

Esse, na realidade, é o difícil problema da indução. Diz Mill: "A indução é o processo com o qual concluímos que aquilo que é verdadeiro de certos indivíduos de uma classe é verdadeiro para toda a classe, ou que aquilo que é verdadeiro em certos momentos será verdadeiro em circunstâncias semelhantes em todo momento". A indução, diz ainda Mill, pode ser definida sumariamente "como generalização a partir da experiência. Ela consiste em inferir, a partir de alguns casos isolados em que se observa que o fenômeno se verifica, que ele se verifica também em todos os casos de certa classe, ou seja, em todos os que se *assemelham* aos anteriores naquelas que consideramos como circunstâncias essenciais".

3 O princípio de indução: a uniformidade da natureza

Para distinguir as circunstâncias *essenciais* das *não essenciais,* ou seja, tendo em vista "escolher, entre as circunstâncias que precedem ou se seguem a um fenômeno, aquelas às quais realmente está ligado por lei invariável", Mill propõe aqueles que ele chama de "os quatro métodos da indução": o método da concordância, o método da diferença, o método das variações concomitantes e o método dos resíduos.

Nesse caso, porém, a questão mais candente é a do *fundamento* das inferências indutivas ou indução: em suma, qual é a garantia para todas as nossas inferências a partir da experiência?

Na opinião de Mill, essa garantia encontra-se no princípio segundo o qual "o curso da natureza é uniforme": esse é "o princípio fundamental ou axioma geral da indução". E esse princípio foi formulado de diversos modos: o universo é governado por leis, o futuro se assemelhará ao passado. Mas a realidade é que "nós não inferimos do passado para o futuro enquanto passado e futuro, e sim do conhecido para o desconhecido, de fatos observados para fatos não observados, do que percebemos ou do que ficamos diretamente conscientes para o que não entrou em nossa experiência. Nessa afirmação está toda a área do futuro, mas também a parte, de longe maior, do presente e do passado".

O princípio de indução (uniformidade da natureza ou princípio de causalidade), portanto, é o axioma geral das inferências indutivas, que é a premissa maior última de toda indução. Mas qual é o valor desse princípio? Será ele evidente *a priori*? Não, responde Mill: "A verdade é que essa grande generalização também está baseada em generalizações precedentes. As mais obscuras leis da natureza foram descobertas por seu meio, mas as mais óbvias provavelmente foram entendidas e aceitas como verdades gerais antes que delas sequer se ouvisse falar". Em outras palavras, as mais óbvias generalizações descobertas no início (o fogo queima, a água molha etc.) sugerem o princípio da uniformidade da natureza. Uma vez formulado, esse princípio foi proposto como fundamento das generalizações indutivas; estas, depois de descobertas, atestam o princípio da uniformidade, pelo qual "é uma lei que todo acontecimento dependa de alguma lei", e "para cada acontecimento existe alguma combinação de objetos ou acontecimentos [...] cuja ocorrência é sempre seguida daquele fenômeno".

Estes são, portanto, de modo geral, alguns dos traços de fundo da lógica indutiva de Mill.

4 As ciências morais

O livro VI do *Sistema de lógica* diz respeito à *lógica das ciências morais*. Nele Mill reafirma a liberdade do querer humano. Se conhecêssemos uma pessoa profundamente e, portanto, conhecêssemos todos os moventes que nela agem, diz Mill, poderíamos predizer seus comportamentos com a mesma certeza com que prevemos qualquer comportamento físico.

Todavia, tal *necessidade filosófica* não é *fatalidade*. A fatalidade é constrição misteriosa e impossível de mudar. A necessidade filosófica, ao contrário, não impede que, uma vez conhecida, possamos agir sobre a causa da própria ação, como agimos sobre as causas dos processos naturais.

Portanto, não há divergência entre liberdade do indivíduo e ciências da natureza humana. E, entre as ciências da natureza humana, Mill propõe em primeiro lugar a psicologia, que "tem por objeto a uniformidade de sucessão [...], segundo a qual um estado mental sucede a outro".

É a uma ciência particular "ainda por criar", isto é, a *etologia* (de *ethos* = caráter), que Mill atribui a função de estudar a formação do caráter, com base nas leis gerais da mente e da influência das circunstâncias sobre o caráter. E se a etologia é complexa, mais complexa ainda é a *ciência social* que estuda "o homem em sociedade, as ações das massas coletivas de homens e dos vários fenômenos que constituem a vida social".

De 1861 é o *Utilitarismo*. A idéia central do trabalho de Mill é a de Bentham: "Segundo o princípio da máxima felicidade, o fim último em razão do qual todas as outras coisas são desejáveis é uma existência o tanto quanto possível isenta de dores e o mais rica possível de prazeres".

Até aí Mill está de acordo com Bentham. Mas, diferentemente de Bentham, afirma que se deve levar em conta não somente a quantidade de prazer, mas também a *qualidade*: "É preferível ser um Sócrates doente do que um porco satisfeito". Para saber "qual de duas dores é a mais aguda ou qual de dois prazeres o mais intenso, é preciso confiar no juízo geral de todos os que têm prática de umas e de outros". E, para Mill, também não se delineia o contraste entre a maior felicidade do indivíduo e a felicidade do conjunto: é a própria vida social que nos educa, e radica em nós sentimentos desinteressados.

Também são notáveis os ensaios millianos publicados postumamente *Sobre a religião* (1874). A *ordem* do mundo comprova uma inteligência ordenadora. Mas isso não nos autoriza a dizer que Deus tenha criado a matéria, que ele seja onipotente ou onisciente. Como mais tarde em William James, em suma, Deus não é o Todo Absoluto;

o homem é colaborador de Deus ao pôr ordem no mundo e ao produzir harmonia e justiça.

Para Mill, a fé é *esperança* que ultrapassa os limites da experiência. Mas, pergunta-se ele, "por que não nos deixarmos guiar pela imaginação a uma esperança, ainda que jamais se possa produzir uma razão provável de sua realização"?

5 A defesa da liberdade do indivíduo

À liberdade individual é dedicado o ensaio *Sobre a liberdade* (1859), fruto da colaboração do filósofo com sua mulher. Talvez ainda hoje esse livro seja a defesa mais lúcida e rica de argumentação da autonomia do indivíduo. Mill estava profundamente convencido do valor desse livro, pois escrevia em sua *Autobiografia* que ele sobreviveria mais do que qualquer outro livro seu (com a possível exceção da *Lógica*).

O núcleo teórico do trabalho está em reafirmar "a importância, para o homem e a sociedade, de ampla variedade de características e de completa liberdade da natureza humana a expandir-se em direções inumeráveis e contrastantes".

Na opinião de Mill, não basta que a liberdade seja protetora do despotismo do governo, mas também precisa ser protegida contra "a tirania da opinião e do sentimento predominantes, contra a tendência da sociedade a impor, com outros meios além das penalidades civis, suas próprias idéias e seus costumes como regras de conduta para os que dela se dissociam".

O que Mill defende é o direito do indivíduo a viver como lhe aprouver: "Cada qual é o guardião único de sua própria saúde, seja corporal, seja mental e seja ainda espiritual". E isso pelo motivo fundamental de que o desenvolvimento social é conseqüência do desenvolvimento das mais variadas iniciativas individuais. Naturalmente, a liberdade de cada um encontra seu limite na liberdade do outro. Cabe ao indivíduo "não lesar os interesses alheios ou aquele determinado grupo de interesses que, por expressa disposição da lei ou por tácito consenso, devam ser considerados como direitos". Cabe-lhe também "assumir sua parte nas responsabilidades e sacrifícios necessários à defesa da sociedade e de seus membros contra todo prejuízo ou dano".

A liberdade civil implica:

a) liberdade de pensamento, de religião e de expressão;

b) liberdade de gostos e liberdade de projetar nossa vida segundo nosso caráter;

c) liberdade de associação. A idéia de Mill, portanto, é a da maior liberdade possível de cada um para o bem-estar de todos.

No espírito do livro sobre a liberdade, de 1869, Mill escreveu o ensaio *Sobre a servidão das mulheres*. Trata-se de páginas de elevada sensibilidade moral e de grande agudeza na análise social. Há séculos que a mulher é considerada inferior "por natureza". Mas, recorda Mill, a "natureza feminina" é fato artificial, *fato histórico*. As mulheres são relegadas à marginalidade em benefício exclusivo dos homens, tanto na família como, segundo o que ocorria então na Inglaterra, nas fábricas, afirmando-se, além disso, que elas não têm dotes que possam fazê-las se destacar na ciência ou na arte. Mill sustenta que o problema deve ser resolvido com meios políticos: criar as condições sociais de paridade entre homem e mulher. As idéias de Mill sobre a emancipação feminina encontraram grande ressonância na Inglaterra na virada do século, no seio do movimento feminista pelo sufrágio universal. Na Inglaterra o direito de voto para as mulheres foi aprovado em 1919. [3]

J. S. MILL
LÓGICA

A LÓGICA,
enquanto ciência da inferência correta de proposições
de outras proposições, mostra que
toda inferência ocorre de particulares a particulares

↓

Todos os conhecimentos, todas as verdades
(compreendendo as proposições das ciências "dedutivas", como a geometria),
são de natureza *empírica*,
e se fundam, portanto, não sobre o silogismo
mas sobre a **indução**:
operação mental com a qual se infere que aquilo que é verdadeiro sobre certos
indivíduos de uma classe, é verdadeiro de toda a classe, ou que aquilo
que é verdadeiro em certos momentos, será sempre verdadeiro em circunstâncias semelhantes

↓

O princípio fundamental da indução é
o princípio de uniformidade:
"O curso da natureza é uniforme,
e todo evento depende sempre de alguma lei".
Este princípio é a premissa maior última de toda indução

CIÊNCIAS MORAIS

A LIBERDADE DA VONTADE HUMANA
é capacidade de agir sobre as causas das ações

↓

é conciliável com
as ciências da natureza humana
(psicologia, etologia),
as quais versam sobre a
necessidade não mecânica
nem imodificável
da índole do homem

O princípio ético supremo é
o **utilitarismo**
ou princípio da máxima felicidade:
"As ações são *justas* à medida que
tendem a promover a felicidade;
são *injustas*, à medida que tendem a
produzir o contrário da felicidade"

↓

A LIBERDADE CIVIL
é a maior liberdade possível de cada um para o bem-estar de todos
e implica:

a) liberdade de pensamento, religião, expressão
b) liberdade dos gostos, de projetar nossa vida segundo nosso caráter
c) liberdade de associação

Comte

1 A lei dos três estágios

Segundo Comte, tanto a inteligência das pessoas particulares como o espírito humano em seu caminho progressivo passaram por três estágios: o teológico, o metafísico e o positivo. No estágio teológico o espírito humano "se representa os fenômenos como produtos da ação direta e contínua dos agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos"; no estágio metafísico "os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas"; no estágio positivo o homem indaga os fenômenos com método científico, "com o uso bem combinado do raciocínio e da observação". A passagem de um para outro estágio marca, para Comte, um processo-progresso irreversível.

Para explicar convenientemente a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável em primeiro lugar dar uma espiada geral ao caminho progressivo do espírito humano, visto em seu conjunto, uma vez que uma concepção, seja qual for, não pode ser bem conhecida a não ser por meio de sua história.

Estudando assim o desenvolvimento total da inteligência humana em todas as suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro mais simples movimento até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, à qual está submetido por uma necessidade invariável, e que me parece que possa ser solidamente estabelecida, tanto sobre provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, como sobre as verificações históricas que resultam de um exame atento do passado. A lei consiste nisto, que toda nossa concepção principal, todo alvo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estágios teóricos diversos: o estágio teológico ou fictício, o estágio metafísico ou abstrato, o estágio científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, usa sucessivamente, em cada uma de suas pesquisas, três métodos de filosofar, cuja característica é essencialmente diversa e também radicalmente oposta: primeiro o método teológico, depois o método metafísico e por fim o método positivo. Daí três tipos de filosofias, ou sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente: o primeiro é o ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro, seu estágio estável e definitivo; o segundo destina-se unicamente a servir como transição.

No estágio teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas pesquisas à natureza íntima dos seres, às causas primeiras e finais dos fenômenos que o atingem, em uma palavra, aos conhecimentos absolutos, se representa os fenômenos como produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias evidentes do universo.

No estágio metafísico, que não é mais, no fundo, do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidos como capazes de gerar por si todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste então em atribuir a cada um a entidade correspondente.

Por fim, no estágio positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a buscar a origem ou o fim do universo e a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para consagrar-se unicamente à descoberta, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, de suas leis efetivas, isto é, de suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, não é mais doravante que uma ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, dos quais os progressos da ciência tendem pouco a pouco a diminuir o número.

O sistema teológico chegou à mais alta perfeição de que é suscetível, quando substituiu a ação providencial de um ser único ao jogo variado das numerosas divindades independentes que foram imaginadas primitivamente. Do mesmo modo, o último termo do sistema metafísico consiste em conceber, no lugar de diversas entidades particulares, uma só grande entidade geral, a *natureza*, vista como a fonte única de todos os fenômenos. Analogamente, a perfeição do sistema positivo, para a qual ele tende sem cessar, embora seja muito provável que não deva jamais atingi-la, é a de poder representar-se todos os fenômenos suscetíveis de observação como casos particulares de um só fato geral, como, por exemplo, o da gravitação universal.

Não é este o lugar oportuno para dar uma demonstração especial desta lei fundamental do desenvolvimento do espírito humano e dela deduzir as conseqüências mais importantes. Tra-

taremos diretamente delas, com toda a extensão conveniente, na parte deste curso relativa ao estudo dos fenômenos sociais. Não a tomo em consideração a não ser para determinar com precisão o verdadeiro caráter da filosofia positiva, em oposição às outras duas filosofias que sucessivamente dominaram, até estes últimos séculos, todo o nosso sistema intelectual. Quanto ao presente, para não deixar totalmente sem demonstração uma lei de tal importância, cujas aplicações se apresentarão no âmbito inteiro deste curso, devo limitar-me a uma indicação rápida dos motivos gerais mais notáveis que podem fazer constatar sua exatidão.

Em primeiro lugar, é suficiente, parece-me, enunciar tal lei, para que sua justeza seja imediatamente verificada por parte de todos aqueles que têm algum conhecimento aprofundado da história geral das ciências. Não há uma sequer, de fato, que tenha hoje chegado ao estágio positivo, que cada um não possa facilmente representar-se, no passado, como essencialmente composta de abstrações metafísicas e, lançando-se ainda mais para trás, completamente dominada pelas concepções teológicas. Teremos também, infelizmente, mais de uma ocasião formal para constatar, nas diversas partes deste curso, que as ciências mais aperfeiçoadas conservam ainda hoje traços muitíssimo evidentes dos dois estágios precedentes.

Esta revolução geral do espírito humano pode, por outro lado, ser facilmente constatada hoje, de modo claríssimo, ainda que indireto, considerando o desenvolvimento da inteligência individual. A partir do momento que o ponto de partida é necessariamente o mesmo na educação do indivíduo e na da espécie, as diversas fases principais da primeira devem representar as épocas fundamentais da segunda. Ora, cada um de nós, contemplando a própria história, não recorda que foi sucessivamente, quanto a suas noções mais importantes, *teológico* em sua infância, *metafísico* em sua juventude, e *físico* em sua maturidade?

A. Comte,
Curso de filosofia positiva.

2 A construção da sociologia como física social

Os fenômenos astronômicos, os físicos, os químicos e os fisiológicos são vistos por Comte como já capturados dentro da ciência positiva. Fora da ciência positiva estão ainda os fenômenos sociais. Resta, portanto, "levar a termo o sistema das ciências de observação, fundando a física social". Esta – afirma Comte, o pai da sociologia – "é hoje [...] a maior e mais premente necessidade de nossa inteligência".

Os fenômenos astronômicos, em primeiro lugar, sendo os mais gerais, os mais simples e os mais independentes de todos os outros, e sucessivamente, pelas mesmas razões, os fenômenos da física terrestre propriamente dita, os da química e, enfim, os fenômenos fisiológicos, foram referidos às teorias positivas.

É impossível fixar a origem precisa desta revolução; porque pode-se dizer com exatidão, assim como de todos os outros grandes eventos humanos, que ela se realizou através de um processo constante, particularmente depois dos estudos de Aristóteles e da escola de Alexandria e, em seguida, depois da introdução das ciências naturais na Europa ocidental por obra dos árabes. Todavia, visto que convém fixar uma época para evitar divagações, indicarei a do grande movimento impresso ao espírito humano, dois séculos atrás ou mais, pela ação combinada dos preceitos de Bacon, das concepções de Descartes e das descobertas de Galileu, como o momento em que o espírito da filosofia positiva começou a se afirmar no mundo, em oposição evidente ao espírito teológico e metafísico. É então, com efeito, que as concepções positivas foram claramente libertadas da amarra supersticiosa e escolástica que deturpava o verdadeiro caráter dos estudos precedentes.

A partir desta época memorável, o movimento de ascensão da filosofia positiva, e o movimento de decadência da filosofia teológica e metafísica, foram muito importantes. Por fim, de tal forma se acentuaram que se tornou impossível, hoje, para todos os observadores que têm consciência de seu século, desconhecer a destinação final da inteligência humana aos estudos positivos, ao mesmo tempo que seu distanciamento é doravante irrevogável pelas vãs doutrinas e pelos métodos provisórios que podiam convir apenas a seu impulso inicial. Desse modo, esta revolução fundamental se realizará necessariamente em toda a sua extensão. Se, portanto, lhe resta ainda alguma grande conquista a fazer, algum alvo principal do domínio intelectual a invadir, pode-se estar certos de que a transformação aí se verificará, assim como se verificou em todas as outras esferas. Na verdade, seria evidentemente contraditório supor que o espírito humano, tão

disposto à unidade do método, conservasse indefinidamente, para uma só classe dos fenômenos, seu modo primitivo de filosofar, uma vez que chegou a adotar para todo o resto um novo procedimento filosófico, de um caráter inteiramente oposto.

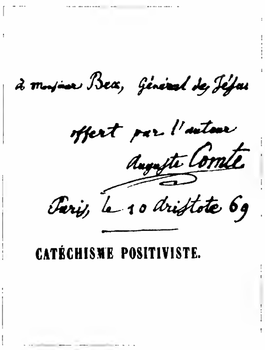
Tudo se reduz, portanto, a uma simples questão de fato: a filosofia positiva que, nos últimos dois séculos, assim se estendeu, abraça, hoje, toda ordem de fenômenos? É evidente que isto não aconteceu e que, por conseguinte, resta ainda uma grande operação científica a ser realizada, para dar à filosofia positiva o caráter de universalidade indispensável à sua constituição definitiva.

Com efeito, nas quatro categorias principais de fenômenos naturais enumerados até agora (os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos) nota-se uma lacuna essencial, relativa aos fenômenos sociais, que, embora compreendidos implicitamente entre os fenômenos fisiológicos, merecem, por sua importância e pelas dificuldades de seu estudo, formar uma categoria distinta. [...]

Eis, portanto, a grande, mas, evidentemente, a única lacuna que é preciso preencher, para levar a termo a constituição da filosofia positiva. Agora que o espírito humano fundou a física celeste, a física terrestre, tanto mecânica quanto química, a física orgânica, tanto vegetal como animal, resta-lhe levar à realização o sistema das ciências de observação, fundando a *física social*. Esta é, hoje, de muitos pontos de vista de capital importância, a maior e mais premente necessidade de nossa inteligência; esta é, ouso dizer, a primeira finalidade deste curso, seu fim particular.

As concepções que tentarei apresentar sobre o estudo dos fenômenos sociais, dos quais espero que este curso deixe já entrever o germe, não podem aspirar a dar imediatamente à física social o mesmo grau de perfeição que têm os ramos precedentes da filosofia natural, coisa evidentemente quimérica, pois estas apresentam já entre si, deste ponto de vista, uma dessemelhança extrema, por outro lado inevitável. Mas elas estarão destinadas a imprimir a esta última classe de nossos conhecimentos o caráter positivo já tomado por todas as outras. Se esta condição for de uma vez satisfeita, o sistema filosófico dos modernos estará, finalmente, fundado em seu conjunto, uma vez que todo fenômeno suscetível de observação não pode evidentemente deixar de entrar em uma das cinco grandes categorias então estabelecidas dos fenômenos astronômicos, físicos, químicos, fisiológicos e sociais. Tendo todas as nossas concepções fundamentais se tornado homogêneas, a filosofia estará definitivamente constituída em seu estágio positivo; sem jamais poder mudar de caráter, não lhe restará mais que desenvolver-se indefinidamente por meio das aquisições sempre crescentes que resultarão inevitavelmente de novas observações e de meditações mais profundas.

A. Comte,
Curso de filosofia positiva.



Dedicatória autógrafa posta por Comte na página de rosto de uma cópia de seu Catecismo positivista.
Notemos o nome do mês ("Aristóteles"), conforme o novo calendário positivista, que renomeava os meses, dedicando-os aos personagens que contribuíram para o avanço do gênero humano (a partir de Moisés e Orfeu, aos quais estão associados os primeiros dois meses).

J. S. Mill

3 Por que é necessário restringir a intervenção do Estado

"O mal começa quando o Governo, em vez de encorajar a ação dos indivíduos e dos corpos coletivos, substitui a atividade deles por sua própria".

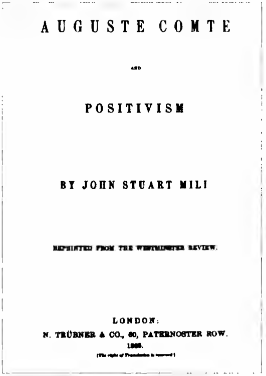
A última e mais forte razão para restringir a intervenção do Estado é o grave dano que deriva do aumento de seu poder sem necessidade. Toda atribuição que se acrescenta às tantas que agora tem, aumenta a fatal influência que ele já exerce sobre temores e sobre esperanças dos governados, e transforma sempre mais a parte ativa e ambiciosa deles em pessoas dependentes do Governo ou do partido que mira a mesma coisa. Se os meios de comunicação, as estradas de ferro, os bancos, as companhias de seguro, as grandes sociedades anônimas, as universidades e os estabelecimentos de beneficência fossem tantos ramos do serviço do governo; se as representações municipais e os conselhos locais, com todas as suas atribuições, se reduzissem a outras tantas subdivisões do poder central: se os empregados destas diversas instituições fossem nomeados e pagos pelo Governo, e esperassem que do Governo viesse seu progresso, a liberdade de imprensa e a mais popular constituição política não bastariam para impedir, à Inglaterra ou a qualquer outro país, de ser livres de nome, mas, de fato, servos. E quanto mais o mecanismo administrativo estivesse organizado com eficácia e com sabedoria, quanto mais fossem engenhosos os meios para atrair as cabeças e as mãos mais capazes de pô-lo em movimento, tanto maior seria o mal. Na Inglaterra se propunha ultimamente nomear todo o pessoal das administrações públicas por concurso, com a finalidade de poder ter nos empregos as pessoas mais inteligentes e mais instruídas que fosse possível. Muito se disse e se escreveu a favor e contra este projeto. Um dos argumentos sobre o qual mais insistiam aqueles que o combatiam, era que a posição de empregado governativo vitalício não oferece suficiente perspectiva de ganho e de consideração moral para atrair os gênios mais seletos, os quais acharão sempre mais vantajoso abraçar uma profissão liberal, ou de pôr-se a serviço da sociedade e das grandes empresas privadas. Não seria de admirar que tal observação fosse feita pelos partidários do projeto, para acenar a uma de suas dificuldades principais; mas é verdadeiramente estranho que seja feita, ao contrário, pelos opositores. Aquilo que se aduz como objeção é antes a válvula de segurança do sistema proposto. Não há dúvida, de fato, que onde o Governo pudesse ter a seu serviço os melhores gênios do país, um desígnio que pudesse levar a este resultado inspiraria justamente muita inquietação. Se todos os assuntos de um povo, que exigem uma organização harmonizada e vistas amplas e compreensivas, caíssem nas mãos do Estado, e se todos os homens mais capazes entrassem nos empregos públicos, toda cultura de espírito e todo conhecimento, exceto nas matérias puramente especulativas, se concentrariam em numerosa burocracia, da qual o resto da comunidade esperaria tudo. As massas dele receberiam a direção e o impulso; os homens inteligentes e ativos, os progressos e o a riqueza pessoal. O ser admitido na fila desta burocracia, e depois admitido de aí se elevar, se tornaria o único objeto de ambição. Em um Estado dirigido deste modo, não só o público seria incapaz de supervisionar e julgar a ação dos governantes oficiais; mas, além disso, se os acontecimentos em um Governo despótico, ou o desenvolvimento natural das instituições populares em um Estado livre, fizessem sentir a necessidade de alguma reforma, nenhuma delas se poderia realizar se fosse contrária aos interesses da burocracia. Tal é a triste condição do Império russo, conforme os relatos de pessoas que tiveram a oportunidade de estudá-lo *in loco*. O próprio czar é impotente contra a classe burocrática. Ele pode relegar cada um de seus membros na Sibéria, mas não pode governar sem a burocracia e contra a burocracia. Esta pode pôr um veto tácito sobre todos os seus decretos, simplesmente abstendo-se de executá-los. Nos países, ao contrário, onde a civilização é mais avançada e mais vivo o espírito das reformas, o público, acostumado a esperar tudo do Estado, ou, pelo menos, a nada fazer por si até que o Estado não só lhe conceda a permissão, mas não lhe tenha também traçado o caminho, considera naturalmente o Governo como responsável por tudo o que lhe desagrada; e se um belo dia perde a paciência, se subleva contra ele, e faz aquilo que se chama uma revolução, depois da qual um homem, com ou sem a aprovação da nação, se apodera do poder, manda suas ordens à burocracia, e tudo

procede aproximadamente como antes, uma vez que a burocracia não foi mudada, e ninguém é capaz de substituí-la.

Espetáculo bem diferente apresentam, ao contrário, os povos que estão habituados a resolver por si os próprios assuntos. Na França, por exemplo onde uma grande quantidade de cidadãos fizeram parte do exército, e muitos tendo aí prestado serviço com o grau ao menos de suboficiais, encontram-se em todas as insurreições populares muitíssimas pessoas capazes de pegar em armas e improvisar um discreto plano de ação. Os americanos são para os assuntos civis aquilo que os franceses são para os assuntos militares. Suprimi seu Governo, e uma sociedade qualquer de americanos poderá organizar outro no mesmo instante, e conduzir os negócios públicos com suficiente inteligência, ordem e firmeza. Assim deve ser um povo livre. Um povo que adquire estas atitudes tem asseguradas para sempre suas liberdades; ele não se deixará mais submeter por uma pessoa ou por uma casta, pelo motivo que apenas estas são capazes de deter as rédeas da administração central. Não há burocracia que possa obrigar tal povo a sofrer aquilo que não lhe agrada; enquanto, ao contrário, nos Estados onde a burocracia é tudo, nada se pode fazer sem que ela saiba ou aprove. Nos países assim constituídos, a experiência e a habilidade prática da nação tornam-se um monopólio deste corpo disciplinado para governar todo o resto, e quanto mais sua organização é perfeita, quanto mais consegue atrair para si tudo aquilo que há de bom e de melhor no lugar, tanto maior e total a servidão universal, não excluindo os próprios indivíduos que pertencem à burocracia, apesar de os governantes se tornarem escravos de sua organização e de sua disciplina, da mesma forma que os governados pelos governantes. [...]

Um Governo não pode jamais ter o suficiente daquele tipo de atividade, que não impede, mas ajuda e estimula a iniciativa privada e os esforços individuais. O mal começa quando o Governo, em troca de encorajar a ação dos indivíduos e dos corpos coletivos, substitui a sua própria à atividade deles: quando, ao invés de instruí-los, de aconselhá-los ou, quando necessário, de denunciá-los diante dos tribunais, os deixa de lado, dificulta sua liberdade, ou faz em lugar deles os trabalhos deles. A virtude do Estado, a largo prazo, é a virtude dos indivíduos que o compõem, e o Estado que pospõe o desenvolvimento intelectual dos indivíduos à vã aparência de maior regularidade na prática minuta dos assuntos, o Estado que apequena o povo para dele fazer um dócil instrumento de seus projetos, mesmo que generosos, acabará muito depressa por perceber que não é possível fazer grandes coisas com pequenos homens, e que o mecanismo, à cuja perfeição tudo sacrificou, não lhe servirá para mais nada, por falta do espírito vital que tiver desejado deliberadamente destruir com o propósito de facilitar seus movimentos.

J. S. Mill,
Sobre a liberdade.


AUGUSTE COMTE

AND

POSITIVISM

BY JOHN STUART MILL

REPRINTED FROM THE WESTMINSTER REVIEW.

LONDON:
N. TRÜBNER & CO., 60, PATERNOSTER ROW.
1865.

Frontispício do ensaio de J. S. Mill
Auguste Comte e o positivismo,
em uma edição de 1865.

Capítulo décimo sexto

O positivismo evolucionista e materialista

I. O positivismo evolucionista de Herbert Spencer

• Em 1852 – ou seja, sete anos antes que Darwin publicasse a *Origem das espécies* – Herbert Spencer (1820-1903) propusera uma concepção evolucionista própria em *A hipótese do desenvolvimento*. De 1855 são os *Princípios de psicologia*, nos quais se dá amplo espaço à teoria evolutiva. *Os primeiros princípios* foram publicados em 1862: nessa obra a teoria evolutiva se apresenta como grandiosa metafísica do universo.

A realidade última é incognoscível e o universo é um mistério → § 1

Já no primeiro capítulo da obra, Spencer enfrenta o problema da relação entre *religião* e *ciência*. Pois bem, uma e outra – afirma Spencer – nos fazem compreender que *a realidade última é incognoscível* e que *o universo é um mistério*: enquanto a tarefa das religiões consiste em manter vivo o sentido do mistério, a tarefa da ciência é a de impulsionar sempre mais para frente o conhecimento do relativo, sem jamais presumir capturar o absoluto.

• Entre religião e ciência, a filosofia, para Spencer, é "o conhecimento do mais alto grau de generalidade". Isso significa que a filosofia "compreende e consolida" as mais amplas generalizações da ciência. A filosofia é, portanto, a *ciência dos primeiros princípios*.

A filosofia como ciência dos princípios primeiros. O sumo princípio da evolução → § 2-4

Por conseguinte – lembra Spencer – ela deve partir dos princípios mais elevados a que a ciência chegou e que, a seu ver, são:

a) a indestrutibilidade da matéria;
b) a continuidade do movimento;
c) a persistência da força.

Tais princípios se referem a todas as ciências e encontram sua unificação no princípio mais geral que seria o "da redistribuição contínua da matéria e do movimento".

A lei de tal incessante e geral mudança é a *lei da evolução*, cujas características essenciais são as de ser:

a) uma passagem de uma forma menos coerente para uma mais coerente;
b) uma passagem do homogêneo para o heterogêneo;
c) uma passagem do indefinido para o definido.

A evolução no mundo orgânico e humano → § 4-6

• A evolução em *biologia*, na visão de Spencer, é uma resposta por parte dos *organismos* ao desafio do ambiente por meio da diferenciação dos órgãos (e isto é Laplace), e uma seleção natural destes organismos mudados que favorece a sobrevivência do mais adaptado (e aqui Spencer está de acordo com Darwin).

No campo da *psicologia* Spencer avança a tese de que aquilo que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie, no sentido de que comportamentos intelectuais uniformes são experiência acumulada pela espécie em seu desenvolvimento e transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso.

Por fim, em *O homem contra o Estado* (1884) e nos *Princípios de sociologia* (1876-1896) Spencer sustenta que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa. E considera os princípios éticos como instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida.

1 Religião e ciência são "correlatas"

Charles Darwin publicou *A origem das espécies* em 1859. Antes, porém, em 1852, Herbert Spencer (1820-1903) publicara a *Hipótese do desenvolvimento,* que apresenta uma concepção evolucionista. Em 1855 apareciam os *Princípios de psicologia,* em que a teoria evolucionista era desenvolvida amplamente. E em 1860 Spencer anunciou um projeto de *Sistema de filosofia,* que deveria abranger todo o cognoscível. Fixou *Os primeiros princípios* desse sistema em um volume que apareceu em 1862, no qual a teoria evolutiva se apresenta como grandiosa metafísica do universo, dando lugar a uma concepção otimista do devir, visto como progresso irreprimível.



Herbert Spencer (1820-1903) foi o teórico da evolução do universo compreendido como passagem do homogêneo para o heterogêneo.

Já no primeiro capítulo, *Os primeiros princípios* tratam da complexa e delicada questão das relações entre religião e ciência. De acordo com William Hamilton (filósofo, nascido em 1788 e falecido em 1856, que divulgara na Inglaterra a filosofia alemã do romantismo), Spencer sustenta que *a realidade última é incognoscível* e que *o universo é um mistério.*

Isso, afirma Spencer, é atestado pela religião e pela ciência. Toda teoria religiosa "é uma teoria a priori do universo", e todas as religiões, prescindindo de seus dogmas específicos, reconhecem que "o mundo, com tudo aquilo que contém e que o circunda, é mistério que pede explicação, e que a potência de que o universo é manifestação é completamente impenetrável". Por outro lado, na pesquisa científica, "por maior que seja o progresso feito na vinculação dos fatos e na formação de generalizações sempre mais amplas [...], a verdade fundamental continua mais inacessível do que nunca [...]. Mais do que qualquer outro, o cientista vê com certeza que nada pode ser conhecido em sua última essência". Os fatos são explicados; as explicações, por seu turno, também são explicadas; mas haverá *sempre* uma explicação a explicar; por isso, a *realidade última* é e permanecerá sempre *incognoscível.*

Assim, as religiões atestam "o mistério que sempre exige ser interpretado" e as ciências remetem a um absoluto que elas, como conhecimentos relativos, jamais captarão. Mas o *absoluto* existe, caso contrário não poderíamos falar de conhecimentos relativos. E, por outro lado, "nós podemos estar seguros de que as religiões, ainda que

nenhuma seja verdadeira, são todas, porém, pálidas imagens de uma verdade".

Por tudo isso, religião e ciência são conciliáveis: ambas reconhecem o absoluto e o incondicionado. Mas, se a função das religiões é manter vivo o sentido do mistério, a função da ciência é a de estender sempre para além o conhecimento do relativo, sem nunca captar o absoluto.

E se a religião erra ao se apresentar como conhecimento positivo do incognoscível, a ciência erra ao pretender incluir o incognoscível no interior do conhecimento positivo. Entretanto, diz Spencer, tais contrastes estão destinados a se atenuar sempre mais com o tempo. E "quando a ciência estiver convencida de que suas explicações são próximas e relativas e a religião estiver convencida de que o mistério que ela contempla é absoluto, reinará entre ambas uma paz permanente".

Para Spencer religião e ciência são *correlatas*. Elas são "como que o pólo positivo e o pólo negativo do pensamento: um não pode crescer em intensidade sem aumentar a intensidade do outro". E, observa agudamente Spencer, se a religião teve "o mérito elevado de ter entrevisto desde o início a verdade última e nunca ter deixado de nela insistir", também é verdade que foi a ciência que ajudou ou forçou a religião a se purificar de seus elementos não-religiosos, como os elementos animistas e mágicos. [1]

Incognoscível. O termo foi usado primeiro por William Hamilton (1788-1856), um filósofo que fizera conhecer na Inglaterra a filosofia alemã do romantismo. Para Hamilton, dizer "incognoscível" equivale a dizer absoluto ou infinito, um absoluto que pode ser objeto de fé, mas não de conhecimento.
Spencer retoma o termo de Hamilton e, substancialmente de acordo com ele, afirma que a *realidade última é incognoscível*. Toda teoria religiosa – escreve Spencer – "é uma teoria a priori do universo"; e todas as religiões reconhecem que o mundo "é um mistério que pede uma explicação, e que a potência da qual o universo é uma manifestação é totalmente impenetrável". Por outro lado, o cientista que avança de generalizações em generalizações sempre mais amplas, sabe muito bem – precisa Spencer – que "a verdade fundamental permanece mais inacessível que nunca [...]. Mais do que qualquer outro, o cientista sabe com segurança que nada pode ser conhecido em sua essência última". Portanto: religião e ciência são *correlatas*. E enquanto a tarefa da religião é a de manter vivo o sentido do absoluto, a tarefa da ciência é a de levar sempre mais à frente a pesquisa do relativo, com sempre mais acentuada consciência de jamais captar o absoluto. Apenas em tal perspectiva se atenuarão os contrastes entre religião e ciência, e "quando a ciência estiver convicta de que suas explicações são próximas e relativas, e a religião estiver convicta de que o mistério que ela contempla é absoluto, reinará entre elas uma paz permanente".

2 O papel da filosofia no pensamento de Spencer

Mas qual o lugar e qual a função da filosofia no pensamento spenceriano? Em *Os primeiros princípios*, a filosofia é definida como "o conhecimento do mais alto grau de generalidade". Para Spencer, as verdades científicas desenvolvem, ampliam e aperfeiçoam os conhecimentos do senso comum. Entretanto, elas existem separadas, até quando, em um processo contínuo de unificação, são agrupadas e logicamente organizadas a partir de algum princípio fundamental de mecânica, de física molecular, e assim por diante. Pois bem, "as verdades da filosofia têm [...] com as mais altas verdades da ciência a mesma relação que cada uma delas tem como as mais humildes verdades científicas. Como toda ampla generalização da ciência abrange e consolida as mais estritas generalizações de suas próprias partes, da mesma forma as generalizações da filosofia abrangem e consolidam as amplas generalizações da ciência".

A filosofia, portanto, é *a ciência dos primeiros princípios*, onde se leva ao limite extremo o processo de unificação do conhecimento: "o conhecimento de ínfimo grau é *não unificado;* a ciência é um conhecimento *parcialmente unificado;* a filosofia é conhecimento *completamente unificado*".

Para alcançar esse objetivo, a filosofia não pode deixar de partir dos que são os princípios mais vastos e gerais a que a ciência chegou. Para Spencer, tais princípios são:

a) a indestrutibilidade da matéria;

b) a continuidade do movimento;

c) a persistência da força.

Princípios desse tipo não são próprios de uma só ciência, pois interessam a todas as ciências. E, por outro lado, são unificados em um princípio mais geral, que, na opinião de Spencer, é o "da distribuição contínua da matéria e do movimento". Na realidade, escreve ele, "o repouso absoluto e a permanência absoluta não existem; todo objeto, bem como a reunião de todos os objetos, sofre a cada instante alguma mudança de estado". A lei dessa incessante e geral mudança é a *lei da evolução.*

3 A evolução do universo: do homogêneo ao heterogêneo

Foi em 1857, em um artigo sobre o progresso, que Spencer introduziu pela primeira vez no vocabulário filosófico-científico o termo "evolução". Dois anos depois, Darwin tornou o termo célebre com seu livro sobre a evolução das espécies por obra da seleção natural. Mas, enquanto Darwin se limita à evolução dos seres vivos, Spencer fala de *evolução do universo.*

Conforme Spencer, as características essenciais da evolução são três:

1) A primeira característica da evolução é que ela é *passagem de uma forma menos coerente a uma mais coerente* (por exemplo, o sistema solar, que saiu de uma nebulosa).

2) A segunda característica fundamental é a de que ela é *passagem do homogêneo ao heterogêneo.* Este fato, sugerido a Spencer pelos fenômenos biológicos (as plantas e os animais se desenvolvem diferenciando órgãos e tecidos diversos), vale também para o desenvolvimento de qualquer âmbito da realidade.

3) A terceira característica da evolução é que ela é *passagem do indefinido ao definido,* como no caso da passagem de uma tribo selvagem a um povo civilizado, onde tarefas e funções estão claramente especificadas.

Determinadas as características da evolução, Spencer lhe dá a seguinte definição: "*A evolução é uma integração de matéria acompanhada por dispersão de movimento, em que a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente para uma heterogeneidade definida e coerente, ao passo que o movimento contido sofre uma transformação paralela.*

4 O evolucionismo em biologia

A evolução do universo é um processo necessário. O ponto de partida da evolução é a homogeneidade, que é um estado instável. E "em todos os casos encontramos progresso em direção ao equilíbrio". No que se refere ao homem, "a evolução só pode terminar [...] com o estabelecimento da maior perfeição e da mais completa felicidade". Naturalmente, as condições de equilíbrio podem não durar, podem desaparecer e se destruir, mas também a condição de caos e dissolução não pode ser definitiva, já que dela se inicia novo processo de evolução. Portanto, o universo progride, e progride para melhor. Aí reside o otimismo do positivismo evolucionista de Spencer.

Spencer apresenta uma visão metafísica do evolucionismo. Mas ele também tentou *especificar* sua teoria em vários e precisos terrenos. No que se refere à *biologia,* Spencer sustenta que a vida consiste na adaptação dos organismos ao ambiente, que, mudando continuamente, os desafia. Os organismos respondem a esse desafio diferenciando seus órgãos. É assim que Spencer reconhece o princípio de Lamarck, segundo o qual a função, isto é, o exercício prolongado de uma reação específica do ser vivo, precede e, lentamente, produz a determinação dos órgãos. Depois, uma vez que o ambiente agiu sobre o ser vivo, produzindo estruturas e órgãos diferenciados, então a seleção natural — sobre a qual Spencer pensa como Darwin — favorece "a sobrevivência do mais adaptado". Sobre a questão da derivação da vida orgânica a partir da vida inorgânica, Spencer inclina-se a considerar que a vida orgânica tenha origem em uma massa que, embora indiferenciada, possui no entanto a capacidade de se organizar.

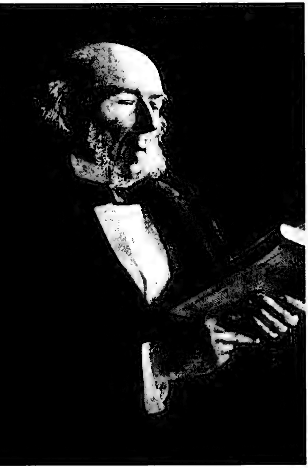
5 O evolucionismo em psicologia

Diversamente de Comte, Spencer pensa que a *psicologia* seja possível como ciência

autônoma. Sua função é examinar as manifestações psíquicas dos graus mais baixos (por exemplo, os movimentos reflexos) para chegar às formas mais evoluídas, como se manifestam na criação das obras de arte ou no trabalho de pesquisa dos grandes cientistas.

Além disso, Spencer reconhece na consciência humana elementos *a priori*, no sentido de que são independentes da experiência singular e temporal do indivíduo. Nesse sentido, portanto, Leibniz e Kant teriam razão.

Todavia, recorda Spencer (e essa questão é de grande interesse), aquilo que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie, no sentido de que determinados comportamentos intelectuais uniformes e constantes são produto da experiência acumulada da espécie em seu desenvolvimento, que é transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso. Ao contrário de Kant, neste caso *a priori* não equivale a válido: não está excluído que experiências e esquemas fixos e herdados possam estar errados e que possam mudar.



Herbert Spencer em uma gravura de H. Thiriat. O filósofo, aplicando seus princípios evolucionistas à ética e à sociologia, sustentou que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa.

6 O evolucionismo em sociologia e em ética

Ainda diferentemente de Comte, Spencer concebe uma sociologia orientada para a defesa do indivíduo. Tanto em *O homem contra o Estado* (1884) como em *Estática social* (1850, reelaborado em 1892), e nos *Princípios de sociologia* (1876-1896), Spencer sustenta que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa, e que o desenvolvimento da sociedade é determinado pela realização dos indivíduos.

A *ética* de Spencer é uma ética naturalista-biológica, que nem sempre concorda com a ética utilitarista de Bentham e dos dois Mill.

Princípios éticos, normas e obrigações morais são instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida. E a evolução, acumulando e transmitindo por hereditariedade experiências e esquemas de comportamento, fornece ao indivíduo *a priori* morais que, precisamente, são *a priori* para o indivíduo, mas *a posteriori* para a espécie.

E como alguns comportamentos essenciais para a sobrevivência da espécie (proteger a própria mulher, educar os filhos etc.) já não têm o peso da obrigação, também ocorrerá com o progresso da evolução para os outros "deveres" morais: "As ações mais elevadas, requeridas para o desenvolvimento harmônico da vida, serão fatos tão comuns como hoje o são as ações inferiores às quais nos impele o simples desejo".

SPENCER

O POSITIVISMO EVOLUCIONISTA

O Absoluto,
a realidade última, existe
e permanece incognoscível para o homem:
o universo é um mistério

pela RELIGIÃO,
cuja tarefa é manter
sempre intacto o sentido
do mistério

pela CIÊNCIA,
cuja tarefa é estender
sempre além
o conhecimento
do relativo,
porém sem jamais
captar o Absoluto

RELIGIÃO E CIÊNCIA SÃO, PORTANTO, CONCILIÁVEIS:
ambas
reconhecem
a existência
do Absoluto,
mas não
o conhecem

Isso é atestado

A ciência mostra que

1) a *biologia* — a vida consiste na adaptação contínua dos organismos ao ambiente, e a seleção natural favorece a sobrevivência do mais hábil;

2) a *psicologia* — na consciência humana há elementos *a priori*, independentes da experiência singular e temporária do indivíduo; mas aquilo que é *a priori* no indivíduo é *a posteriori* na espécie, é o produto da experiência acumulada da espécie em seu desenvolvimento e transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso;

3) a *sociologia* — a sociedade gradualmente se desenvolveu do *regime militar* (em que o Estado domina sobre os indivíduos) para o *regime industrial* (caracterizado pela atividade independente dos indivíduos);

4) a *ética* — a evolução fornece aos indivíduos *a priori* morais (*a posteriori* para a espécie), instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida.

pela FILOSOFIA,
que é a *ciência dos primeiros princípios*,
em que se leva ao limite extremo o processo
de unificação do conhecimento

Sendo superior ao conhecimento comum (que é *não unificado*)
e à própria ciência (que é *parcialmente unificada*),
a filosofia parte do princípio científico mais geral:
a redistribuição contínua da matéria e do movimento
segundo a lei da evolução do universo e de suas partes

a EVOLUÇÃO é
uma integração de matéria acompanhada pela dispersão de movimento,
em que a matéria passa de uma homogeneidade incoerente e indefinida para uma heterogeneidade
coerente e definida, enquanto o movimento contido sofre uma transformação paralela

A EVOLUÇÃO DO UNIVERSO É UM PROCESSO NECESSÁRIO QUE PROGRIDE PARA O MELHOR

II. O positivismo na Itália, com particular atenção ao pensamento de Roberto Ardigò

• Na Itália o positivismo – com sua particular atenção no desenvolvimento e nos métodos das ciências e com sua aversão em relação às metafísicas da transcendência – deu seus melhores frutos na reflexão sobre a criminologia com César Lombroso (1836-1909), na pedagogia com Aristides Gabelli (1830-1891) e André Angiulli (1837-1890), em historiografia e metodologia da historiografia com Pasqual Villari (1820-1918), em medicina e metodologia da clínica com Salvatore Tommasi (1813-1888) e sobretudo com Augusto Murri (1841-1932).

A contribuição dos positivistas italianos → § 1

• Em todo caso, a figura mais representativa do positivismo italiano é Roberto Ardigò (1828-1920). Sacerdote, deixou o sacerdócio depois de uma crise profunda; em 1881 foi nomeado professor na Universidade de Pádua, onde ensinou até 1908. Permanece famoso seu *Discurso sobre Pietro Pomponazzi*, de 1869. Outras obras de Ardigò são: *A moral dos positivistas* (1879); *A razão* (1894); *A doutrina spenceriana do incognoscível* (1899). A perspectiva positivista de Ardigò afunda suas raízes no naturalismo italiano do século XVI (com Pomponazzi ele reforça a autonomia da razão; e com Bruno a divindade do universo); liga-se diretamente às concepções positivistas e com isso põe o *fato* como pedra angular da própria filosofia. "O fato tem uma realidade própria em si, uma realidade inalterável, que somos forçados a afirmar tal e qual é dada e a encontramos, com a absoluta impossibilidade de cortar ou acrescentar nada a ela; portanto, *o fato é divino*".

Ardigò: "o fato é divino" → § 2.1

• Toda a realidade é natureza; e o único conhecimento válido é o científico. Mas, se toda a realidade é natureza, certamente é cognoscível – cognoscível pela ciência, embora os esforços da ciência jamais alcançarão a meta final. E se assim estão as coisas, Spencer errou, e não precisará falar de *incognoscível*, mas de *desconhecido*: é desconhecido tudo aquilo que ainda não é conhecido pela ciência, mas que, em princípio, poderá ser por ela conhecido. E, ainda diversamente de Spencer – que via a evolução como passagem do homogêneo para o heterogêneo –, Ardigò concebe a evolução como passagem do *indistinto* para o *distinto*; assim, por exemplo, do *indistinto* que é a sensação brotam as distinções entre espírito e matéria, eu e não-eu, sujeito e objeto.

Toda a realidade é natureza; e a natureza é cognoscível → § 2.2-2.3

• Toda a realidade é natureza; o homem é natureza; o pensamento é fruto da evolução da natureza, assim como a ética; os ideais e as normas éticas são – conforme Ardigò – respostas dos homens associados a acontecimentos e ações consideradas danosas para a sociedade, e que depois se fixam como normas morais – implicando sanções – na consciência dos indivíduos. O político Ardigò foi um liberal, antimaçom, crítico do marxismo em sua componente de materialismo histórico, e com uma propensão para o socialismo.

A evolução dos princípios éticos → § 2.4

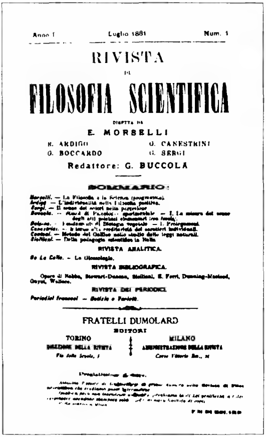
1. A filosofia deve estar ligada com o desenvolvimento das teorias científicas

Embora Cattaneo e Ferrari já houvessem antecipado temas positivistas, deve-se dizer que, na Itália, o positivismo se impõe e se difunde sobretudo depois da unificação, aproximadamente entre 1870 e 1900, dando seus melhores frutos na reflexão sobre a criminologia (Lombroso), na pedagogia (Gabelli e Angiulli), na historiografia (Villari) e na medicina (Tommasi e Murri). A figura de maior relevo do positivismo italiano foi Roberto Ardigò. O pensador positivista estrangeiro que teve maior repercussão na Itália foi Herbert Spencer.

Contrários ao espiritualismo de filósofos anteriores (Rosmini, Gioberti), e avessos ao idealismo que se difundia na Itália meridional, os positivistas italianos reafirmaram a necessidade de relacionar a filosofia com o desenvolvimento das teorias científicas; assumiram atitude crítica em relação às metafísicas da transcendência e do espírito, e renovaram os estudos antropológicos, jurídicos e sociológicos.

Na Itália, o positivismo envolveu até intelectuais que tiveram funções diretivas no movimento operário (Ferri), tanto que, como escreve M. Quaranta, "o próprio marxismo italiano, em sua vertente dominante, configurou-se como uma variante positivista". Além disso, deve-se recordar que, nesse período, nascem publicações como a "Revista de Filosofia Científica" (1881-1891), dirigida por Enrico Morselli, que se propunha como objetivo "a vitória do método experimental e a conjugação definitiva entre filosofia e ciência também na Itália", ou como o "Arquivo de psiquiatria, ciências penais e antropologia criminal", fundado em 1880 por Lombroso.

Todavia, vamos à exposição do pensamento de Ardigò, que é o pensador de fato mais significativo.


Anno I — Luglio 1881 — Num. 1

RIVISTA DI FILOSOFIA SCIENTIFICA

DIRETTA DA

E. MORSELLI

R. ARDIGÒ — G. CANESTRINI

G. BOCCARDO — G. SERGI

Redattore: G. BUCCOLA

SOMMARIO:

RIVISTA ANALITICA.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

RIVISTA DEI PERIODICI.

FRATELLI DUMOLARD

EDITORI

TORINO — MILANO

Frontispício do primeiro número da "Revista de filosofia científica", dirigida por E. Morselli.

2. A posição de Roberto Ardigò

2.1 Da sacralidade da religião à sacralidade do "fato"

A figura mais representativa do positivismo italiano é Roberto Ardigò (1828-1920). Nascido em Casteldidone (Cremona), Ardigò tornou-se padre e depois cônego da catedral de Mântua. Por volta dos quarenta anos, depois de profunda crise, deixou o sacerdócio.

O positivismo (ou talvez, melhor, o naturalismo) de Ardigò relaciona-se diretamente com as concepções filosóficas de Spencer, mas afunda suas raízes no naturalismo italiano do século XVI. Ardigò reivindica a autonomia da razão remetendo-se a Pomponazzi, e sente a divindade do universo com o espírito de um Bruno.

Precisamente em 17 de março de 1869, por ocasião da festa de seu liceu em Mântua, Ardigò leu um *Discurso sobre Pedro Pomponazzi,* vendo no naturalismo renascentista de Pomponazzi um precedente do positivismo.

Em 1870, portanto, no ano seguinte ao *Discurso sobre Pomponazzi,* Ardigò leu

diante da Academia virgiliana de Mântua o escrito *A psicologia como ciência positiva.* Aqui, seu pensamento já se mostra orgânico e consistente. Contrário à psicologia espiritualista, Ardigò afirma a necessidade de usar instrumentos científicos e pesquisas estatísticas no estudo da psicologia.

O *fato* — eis a pedra angular da filosofia de Ardigò. Sentencia ele: "O fato tem realidade própria em si mesma, realidade inalterável, que somos obrigados a afirmar tal e qual nos é dada e como a encontramos, na impossibilidade absoluta de retirar-lhe ou acrescentar-lhe algo. Portanto, *o fato é divino.* O abstrato, ao contrário, somos nós que o formamos, podendo formá-lo mais específico ou mais geral. Portanto, o abstrato, o ideal, o princípio é humano". As idéias, as teorias e os princípios são provisórios e revogáveis, mas o fato não: "Em suma, o ponto de partida é sempre o fato. E o fato é sempre totalmente certo e irreformável, ao passo que o princípio é ponto de chegada, que também pode ser abandonado, corrigido e ultrapassado."

Essa, portanto, foi a sofrida transição que levou Ardigò da sacralidade de Deus para a divindade do fato.

2.2 O ignorado não é o incognoscível

Em 1871, Ardigó deixou o hábito talar. Em 1877, publicou *A formação natural no fato do sistema solar.* Em 1879, saiu *A moral dos positivistas.* Em 1881, o ministro Guido Baccelli nomeou-o (com grande rastro de polêmicas), por méritos extraordinários, professor da Universidade de Pádua, onde Ardigò ensinou até 1908. Em 1891 publicou *O verdadeiro*; em 1893 saiu *Ciência da educação*; em 1894, *A razão*; em 1898, *A unidade da consciência*; por fim, de 1899 é *A doutrina spenceriana do incognoscível.* Suicidando-se, Ardigò morreu em Pádua em 15 de setembro de 1920. Naqueles anos o pensamento filosófico italiano já se encontrava firmemente orientado no sentido daquele idealismo tão firmemente combatido por Ardigò.

O único conhecimento válido é o conhecimento científico; toda realidade é natureza. Nós procuramos compreender a natureza com as diversas ciências particulares, ao passo que a filosofia ou "ciência geral" não é a ciência dos primeiros princípios (ou protologia), mas *ciência do limite* (peratologia: *péras* = limite), no sentido de que supera os limites das ciências particulares para atingir, mediante a intuição (que é sensação e pensamento, a natureza que tudo abrange e que funciona como matriz indeterminada, mas real, de todas as determinações.

Enquanto Spencer, portanto, concebia a filosofia como ciência dos primeiros princípios, Ardigò a propõe como ciência do limite, aproximando-se mais uma vez dos naturalistas renascentistas, com seu sentido de unidade dos fenômenos da natureza.

Mas não é só nesse ponto que Ardigò se afasta de Spencer. Com efeito, antes de mais nada, Ardigò nega o incognoscível de Spencer. Toda a realidade é natureza e a natureza é cognoscível, ainda que possa permanecer infinitamente inadequável para a pesquisa científica, ainda que, em outros termos, ela fique como o limite inalcançável pelo esforço cognoscitivo.

Portanto, não se deve falar de *incognoscível* (por princípio), mas sim de *desconhecido,* isto é, daquilo que ainda não se tornou objeto de conhecimento distinto, mas que, em princípio, pode tornar-se. Para Ardigò, não há nada que possa transcender a experiência: estamos diante de uma forma de imanentismo intransigente.

2.3 A evolução como passagem do indistinto ao distinto

A realidade é natureza. E esta está sujeita à grande lei da evolução. Entretanto, enquanto Spencer formula a grande teoria geral da evolução baseando-se na evolução biológica, e afirma que ela é uma passagem do homogêneo para o heterogêneo, Ardigò, ao contrário, sustenta, baseando-se na evolução psicológica, que a evolução universal da natureza é uma passagem do *indistinto* ao *distinto.*

No dado originário da sensação não há antítese entre sujeito e objeto, externo e interno, eu e não-eu. A sensação é o *indistinto* originário, em relação ao qual as *distinções* entre espírito e matéria, eu e não-eu, sujeito e objeto são "resultados".

E, como no caso da sensação, o processo de toda a realidade desenvolve-se *do indistinto para o distinto.* Da unidade originária desse indistinto, nem subjetiva nem objetiva, derivam como distintos o eu, o não-eu e, sucessivamente, todos os outros fenômenos infinitos do mundo psíquico e do mundo físico.

O indistinto só é tal *relativamente* ao distinto que dele deriva, o qual, por seu turno, é o indistinto para o distinto sucessivo. Esse processo ocorre incessante e *necessariamente,* segundo um ritmo constante. No entanto, Ardigò introduz nesse processo universal um elemento *casual,* que consiste no fato de que séries causais — cada qual necessária e determinada — podem se encontrar casualmente, dando lugar a acontecimentos imprevisíveis. O próprio pensamento humano, diz Ardigò, é um desses produtos casuais da evolução cósmica: o pensamento, que hoje existe na humanidade, "formou-se pela continuação de acidentalidades infinitas".

2.4 Moral e sociedade

Portanto, o homem é natureza; o pensamento humano é fruto da evolução da natureza; a vontade humana não é mais livre do que qualquer outro evento natural.

Disso tudo deriva a crítica de Ardigò a toda moral de tipo religioso, espiritualista e metafísico. Na opinião de Ardigò, as idealidades e as normas morais nascem como reação dos homens associados aos acontecimentos e às ações que são danosos para a sociedade e se fixam depois na consciência dos indivíduos como normas morais, com as características que estas possuem: são deveres obrigatórios, que comportam responsabilidade, e implicam sanções no caso de serem infringidos.

A moral, portanto, não tem outra base senão a evolução da sociedade, não havendo necessidade de procurar fundamentos fora dela.

Por fim, para Ardigò, a sociologia é "a teoria da formação natural da idéia de justiça". A lei natural da sociedade é a justiça. Mas à justiça encarnada no direito *positivo* sempre se contrapõe a outra justiça, proclamada pelo direito *natural*, que é o ideal que se forma na consciência sob o estímulo daquele direito positivo, e que esse direito positivo não realiza.

Em política, Ardigò foi um liberal, um antimaçom e um crítico do marxismo na sua concepção materialista da história, já que tal concepção absolutiza o fator econômico, "descurando outros coeficientes essenciais". "O fato econômico não é o único que determina a formação de certo modo de sociedade, pois para isso, juntamente com ele, concorrem também outros fatos". Entretanto, olhava com interesse o socialismo. Por outro lado, socialistas como Turati realizaram sua primeira educação filosófico-política exatamente com base em *A moral dos positivistas.*

Trabalhador incansável, promoveu uma sólida escola em torno de si. Entre os que se vinculam expressamente à obra de Ardigò devem-se recordar: Giovanni Marchesini, Ludovico Limentani, Giuseppe Tarozzi, Rodolfo Mondolfo, Giovanni Dandolo e Alessandro Levi.



Roberto Ardigò (1828-1920) é o representante mais prestigioso do positivismo italiano.

III. O positivismo materialista na Alemanha

•Na Alemanha o positivismo toma a direção de um rígido *materialismo*, cujas teses de fundo foram a batalha contra o dualismo de matéria e espírito e a luta contra as metafísicas da transcendência. Os representantes de maior vulto do positivismo materialista alemão são: Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner e Ernst Haeckel.

É preciso negar o dualismo de matéria e espírito e toda metafísica *→ § 1*

•Karl Vogt (1817-1895), zoólogo, decididamente contrário à idéia criacionista e ao relato bíblico sobre a história da terra e a origem da vida, reforçou – contra Rudolf Wagner – sua aversão à idéia de imortalidade da alma.

Vogt contra a imortalidade da alma *→ § 2*

•Jakob Moleschott (1822-1893), professor primeiro em Heidelberg e depois em Zurique, após a unificação da Itália, passou a ensinar fisiologia em Turim e depois em Roma. Paladino de uma cultura leiga e anticlerical, Moleschott – contra os espiritualistas – sustentou que "não há pensamento sem queimar as pestanas", e que a vida é um processo que, por meio da dissolução, se regenera continuamente. Por isso, provocando escândalo, Moleschott chegou a afirmar que nos cemitérios, onde o terreno é mais fértil, dever-se-ia semear trigo.

Moleschott contra os espiritualistas *→ § 2*

•Ludwig Büchner (1824-1899) em um livro de grande sucesso – *Força e matéria* (1855) – afirmou que o materialismo era doravante a conclusão inevitável "de um estudo imparcial da natureza baseado sobre o empirismo e a filosofia". Para ele a ação do cérebro era análoga à de uma máquina a vapor.

Büchner: *a hipótese materialista é a única possível* *→ § 2*

•Ernst Haeckel (1834-1919), sustentador da teoria darwiniana, propôs a "lei biogenética fundamental", onde se estabelece que para o homem "a *ontogênese*, ou seja, o desenvolvimento do indivíduo, é uma breve e rápida repetição (uma *recapitulação*) da filogênese ou evolução da estirpe a que ele pertence, isto é, dos precursores que formam a cadeia dos progenitores do próprio indivíduo, repetição determinada pelas leis da hereditariedade e da adaptação". Seu monismo materialista – que, a seu ver, estaria em grau de resolver os enigmas do mundo – Haeckel o confiou ao livro *Os enigmas do mundo*, publicado em 1899, e do qual foram vendidos 400.000 exemplares.

Haeckel e a lei biogenética fundamental *→ § 2*

1 Contra as metafísicas da transcendência

De 1830 em diante, a Alemanha, em período relativamente breve, passou de uma economia agrícola-artesanal para uma economia industrial e comercial. A união alfandegária ocorreu em 1834. Na Prússia o desenvolvimento da indústria de mineração assumiu proporções impressionantes, o mesmo ocorrendo com a indústria metalúrgica e a manufatura de tecidos na Saxônia e no Sul da Alemanha. As ferrovias se multiplicaram. O carvão e o ferro tornaram-se palavras de ordem desse período. As escolas também se renovaram. E as ciências, sobretudo com a física, a química e a fisiologia, conheceram saltos portentosos para a frente.

Nessa situação, por um lado, assistimos à evolução da esquerda hegeliana, mas, por

outro lado, já quase extintos os entusiasmos pela *Naturphilosophie* do período romântico, um grupo não numeroso de médicos e naturalistas, provenientes das renovadas faculdades de medicina alemãs, dá origem a um movimento cultural, de grande sucesso na época, que foi definido também com o nome de positivismo materialista alemão. Os representantes mais conhecidos desse movimento foram Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner e Ernst Haeckel. O elemento característico do positivismo materialista é a luta contra o dualismo de matéria e espírito e contra as metafísicas da transcendência, luta travada em nome de outra metafísica: a metafísica materialista. Em essência, os monistas materialistas alemães pretenderam decretar o triunfo definitivo do mecanicismo biológico e, simultaneamente, a derrocada da concepção espiritualista e teleológica do homem e da natureza.

2 Os principais representantes

Dentro dessa orientação geral podemos recordar algumas célebres controvérsias destinadas a animar o mundo cultural alemão.

a) Em primeiro lugar mencionamos a polêmica entre o químico Justus Liebig e Jakob Moleschott (1822-1893). O primeiro sustentou a possibilidade que se pudesse provar racionalmente a existência de um princípio superior que preside ao desenvolvimento dos fenômenos naturais. O segundo foi contrário a esta tese, com a convicção de que a vida não tem necessidade de nenhum artífice, uma vez que ela é um processo contínuo de regeneração por meio da dissolução.

b) Também devemos mencionar a polêmica entre o zoólogo Karl Vogt (1817-1895) e o fisiólogo Rudolf Wagner (1805-1864) sobre a existência da alma. Vogt contrariou a idéia criacionista e sustentou que "todas as capacidades que compreendemos sob o nome de capacidades psíquicas são apenas funções do cérebro". Wagner se opôs a esta tese, principalmente sobre a base de considerações de ordem metodológica: a existência de uma alma imortal — sustenta o célebre fisiólogo — se prova não sobre a base de argumentações físicas, mas como exigência de uma ordem moral do mundo. Portanto, nenhuma consideração fisiológica pode levar a excluir a existência de uma alma espiritual.

c) Uma terceira polêmica, que, porém, se coloca no âmbito do positivismo social, é a que opôs Engels (na célebre obra *Anti-dühring* de 1878) a Eugen Dühring (1833-1921). Este último foi adversário ferrenho do hegelianismo em todas as suas formas (e portanto também na marxista), e defendeu um tipo particular de socialismo, que chamou de *personalismo*, em que os fatores políticos assumem um papel superior aos tipicamente econômicos, e em que se prospecta uma transformação não traumática da sociedade.

Ao lado dessas polêmicas é bom lembrar as duas linhas de tendência, dogmática e aporética, do positivismo alemão, que se encarnaram respectivamente no médico Ludwig Büchner (1824-1899) e no zoólogo Ernst Haeckel (1834-1919) de um lado, e no fisiólogo Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) do outro. Em síntese, os dois primeiros sustentaram — embora com acentos diferentes — a hipótese cientificista-materialista não só como a única passível de proposição, mas também como a única hipótese definitiva e resolutiva de todo problema científico e filosófico. O terceiro pensador, tomando como modelo da cientificidade a teoria astronômica de Laplace, sustentou a ciência como estruturalmente incapaz de dar resposta a uma série de problemas tanto de ordem física (por exemplo, a origem da matéria), quanto psíquica (os fenômenos de consciência), como também antropológica (a origem da linguagem) e ética (a liberdade da vontade).

Para completar o quadro do positivismo alemão, vale a pena mencionar — além do já citado Dühring — dois expoentes de relevo do positivismo social alemão: Ernst Laas (1837-1885) e Friedrich Jodl (1848-1914). O primeiro exaltou a moral positivista (isto é, "uma moral para esta vida") contra a moral idealista abstrata e incapaz de resolver os problemas concretos do homem; o segundo exaltou o ideal do progresso inelutável da humanaidade que, a seu ver, passa pela educação para uma cultura obviamente materialista e positivista.

Spencer

1 Não há antagonismo entre ciência e religião

"Uma vez que estas duas grandes realidades, ciência e religião, são elementos do mesmo espírito e correspondem a aspectos diversos do mesmo universo, deve existir entre elas uma harmonia fundamental".

Em meio a todos os antagonismos que surgiram entre as várias crenças, o mais antigo, o mais enraizado, o mais profundo e importante, é o que existe entre a religião e a ciência. Ele começou quando o conhecimento das leis mais simples a respeito das coisas mais comuns pôs um limite à vetusta superstição universal. Ele encontra-se em todo lugar em que se estende o domínio do saber humano; tanto na interpretação dos fatos mecânicos mais simples, como nos casos mais complicados da história dos povos. Está profundamente enraizado nos diversos hábitos intelectuais de diversas ordens de mentes; e as idéias controvertidas sobre a natureza e sobre a vida, que estes hábitos do pensamento produzem separadamente, influenciam em sentido bom ou mau o modo de sentir e de agir.

O conflito incessante de opiniões, que se manteve em todo lugar e em todos os tempos sob as bandeiras da religião e da ciência, produziu naturalmente uma animosidade fatal para a justa avaliação recíproca das partes adversas. Em mais larga escala e mais eficazmente do que outras controvérsias, ele demonstrou ser sempre significativa a fábula dos cavaleiros que disputavam a respeito da cor de um escudo, do qual um e outro viam apenas uma face. Cada combatente, vendo claro apenas o próprio lado da questão, acusava o outro de estupidez ou de má-fé, porque não a via sob o mesmo aspecto, enquanto a ambos faltava o bom senso de ir até o lugar do adversário para se convencer da razão pela qual ele sustentava opiniões tão diferentes.

Felizmente o tempo nos leva a uma amplitude sempre maior de pensamento, que devemos procurar alargar o quanto a índole no-lo permite. Quanto mais crescer em nós o amor pela verdade em relação ao amor pela vitória em si, ficaremos mais impacientes de saber de que modo nossos adversários eram levados a pensar em determinado modo. [...]

Deveremos afirmar que as religiões são produzidas pelo sentimento religioso, o qual, para satisfação própria, inspira quimeras que depois projeta no mundo externo e que pouco a pouco troca por realidade; o problema, por outro lado, não é resolvido: é tão-somente deixado para depois. Tanto se o sentimento for pai da idéia ou o sentimento e a idéia tenham uma origem comum, daí surge a mesma questão. De onde vem o sentimento religioso? [...] Devemos concluir que o sentimento religioso é o diretamente criado, ou formado pela ação lenta de causas naturais; e qualquer conclusão que adotemos não diminui em nós o respeito pelo sentimento religioso. [...] Assim, por mais que possam ser insustentáveis algumas ou todas as crenças religiosas, por mais grosseiras as absurdidades a elas associadas, por mais irracionais que sejam os argumentos usados para sua defesa, não devemos ignorar a verdade que, segundo toda probabilidade, nelas se encerra. A probabilidade geral que as crenças largamente espalhadas não são absolutamente infundadas é avaliada, neste caso, por uma mais remota probabilidade, devida à onipresença das crenças. Na existência de um sentimento religioso, seja qual for sua origem, temos uma segunda prova evidente de grande importância. E como nesta não-ciência, que deve sempre permanecer como antítese da ciência, há uma esfera de ação deste sentimento, encontramos um terceiro fato geral que confirma os dois primeiros. Podemos, portanto, estar seguros de que as religiões, mesmo que nenhuma fosse verdadeira, são, porém, todas elas pálidas imagens de uma verdade. [...]

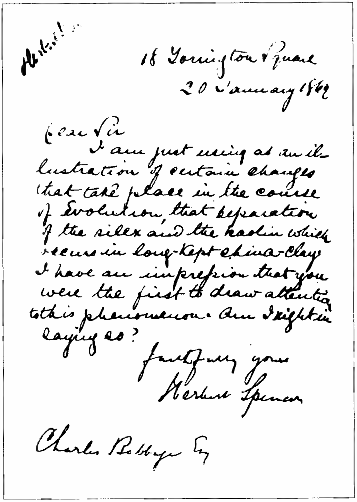
De ambas as partes desta grande controvérsia deve, portanto, existir a verdade. Uma consideração imparcial de seus aspectos gerais nos força a concluir que a religião, onde quer que se apresente como trama que atravessa a urdidura da história da humanidade, é a expressão de um fato eterno; ao passo que é quase verdade evidente dizer que a ciência é um amontoado organizado de fatos sempre crescentes e sempre mais filtrados pelos erros. E se ambas têm bases na realidade das coisas, então entre elas deve haver harmonia fundamental. É impossível supor que haja duas ordens de verdade em absoluta e perpétua oposição. Não se pode conceber tal hipótese a não ser com alguma teoria maniqueísta que nenhum de nós ousaria confessar, ainda que ataque a maior parte das crenças. Embora nas invectivas clericais se diga que a religião é de Deus e a

ciência é do diabo, esta é uma afirmação que o mais violento fanático não gostaria de afirmar absolutamente. Então, quem não afirma isso deve admitir que sob seu antagonismo aparente haja um tranqüilo e completo acordo.

Todo partido deve, portanto, reconhecer nas pretensões dos outros verdades que não devem ser ignoradas. Aquele que contempla o universo sob visões religiosas deve aprender a ver que a ciência é um elemento do grande todo; e como tal deveria ser olhada com os mesmos sentimentos que o resto. Enquanto aqueles que contemplam o universo com visões científicas devem aprender a ver que a religião é da mesma forma um elemento do grande todo e, portanto, deve ser tratada como um sujeito de ciência com não menores preconceitos do que qualquer outra realidade. Convém que todo partido se esforce para compreender o outro, com a convicção de que o outro é digno de ser entendido; e com a convicção de que, quando for mutuamente reconhecida, esta qualquer coisa de comum será a base de uma completa reconciliação. [...]

Ora, uma vez que estas duas grandes realidades, ciência e religião, são elementos do mesmo espírito e correspondem a aspectos diversos do mesmo universo, deve existir entre elas harmonia fundamental; temos, portanto, boa razão para concluir que o verdadeiro mais abstrato contido na religião e o verdadeiro mais abstrato contido na ciência devem ser aqueles em que ambos se fundem. O fato mais compreensivo que encontramos em nossa mente deve ser aquilo que buscamos; reunindo ele os pólos positivo e negativo do pensamento humano, deve ser o fato final de nossa inteligência.

H. Spencer,
Os primeiros princípios.



18 Torrington Square
20 January 1862

Dear Sir
I am just using as an illustration of certain changes that take place in the course of Evolution, that separation of the silex and the kaolin which occurs in long-kept china-clay. I have an impression that you were the first to draw attention to this phenomenon. Am I right in saying so?

Faithfully yours
Herbert Spencer

Charles Babbage Esq

Carta autógrafa de Spencer ao matemático inglês Charles Babbage, idealizador da máquina analítica (jamais levada a termo), uma calculadora com fichas perfuradas que deveria ter tido todas as características fundamentais dos computadores modernos.

SÉTIMA PARTE

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX. O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

"Toda a ciência tem o escopo de substituir, ou seja, de economizar, *experiências por meio da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento".*

Ernst Mach

"O físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria estar [...] cheio de alegria, porque desta forma encontra uma inesperada ocasião de descoberta".

Henri Poincaré

"O físico não pode jamais submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas apenas todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com suas previsões, ela lhe ensina que ao menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não lhe indica qual deverá ser mudada".

Pierre Duhem

Capítulo décimo sétimo

O desenvolvimento das ciências no século XIX

I. Questões gerais

1 Ciência e filosofia no século XIX

O estreito entrelaçamento que, por vezes, se constitui na história das idéias entre idéias filosóficas (ou metafísicas, isto é, teorias não controláveis empiricamente) e teorias científicas nos impõe delinear os traços da evolução de algumas teorias científicas do século XIX que, estudando de cheio problemáticas filosóficas (como a da imagem do "homem", a do "livre-arbítrio", a da imagem do "mundo" e a da própria idéia de "verdade"), obrigaram os filósofos, até os mais distantes da mentalidade e das preocupações da pesquisa científica, a terem de se defrontar com o desenvolvimento da ciência.

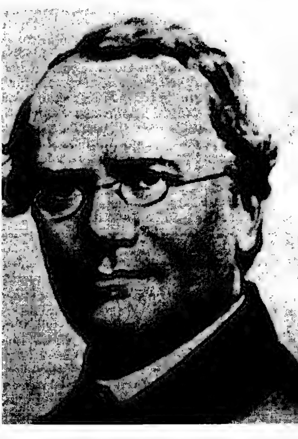
Ao longo do século XIX, as disciplinas matemáticas foram submetidas ao processo de "rigorização" e de "redução" que culminará nos anos de passagem entre os dois séculos, com a descoberta das antinomias que, ameaçando todo o edifício do saber matemático, proporão os mais interessantes e fecundos problemas aos matemáticos do século XX. Paralelamente, o nascimento das geometrias não-euclidianas, enquanto, por um lado, contribuirá para aquilo que, em nosso século, seria a proposta do "programa de Hilbert" (cuja impraticabilidade seria depois demonstrada pelos resultados das pesquisas de Gödel), por outro lado corta pela raiz uma das idéias filosóficas mais arraigadas (e mais influentes) na tradição do pensamento ocidental: a idéia de que os axiomas da geometria euclidiana são verdades evidentes, auto-evidentes, incontroversas e verdadeiras, para além de qualquer discussão. As geometrias não-euclidianas mostraram que os que eram considerados "princípios" nada mais eram do que "começos", e que algumas proposições vistas então como se houvessem sido escritas para toda a eternidade nada mais eram do que convenções. Esse é um típico exemplo de como resultados técnicos obtidos dentro de uma disciplina científica podem subverter teorias filosóficas como a do conhecimento. E é óbvio que o predomínio de uma teoria do conhecimento ao invés de outra acarreta conseqüências relevantes sobre a idéia do homem (já que o homem que capta, constrói ou, de qualquer forma, é capaz de verdades absolutas não é o mesmo homem que só é capaz de verdades sempre desmentíveis ou então de convenções) e, desse modo, sobre o mais vasto âmbito das questões filosóficas mais urgentes, a começar pelas questões éticas, políticas e religiosas.

Além disso, a física no século XIX levou ao apogeu a imagem (filosófica) mecanicista do universo para depois criar, antes do fim do século, os dados e pressupostos que levarão essa imagem a uma crise irreversível. Entrelaçando-se com as teorias químicas e fisiológicas (em desenvolvimento tumultuado no século XIX), o mecanicismo físico acentuaria a controvérsia entre mecanicismo e vitalismo, na qual o vitalismo levaria a pior.

Por outro lado, a biologia no século XIX propôs para a antropologia filosófica e para o pensamento religioso problemas entre os mais profundos e sérios de toda a história do pensamento. Com sua teoria evolutiva das espécies biológicas, Darwin pôs em crise a idéia de homem que predominava há séculos.

2 Alguns resultados "técnicos" da pesquisa científica no século XIX

Eis, então, algumas das teorias científicas de maior "significado filosófico" na história das idéias do século XIX (e também para a história posterior). Sobre essas teorias, falaremos nas páginas seguintes. Entretanto, a escolha dessas teorias não deve nos levar a esquecer outras teorias (também carregadas de significado filosófico, como algumas teorias fisiológicas ou ainda algumas teorias farmacológicas), nem a grande colheita de resultados técnicos obtidos não só pela matemática, pela física e pela biologia, mas também pela química (basta relembrar os nomes de Cannizzaro, Berzelius, Wöhler, Arrhenius, Liebig, Kekulé, Mendelejev e outros), pela embriologia (Von Baer, Von Köliker), pela fisiologia (Magendie, Bernard), pela bacteriologia e pela imunologia (o século XIX foi o século de Pasteur, Koch, Ehrlich, von Behring e outros), pela anatomia patológica (Rokitansky), pela farmacologia (J. Müller, C. Ludwig, Bernard e outros), pela geologia (Lyell), pela cristalografia, pela astronomia e pelas ciências históricas, que, no século XIX, conheceram portentoso desenvolvimento (veja-se, a esse respeito, o capítulo sobre o historicismo). Além disso, a biologia assiste ao desenvolvimento da teoria da célula, verdadeiro ponto cardeal para a biologia (Rudolph Virchow, 1821-1902, diria que "todo animal é uma soma de unidades vitais, cada uma das quais possui todas as características da vida") e testemunha (sem se dar conta disso, porém) o nascimento da genética. Com efeito, foi um obscuro frade agostiniano morávio, Gregor Johann Mendel (1822-1884) que, combinando seus interesses botânicos com seus conhecimentos matemáticos, e depois de um trabalho de cruzamento de ervilhas que durou oito anos, conseguiu descobrir as leis da hereditariedade que levam seu nome (as leis de Mendel): a *lei da segregação* e a *lei da independência* das características hereditárias. A pesquisa de Mendel talvez fosse avançada demais para sua época. Como quer que seja, é fato que Mendel morreu em 1884, desconhecido para o mundo científico. Somente em 1900, três botânicos, o holandês H. De Vries, o alemão C. Correns e o húngaro E. Tschermak, independentemente um do outro, conseguiram redescobrir as leis da hereditariedade, reconhecendo então a prioridade de Mendel. Ainda no campo biológico, o século XIX assiste à extensão da disputa sobre a geração espontânea, que, no século anterior, havia posto em contraste Needham e Spallanzani. Nesse período, a controvérsia renasceu a propósito das bactérias e dos outros microorganismos, menores que os protozoários. Usando as mesmas técnicas de provas cogitadas por Spallanzani, Pasteur demonstrou que as bactérias se originam de minúsculos germes presentes na atmosfera, os quais, por seu turno, provêm de outras bactérias. Essas bactérias podem ser destruídas com o calor, fazendo com que o caldo de cultura fique estéril. O adversário de Pasteur, F. A. Pouchet, teve de se dobrar diante da excelência dos experimentos e das argumentações de Pasteur (G. Montalenti).



Gregor Johann Mendel (1822-1884) foi o descobridor das leis da hereditariedade biológica.

II. O processo de "rigorização" da matemática

1. Da "aritmetização da análise" à "logicização da aritmética"

Deixando de lado a grande massa dos resultados técnicos, a matemática do século XIX (diversamente da matemática do século XVIII, o século de Euler e de Lagrange) caracteriza-se por forte exigência de *rigor*, entendido como a explicitação dos conceitos das diversas teorias e a determinação dos procedimentos dedutivos e fundacionais dessas teorias, com a definição progressiva da *evidência* como instrumento de fundamentação e aceitação dos resultados matemáticos.

Esse processo conheceu uma primeira fase importante com a "redução", por Louis Augustin Cauchy (1798-1857), dos conceitos fundamentais da análise infinitesimal (limite, derivada, integral etc.) ao estudo dos números "reais". E conheceu a segunda fase, também igualmente importante, chamada hoje de "aritmetização da análise", na qual a teoria dos números reais é reconduzida à teoria dos números naturais (de que se ocupa a aritmética e que podem ser submetidos às operações de soma e de produto e às operações delas extraíveis).

A "aritmetização da análise" recebeu notável contribuição de Karl Weierstrass (1815-1897) e alcançou seu ponto culminante em 1872, com as duas "fundamentações clássicas" do sistema dos números reais, por Georg Cantor (1845-1918) e Richard Dedekind (1831-1916). As investigações de Weierstrass, Cantor e Dedekind demonstraram que a teoria dos números reais, com todas as construções que se pode obter a partir dela (por exemplo, a teoria das funções de variável real e complexa, o cálculo infinitesimal etc.), deriva rigorosamente do conceito e da propriedade dos números naturais. Desse modo, para alguns estudiosos, como, por exemplo, Leopold Kronecker (1823-1881), o número natural aparece como o "material originário" capaz de servir de "fundamento" para toda a matemática. Essa convicção ficou registrada na célebre expressão de Kronecker, segundo a qual, na matemática, tudo é obra dos homens, à exceção dos números naturais, "que foram criados pelo bom Deus".

Entretanto, nem todos os matemáticos decidiram-se a aceitar como primitiva a noção de número natural. Alguns deles consideravam que se podia remeter a idéia de número natural a algo ainda mais profundo ou primitivo. E é então que nascem duas linhas fundamentais de desenvolvimento da fundamentação da aritmética, uma devida a Gottlob Frege (1848-1895) e a outra a Georg Cantor. Com seus *Fundamentos da aritmética* (1884), Frege quis reconduzir a aritmética à lógica, reduzindo o conceito de número natural a uma combinação de conceitos puramente lógicos. Escreve ele: "Procurei tornar verossímil o fato de que a aritmética é um ramo da lógica, não tendo necessidade de tomar emprestado nenhum fundamento para suas demonstrações, nem da experiência, nem da intuição". Em suma, o que Frege pretendeu fazer foi extrair "as leis mais simples do numerar" com "meios puramente lógicos". E, desse modo, com Frege, passava-se da "aritmetização da análise" para a "logicização da aritmética", tendo início a orientação "logicista" na questão da fundamentação da matemática, orientação que depois seria retomada e desenvolvida por Bertrand Russell. Enquanto Frege seguia precisamente o caminho da logicização da aritmética, Cantor leva a efeito a redução da aritmética à "teoria dos conjuntos".

2. George Boole e a álgebra da lógica

Nesse meio tempo, a álgebra dava passos de gigante, sobretudo com o grande gênio — morto muito jovem em misterioso duelo — que foi Evariste Galois (1811-1832), que sistematizou e organizou brilhantemente a teoria das equações algébricas, e com o inglês George Peacock (1791-1858), o irlandês William Rowan Hamilton (1805-1865), ainda o inglês Arthur Cayley (1821-1895) e o

alemão Hermann Grassmann (1807-1877), que criaram a álgebra abstrata. Enquanto isso, com seu livro *Análise matemática da lógica* (1847), George Boole (1815-1864) mostrava que era possível um tratamento puramente calculista, isto é, algébrico, não somente com "grandezas", mas também com entes como proposições, classes etc. Desse modo, Boole conseguiu traduzir em uma teoria de equações a lógica tradicional dos *termos*, particularmente a silogística, esboçando também uma teoria algébrica da lógica das proposições.

Foi assim que Boole provocou um grande salto adiante no grandioso projeto da *characteristica universalis* de Leibniz, e criou a "álgebra da lógica", à qual, em seguida, dariam grandes contribuições S. Jevons (1835-1882), E. Schröder (1841-1902) e C. S. Peirce (sobre a epistemologia e a filosofia de Peirce, falaremos no capítulo dedicado ao pragmatismo). Dessa maneira, Boole fazia a lógica tornar-se "lógica simbólica", que se configurava como "ramo da matemática", mas ramo da matemática que, precisamente como queria Frege, permitia rigoroso controle das demonstrações matemáticas. Com efeito, para Frege, a lógica não é apenas o *fundamento* ao qual reportar, por meio da aritmética, as variadas teorias matemáticas, mas também o *instrumento* com o qual se deve construir de modo correto e rigoroso o próprio edifício da matemática.

Como já observamos, o programa logicista de Frege seria retomado por Bertrand Russell, ao passo que Giuseppe Peano (1858-1932), ao qual se deve uma axiomatização original e clássica da aritmética (ponto no qual já havia sido precedido por Dedekind), conceberia a lógica somente como instrumento poderoso a ser utilizado na construção rigorosa do saber matemático.

3 Das geometrias não-euclidianas ao programa de Erlangen

No mesmo período em que assistimos aos importantes desenvolvimentos mencionados, nascem também as geometrias não-euclidianas. No início, as idéias dos construtores de tais geometrias custam a se afirmar no mundo dos matemáticos. Entretanto, a partir da década de 1860, aproximadamente, elas se impõem quase como patrimônio comum dos matemáticos, que caminham para generalizações sempre mais vastas, como mostra o famoso "programa de Erlangen", exposto por Félix Klein (1849-1925) em 1872 e segundo o qual as várias disciplinas geométricas (geometria métrica, geometria afim, geometria projetiva etc.) podem ser dispostas hierarquicamente, já que a geometria imediatamente inferior é menos geral e profunda do que a imediatamente anterior.

Em todo caso, como veremos na próxima seção, a construção das geometrias não-euclidianas também implicará na eliminação dos poderes da intuição na fundamentação e na elaboração de uma teoria geométrica: os axiomas não são mais "verdades evidentes" que, como sólida rocha, garantem a "fundação" do sistema geométrico, mas, como reconhecerá entre outros H. Poincaré, puros e simples "começos", pontos de partida convencionalmente escolhidos e admitidos para efetuar a construção dedutiva da teoria. Ora, se os axiomas são considerados verdadeiros, também serão verdadeiros os teoremas deduzidos corretamente de tais axiomas e, portanto, o sistema estará garantido.

Todavia, como demonstraram as geometrias não-euclidianas, se os axiomas são puros "postulados", puros e simples pontos de partida, então quem garantirá o sistema? Ou seja, de que modo podemos garantir que, continuando a deduzir teoremas, não cairemos em uma daquelas contradições que farão explodir o sistema em seu conjunto? A questão é central, já que, na geometria não-euclidiana, a verdade está na não-contraditoriedade da teoria.

Dessa questão é que partirá o programa "formalista" de David Hilbert (1862-1943), programa que, como veremos, estava destinado ao naufrágio. Como de fato naufragou, com a inesperada descoberta de "antinomias", também a fundamentação lógica e de conjunto da matemática proposta respectivamente por Frege e Cantor. São precisamente esses os problemas que o século XIX deixou como herança para o século XX.

III. As geometrias não-euclidianas

1 A geometria euclidiana e a questão do quinto postulado

Com os seus *Elementos*, o grego Euclides (330-277 a.C. aproximadamente) deu forma sistemática ao saber geométrico. Provavelmente, pouco do conteúdo dos *Elementos* é original, mas Euclides teve de fato o mérito de reunir proposições e demonstrações tomadas das fontes mais disparatadas e apresentá-las em estrutura dedutiva. No primeiro livro dos *Elementos*, Euclides fixa vinte e três definições, cinco postulados e algumas noções comuns ou axiomas. Em seguida, com base no que estabeleceu, passa à demonstração (ou dedução) das proposições (ou teoremas) da geometria. As *definições* ("ponto é aquilo que não tem partes"; "linha é comprimento sem largura"; "extremos de uma linha são pontos" etc.), substancialmente, pretendem explicitar os conceitos da geometria. Os *postulados* representam verdades indubitáveis típicas do saber geométrico: 1. "pode-se traçar uma reta de qualquer ponto a qualquer ponto"; 2. "uma reta finita pode ser prolongada à vontade"; 3. "pode-se traçar um círculo de qualquer centro e raio"; 4. "todos os ângulos retos são iguais". O quinto é o postulado das paralelas, de que falaremos adiante. Por fim, para Euclides, os *axiomas* são verdades que valem não só em geometria, mas também universalmente. (Por exemplo: "Coisas que são iguais a uma mesma coisa são iguais entre si"; "Se coisas iguais são adicionadas a coisas iguais, as totalidades são iguais"; "Se de coisas iguais são subtraídas coisas iguais, os restos são iguais"; "O todo é maior que a parte" etc.). Definidos os conceitos e fixados os postulados e axiomas, Euclides deles deduz, como observamos, aquelas proposições ou teoremas que constituem o saber geométrico (por exemplo: "Sobre uma dada reta terminada, construir um triângulo eqüilátero"; "Nos triângulos isósceles, os ângulos da base são iguais entre si; e, sendo prolongados os lados iguais, os ângulos sob a base (também) serão iguais entre si"; "Se, em um triângulo, dois ângulos são iguais entre si, também os lados opostos aos ângulos iguais serão iguais entre si" etc.). É esse, portanto, o modo como Euclides ordena os conhecimentos geométricos no sistema chamado precisamente de sistema euclidiano. *E, durante séculos, esse sistema valeu como modelo insuperável de saber dedutivo:* os termos da teoria são introduzidos depois de terem sido definidos, e as proposições não são afirmadas caso antes não tenham sido



Litografia que retrata o matemático e físico alemão Karl Friedrich Gauss (1777-1855) sobre o terraço de seu observatório astronômico em Göttingen. Como astrônomo, Gauss é conhecido sobretudo por uma teoria original sobre o movimento dos corpos celestes. Em matemática viu claramente a não demonstrabilidade do quinto postulado de Euclides e a possibilidade de construir geometrias não-euclidianas.

demonstradas. Naturalmente, não se pode remontar ao infinito na demonstração dos teoremas, pois em determinado momento é preciso deter-se para apoiar a cadeia das deduções em precisas proposições primeiras. Mas Euclides as havia escolhido de tal modo que não parecia que uma mente sadia pudesse levantar alguma dúvida sobre sua veracidade.

E sendo os teoremas corretamente deduzidos de proposições primeiras, verdadeiras em si mesmas e auto-evidentes (assim, seria auto-evidente dizer que "o todo é maior do que a parte", ou que "todos os ângulos retos são iguais entre si"), eles também apareciam como indubitavelmente verdadeiros. Sendo assim, compreende-se a razão por que Leibniz afirmou que "os gregos raciocinaram com toda a exatidão possível em matemática e deixaram ao gênero humano modelos de arte demonstrativa". Em substância, Euclides, como já o fizera Aristóteles e o fariam Pascal e Newton, expressou o ideal de uma organização axiomática de uma disciplina, ideal redutível, a grosso modo, à escolha de pequeno número de proposições "evidentes" daquele âmbito do saber e à dedução posterior a partir delas, de todas as outras proposições verdadeiras de tal âmbito.

Entretanto, o conceito de *evidência* está longe de ser evidente. E os acontecimentos da geometria euclidiana concorreram de modo relevante para transformar a concepção euclidiana dos axiomas (entendidos exatamente como princípios verdadeiros, auto-evidentes e fundamentadores das ulteriores afirmações de uma ciência). Com efeito, desde a antiguidade, o quinto postulado de Euclides não convencera de modo algum. Trata-se do famoso postulado das paralelas, que Euclides formulara (cf. fig. 1) nos seguintes termos: "Se uma reta, encontrando outras duas retas, produz dois ângulos internos localizados na mesma parte, menores do que dois ângulos retos, aquelas retas, prolongadas ao infinito, se encontram na mesma parte em que estão os ângulos menores de duas retas".

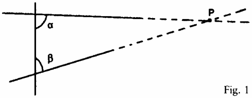


Fig. 1

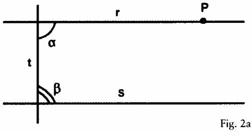


Fig. 2a

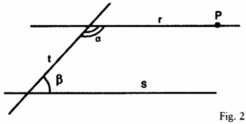


Fig. 2b

Esse postulado nos diz que, dados em um plano uma reta *s* e um ponto *P* fora dela, existe no plano uma só reta *r* que passa pelo ponto *P* e é paralela à reta dada, no sentido de que não a encontra nunca. E isso aconteceria quando a reta *r* e a reta *s* encontram a reta *t*, formando dois ângulos retos (como na fig. 2a) ou dois ângulos cuja soma é igual a dois retos (como na fig. 2b).

Entretanto, essa proposição não é evidente, podendo se mostrar falsa em outros modelos. Com efeito, se o plano contendo a reta *s* e o ponto *P* fora dela é limitado à zona interna de um círculo, então logo se vê (como se pode perceber na fig. 3) que há

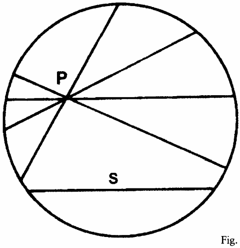


Fig. 3

muitas retas que passam por *P* e não encontram *s*. Se aumentarmos o raio do círculo, diminui a quantidade de retas que passam por *P* e não encontram *s*. Mas elas continuarão sendo sempre de número infinito. Ora, que "intuição" e que "auto-evidência" poderão nos garantir que essa situação não existirá mais quando o plano é ilimitado? (E. Agazzi - D. Palladino).

Além disso (como se pode ver na fig. 4), se tomarmos uma reta *s* sobre um plano e um ponto *P* fora dela, sobre o qual passa a reta *r*, que encontra a reta *s* no ponto *A*, querendo tornar a reta *r* paralela à reta *s*, nós fazemos girar em sentido anti-horário a reta *r*, que encontrará a reta *s* nos pontos *B*, *C*, *D*, *E* etc. Os pontos *B*, *C*, *D*, *E* etc. se afastarão sempre mais do ponto *A*, mas quando é que, num plano infinito, teremos a separação entre *r* e *s*? Como poderá ser controlada essa separação? É absurdo dizer que duas retas paralelas se encontram no infinito?

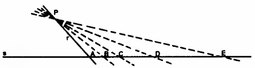


Fig. 4

2 O nascimento das geometrias não-euclidianas

Bastam essas considerações para mostrar as perplexidades que acompanharam a reflexão sobre o quinto postulado de Euclides na história do pensamento grego, árabe e renascentista. O fato é que, enquanto os quatro primeiros postulados de Euclides parecem muito simples, com o quinto já não se dá o mesmo. Ele assemelha-se mais a um teorema do que a um postulado. Por isso, procurou-se demonstrá-lo como conseqüência dos primeiros quatro, ou então como conseqüência dos primeiros quatro mais outro postulado também "evidente" e fora de discussão, como os primeiros quatro. Entretanto, a primeira tentativa não teve êxito e a segunda só obteve introduzindo um postulado que não é em absoluto mais simples nem mais auto-evidente do que o que devia ser demonstrado.

Por todas essas razões, no século XVIII, o jesuíta Jerônimo Saccheri (1677-1733) resolveu mudar de rumo. Em seu *Euclides ab omni naevo vindicatus* (*Euclides emendado por todo neo,* 1733), experimentou negar o postulado euclidiano da paralela e depois deduzir todas as conseqüências lógicas dessa negação, procurando uma contradição que demonstrasse assim, por absurdo, o famoso postulado.

Em outros termos, o procedimento de Saccheri é o seguinte: tomemos cinco axiomas, dos quais os primeiros quatro coincidam com os de Euclides e o quinto seja a negação do quinto postulado de Euclides; desenvolvamos então as conseqüências desse conjunto de axiomas assim adulterado e, se encontrarmos uma contradição (isto é, se deduzirmos o teorema T e o teorema não-T), então teremos demonstrando que é errado refutar o quinto postulado de Euclides. Foi isso que Saccheri fez. E em sua dedução apareceram teoremas que, à luz da intuição, eram monstruosos. Mas a monstruosidade não é incoerência e a intuição pode nos enganar. Entretanto, não se engana a dedução correta de proposições contraditórias. Depois de ter cometido alguns erros, Saccheri encontrou a contradição que procurava, acreditando assim ter alcançado o objetivo a que se propusera. *Na realidade, sem se aperceber disso, havia construído a primeira geometria não-euclidiana.*

Esta, porém, devia esperar ainda cerca de um século para ser construída e desenvolvida conscientemente. Com efeito, foi no princípio do século XIX que o grande matemático Karl Friedrich Gauss (1777-1855) viu com toda a clareza a não demonstrabilidade do quinto postulado e a possibilidade de construir sistemas geométricos diferentes do euclidiano. Mas Gauss não publicou suas pesquisas com medo dos "estrilos dos beócios". E a glória da fundação da geometria não-euclidiana coube então ao húngaro Janos Bolyai (1802-1860) e ao russo Nicolai Ivanovic Lobacewskij (1793-1856), que, por volta de 1826, independentemente um do outro, levaram a termo a construção de uma geometria na qual o postulado da paralela não vale mais. Com efeito, a característica de fundo da *geometria hiperbólica* (assim passou a ser chamada posteriormente a geometria não-euclidiana de Lobacewskij) é que ela se obtém substituindo o postulado da paralela por sua pura e simples negação. O postulado euclidiano afirma a *unicidade*

do plano da paralela para um ponto e uma reta, mas a geometria hiperbólica postula a existência de *mais* paralelas para um ponto e uma reta. O desenvolvimento do sistema de axiomas assim mudado deu origem a uma nova e autêntica geometria, coerente, complexa e rica de teoremas interessantíssimos. Poucos anos depois do nascimento da geometria hiperbólica, Bernhard Riemann (1826-1866) construía um sistema geométrico (chamado de geometria elíptica) no qual o axioma da paralela era substituído pelo *axioma de Riemann,* segundo o qual "duas retas quaisquer de um plano têm sempre pelo menos um ponto em comum". Isso significa que não existem retas paralelas. Assim, também Riemann desenvolveu seu sistema de modo coerente, obtendo desse modo outra geometria não-euclidiana.

Apenas para se ter uma idéia de uma geometria privada de retas paralelas, tomemos o modelo constituído por uma esfera. Nesse modelo, a esfera corresponde ao plano e as retas são representadas por circunferências máximas (obtidas cortando a esfera por planos que passam no centro da própria esfera; exemplos familiares de tais circunferências máximas são o equador e os meridianos terrestres). (Cf. fig. 5).

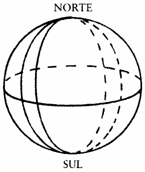


Fig. 5

Nesse modelo (como se vê na fig. 5), não existem duas retas (duas circunferências máximas) que não se encontrem. Eis, portanto, um modelo facilmente imaginável de uma geometria (geometria elíptica) na qual não existem retas paralelas. E é óbvio que, nessa geometria, também os teoremas são diversos (dos euclidianos). Assim, por exemplo, se a soma dos ângulos internos de um triângulo, no sistema euclidiano, equivale a 180° (para comprová-lo é suficiente um breve raciocínio sobre a fig. 6), na geometria elíptica a soma dos ângulos internos de um triângulo é superior a 180°. Com efeito, considerando o triângulo B A C da fig. 7 (no qual dois vértices se encontram no equador e um coincide com o pólo), pode-se ver que a soma dos ângulos em B e C, sendo eles retos, é de 180°; mas, somando a eles o ângulo em A, a soma dos ângulos internos do triângulo B A C torna-se sempre maior que 180°.

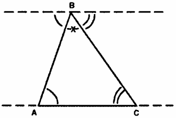


Fig. 6

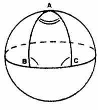


Fig. 7

Isso quanto ao que se refere à geometria elíptica de Riemann. Visualizando com outros modelos o espaço de Lobacewskij, pode-se mostrar que, nele, a soma dos ângulos internos de um triângulo é menor do que 180°. Assim, por exemplo, dado o eixo CD (cf. fig. 8), pode-se construir, a partir de uma dada curva, chamada tratora (o arco A B da fig. 8), girando-a em torno do eixo CD, uma porção do plano de Lobacewskij, onde se constata, entre outras coisas, que todos os triângulos de sua superfície têm três ângulos internos cuja soma é menor que 180° (isso também pode ser mostrado em uma superfície em depressão)



Fig. 8

3 O significado filosófico da geometria não-euclidiana

Depois dessas breves explicações sobre o nascimento das geometrias não-euclidianas, o que importa é ver por que elas representam uma etapa importante na história do pensamento. Pois bem, o primeiro fato a ressaltar é que elas aboliram o dogma da "verdade" absoluta da geometria euclidiana. E note-se que as geometrias de Lobacewskij e Riemann foram somente as primeiras de muitas outras construídas por seus sucessores. Substancialmente, a aparição das geometrias não-euclidianas assestou um golpe decisivo à confiança ingênua na *intuição,* com sua pretensão de fundamentar axiomas e postulados e, portanto, de justificar todo o edifício da geometria.

Com a descoberta das geometrias não-euclidianas, perdeu peso a idéia de axiomas verdadeiros em si mesmos, indubitáveis e auto-evidentes.

Foi assim que os axiomas, de *princípios* fundados e fundadores de todo o conjunto dos teoremas, transformaram-se em *começos* ou *pontos de partida* da demonstração.

Desse ponto central brota a distinção entre *geometria matemática* e *geometria física:* a primeira desenvolve seus teoremas a partir de premissas cuja relação com os objetos do mundo torna-se irrelevante, ao passo que a segunda se configura como um ramo da física e procura descrever e racionalizar âmbitos da experiência sensível, especialmente o da experiência espacial.

Desse modo, o problema da *verdade* das proposições geométricas desdobra-se em problema de verdade matemática, que se reduzirá a ser conseqüência lógica dos axiomas, e em um problema de verdade empírica, que conflui na epistemologia das ciências empíricas quando estas tratam da relação entre teoria e realidade. Como quer que seja, a concepção dos axiomas entendidos como convenções (e não mais como princípios verdadeiros), concepção que brota da descoberta das geometrias não-euclidianas, implicava questões importantes. Enquanto os axiomas eram vistos como princípios verdadeiros, o problema da coerência do sistema estava assegurado, já que a dedução correta de premissas verdadeiras gera somente conseqüências verdadeiras, e duas proposições verdadeiras não podem se contradizer. Mas, se os axiomas se configuram como proposições nem verdadeiras, nem falsas, então não se pode excluir que, deduzindo corretamente a partir deles, não encontremos contradições.

Portanto, 1) como se pode assegurar a *coerência* de sistemas cujas premissas são apenas afirmações e não princípios?

E esse problema fundamental não é o único, já que existe também 2) o problema da *completeza*, que se divide em dois subproblemas: *a*) o da *completeza sintática* e *b*) o da *completeza semântica.*

a) Completeza sintática: como é possível nos assegurarmos de que os axiomas escolhidos para certo cálculo são capazes de demonstrar ou refutar todas as proposições daquele cálculo?

b) Completeza semântica: se interpretamos um grupo de axiomas de modo que eles formalizem certa teoria (como, por exemplo, a mecânica newtoniana), de que modo podemos nos assegurar de que não existem proposições verdadeiras da teoria que não são demonstráveis a partir dos axiomas colocados?

E, além do problema da coerência e da completeza, há também 3) o da *independência* dos axiomas uns dos outros, em um sistema axiomático: como se faz para saber se um axioma não é dedutível do conjunto dos outros axiomas do sistema?

Esses três problemas — o da *coerência,* o da *completeza* e o da *independência* — não se propunham na concepção clássica dos axiomas como princípios, mas tornam-se urgentes depois da descoberta das geometrias não-euclidianas.

E o mais urgente de todos será o problema da coerência, em primeiro lugar porque um sistema formal incoerente deixa de existir (podendo-se derivar dele qualquer proposição e, portanto, também a negação dos axiomas), e depois porque as provas da completeza e da independência passam primeiro por uma prova de coerência. A lógica do século XX, sobretudo com David Hilbert, procurará resolver esses problemas. Mas será Kurt Gödel que, com seu trabalho, despertará muitas esperanças.

IV. A teoria da evolução biológica

1 O debate sobre a "evolução" na França: Lamark, Cuvier e Saint-Hilaire

Desde os tempos de Anaximandro, a teoria da evolução apareceu muitas vezes na história do pensamento ocidental. Entretanto, ela só conseguiu mostrar sua força teórica e sua fecundidade explicativa no início do século XIX. Anteriormente, além daquele criacionismo pelo qual a natureza, ministra de Deus, continuava a produzir espécies vivas, exceto o homem, uma teoria muito influente fora a da "fixidez" das espécies: as espécies animais foram criadas por Deus, aparentemente antes da criação do homem, e se perpetuaram tais e quais, isto é, imutáveis, através de gerações sucessivas. Essa teoria foi expressa pelo grande gênio C. Linneo (1707-1778) — a quem se deve a nomenclatura binômica ainda hoje em uso na botânica e zoologia — com as palavras "*Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens*". Todavia, em 1809, Jean-Baptiste Monet, cavaleiro de Lamarck (conhecido por este último nome), publicou sua *Filosofia zoológica*, em que sustenta que a evolução da espécie ocorre sob o estímulo do ambiente: o ambiente instrui o organismo, que se transforma, adaptando-se justamente ao ambiente.



Carlos Linneo (1707-1778) em uma gravura da época. Este grande naturalista foi o inventor da nomenclatura binária das espécies vegetais e animais, ainda hoje usada pelos cientistas.

Mais em particular, Lamarck formula duas leis, a do "uso e não uso dos órgãos" e a da "hereditariedade das características adquiridas". Quanto à *primeira lei*: "Em todo animal que não tenha superado o término de seu desenvolvimento, o emprego mais freqüente e contínuo de um órgão qualquer fortalece pouco a pouco esse órgão, desenvolve-o, aumenta-o e lhe confere uma potência proporcional à duração de seu uso, e onde a ausência constante do uso de tal órgão o enfraquece sensivelmente, deteriora-o, diminui progressivamente suas faculdades e acaba por fazê-lo desaparecer". Quanto à *segunda lei:* "Tudo aquilo que a natureza fez com que os indivíduos adquirissem ou perdessem por influência das circunstâncias às quais sua raça encontra-se exposta há muito tempo e, conseqüentemente, por efeito, do uso predominante de tal órgão ou pelo seu não uso constante, conserva-o através da geração nos novos indivíduos que daí derivam, desde que as mudanças adquiridas sejam comuns aos dois sexos, ou, pelo menos, àqueles que produziram esses novos indivíduos".

Embora engenhosa e simples, a teoria de Lamarck não teve grande sucesso. Entre outras coisas, ela foi duramente combatida pelo fundador da anatomia comparada e da paleontologia, Georges Cuvier (1769-1832), que, encontrando jazidas fósseis que continham fósseis diferentes e, portanto, revelavam ambientes diversos em épocas diversas, sustenta que, em diversos momentos

da história da terra, verificaram-se cataclismos, *catástrofes* ou revoluções repentinas, que teriam ocasionado a morte de todos ou quase todos os organismos vivos em determinada região, para a qual, depois da catástrofe, teriam passado outras espécies, provenientes de outras regiões.

Lamarck, portanto, formula uma clara teoria da evolução. Cuvier, que fundou a anatomia comparada e a paleontologia que, depois, teriam se tornado dois pontos cardeais de base da teoria da evolução, nega, porém essa evolução. Entretanto, por seu turno, ele teve de se defrontar com outro naturalista, isto é, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), que, professor no Museum National d'Histoire Naturelle de Paris, como Lamarck e Cuvier, retomou e defendeu as idéias evolucionistas de Lamarck já delineadas pelo naturalista Buffon (1707-1788).

2 Charles Darwin e "a origem das espécies"

A teoria da evolução representou no século XIX um fenômeno análogo ao que, alguns séculos antes, acontecera na astronomia com Copérnico: verdadeira *revolução científica,* fecunda de grandes desdobramentos, não apenas no campo da biologia. Com o evolucionismo desapareceu a imagem milenar do homem, imagem encarnada na teoria fixista, que falava de espécies fixas e imutáveis, existentes desde sua criação. E se, com Copérnico, a revolução astronômica reorganiza a *ordem espacial,* dando à terra e ao homem um lugar bem diferente do de antes no universo, com Darwin a revolução biológica reorganiza a *ordem temporal* do homem. Com Copérnico e com Darwin, em substância, muda a teoria relativa ao *lugar do homem na natureza.*

Darwin (1809-1882) procurou estudar medicina e, depois, pensou em encaminhar-se para a carreira eclesiástica, mas, em 1831, embarcou como naturalista de bordo no bergantim inglês de três mastros *Beagle,* que se preparava para realizar uma exploração científica em torno do mundo. Em 15 de setembro de 1835, o *Beagle* aportou nas ilhas Galápagos, um arquipélago do Pacífico. Aqui, Darwin encontrou-se diante de uma espécie de fringilídeos com bicos de proporções diferentes conforme a ilha em que viviam. Essas pequenas diferenças características impressionaram muito Darwin. "Evidentemente, fatos como esse e muitos outros podem ser explicados com a suposição de que as espécies se modificam gradualmente".

Depois de sua volta à Inglaterra, Darwin trabalhou intensamente na coleta de fatos relacionados "com a variação dos animais e das plantas, tanto no estado doméstico como na natureza". O trabalho desenvolvido por Darwin nesse período foi imenso. Ele não tardou a perceber que "a seleção era a chave com a qual o homem havia conseguido obter raças úteis de animais e plantas. Mas, por algum tempo, continuou incompreensível como é que a seleção podia se aplicar a organismos que viviam na natureza".



Charles Darwin (1809-1882) foi o grande teórico do evolucionismo. Aqui é retratado em uma aquarela de G. Richmond.

Entretanto, narra Darwin em sua *Autobiografia,* "em outubro de 1838, isto é, quinze meses depois que comecei minha investigação sistemática, aconteceu-me ler os escritos de Malthus sobre a população. E estando bem preparado para apreciar a luta pela existência, que continua em toda parte, pela passada observação dos hábitos dos animais e das plantas, logo me impactou o fato de que, nessas circunstâncias, as variações favoráveis tenderiam a se conservar e as desfavoráveis a serem destruídas".

Com isso, Darwin tinha uma teoria sobre a qual trabalhar. E nela trabalhou durante vinte anos, até o início do verão de 1858, quando Alfred Russell Wallace (1823-1913), jovem naturalista que naquele período se encontrava nas ilhas Molucas, enviou-lhe um ensaio intitulado *Sobre a tendência de as variedades se afastarem indefinidamente do tipo original,* e viu que Wallace propunha uma teoria como a sua. Foi assim que, solicitado por Lyell e pelo botânico Joseph D. Hooker (1817-1911), Darwin publicou nos *Anais da Sociedade Lineana* de Londres o ensaio de Wallace e um resumo de seu próprio manuscrito sobre a teoria da evolução, juntamente com uma carta ao botânico norte-americano Asa Gray (1810-1888), escrita em 5 de setembro de 1857. Isso ocorreu em 1858.

Em 1859, finalmente, Darwin publicou *A origem das espécies pela seleção natural,* sustentando precisamente que as espécies se originam da seleção, pelo ambiente, das mais aptas entre as variações hereditárias existentes. Em outras palavras, a evolução pode ser vista como uma série de adaptações, cada qual adquirida ou descartada por determinada espécie sob a pressão do processo de seleção, durante longo período de tempo.

Mas quais eram exatamente as provas que sustentavam sua teoria? O próprio Darwin classificou as provas da teoria da evolução em cinco tipos principais:

1) provas tiradas da hereditariedade e da criação, particularmente as variações devidas à domesticação;

2) provas provenientes da distribuição geográfica;

3) provas provenientes dos testemunhos fósseis;

4) provas derivadas da "afinidade recíproca entre os seres vivos";

5) provas provenientes da embriologia e dos órgãos rudimentares.

Na conclusão de *A origem das espécies,* Darwin observa que "autores" de elevada estatura parecem perfeitamente satisfeitos com a opinião de que cada espécie foi criada de modo independente. Entretanto, acrescenta ele, "pela minha mentalidade, harmoniza-se melhor com tudo o que conhecemos das leis impressas na matéria pelo Criador o conceito de que a produção e a extinção dos habitantes passados e atuais do mundo tenham derivado de causas segundas, semelhantes às que determinam a morte e o nascimento do indivíduo. Quando concebo todos os seres não como criações especiais, mas sim como descendentes diretos de alguns, pouco numerosos, seres que viveram muito tempo antes que se depositassem as primeiras camadas do sistema siluriano, parece-me que eles saem disso nobilitados".

Mas quais são "as leis impressas na matéria" de que fala Darwin? Essas leis, responde ele, "tomadas em sentido geral, são o desenvolvimento com reprodução, a variabilidade ligada à ação direta e indireta das condições de vida e do uso ou não uso, em ritmo de incremento numérico a tal ponto alto que leva à luta pela vida e, conseqüentemente, à seleção natural, que, por seu turno, implica na diversidade de características e na extinção das formas menos aperfeiçoadas. Portanto, da guerra da natureza, da carestia e da morte nasce a coisa mais elevada que se possa imaginar: a produção dos animais mais elevados. Há algo de grandioso nessa concepção da vida, com suas múltiplas capacidades, que inicialmente foi dada a poucas formas ou a uma só forma, mas que, enquanto o planeta continuava girando segundo a imutável lei da gravidade, evoluiu e evolui, partindo de começos tão simples, a ponto de criar infinitas formas, extremamente belas e maravilhosas".

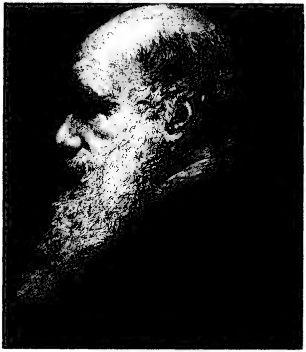
3 A origem do homem

Quando lemos *A origem das espécies,* não pode surgir (e não surge) dúvida nenhuma de que Darwin incluía o homem entre os produtos da seleção natural. Entretanto, passaram-se doze anos antes que, em 1871, Darwin publicasse os dois volumes sobre *A origem do homem.* No primeiro capítulo, sobre as *Provas da origem do homem de alguma forma inferior,* Darwin, entre outras coisas, escreve: "O homem pode receber dos



Caricatura da teoria de Charles Darwin, publicada na revista londrina "Punch" no dia 25 de maio de 1861.

animais inferiores algumas de suas doenças e transmiti-las. Esse fato demonstra a afinidade de seus tecidos e do sangue, tanto na estrutura mínima como na composição, bem melhor do que se possa fazer com seu confronto no microscópio ou através da análise química mais acurada [...]. Os remédios produzem sobre eles os mesmos efeitos que produzem sobre nós. Muitas espécies de macacos experimentam grande prazer em beber chá, café, bebidas alcoólicas; além disso, como eu próprio vi, fumam tabaco com prazer [...]. Em suma, não é possível exagerar a estreita correspondência na estrutura geral, na estrutura mínima dos tecidos, na composição química e na constituição entre o homem e os animais superiores, especialmente os macacos antropomorfos [...]. O homem e todos os outros animais vertebrados foram construídos com base no mesmo modelo geral, passam através dos mesmos estágios primitivos de desenvolvimento e conservam certas características em comum. Por conseguinte, devemos admitir francamente sua origem comum. Somente nosso preconceito natural e aquela soberba que fez com que nossos antepassados se declarassem descendentes de semideuses é que nos levam a duvidar dessa conclusão. Mas não está longe o dia em que parecerá estranho que naturalistas, bons conhecedores da estrutura comparada e do desenvolvimento do homem e dos outros mamíferos, tenham acreditado que cada um deles fosse obra de um ato distinto de criação".



Estampa do século XIX, que retrata Charles Darwin em idade avançada.

V. A física no século XIX

1 A física nos inícios do século

No que se refere à pesquisa no campo da física, o século XIX foi inaugurado por duas realizações de importância fundamental: precisamente em 1800, A. Volta (1745-1827) anunciou a invenção da pilha e, mais ou menos no mesmo período (a publicação é de 1802), Th. Young (1773-1829) comprovou a interferência entre raios luminosos, com uma histórica experiência. As duas descobertas representam passos substanciais à frente para dois ramos da física clássica, a *eletrologia* e a *ótica,* que nesse século conhecerão grande desenvolvimento, em um primeiro momento colateral ao desenvolvimento da *mecânica.* E o mesmo acontecerá, como veremos, também com a *acústica* e a *termologia*. Esse desenvolvimento implicará na progressiva especialização dos pesquisadores, que alcançou níveis exasperados no século XX. Mas, naquele período, a especialização ainda estava no início, como testemunham amplamente as próprias personalidades de Volta (que, além de eletricidade, também estudava o calor, a química, a meteorologia e outros temas) e de Young (que, antes de mais nada, era médico prático e estudioso de problemas biológicos, tendo se ocupado também de outros ramos da física e ainda atuado como valioso colaborador de Champollion na decifração da estela de Rosetta). E a coisa mais importante é compreender que o caráter unitário e não especializado da pesquisa científica no início do século XIX tem seu *fundamento teórico* no primado que a *mecânica* conservará durante a maior parte do século nos âmbitos da física e, mais geralmente, nas ciências da natureza.

Exatamente na primeira metade do século, a mecânica clássica alcançou seu nível mais elevado, inclusive por meio da aplicação sempre mais profunda da matemática. Aliás, a partir de sua aplicação à mecânica, a matemática ganhou impulso decisivo para se desenvolver e progredir, especialmente na análise dos infinitesimais. Dessa aliança nasceu e logo se tornou autônoma uma nova disciplina: a *física matemática* (A. M. Legendre, 1752-1833; K. F. Gauss, 1777-1855; e outros).

O resultado de maior destaque alcançado nesse período pela mecânica como núcleo da física foi o *princípio de conservação da energia,* com todos os problemas relativos ao envolvimento progressivo dos fenômenos térmicos: sobre isso, falaremos adiante. E, no que se refere às suas relações com as outras ciências da natureza, devemos notar que a mecânica foi componente essencial daquele ramo fundamental dos estudos biomédicos que é a fisiologia, que também nasceu como ciência moderna no século passado (C. Bernard, 1813-1878; o próprio Young; entre os físicos, J. L. M. Poiseuille, 1797-1869, H. L. F. von Helmholtz, 1821-1894; E. Mach, 1838-1916, todos grandes estudiosos de mecânica).

2 O mecanicismo determinista como "programa de pesquisa"

O estudo da mecânica, como fora proposto por Galileu e Newton e como se desenvolvera posteriormente, conduziu à concepção *rigidamente determinista* do mundo físico e, conseqüentemente, da centralidade da mecânica em relação a toda a realidade natural. Como se sabe, a mecânica clássica baseia-se na lei da gravitação universal e nas três leis da dinâmica: em princípio, delas é possível deduzir com precisão e sem nenhuma margem de indeterminação a evolução segura de um sistema material qualquer, desde que se conheçam suas condições iniciais e suas características mecânicas. A idéia do determinismo mecanicista permeia toda a cultura do século XIX, e o personagem mais representativo do determinismo mais extremo é P. S. de Laplace (1749-1827).

A mecânica alcançara tanta precisão e profundidade, desempenhando papel tão central na física e nas ciências em geral, que desde o século anterior praticamente nenhum cientista punha em dúvida o fato de que qualquer fenômeno natural (físico, químico, biológico etc.) pudesse ser explica-

do com as leis da mecânica clássica. Durante todo o período que, a grosso modo, vai da segunda metade do século XVIII até o fim do século XIX, as pesquisas na física, como em outros campos, se caracterizavam pelo esforço em concretizar um gigantesco *programa de pesquisa científica* que consistia no aprofundamento da mecânica e na extensão de suas leis à explicação de todos os fenômenos naturais. Nesse sentido, a pesquisa desse período em física se configura como "ciência normal", no sentido que Kuhn deu a esse termo, dominada pelo paradigma do mecanicismo. Na realidade a origem do mecanicismo era ainda anterior, podendo-se fazê-la remontar a Descartes. Entretanto, a realização do programa mecanicista só foi tentada no século XIX.

Esse programa realizou-se plenamente, sem nenhuma dificuldade, no setor da *acústica,* já que, precisamente nesse período, a acústica encontra sua sistematização teórica como estudo mecânico das ondas nos meios materiais (J. W. Rayleigh, 1842-1919). A partir desse momento, o estudo dos sons deixa de ser objeto de pesquisa básica para ser considerado predominantemente do ponto de vista aplicativo, técnico e interdisciplinar. O programa mecanicista também se realizou com a mesma plenitude, embora depois de numerosas dificuldades e da brilhante resolução de muitos problemas difíceis, no setor da *termologia.* O primeiro problema foi proposto pelo grande matemático J. B. Fourier (1758-1830), que estudara teoricamente a condução térmica: ele observou que o calor se propaga sempre segundo uma direção privilegiada, do corpo de temperatura mais elevada para o corpo de temperatura mais baixa, apresentando, portanto, tendência para o equilíbrio. Isso parecia em contraste com a mecânica clássica, que exclui tanto a existência de direções privilegiadas quanto a tendência ao equilíbrio e à irreversibilidade. A segunda questão veio do estudo das transformações energéticas. Em 1845, J. P. Joule (1818-1889) demonstrou que a energia mecânica pode se transformar integralmente em calor (primeiro princípio da termodinâmica). Alguns anos depois, R. J. E. Clausius (1822-1888), com base nos estudos de N. L. Sadi Carnot (1792-1832), enunciou o princípio segundo o qual nunca é possível transformar integralmente certa quantidade de energia térmica em energia mecânica, uma vez que parte da primeira é cedida ao exterior (segundo princípio da termodinâmica). E, assim, estamos diante do fundamento teórico do problema da energia: em qualquer transformação na qual esteja envolvido o calor, parte da energia se dispersa, aumentando a desordem do universo. Isso implica a tendência geral em direção a um equilíbrio final irreversível.

A primeira síntese teórica da *termodinâmica* foi elaborada por Lorde Kelvin (1824-1907) em 1865: foi ele quem introduziu o conceito de "entropia", grandeza que expressa a desordem que, em um sistema fechado, cresce irreversivelmente a cada transformação. Nesse ponto, seria grave a contradição com a mecânica de Newton, teoria que se disse "dos fenômenos reversíveis": entretanto, é uma contradição apenas aparente. Como demonstram J. W. Gibbs (1839-1903), L. E. Boltzmann (1844-1906), Clausius, Rayleigh, Maxwell (sobre o qual falaremos adiante) e outros, a composição pode ser encontrada através da aplicação dos métodos estatísticos a sistemas que, como os termodinâmicos, constam de número enorme de partículas: com base nessa premissa, demonstra-se que a passagem espontânea de calor de um corpo mais frio para um corpo mais quente, ou uma transformação termodinâmica completa não ocorre na realidade, embora sendo possível em teoria, porque sua probabilidade de se verificar é quase nula.

O sucesso do mecanicismo na *ótica* foi por longo tempo mais cômodo. Neste ramo, como na termodinâmica, registramos a competição entre teorias corpusculares e ondulatórias: entretanto, enquanto a teoria do calor como substância material que passa de um corpo a outro é logo abandonada, no caso da luz continuam coexistindo ambas as famílias de teorias. Com efeito, enquanto a experiência de Young corroborava a teoria segundo a qual a luz é onda através de substância particular (o "éter"), outras experiências sobre a refração e a dupla refração (J. B. Biot, 1774-1862; D. Brewster, 1781-1868) corroboravam a teoria rival, isto é, segundo a qual os raios luminosos são feixes de corpúsculos. A controvérsia encontrará uma primeira definição, em sentido ondulatório, com Maxwell. E só então nascerão os contrastes com a mecânica, pois até aquele momento todos *acreditavam* que podiam inserir ambas as teorias no âmbito das leis da mecânica.

3 Da eletrostática à eletrodinâmica

O primeiro obstáculo intransponível no caminho da realização do programa mecanicista, porém, veio com o progresso dos estudos e das pesquisas sobre a eletricidade. A invenção da pilha por Volta revestiu-se de importância fundamental, enquanto permitiu evidenciar cargas elétricas relevantes por tempo suficientemente longo para que se pudessem observar seus movimentos, isto é, as correntes elétricas. Em outras palavras, com Volta nos situamos na transição da eletrostática para a eletrodinâmica. As duas leis da corrente elétrica nos condutores sólidos foram enunciadas em 1827 por G. S. Ohm (1787-1854), e ainda hoje são designadas por seu nome. Entre os efeitos das correntes, o primeiro a ser experimentado foi o efeito químico (hidrólise, eletrólise), o que ocorre logo depois do anúncio da realização de Volta — e note-se que, como disciplina científica, a química nascera recentemente. Por volta de 1840, Joule estabelece a lei segundo a qual um segundo efeito se desenvolve a partir das correntes elétricas: o efeito térmico. Entretanto, não seriam as investigações sobre esses dois novos efeitos que proporiam elementos de crise para o programa mecanicista, e sim o efeito *eletromagnético*. E, como veremos, a crise seria tão grande que contribuiria de modo determinante para abalar as bases da construção do mecanicismo.

Para dizer a verdade, os primeiros estudos modernos de eletrostática se haviam inserido perfeitamente no mecanicismo, a ponto de a lei fundamental da interação eletrostática ter sido formulada por C. A. de Coulomb (1736-1806), com base em analogias com a interação da gravidade: a lei de Coulomb, precisamente, é formalmente semelhante à lei da gravidade universal de Newton. Os primeiros experimentos sobre os efeitos magnéticos da eletricidade remontam ao século XVIII, mas também no caso desse fenômeno só se tornam possíveis experimentações adequadas com a disponibilidade da pilha. Em 1819, H. C. Oersted (1777-1851) verifica experimentalmente o efeito de uma corrente elétrica sobre a agulha magnética. No ano seguinte, A. M. Ampère (1775-1836) demonstrou a completa equivalência entre um magneto e uma espira de condutor percorrida por corrente. M. Faraday (1791-1877), já então uma das raras figuras de estudiosos de múltiplos interesses, como Volta ou Young, partindo do atento exame das pesquisas realizadas até aquele momento, hipotetizou que seria possível obter uma corrente elétrica com a variação de um campo magnético. Esse fenômeno (indução eletromagnética) foi verificado experimentalmente por J. Henry (1799-1878), conhecido também por ter realizado o primeiro eletromagneto. A primeira lei quantitativa das correntes induzidas foi formulada em 1830 por F. E. Neumann (1798-1895). A história posterior da eletrodinâmica e do eletromagnetismo é a história de uma enorme quantidade de aplicações técnicas e práticas de vastíssimo impacto sobre a sociedade: do motor aos geradores elétricos, do telefone às lâmpadas elétricas. Mas tratar de aplicações técnicas extrapola os objetivos do presente volume.

4 O eletromagnetismo e a nova síntese teórica

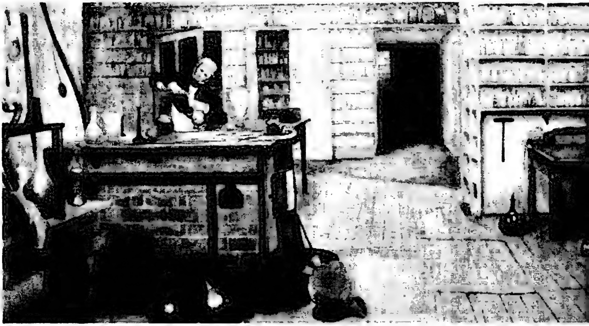
Faraday teve o mérito de realizar uma série de experimentos sistemáticos sobre o eletromagnetismo, e de inserir seus resulta-



O cientista francês André-Marie Ampère, em uma gravura da época.

dos em um *quadro teórico novo*. Ele não se ocupava tanto das aplicações práticas de seus estudos, e sim muito mais de seu valor cognoscitivo teórico: como Oersted ressentiu-se profundamente da influência de Schelling e de outros filósofos alemães da natureza, Faraday nutria a convicção, *no início puramente metafísica*, de que a eletricidade, o magnetismo, a luz e a própria gravidade eram manifestações diversas de uma força única. E, como aconteceu tantas vezes na história do pensamento, a ciência adquire traço de metafísica com o progresso de suas possibilidades técnicas. Foi precisamente Faraday quem abriu o caminho, verificando experimentalmente que um campo magnético pode fazer girar o plano de polarização da luz, e estudando matematicamente as propriedades dos campos elétrico e magnético. Mas será Maxwell quem alcançará o sucesso.

J. C. Maxwell (1831-1879) parte da renúncia a inserir em uma mesma teoria também os fenômenos gravitacionais. E focaliza seu interesse no eletromagnetismo (embora não deixando de lado, por exemplo, os estudos de termodinâmica). Entre os anos de 1861 e 1873, em uma série de trabalhos, expôs toda a teoria clássica do campo eletromagnético que leva seu nome, que está resumida em quatro fórmulas vetoriais de derivadas parciais, as "equações de Maxwell". Sua expressão matemática é um tanto complicada, mas o conceito de fundo é simples: é verdadeira a hipótese de Faraday, segundo a qual as variações do campo magnético induzem um campo elétrico e as variações de fluxo do campo elétrico induzem um campo magnético. Esta é a primeira grande síntese teórica no campo da física depois de Newton. E, como a de Newton, essa é uma construção puramente abstrata, matemática. Além disso, Maxwell morreu prematuramente, não tendo podido pô-la à prova com técnicas novas. Mas, como teoria científica, ela previa fenômenos que ainda não haviam sido observados, o que a expunha a controles futuros. A primeira grande série de experimentos, justamente, tratou da hipótese da existência das ondas eletromagnéticas e suas propriedades, sendo dirigida por H. Hertz (1857-1894) nove anos depois da morte de Maxwell. Hertz verificou também que tais ondas têm todas as propriedades geométricas das ondas luminosas (reflexão, refração, difração etc.). Em seguida, vieram outras verificações: no conjunto, ficou corroborada a hipótese de fundo, também proposta por Maxwell, de que a luz não era mais do um que caso par-



O cientista inglês Michael Faraday trabalhando em seu laboratório, em uma estampa da época.

ticular de onda eletromagnética. A teoria, portanto, logo se consolidou.

5 O desencontro com a mecânica de Newton

Nesse ponto, estariam dadas as condições para um novo período de ciência normal (no sentido de Kuhn), não fosse pela dualidade dos paradigmas: com efeito, logo apareceram os primeiros contrastes entre as duas teorias gerais. E o contraste chegou a tal ponto que tornou definitivamente inúteis todas as tentativas para conciliá-los. Com efeito, uma teoria "mecânica" das ondas eletromagnéticas postulava, como no caso da luz, que elas fossem vibrações (análogas às ondas sonoras nos meios materiais) de um meio particular que permeia toda a matéria, de propriedades um tanto singulares, chamado "éter". E o próprio Maxwell, como muitos outros estudiosos anteriores, acreditava em sua existência. Essa existência, porém, implicava a exclusão de que duas cargas pudessem interagir diretamente a distância, como Newton acreditava que pudesse acontecer no caso da interação gravitacional entre duas massas. Mas, sobretudo, as tentativas de determinar as propriedades "mecânicas" do éter davam resultados desalentadores: ele deveria ser ao mesmo tempo rigidíssimo e extremamente pouco denso, deveria ter de interagir com as outras substâncias em alguns casos e em outros não, e assim por diante. Foram cogitadas muitas hipóteses engenhosas para "acertar as contas" numa conciliação entre as duas teorias; como quer que seja, isso, porém, já constitui a primeira fonte de dúvida, abalando a confiança da qual tinha gozado a mecânica clássica por mais de um século e meio.

Na realidade, as duas teorias são fundamentalmente incompatíveis: Newton, por exemplo, acreditava no espaço e no tempo absolutos e na ação instantânea a distância entre dois corpos, ao passo que Maxwell excluía que duas cargas pudessem se atrair ou repelir diretamente, e teorizava sua interação através do éter, portanto, não instantânea, rejeitando assim o espaço e o tempo absolutos. Mas, outra série de evidências pôs a teoria de Newton em crise irreversível, precisamente naquilo que fora sua base empírica originária, ou seja, as leis de Kepler, particularmente a primeira. Em 1859, U. J. J. Le Verrier (1811-1877), o mesmo que treze anos antes previra a existência de Netuno a partir de acuradas avaliações de anomalias no movimento de Urano, observa no movimento de Mercúrio uma anomalia diversa, não explicável com hipótese análoga. Mesmo tendo em vista todas as possíveis perturbações, há uma rotação da elipse em torno ao sol que se revela absolutamente inexplicável à luz da teoria de Newton. Trata-se de cerca de um décimo de milésimo de grau ao ano, anomalia mínima, mas já então claríssima, que seria confirmada por sucessivas e mais precisas observações.

A crise da mecânica clássica encontra uma referência epistemológica em E. Mach, que realiza uma crítica radical aos princípios da mecânica clássica, evidenciando suas contradições mais graves, particularmente em torno da hipótese do movimento absoluto, e concluindo pela renúncia à formulação de qualquer modelo da natureza, mecânico ou de outro tipo, fundamentando então o conhecimento na pura e simples conexão de sensações.

Apesar das numerosas tentativas realizadas no fim do século XIX para sanar a crise da mecânica clássica, pode-se afirmar substancialmente que, naquele ponto, a teoria de Maxwell estava praticamente consolidada, ao passo que a de Newton já se tornara insustentável, permanecendo em vigor apenas porque ainda não havia em disponibilidade uma alternativa válida, para a qual seria preciso esperar o gênio de A. Einstein (1879-1955). Entrementes, porém, o terreno para Einstein estava sendo preparado por H. A. Lorentz (1853-1928), que, na tentativa de conciliar as teorias depois das experiências de Michelson e Morley, elabora um método para a mudança das coordenadas (as "transformações de Lorentz"), que se tornaria essencial para a síntese einsteiniana, embora ainda imprecisa: nele, o tempo não é mais absoluto, mas varia de um sistema para outro, ao passo que as equações de Maxwell são invariáveis.

Outra grande reviravolta teórica também estava se preparando nesse meio tempo: a que levaria à teoria dos quanta e ao estudo da estrutura interna do átomo. Em 1897, J. J. Thomson (1856-1940) demonstra a natureza corpuscular dos raios

catódicos, isto é, estuda o elétron. Três anos depois, Max Planck (1858-1947), estudando a energia térmica emitida pelo "corpo negro", introduz o conceito de "quanto de ação". Mas a essas duas novas famílias de teorias físicas fundamentais retornaremos quando falarmos do desenvolvimento das ciências no século XX.

VI. A lingüística: Humboldt, Bopp, a "lei de Grimm" e os "neogramáticos"

1 W. von Humboldt: a língua cria o pensamento

Podemos dizer que o iniciador da lingüística moderna foi Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Herder sustentara que devia haver um nexo íntimo entre língua e caráter nacional. Pois bem, Humboldt precisou a idéia de Herder, afirmando que toda língua tem sua própria estrutura, típica e distintiva, que por um lado reflete e por outro condiciona o modo de pensar e de se expressar das pessoas que a usam. Herder também dissera que "a cadeia de pensamentos torna-se cadeia de palavras". Humboldt estudara muitas línguas que, como o chinês, o malaio, o basco, o hebraico e também as línguas ameríndias, não pertencem à esfera indo-européia. Impressionado com as grandes diversidades estruturais entre os diferentes idiomas, Humboldt pensava que era possível instituir uma relação tão estreita entre a língua e a mentalidade de um povo que facilitasse deduzir uma da outra. Em todo caso, para Humboldt a língua é criação *contínua* do espírito humano. Ela é uma *enérgeia* e não um *érgon*. E é ela, precisamente, que cria o pensamento: assim como os números nos servem para calcular, do mesmo modo as palavras nos servem para pensar.

2 A construção da "gramática comparada"

Humboldt exerceu profunda influência sobre a ciência alemã da primeira metade do século XIX, e seus ensinamentos tiveram efeitos benéficos sobre os estudiosos de gramática comparada. Com efeito, por volta de fins do século XVIII descobrira-se que a antiga língua sagrada da Índia, isto é, o sânscrito, era aparentada com o latim, com o grego e com outras línguas européias. Sir William Jones (o orientalista inglês que, independentemente de outros, realizou essa descoberta), falando sobre o parentesco entre o sânscrito e as línguas européias, fez questão de dizer, em 1786, que se tratava de "afinidade tão forte que nenhum filólogo poderia examinar tais línguas sem pensar que elas haviam se originado do mesmo tronco, que talvez não exista mais". Nesse meio tempo, em 1795, foi fundada em Paris a *Escola nacional das línguas orientais,* na qual Friedrich Schlegel foi buscar subsídios para seu famoso livro *Sobre a língua e a sabedoria dos indianos* (1808). Entretanto, quem apresentou as mais sérias provas do parentesco dessas línguas e, ao mesmo tempo, fundou a gramática comparada das línguas indo-européias foi Franz Bopp (1791-1867), que, entre 1833 e 1849, concluiu sua *Gramática comparada* (que republicou em 1857-1860 com complementos), que compara o sânscrito com o grego, o latim, o persa, o germânico (gótico e alemão) e ainda o lituano e o antigo eslavo.

Ao nome de Bopp deve-se ligar o nome de Jacob Grimm, que, em 1822, na segunda edição de sua *Gramática alemã,* tornou conhecidas pesquisas particularizadas sobre a história fonética das línguas germânicas. E embora ela já houvesse sido indicada em 1818 por Rask e em 1821 por Bedsdorff, foi ele o descobridor da "lei de Grimm", isto é, a lei relativa à rotação consonântica. Essa descoberta é de grande importância, já que representa o primeiro exemplo da

regularidade das transformações fonológicas da língua, que estarão na base da lingüística histórica. Em suma, o que Grimm observou era que, habitualmente, as línguas germânicas tinham:

1) um *f* brando onde as outras línguas européias, como o grego e o latim, têm um *p*;

2) um *p* onde as outras línguas têm um *b*;

3) som de "*th*" onde as outras línguas têm um *t*;

4) um *t* onde as outras línguas têm um *d* e assim por diante, até chegar à construção do seguinte esquema:

Gótico	f	p	b	ϑ	t	d	h	k	g
Latim	p	b	f	t	d	t	c	g	h
Grego	p	b	ph	t	d	th	k	g	kh
Sânscrito	p	b	bh	t	d	dh	ś	j	h



Wilhelm von Humboldt (1767-1835), iniciador da lingüística moderna.

O sonho desses primeiros comparatistas era precisamente o de, através da comparação, reconstruir um estágio lingüístico primordial. Assim, por exemplo, Bopp acreditava realmente que podia alcançar a língua originária pré-indo-européia, pois estava convencido de que as línguas indo-européias conhecidas eram somente formas evoluídas, pela degradação e corrupção, da língua originária.

3 O contributo dos "neogramáticos"

Todavia, contra a idéia de matriz romântica de que exista uma "protolíngua" pura e originária que se pode alcançar através da comparação, um grupo de estudiosos (chamados "neogramáticos"), a partir da década de 1870, sustentou que "a gramática comparada não consiste em pôr em confronto as línguas atestadas com um sistema ideal originário, e sim em um procedimento que serve para traçar, entre duas datas fixas, a história das línguas pertencentes a uma mesma família" (M. Leroy).

A principal censura dos neogramáticos aos velhos comparatistas era de que andavam em busca de uma língua mítica "originária" e "perfeita", com a conseqüência verdadeiramente grave, como diz um dos mais insignes neogramáticos, ou seja, K. Brugmann (1849-1919), de que "as recentes evoluções lingüísticas eram subestimadas e consideradas com certo desprezo, como períodos exauridos, decaídos, senis". Mas, prossegue Brugmann, é preciso que nos decidamos "de uma vez por todas a abandonar expressões tão nocivas como 'juventude' e 'velhice' das línguas", já que "dessas (expressões), até agora, só derivaram danos e muito pouco benefício". O que precisamos, ao contrário, é "construir a representação geral do desenvolvimento das formas lingüísticas, não através de hipotéticos símbolos lingüísticos originários [...], mas com base em evoluções lingüísticas cujos precedentes possam ser seguidos, por meio de documentos disponíveis, durante um arco de tempo mais longo e cujo ponto de partida nos seja diretamente conhecido".

Por isso, outro neogramático, Hermann Paul (1846-1921), afirmou que "o único estudo científico da linguagem é o método histórico". E o estudo histórico das línguas levou aos êxitos obtidos pelas pesquisas dos neogramáticos, resultados de grande importância relativos à identificação das "leis fonéticas" que, como escreveu Osthoff (1847-1909), "agem cegamente, com cega necessidade". O melhor das pesquisas dos neogramáticos está exposto nos cinco volumes das *Linhas de gramática comparada das línguas indogermânicas*, que K. Brugmann e B. Delbrück (1846-1921) publicariam nos anos transcorridos entre 1886 e 1900.

VII. O nascimento da psicologia experimental

1 A "lei psicofísica fundamental" de Weber-Fechner

Se a sociologia científica nasce e se desenvolve principalmente na França, sob o signo do positivismo, a psicologia científica nasce e se desenvolve sobretudo na Alemanha, em contato com ciências — então em rápido progresso — como a física, a biologia, a anatomia e, especialmente, a fisiologia. A gênese da psicologia científica está ligada aos nomes de Ernst Heinrich Weber (1795-1888), Gustav Fechner (1801-1877), Hermann von Helmholtz (1821-1894) e Wilhelm Wundt (1832-1920). Professor de anatomia em Leipzig, Weber dedicou-se muito intensamente, de 1829 a 1834, ao estudo das sensações táteis (sua obra, escrita em latim, *De tactu,* é de 1834), tendo calculado que, a fim de produzir um incremento igual de sensações, os estímulos deviam ser aumentados proporcionalmente à sua intensidade originária. Em outros termos, Weber procurou fixar quantitativamente a diferença mínima entre um peso e outro, por exemplo, para que se pudesse ter a sensação de que um é mais pesado que o outro. Em suma, ele tentou estabelecer a relação existente entre a intensidade do estímulo e os juízos que os sujeitos dão sobre essas diversas intensidades.

Foi Gustav Fechner que, através de acuradas pesquisas experimentais, aperfeiçoou os resultados alcançados por Weber, chegando à "lei psicofísica fundamental" (a lei de Weber-Fechner) segundo a qual "os estímulos crescem em progressão geométrica, as sensações em progressão aritmética e, portanto, a relação entre estímulos e sensações é representada por uma curva logarítmica". Ou seja, as sensações são proporcionais ao logaritmo dos estímulos que os geram, de modo que (estabelecendo S para as sensações, E para os estímulos e C para a constante, a ser determinada experimentalmente) temos uma formulação matemática da lei que se expressa assim: $S = C \log. E$.

Essa equação de Fechner dá roupagem matemática a fatos facilmente observáveis. "Se, em um cômodo já iluminado por uma

vela, acrescentamos uma segunda, o aumento de iluminação será certamente muito mais sensível do que se levarmos uma vela para um cômodo onde já existem dez. Ou, ainda, a diferença de poucos gramas entre dois pacotes leves é logo notada, ao passo que nos passa despercebida a mesma diferença de poucos gramas entre duas malas pesadas". Da mesma forma, é possível ouvir um cochicho em um cômodo silencioso, mas é preciso gritar em alta voz para se fazer ouvir em uma rua barulhenta.

Falando do nascimento da psicologia científica, juntamente com Weber e Fechner, devemos recordar também o grande físico e fisiólogo Hermann Helmholtz, que, precisamente com base em vasto conhecimento dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso, afirmou que os órgãos dos sentidos não são tanto *registradores,* e sim muito mais *elaboradores*: com efeito, nós não registramos objetos que estão diante de nossos olhos, mas julgamos sua forma, distância, sua disposição em um espaço, e assim por diante. Nossos órgãos dos sentidos trabalham analogamente ao astrônomo, que, para determinar a posição de um astro, mede, compara e efetua argumentações dedutivas: eles organizam os "objetos", elaborando-os e avaliando-os.

2 W. Wundt e o laboratório de psicologia experimental de Leipzig

Entretanto, apesar desses ilustres predecessores, foi Wilhelm Wundt que veio a ser tradicionalmente considerado como o primeiro psicólogo experimental. Assistente de Helmholtz em Heidelberg depois de ter sido professor em Zurique, obteve a cátedra de psicologia na Faculdade de Filosofia de Leipzig em 1875. Foi aí, em 1879 (data crucial para a história da psicologia), que Wundt fundou o primeiro instituto de psicologia experimental. Nesse instituto receberam sua formação científica os estudiosos mais eminentes da nova disciplina, não apenas alemães (Külpe, Kraepelin, Lehmann), mas também norte-americanos (Cattell, Stanley Hall, Warren, Stratton, Titchener e outros). E as contribuições mais significativas do laboratório de Leipzig são sobretudo relativas à *visão* (estudos sobre o contraste visual, sobre a cegueira para as cores, sobre as ilusões óticas, sobre a visão do movimento etc.), mas também sobre o *tato,* o *sentido de tempo,* a *audição* e os *tempos de reação* (que depois revelar-se-iam de grande interesse para a seleção dos pilotos de aeronaves velozes).

Mas vejamos a teoria de Wundt. Para ele, o objeto da psicologia é constituído pelos dados da experiência que é preciso analisar em seus "elementos". E esses elementos são "processos mentais", isto é, atos, ou seja, operações ou atividades psicológicas, a propósito das quais o pesquisador deve determinar as leis que presidem seu desenvolvimento, como é o caso da lei da causalidade psíquica (que é diferente da lei da causalidade física, já que não regula objetos, mas processos que levam a *sínteses criadoras*), ou da lei das *relações psíquicas* (segundo a qual um conteúdo de consciência assume significado na relação e a partir da relação com os outros conteúdos de consciência).

Enquanto isso acontecia na Alemanha, na França, onde a psiquiatria podia se orgulhar de expoentes como Pierre Janet e Jean-Marie Charcot (que foi inclusive professor de Freud), a psicologia tomava impulso sobretudo por mérito de Théodule Ribot (1839-1916) e de Alfred Binet (1857-1911). Binet é conhecido por ter idealizado uma escala para mensurar a inteligência das crianças, ao passo que a Ribot devem-se algumas obras clássicas de psicopatologia: *As doenças da memória* (1881), *As doenças da vontade* (1883) e *As doenças da personalidade* (1885). Para Ribot, o "eu" não é essência ou substância, e sim apenas uma série de acontecimentos mentais que, dissociando-se, dão lugar precisamente às doenças da mente.

Na Inglaterra, Sir Francis Galton (1822-1911), com *A hereditariedade do gênio* (1869), sustenta, com base estatística, que o gênio se transmite por via biológica. Claro, com esse livro, Galton (que era primo de Darwin) propunha um problema novo e interessante e, sobretudo, exemplificava a aplicação de uma metodologia fecunda; entretanto, o que causava perplexidade era sua identificação entre "gênio" e "homem de sucesso", e o fato de não considerar a influência do meio e da educação sobre a formação de personalidades excepcionais. Até em nossos dias existem teorias (as teorias

inatistas) e ilustres biólogos (além de psicólogos) que defendem a tese de que "gênio já se nasce". Outro interesse especial de Galton foi pelos problemas de mensuração das capacidades humanas, como testemunham suas *Pesquisas sobre a capacidade humana e seu desenvolvimento* (1883). Ainda na Inglaterra, não devemos esquecer Charles Spearmann (1863-1945), James Ward (1843-1925) e George F. Stout (1860-1944).

Na América foi W. James quem deu impulso à psicologia. E as maiores contribuições entre os psicólogos experimentais foram dadas precisamente por aqueles que se haviam formado com Wundt em Leipzig, entre os quais cabe mencionar J. Stanley Hall (1844-1924), que, em 1883, fundou o laboratório de psicologia experimental de Baltimore, e James Cattell (1860-1944), que, tendo-se ocupado do emprego dos reativos mentais, é considerado como um dos fundadores da psicologia do trabalho.

Na Itália, cabe recordar E. Morselli, F. De Sarlo, A. Mosso e especialmente G. Sergi, que fundou um laboratório de psicologia na Universidade de Roma em 1889.

VIII. Nas origens da sociologia científica

1 Émile Durkheim e as "regras do método sociológico"

A sociologia do século XIX é a "sociologia dos filósofos sistemáticos". Ela é filha das esperanças ou dos temores suscitados pelo desenvolvimento da sociedade industrial, cujas características essenciais Saint-Simon intuíra: organização racional, despersonalização funcional, interdependência das funções, planificação e divisão do trabalho, programação centralizada da produção (F. Ferrarotti). Diante desse fato, Comte teoriza um sistema autoritário, Spencer um sistema sociológico em evolução, mas sob o signo de um individualismo radical; Proudhon vê na justiça a mola do progresso, e Marx, por seu turno, "pré-vê" uma justiça que se realizará por força de leis inexoráveis que, mudando a estrutura material, convulsionarão as atuais relações sociais injustas.

Com Émile Durkheim (1855-1917), a sociologia "sistemática" entra em crise. Na opinião de Durkheim, a sociologia não é e não deve ser filosofia da história, que pretenda descobrir as *leis gerais* que guiam a marcha do "progresso" de toda a humanidade. Ela também não é e não deve ser metafísica, que se julgue em condições de determinar a *natureza* da sociedade. E a sociologia não é nem psicologia nem filosofia. Como, da mesma forma, a sociologia não pode pretender se erigir em *scientia scientiarum*. Para Durkheim, a sociologia é uma ciência: uma ciência autônoma e diferente das outras ciências. Entretanto, para que a sociologia possa se qualificar como ciência autônoma, deve-se especificar tanto o "objeto" como as "regras do método". E é isso que faz Durkheim em *As regras do método sociológico* (1895). Antes de mais nada, Durkheim empenha-se na especificação do objeto típico da sociologia, isto é, dos "fatos sociais".

Os fatos sociais são irredutíveis à vida biológica e têm como base a sociedade. Como tal, o "fato social" não se reduz ao fato psíquico do simples indivíduo, e isso torna-se evidente pela "coerção" que ele — o fato social — exerce sobre o indivíduo a partir do exterior, seja mediante sanções, seja mediante a resistência que ele opõe às tentativas individuais de modificação de uma instituição, crença ou uso.

Assim, existem os "fatos sociais", objeto específico de pesquisa daquela ciência autônoma que é a sociologia, que, além disso, poderá se ocupar de duas grandes categorias de fatos: os fatos "normais" e os fatos "patológicos". Ainda em *As regras do método sociológico,* podemos ler: "Nós chamamos normais os fatos que apresentam

as formas mais gerais, e daremos aos outros o nome de morbosos ou patológicos". Naturalmente, "as formas mais gerais" só se dão em relação a determinada sociedade e em fase específica de seu desenvolvimento. Desse modo, uma função preliminar da sociologia é a da classificação dos tipos de sociedade, o que é feito distinguindo as sociedades, com base em seu grau de complexidade, desde as hordas até as modernas sociedades complexas. Existem, portanto, os fatos sociais; estes podem ser distinguidos, sem que se os avalie, em fatos normais e fatos patológicos; a sociologia é a ciência que, considerando os fatos sociais "como coisas", procura "a causa determinante de um fato social [...] entre os fatos sociais anteriores e não entre os fatos da consciência individual".

2 O suicídio altruísta e egoísta

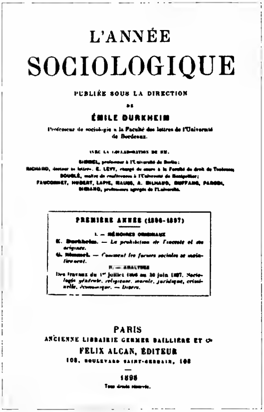
Para Durkheim, essas reflexões metodológicas não constituíram um exercício *in vacuo*. Ao contrário, elas brotaram do mais vivo de suas pesquisas concretas. Entre elas, seu primeiro trabalho importante trata *Da divisão do trabalho social* (1893), que busca oferecer explicação da divisão do trabalho, mas, sobretudo, procura investigar sobre a solidariedade social na sociedade moderna. Para tanto, Durkheim distingue entre sociedade *simples* (baseada nos vínculos da consangüinidade) e *sociedade* ou *tipo social secundário,* tipificado pela divisão e pela especialização das funções.

Nas sociedades simples ou primitivas, Durkheim vê um patrimônio comum de idéias, avaliações e experiências que cimenta os membros da comunidade. Nesse tipo de sociedade, temos uma *solidariedade mecânica.* Essa solidariedade mecânica, porém, não se encontra na sociedade industrial moderna, onde os sujeitos se distinguem por profissão, por ambiente familiar e social, pela educação recebida, em suma, com base na divisão do trabalho. E, na opinião de Durkheim, a divisão do trabalho teria precisamente a função de fornecer o fator de coesão em condições de unir em solidariedade orgânica membros não mais homogêneos e com diferentes interesses. Durkheim aprova o fenômeno da divisão orgânica do trabalho, vendo nela um desenvolvimento normal e, em última análise, feliz, das sociedades humanas. Entretanto, registra também elementos de insatisfação e acena de passagem para o aumento do número de *suicídios,* tema sobre o qual, em 1897, publicou *O suicídio.*

Depois de discutir sobre a predisposição psicológica e sobre a determinação social do suicídio, Durkheim, baseando-se em comparações estatísticas, distingue três tipos de suicídio, que correspondem a três tipos de solidariedade social.

Há o *suicídio altruísta,* provocado por motivos sociais, como quando um homem se mata para evitar o opróbrio da desonra, ou como quando uma pessoa anciã de tribo nômade tira a própria vida para evitar ser peso para o grupo. O suicídio altruísta se verifica no seio de grupos fortemente coesos, onde os fins coletivos são vividos e considerados como superiores aos fins individuais, e onde o indivíduo conta unicamente em função do grupo.

Ao lado do altruísta, porém, há o *suicídio egoísta,* que se dá em pessoas pouquís-


L'ANNÉE

SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

ÉMILE DURKHEIM

Professeur de sociologie à la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux.

PREMIÈRE ANNÉE

PARIS

FELIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1898

Frontispício do primeiro anuário de "L'année sociologique", dirigido por Durkheim.

simo ligadas ao grupo. Em outros termos, o suicídio egoísta é típico de uma situação social em que prevalecem a responsabilidade, a iniciativa individual e a livre escolha pessoal, na qual a crise deve ser enfrentada mais com meios e recursos pessoais do que institucionais.

3 O suicídio anômico

Por fim, além do *suicídio altruísta* e do *egoísta,* há ainda o *suicídio anômico.* A *anomia* (*a-nomos* = privado de leis) é uma situação social na qual não existem mais leis ou regras ou, se existem, são confusas, contraditórias ou então ineficazes. Nessa situação, até quando o grupo permanece, não há mais qualquer solidariedade e o indivíduo não conta mais com sistemas de apoio nem com pontos de referência. A anomia é um estado de desordem. Durkheim deu-se conta de que o percentual de suicídios aumenta nas épocas de forte depressão econômica e desordem social, mas viu que esse percentual também cresce nos períodos de prosperidade imprevista: segundo ele, a depressão e a prosperidade levariam à derrocada das expectativas e, com isso, ao aumento dos suicídios.

Por outro lado, Durkheim também apresenta muitas exemplificações de suicídios altruístas e egoístas que confirmam suas idéias. Assim, por exemplo, chegamos a saber que o número de suicídios é muito elevado entre os livres-pensadores, bem como entre os protestantes, ao passo que entre os católicos o percentual é baixo e mais baixo ainda entre os judeus, devido à integração social produzida por suas respectivas crenças. Durkheim nos diz ainda que se registram mais suicídios entre os solteiros, os divorciados e os viúvos do que entre os casados, da mesma forma que, entre estes, são mais numerosos nas pessoas casadas sem filhos do que nas casadas com filhos.

4 Influências de Durkheim

Criticado por vários lados (pela idéia de "fato social", pela rigidez fechada de uma sociologia "autônoma" que é como que protegida das contribuições das outras ciências), Durkheim (ao qual devemos um trabalho de grande relevância sobre *As formas elementares da vida religiosa,* 1912) influiu decisivamente em numerosa gama de sociólogos, a começar por L. Lévy-Bruhl (1857-1939, autor de obras como *A moral e a ciência dos costumes,* 1903; *As funções mentais nas sociedades inferiores,* 1910; *O sobrenatural e a natureza na mentalidade primitiva,* 1931). Raymond Aron vê no centro do pensamento de Durkheim "o esforço para demonstrar que o pensamento racionalista, individualista e liberal é o termo provisoriamente último da evolução histórica. Essa escola de pensamento, que corresponde à estrutura das sociedades modernas, deve ser aprovada, mas ao mesmo tempo arriscaria de provocar a desagregação social e o fenômeno da anomia, se as normas coletivas, indispensáveis a todo consenso, não fossem reforçadas".

Capítulo décimo oitavo

O empiriocriticismo de Richard Avenarius e Ernst Mach, e o convencionalismo de Henri Poincaré e Pierre Duhem

I. O empiriocriticismo

•Richard Avenarius (1843-1896) – professor de *filosofia indutiva* em Zurique e autor dos dois volumes da *Crítica da experiência pura* (1888-1890) – cunhou o termo *empiriocriticismo*.

Avenarius: o filósofo da "experiência pura" → § 1.1-1.2

Com o empiriocriticismo Avenarius quis indicar uma filosofia que procura "alcançar uma posição acima das partes"; uma filosofia dirigida a propor-nos uma volta à experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico, e que não é interpretável nem em sentido idealista nem em direção materialista.

• A experiência – diz Avenarius –, para poder ser analisada criticamente deve tornar-se pública; portanto, é experiência – ao ver de Avenarius – tudo aquilo que é afirmado. Entre as coisas que são afirmadas há diversos e diferentes *conceitos* de mundo; estes são despojados dos acréscimos estranhos a fim de chegar a um conceito universal, natural, de mundo que consta de três proposições fundamentais:

Os três elementos do conceito natural de mundo → § 1.3

1) há indivíduos;
2) há constituintes do ambiente;
3) entre os indivíduos e os constituintes do ambiente existem múltiplas relações, e relações se verificam também entre os constituintes do ambiente.

Ora, indivíduo e ambiente estão na mesma linha; é falsa a contraposição entre o *físico* e o *psíquico*; toda a vida psíquica, compreendendo a ciência, é um *fenômeno biológico* ao qual são aplicáveis as idéias darwinianas de luta pela existência, seleção e adaptação.

•Do que foi dito logo se compreende o princípio da "economia do pensamento". Em Avenarius assume dois significados:

O princípio da "economia do pensamento" → § 1.3

1) o pensamento é visto como o resultado da adaptação progressiva dos indivíduos ao ambiente, resultado que tende a obter o máximo rendimento com o mínimo esforço;
2) a filosofia, como crítica da experiência pura, empenha-se em purificar o ambiente cultural das visões de mundo – como a espiritualista e a materialista – que estão na base de disputas estéreis, eternas e não passíveis de decisão.

•Também Ernst Mach (1838-1916) propõe uma concepção biológica do conhecimento, considerando-o como uma progressiva adaptação aos fatos da experiência. Professor de física em Graz e em Praga, e sucessivamente de filosofia em Viena, Mach é autor de obras altamente significativas, como: *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico* (1883), onde, entre outras

Mach: o tempo e o espaço absolutos de Newton são "monstruosidades conceituais" → § 2.1 e 2.3

coisas, critica as "monstruosidades conceituais" como o espaço e o tempo absolutos da mecânica newtoniana; *A análise das sensações e a relação entre físico e psíquico* (1900); *Conhecimento e erro* (1905).

• Na base da ciência, afirma Mach, não há fatos, mas sensações: "as cores, sons, espaços, tempos [...] são para nós provisoriamente os elementos últimos". E se esta é a base, a tarefa da ciência é uma tarefa biológica: "a de oferecer ao indivíduo humano, a partir da sensibilidade plenamente desenvolvida, uma *orientação* o quanto possível realizada". O homem acha-se continuamente enfrentando problemas. "O desacordo entre os pensamentos e os fatos, ou o desacordo entre pensamentos, esta é a origem do problema", escreve Mach em *Conhecimento e erro*. Com o fito de dar solução aos problemas, a imaginação saboreia a natureza com grande multiplicidade e riqueza de idéias, que devem ser passadas pelo crivo da prova para ver se elas estão ou não de acordo com os fatos.

A tarefa da ciência é uma tarefa biológica → § 2.2

• A pesquisa se inicia sempre com problemas, por trás dos quais encontra-se a evolução *biológica* e *cultural* da espécie. A pesquisa é uma adaptação conceitual intencional; ela restabelece a adaptação com a descoberta de elementos constantes na variedade dos fatos; e eis, então, que a ciência configura-se como *economia do pensamento*, no sentido de que as leis científicas permitem alcançar a explicação e o controle de um vasto número de fatos com o menor esforço intelectual. "Toda a ciência tem o escopo de substituir, ou seja, de *economizar* experiências pela reprodução e antecipação de fatos no pensamento [...]. A comunicação do saber por meio do ensino transmite ao aluno a experiência realizada por outros; ou seja, permite-lhe poupar experiências. Conhecimentos experimentais de gerações inteiras tornam-se posse das sucessivas por meio de escritos conservados nas bibliotecas. Também a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico".

Toda a ciência economiza experiência → § 2.2

1 Richard Avenarius

1.1 Significado do termo empiriocriticismo

O termo *empiriocriticismo* foi cunhado por Richard Avenarius para indicar uma idéia de filosofia que se esforça por "alcançar uma posição acima das partes", e que se coloca como tentativa decisiva que o homem faz para considerar criticamente o que outros homens dizem experimentar. Nesse sentido, o empiriocriticismo pretende propor o retorno àquela experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico, e que não pode ser interpretada nem de modo idealista nem materialista.

Nascido em Paris, em 1843, de pais alemães originários de Leipzig, Richard Avenarius estudou filosofia e fisiologia em Leipzig e Berlim, laureando-se em 1868. Em 1876, juntamente com Wilhelm Wundt e outros, fundou a "Revista trimestral de filosofia científica", destinada a exercer influência indiscutível sobre a cultura alemã. A partir de 1877 — até a sua morte, ocorrida em 1896, aos cinqüenta e três anos —, Avenarius ensinou *filosofia indutiva* na Universidade de Zurique. Em 1876, publicou o escrito *Filosofia como pensamento do mundo segundo o princípio do mínimo dispêndio de força. Prolegômenos a uma crítica da experiência pura*. A esse trabalho está ligada a que seria a principal obra de Avenarius: a *Crítica da experiência pura*, em dois volumes (1888-1890). De 1891 é *O conceito humano do mundo*.

1.2 A concepção da "experiência pura"

Antes de mais nada, o que é a "experiência pura" de que fala Avenarius? A experiên-



Richard Avenarius (1843-1896) cunhou o termo "empiriocriticismo" para indicar uma idéia filosófica que pretende propor um retorno à experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico.

cia pura não é uma *espécie* de experiência, mas a experiência entendida na mais ampla acepção do termo: é a *experiência simplesmente,* prescindindo de qualquer caracterização além do que é experimentado. Nesse sentido, a experiência pura se aproxima da consideração natural, ingênua e popular da experiência. Com efeito, a visão popular da experiência chama de *experiências* as percepções dos objetos, a recordação desses objetos, as visões imaginárias, as idéias, os juízos, as avaliações etc. E se a experiência pura é todas essas coisas, então surge imediatamente o problema de como distinguir entre elas ou, se assim se preferir, de como de fato são distintas. Esse problema é a função específica e fundamental da *crítica da experiência pura.*

A experiência, para Avenarius, é tudo o que é afirmado, prescindindo do fato de que aquele que formula a afirmação seja louco ou sábio, sonhador ou realista, letrado ou ignorante, filósofo ou cientista. A experiência, portanto, se configura (diversamente do que ocorre no empirismo tradicional ou, por exemplo, no positivismo) como enorme massa de "experiências afirmadas", sobre as quais se exerce *depois* a crítica, que indaga sobre as diversas *condições* em que se situa ou se verifica cada experiência.

1.3 O retorno ao conceito "natural" de mundo

Um dos resultados mais importantes da crítica da experiência pura é o retorno ao *conceito natural de mundo.* Todos os sistemas filosóficos, isto é, todos os conceitos históricos de mundo, nada mais são que *modificações* de uma visão originária, cujo conteúdo constitui o *conceito natural de mundo* e que, por seu turno, consta de três proposições fundamentais:

a) existem indivíduos;

b) existem constituintes do ambiente;

c) entre os indivíduos e os constituintes do ambiente existem múltiplas relações, além das relações existentes entre os diversos constituintes do ambiente.

Na experiência pura, portanto, todo homem encontra-se diante de situações de fato, nas quais o que se tem verdadeiramente — e originariamente — é um ambiente e outros indivíduos humanos, ambiente e indivíduos ligados por vínculo "que não pode ser dissolvido". O indivíduo e o ambiente não são duas realidades opostas: tanto uma como outra pertencem à mesma experiência, pois se tem a experiência do ambiente no mesmo sentido em que se tem a experiência de si mesmo e dos outros indivíduos. Essencialmente, o que o crítico descreve é a experiência de interação entre ambiente e sistema nervoso do indivíduo.

Essa é a razão por que Avenarius elimina a contraposição entre o *físico* e o *psíquico,* que é contraposição derivada da dependência biológica do indivíduo em relação ao ambiente, mas que não indica dualidade real na experiência. Da mesma forma, não há distinção entre *coisa* e *pensamento* ou entre *matéria* e *espírito.*

E nem se dá a possibilidade de distinguir a priori, como faz Kant, um eu dotado de estruturas categoriais. Tudo o que a análise fisiológica nos permite ver é um conjunto de estados, sempre mais complexos, do sistema nervoso central, que é tipificado pela capacidade de adaptação ao ambiente.

2 Ernst Mach

2.1 A concepção biológica da ciência como adaptação ao ambiente

Muito ligada à visão de Avenarius está a concepção filosófica de Ernst Mach, que elaborou suas idéias independentemente das de Avenarius e que, a exemplo dele, propôs um conceito biológico do conhecimento, considerando-o como adaptação progressiva aos fatos da experiência.

Mach nasceu em Turas, na Morávia, em 1838. Foi professor de física em Graz e Praga e, posteriormente, professor de filosofia em Viena. Morreu em Haar, nas proximidades de Munique, em 1916. Entre as suas obras principais, devemos recordar: *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico* (1883), *A análise das sensações e a relação entre físico e psíquico* (1900), *Os princípios da termologia desenvolvidos de modo histórico-crítico* (1896), *Lições científico-populares* (1896) e *Conhecimento e erro* (1905).

Devemos logo observar que, para Mach, as coisas e a natureza de que fala a ciência estão bem distantes da coisa em si e para si, do "verdadeiro" dado objetivo. Existe alguma coisa na base da ciência, só que essa alguma coisa não são os fatos, e sim as sensações. E a idéia que Mach, a exemplo de Avenarius, tem do conhecimento é um conceito biológico: "A função biológica da ciência é a de oferecer ao indivíduo humano de sensibilidade plenamente desenvolvida uma *orientação* o mais possível *completa.* Um ideal científico diferente não é realizável e também não tem nenhum sentido". A pesquisa científica continua e aperfeiçoa o processo vital pelo qual os animais inferiores — por meio de órgãos e comportamentos — se adaptam ao ambiente. 1

2.2 Como nascem os problemas e suas soluções

O que é um problema? A tal pergunta, em *Conhecimento e erro*, Mach responde: "O desacordo entre os pensamentos e os fatos, ou o desacordo entre pensamentos, esta é a origem do problema". Assim, temos os problemas, e tentamos resolver os problemas mediante hipóteses. Em tal sentido ele entendeu as hipóteses como tentativas de adaptação a um "ambiente" que apresenta algo de *novo* e, portanto, de *estranho.* A imaginação premia a natureza com grande multiplicidade e riqueza de idéias, idéias que devem ser passadas pelo filtro da prova para ver se se coadunam ou não com os fatos, isto é, se são verdadeiras ou falsas. E enquanto "a adaptação dos *pensamentos* aos *fatos* é, melhor dizendo, a *observação,* a adaptação dos *pensamentos entre si* é a *teoria.* Por outro lado, a observação e a teoria nunca se separam de modo claro, já que quase sempre a observação já é influenciada pela teoria e, tendo importância suficiente, ela então exerce por sua vez uma ação sobre a teoria", e pode fazê-lo confirmando, contradizendo ou corrigindo a própria teoria. E "aquilo que a experimentação pode nos fazer conhecer é a *dependência* relativa dos elementos de um fenômeno, ou sua *independência.*" O que a ciência nos dá a conhecer, precisamente, são interdependências entre fenômenos.

Com efeito, "quando as ciências são muito desenvolvidas, cada vez mais raramente empregam os conceitos de causa e efeito. A razão disso é que esses conceitos são provisórios, incompletos e imprecisos", ao passo que "*a noção de função* permite representar muito melhor as relações dos elementos entre si". Mach não critica somente o conceito de causa, mas também, o que é óbvio por tudo o que foi dito, o conceito de *substância:* "Permanece *um* só tipo de *persistência da conexão* (ou relação)".

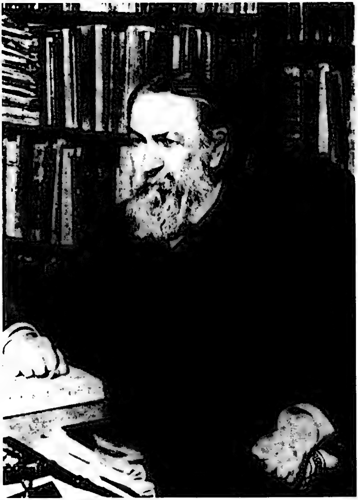
Assim, a *pesquisa* começa a partir de problemas por trás dos quais está toda a *evolução biológica e cultural* da espécie. "Boa parte da adaptação conceitual se realiza de modo inconsciente e involutário, sob a guia dos fatos sensoriais. Se essa adaptação tornou-se bastante ampla a ponto de corresponder à maior parte dos fatos que se apresentam, e se nos defrontamos agora com um fato que contrasta fortemente com a linha de pensamento que nos é habitual, sem que estejam em condições de *perceber* imediatamente o fator determinante, que poderia levar a uma *nova* diferenciação, então surge um *problema.* O novo, o insólito e o maravilhoso agem como o estímulo que chama a atenção para si. Razões práticas ou ainda apenas um sentimento de inquietação intelectual podem fazer nascer a vontade de eliminar a contradição e alcançar nova adaptação conceitual. Surge assim a *adaptação conceitual intencional, a pesquisa".* E a pesquisa restabelece a adaptação com a

descoberta de "elementos da mesma espécie sempre presentes, apesar da variedade de fatos. Somente desse modo, escreve Wach em *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico*, torna-se possível a descrição e comunicação sintética dos fatos".

E aí emerge o conceito de *ciência como economia do pensamento*, no sentido de que as leis científicas permitem alcançar o conhecimento de vasto domínio de fatos com o menor esforço intelectual. "É função da ciência pesquisar o que é constante nos fenômenos naturais, seus elementos, o modo de sua relação e sua dependência recíproca. Mediante a descrição clara e completa, a ciência procura tornar inútil o recurso a novas experiências, poupando assim experiências. Uma vez que se conheça a dependência recíproca de dois fenômenos, a observação de um torna supérflua a observação do outro, que é co-determinado e pré-determinado pelo primeiro. Também na descrição pode ser economizado trabalho, usando métodos que permitam descrever de uma só vez e do modo mais breve o maior número de fatos".

"Toda a ciência tem o objetivo de substituir, ou seja, de *economizar* experiências, por meio da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento".

"Essas reproduções são mais manejáveis do que a experiência direta e, sob certos aspectos, a substituem. Não é preciso reflexões muito profundas para que nos demos conta de que a função econômica da ciência coincide com sua própria essência [...]. A transmissão do saber através do ensino passa ao aluno a experiência realizada por outros, isto é, permite-lhe economizar experiências. Os conhecimentos experimentais de gerações inteiras tornam-se patrimônio das gerações posteriores por meio de es-



Ernst Mach (1838-1916): "Toda a ciência tem o escopo de 'economizar' a experiência".

critos conservados nas bibliotecas. Até a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico". Além disso, nós "nunca reproduzimos os fatos completamente, mas somente naqueles aspectos importantes para nós [...]. E também aqui se manifesta a tendência à economia". E a especificação da classificação e a descrição das interdependências, em suma, "todo o processo do conhecimento científico, tem significado econômico", já que "toda a ciência tem [...] a função de substituir a experiência". "Por isso, a ciência deve permanecer no *âmbito* do experimentável. Se precede a experiência, espera desta a confirmação ou o desmentido. E aquilo sobre o qual não é possível confirmação ou desmentido é algo que não lhe diz respeito". Embora vendo a ciência dentro da teoria da evolução, e embora sustentando que a ciência "constitui indubitavelmente o fator mais importante do ponto de vista da biologia e da civilização, (enquanto) começou a substituir a adaptação hesitante e inconsciente pela adaptação *metódica*, mais rápida e claramente *consciente*", Mach não nega em absoluto que, "embora no início o conhecimento fosse apenas meio, posteriormente, uma vez que se desenvolveram suas exigências, não se pensa mais na necessidade material". Textos 2 3

2.3 Críticas à mecânica newtoniana

Para Mach, o homem é parte da natureza; não há oposição entre instinto e inteligência; esta aperfeiçoa historicamente o que o outro construiu; a linguagem, a consciência e a razão são resultados da evolução e, agora, instrumentos poderosos da evolução; com isso, também a ciência tem seu desenvolvimento histórico. Mach é bem claro sobre a importância da consciência desse desenvolvimento: "Quem conhece todo o curso do desenvolvimento da ciência avaliará a importância de qualquer movimento científico atual de modo muito mais livre e correto do que poderia fazê-lo quem, limitado no seu juízo ao período de tempo que ele próprio viveu, vê somente a direção que a ciência tomou momentaneamente". Mach escreveu uma famosa história da mecânica onde critica a possibilidade de estender leis e conceitos mecânicos a outros domínios. E no prefácio à sétima edição (1912) de *A mecânica no seu desenvolvimento histórico-crítico,* Mach faz questão de escrever peremptoriamente: "Em particular, não retrato nada de minhas críticas sobre o espaço e sobre o tempo absolutos, que continuo a considerar *monstruosidades* conceituais. Nesta edição, fica mais claro o fato de que Newton, embora falando muito dessas entidades, não fez delas nenhum uso efetivo". Embora conseguisse encontrar os pontos fracos da mecânica, encontrando-se portanto no bom caminho, Mach não conseguiu aceitar a relatividade (nem a existência dos átomos).

A obra epistemológica de Mach foi muito influente entre os convencionalistas e mais ainda entre os neopositivistas. Discutida em cada um de seus pontos, foi atacada energicamente por Lênin em sua obra *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária* (1908, publicada em 1909). Sem meios-termos, Lênin escreve que, enquanto Engels segue o caminho do materialismo, Mach segue o do idealismo: "Nenhum subterfúgio e nenhum sofista [...] pode eliminar o fato claro e indiscutível de que a doutrina de Ernst Mach, a doutrina das coisas consideradas como complexos de sensações, é idealismo subjetivo, é simples renascimento da doutrina de Berkeley". Na realidade, para Lênin, "a função objetiva, de classe, do empiriocriticismo se reduz a servir os fideístas em sua luta contra o materialismo em geral e contra o materialismo histórico em particular".

Diante dessas acusações, sem se perturbar muito, Mach replicou: "Em minhas palavras foram identificadas facilmente opiniões comuns, correntes, e eu fui transformado em idealista, em berkeleyano [...], de cujas culpas, porém, creio ser inocente".

II. O convencionalismo de Henri Poincaré e Pierre Duhem

• A de Henri Poincaré (1854-1912) é uma forma de *convencionalismo moderado*. Contra Édouard Le Roy (1870-1954), para o qual a ciência não é mais que um conjunto de regras de ação, e que afirmava que não nos é permitido conhecer nada, Poincaré em *O valor da ciência* (1905) sustentou que a ciência não pode ser reduzida a simples regras, como as regras do jogo: "as regras do jogo são convenções arbitrárias [...], enquanto a ciência é uma regra de ação que tem sucesso, ao menos em linha geral". Em outros termos, "se [...] as receitas científicas têm um valor como regra de ação, isso depende do fato de que sabemos que elas têm sucesso [...]. Mas saber isso quer dizer saber algo, e então porque vindes dizer-nos que não podemos conhecer nada? A ciência prevê e, justamente porque prevê, pode ser útil e servir como regra de ação".

Poincaré: a ciência não pode ser reduzida a simples regras
→ § 1.1

• A ciência é feita de generalizações; as generalizações são hipóteses e as hipóteses, entre outras coisas, têm um papel – assim lemos em *Ciência e método* (1909) – na escolha de fatos "de grande monta". E aqui devemos salientar que, para Poincaré, é o cientista que cria o "fato científico", pondo os "fatos brutos" dentro das redes interpretativas das teorias. Teorias que devem ser submetidas ao controle empírico. E se uma teoria – escreve Poincaré em *A ciência e a hipótese* (1902) – "não suporta semelhante prova, devemos sem dúvida abandoná-la". E o físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria estar cheio de alegria, "porque encontra assim uma ocasião inesperada de descoberta".

As teorias devem ser controladas
→ § 1.2

• Poincaré é conhecido, além de pelo seu convencionalismo moderado no campo da epistemologia das ciências físico-naturalistas, também por sua tese convencionalista a propósito dos axiomas da geometria. Estamos no período sucessivo à descoberta das geometrias não-euclidianas; e, diante do problema de saber qual geometria seria *verdadeira*, Poincaré responde: "Os axiomas geométricos são *convenções* [...]. *Os axiomas da geometria* [...] *não são mais que definições mascaradas* [...]. Uma geometria não pode ser mais verdadeira que outra. Ela pode apenas ser mais cômoda".

Os axiomas da geometria são convenções
→ § 1.3

• Físico, historiador da ciência e filósofo, Pierre Duhem (1861-1916), com seu livro *A teoria física: seu objeto e sua estrutura* (1906), quer realizar – com a persuasão de que fazer a análise lógica de um princípio físico significa fazer a análise histórica dele – uma "análise lógica do método com o qual a ciência física progride". A teoria física, afirma Duhem, é um conjunto de proposições matemáticas, ao mesmo tempo convencional e econômico, tanto mais poderoso quanto mais vasto é o número das leis experimentais delas deriváveis. No desenvolvimento da física Duhem vê uma luta sem descanso entre "a natureza que não se cansa de produzir" e a razão que não quer "cansar-se de compreender": o experimentador põe em luz "fatos até então insuspeitados" e o teórico elabora continuamente "representações mais concisas, sistemas mais econômicos, a fim de que a mente humana possa aumentar tais riquezas". A física é uma construção do intelecto humano; e "o acordo com a experiência é, para uma teoria física, o *único critério de verdade*".

Duhem: a experiência é, para uma teoria física, o único critério de verdade
→ § 2

E não devemos esquecer que a física não nos dá a coisa em si, "não nos revela em nenhum caso as realidades que se escondem por trás das aparências sensíveis. Mas – observa Duhem –, quanto mais se aperfeiçoa, mais percebemos que a ordem lógica na qual ela dispõe as leis experimentais é o reflexo de um arranjo epistemológico".

• Diante do fetichismo dos fatos os convencionalistas reivindicam o primado do teórico. E teorias instáveis, fatos que desmentem teorias, teorias que reinterpretam fatos velhos e novos estão aí para tertemunhar a dinamicidade da ciência. As leis da física encontram sua base, como também seus desmentidos, nos resultados dos experimentos. Mas – escreve Duhem – "o físico jamais pode submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, e sim apenas todo um conjunto de hipóteses". É esta a idéia influente de *experiência holística*, idéia retomada em nossos dias por Quine. E é a idéia que tornaria impossível o *experimentum crucis*, o qual pretende afirmar que, entre duas hipóteses, se uma é falsa, a outra é necessariamente verdadeira. Mas, pergunta-se Duhem: "duas hipóteses de física constituem um dilema igualmente rigoroso? Ousaríamos afirmar que não é imaginável nenhuma outra hipótese? [...] A verdade de uma teoria física não se decide por cara ou coroa".

A verdade de uma teoria física não se decide por cara ou coroa
→ § 3

1 O convencionalismo moderado de Poincaré

1.1 A convenção não é arbítrio

Foi Édouard Le Roy (1870-1954), espiritualista ligado ao modernismo e autor de várias obras (como *Ciência e filosofia*, 1899-1900; *A ciência positiva e a filosofia da liberdade*, 1900; *Um novo positivismo*, 1901, livro dedicado a Bergson; *Dogma e crítica*, 1906), que propugnou um convencionalismo *exasperado* na teoria da ciência, afirmando que leis e teorias científicas têm caráter convencional, tanto que é vã toda sua verificação ou controle a fim de determinar uma objetividade presumida das próprias teorias. Para Le Roy, o próprio fato é algo de elaborado e construído pelas categorias do cientista, pelas quais, precisamente, o fato é definido.

Exatamente como correção a tal convencionalismo extremado, o físico Pierre Duhem (1861-1916) e o matemático Henri Poincaré (1854-1912) criaram uma forma de *convencionalismo moderado*, que foi e continua uma teoria da ciência influente e fecunda. Poincaré expôs sua concepção em dois célebres volumes, *A ciência e a hipótese* (1902) e *O valor da ciência* (1905), mostrando-se disposto a reconhecer o elemento *convencional* na ciência, sem que isso o leve a sacrificar o não menos presente e real caráter cognoscitivo e objetivo das teorias científicas.

Escreve Poincaré em *O valor da ciência:* "Para Le Roy, a ciência nada mais é do que norma de ação. Não nos é possível conhecer nada. Entretanto, aqui estamos e somos obrigados a agir. Desse modo, por acaso, fixamo-nos normas. E é ao conjunto dessas normas que chamamos ciência. Da mesma forma, desejosos de se divertirem, os homens instituíram algumas regras de jogo, como, por exemplo, as do trique-traque, que poderiam se apoiar na escolha, melhor do que a própria ciência, lançando ao ar uma moeda. A regra do trique-traque é certamente uma regra de ação como a ciência, mas deve-se acreditar verdadeiramente que a comparação seja justa e que não vemos a diferença? As regras do jogo são convenções arbitrárias. Teríamos podido também adotar a convenção oposta, *que não teria sido menos boa que a outra.* A ciência, ao contrário, é norma de ação que tem êxito, pelo menos em linhas gerais; ao passo que, acrescento, a norma contrária não teria êxito. Se digo 'para produzir hidrogênio faça um ácido agir sobre o zin-

co', estou formulando uma norma de ação que tem êxito. Eu teria podido dizer 'faça a água destilada agir sobre o ouro', o que também teria sido uma norma, só que não teria obtido êxito. Portanto, se as 'receitas' científicas têm valor como norma de ação, isso depende do fato de nós sabermos que elas alcançam êxito, pelo menos geralmente. Mas saber isso significa saber alguma coisa. Então, por que nos dizeis que não podemos conhecer nada? A ciência prevê, e exatamente porque prevê, ela pode ser útil e servir de norma de ação". 4

1.2 A teoria institui o fato e "a experiência é a única fonte da verdade"

Claro, existem elementos convencionais na ciência, mas eles encontram seus limites tanto na *base* como no *edifício* da própria ciência. Na base, porque não é verdade aquilo que diz Le Roy, isto é, que o cientista cria o fato, ainda que seja verdade que o cientista cria o "fato científico", *dele falando no interior de uma teoria científica.* O cientista, portanto, não cria os fatos: os fatos existem em estado de fatos *brutos*. E o cientista faz alguns desses fatos brutos tornarem-se "fatos científicos". Por isso, "parece supérfluo procurar saber se o fato bruto está fora da ciência, pois não pode haver ciência sem fato científico, nem fato científico sem fato bruto, enquanto o primeiro é a tradução do segundo". Mas, então, o que resta da tese de Le Roy? É isso o que se pergunta Poincaré, para responder: "Resta o seguinte: o cientista intervém ativamente, escolhendo os fatos que merecem ser observados. Um fato isolado, em si mesmo, não tem valor algum; mas adquire interesse se pensamos que ele poderá nos ser de ajuda para prever outros ou ainda se, antes de ser previsto, sua verificação constitui a confirmação de uma lei. E quem escolhe os fatos que, respondendo a essas condições, merecem o direito de cidadania na ciência? É a atividade livre do cientista". Por outro lado, é bem verdade que os cientistas erigem por vezes leis entre as mais universais e confirmadas em princípios indiscutíveis e "cristalizados, não mais submetidos ao controle da experiência"; entretanto, também é verdade que, dentro desses princípios, cria-se toda uma série de hipóteses que, embora criadas pelo



Henri Poincaré (1854-1912) proclamou o valor hipotético dos postulados geométricos, e foi fautor de um convencionalismo moderado *na concepção das ciências empíricas.*

homem, são passíveis de controle empírico. Com efeito, "a experiência é a única fonte da verdade".

Naturalmente, "toda generalização é uma hipótese" e "a hipótese tem, portanto, papel necessário, que ninguém jamais contestou": por exemplo, na escolha dos fatos "de grande rendimento", como lemos em *Ciência e método* (1909). Em todo caso, a hipótese, "tão logo seja possível e o mais freqüentemente possível, deve ser submetida a verificação". E é óbvio, escreve Poincaré em *A ciência e a hipótese,* que, "se ela não suportar semelhante prova, deve-se sem dúvida abandoná-la".

Por vezes, esse repúdio à hipótese se faz a contragosto, mas, para Poincaré, esse sentimento não tem justificativa: "Pelo contrário, o físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria encher-se de alegria, porque encontra assim oportunidade inesperada de descoberta".

1.3 Os axiomas da geometria como definições mascaradas

Convencionalista moderado nas ciências físico-naturalistas, Poincaré ficou conhecido por sua famosa e hoje clássica tese convencionalista relativa à natureza dos axiomas (da geometria). Com efeito, naquele momento, depois da descoberta das geometrias não-euclidianas, punha-se a questão da natureza do espaço físico: ele teria estrutura euclidiana ou não-euclidiana? O que vale para ele: os teoremas de Euclides, os de Lobacewski ou os de Riemann? Poincaré deu a resposta clássica a essa questão: "*Os axiomas geométricos não são (...) nem juízos sintéticos a priori nem fatos experimentais.* Eles são *convenções.* Entre todas as convenções possíveis, nossa escolha é *guiada* por fatos experimentais, mas permanece *livre* e só é limitada pela necessidade de evitar toda contradição . É assim que os postulados podem permanecer *rigorosamente* verdadeiros ainda quando até as leis experimentais que determinaram sua adoção são apenas aproximativas. Em outros termos, *os axiomas da geometria* (não estou falando dos da aritmética) *nada mais são que definições mascaradas.* Então, o que devemos pensar da seguinte questão: a geometria euclidiana é verdadeira? Bem, essa interrogação não tem nenhum sentido [...]. Uma geometria não pode ser mais verdadeira que outra; ela só pode ser apenas *mais cômoda*".

2 Pierre Duhem e a natureza da teoria física

Como já observamos, outro prestigioso representante do convencionalismo é Pierre Duhem, físico e historiador da ciência, que, com seu famoso livro *A teoria física: seu objeto e sua estrutura* (1906), pretendia efetuar "uma simples análise lógica do método com o qual progride a ciência física", convencido de que sua obra metodológica tivesse se "desenvolvido a partir da prática cotidiana da ciência". Para Duhem, antes de mais nada, "*uma teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de número restrito de princípios, que têm o objetivo de representar do modo mais simples, mais completo e mais exato um conjunto de leis experimentais*". Portanto, nada de explicações: "Uma teoria *verdadeira* não dá explicações das aparências físicas conformes à realidade, mas representa de modo satisfatório um conjunto de leis experimentais; teoria *falsa* não é tentativa de explicação baseada em suposições contrárias à realidade, mas conjunto de proposições que não concordam com as leis experimentais. *Para uma teoria física, a concordância com a experiência é o único critério de veracidade*". A teoria física, portanto, é um conjunto de proposições matemáticas, conjunto convencional e econômico tão mais poderoso quanto mais vasto é o número de leis dele deriváveis: "A redução das leis físicas a teorias contribui para essa *economia intelectual* na qual Ernst Mach vê o fim e o princípio de ciência". E, na opinião de Duhem, existe o desenvolvimento da física no qual vemos luta contínua entre "a natureza que não se cansa de produzir" e a razão que não quer "cansar-se de compreender": com efeito, "incansavelmente, o experimentador revela fatos até então insuspeitados e formula novas leis, e o teórico elabora continuamente representações mais concisas e sistemas mais econômicos para que a mente humana possa acumular tais riquezas". A teoria física é uma construção do intelecto humano. E ela "não nos dá nunca a explicação das leis experimentais e não nos revela em caso nenhum as realidades que se ocultam por trás das aparências sensíveis. Mas, quanto mais se aperfeiçoa, mais percebemos que a ordem lógica em que ela dispõe as leis

experimentais é o reflexo de uma estrutura ontológica". 5

3 Controles holísticos e negações do *experimentum crucis*

Diante do *fetichismo* dos fatos proclamado pelo positivismo, a consciência dos convencionalistas em relação à relevância do *teórico* constitui grande passo adiante, que lhes permitiu compreender o *dinamismo da ciência,* que, além de ter método, também tem história. E a física "progride [...] porque a experiência produz continuamente novas concordâncias entre leis e fatos e porque, incessantemente, os físicos retocam e modificam as leis para poderem representar os fatos de modo mais exato". As leis da física, escreve Duhem, se fundam sobre os resultados dos experimentos. Precisamente nesse ponto, a propósito do experimento, Duhem deu uma de suas contribuições mais notáveis, levantando a idéia dos controles chamados "holísticos" (idéia retomada em nossos dias pelo lógico W. V. O. Quine, tanto que é chamada de "tese Duhem-Quine"), e a outra teoria, derivada da idéia dos controles holísticos, de que não ocorrem *experimenta crucis.* "O físico se propõe demonstrar a inexatidão de uma proposição. Para deduzir dessa proposição a previsão de um fenômeno, para realizar o experimento que deve demonstrar se o fenômeno se produz ou não, para interpretar os resultados de tal experiência e constatar que o fenômeno previsto não se produziu, ele não se limita a fazer uso da proposição em discussão. Usa também todo um conjunto de teorias aceitas sem reservas. A previsão do fenômeno, cuja falta de concretização deve cortar o debate, não brota da proposição em contestação tomada isoladamente, mas daquela que está relacionada com todo o conjunto das teorias". Tudo isso significa que a prova de uma *hipótese* não pode se efetuar em condições de isolamento dessa hipótese: precisamos também de hipóteses auxiliares (isto é, que ajudem a hipótese em questão a produzir conseqüências observáveis), de instrumentação (englobando e pressupondo outras teorias) etc. Desse modo, "o físico não poderá nunca submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas apenas todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com suas previsões, ela nos indica que pelo menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não aponta qual deverá ser modificada". "*O único controle experimental da teoria física que não é ilógico consiste em confrontar* todo o sistema da teoria física com todo o conjunto das leis experimentais *e avaliar se o segundo conjunto é representado pelo primeiro de modo satisfatório*". E isso, sustenta Duhem, determina a impossibilidade de realizar em física o *experimentum crucis*, segundo o qual (basta pensar no experimento de Foucault para determinar a veracidade da hipótese corpuscular da luz, defendida por Newton, Laplace e Biot, ou da hipótese ondulatória, defendida por Huygens, Young e Fresnel), dadas duas hipóteses incompatíveis, dever-se-ia decidir de modo *irrefutável* e *inequívoco* a veracidade de uma ou de outra, realizando uma condição que, em ligação com a primeira, deveria dar certo resultado e, em ligação com a segunda, deveria dar outro. Entretanto, afirma Duhem, isso não é possível: o *experimentum crucis* pretende afirmar que, se uma hipótese é falsa, a outra necessariamente é verdadeira. Todavia, "duas hipóteses de física constituem alguma vez dilema tão rigoroso? Ousaríamos afirmar que nenhuma outra hipótese é imaginável? [...] O físico nunca está seguro de ter efetuado todas as suposições imagináveis: a veracidade de uma teoria física não se decide por cara ou coroa".

Mach

1 A ciência "se tornou o fator biologicamente e culturalmente mais propício"

A ciência substitui "a adaptação inconsciente, que procedia às apalpadelas, por uma adaptação mais rápida, claramente consciente e metódica".

Aparentemente, a ciência se desenvolveu como o ramo colateral mais supérfluo do desenvolvimento biológico e da civilização. Mas hoje não podemos mais pôr em dúvida que ela se tornou o fator biológica e culturalmente mais propício. Ela assumiu a tarefa de substituir a adaptação inconsciente, que procedia às apalpadelas, por uma adaptação mais rápida, claramente *consciente* e *metódica*. O físico E. Reitlinger, já falecido, costumava dizer, pessimisticamente: "O homem apareceu na natureza quando as condições de sua existência estavam prontas, mas não ainda as condições de seu bem-estar". Na realidade, estas ele deve criar sozinho, criou-as *por si*. Hoje isso vale ao menos para as condições de bem-estar *material*, mesmo que, por ora, apenas para *uma parte* da humanidade. Para o futuro, podemos esperar coisa melhor. Sir John Lubbock exprime a esperança de que "as vantagens da civilização não só se estendam a outras terras e a outras populações, mas adquiram validade *geral, uniforme,* também em nossa pátria, de modo que não apareçam mais diante de nós concidadãos que levam, em nosso meio, uma vida pior do que a dos selvagens; e que não experimentam as vantagens e, mesmo que simples, as verdadeiras alegrias que embelezam a vida das raças inferiores, nem conseguem promover as comodidades mais elevadas e nobres do homem civilizado". Se pensarmos nos tormentos que nossos antepassados tiveram de suportar por causa da brutalidade de suas situações sociais, de suas relações jurídicas e penais, de sua superstição, de seu fanatismo, se ponderarmos a rica herança de tais bens que ainda pesa sobre o presente e que também nossos suscessores deverão experimentar, receberemos suficiente impulso para cooperar com zelo e força para que se realize, finalmente, uma ordem *moral* universal, com o auxílio de nossos conhecimentos psicológicos e sociológicos. Depois de criada uma ordem ética desse tipo, ninguém poderá dizer que não é deste mundo, e não será mais necessário procurá-lo nas alturas ou nas profundidades da mística.

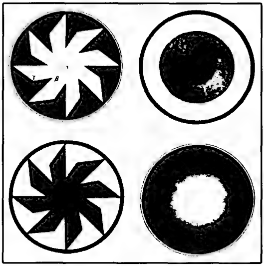
E. Mach,
Conhecimento e erro.

2 A função das hipóteses na pesquisa científica

"A função essencial de uma hipótese consiste em levar a novas observações e experimentos que permitem confirmar, rejeitar ou modificar nossa conjectura".

A este ponto, se olharmos mais de perto a hipótese científica, vemos em primeiro lugar que tudo aquilo que não podia ser averiguado imediatamente pela observação, pode ser objeto de integração mental, suposição, conjectura, pressuposto ou hipótese. Podemos supor presentes *partes* não diretamente observadas dos fatos; o geólogo e o paleontólogo se encontrarão freqüentemente nesta situação. Sobre as *conseqüências* de um fato se podem fazer conjecturas, mesmo que elas não apareçam imediatamente ou não sejam observadas diretamente. As *formas* das leis de um fato são freqüentemente objeto de conjectura, mesmo porque, propriamente, apenas um número infinito de observações, com a exclusão de todas as circunstâncias perturbadoras, poderia fornecer a lei. Mas as conjecturas que de preferência designamos como hipóteses referem-se às *condições* de um fato, que o tornam *inteligível*: são as *hipóteses explicativas*. [...]

Mesmo os grandes homens por vezes falam e escrevem com tons que sustentam mais do que estão em grau de manter. Em Newton há várias passagens desse tipo, e em Descartes certamente muitas. Creio, todavia, que as declarações de Newton e seu comportamento prático de cientista sejam muito bem compreensíveis. Tomada sem nenhuma precaução, a expressão "hypotheses non fingo" soaria assim: "Não conjecturo nada além do que vejo, não faço absolutamente idéias que ultrapassem a observação". Em todas as páginas de seus es-



Desenhos de Mach para o estudo da visão como fenômeno físico.

critos, Newton contradiz esta interpretação. Ele sobressai justamente pela riqueza de conjecturas. Sabe também excluir muito rapidamente, com experimentos, as inutilizáveis, que não resistem à verificação. [...]

A função essencial de uma hipótese consiste em levar a novas observações e experimentos que permitem confirmar, rejeitar ou modificar nosso conjectura; em suma, ampliar a experiência. [...]

Ao formar uma hipótese procura-se justificar as propriedades de um fato nas circunstâncias particulares e limitadas das quais justamente a observação nos informou, sem saber naturalmente se tais propriedades valerão também para outras circunstâncias mais gerais, sem saber, portanto, se a hipótese será adequada também para aquelas circunstâncias e até que ponto. Podemos extrair a matéria, os elementos para as representações hipotéticas, apenas de nosso ambiente sensível *atualmente conhecido*, levando em conta casos que oferecem com isso uma semelhança ou analogia. Semelhança não significa identidade. É em parte identidade e em parte diversidade. Isso implica que, ampliando a experiência, uma hipótese instituída por analogia em alguns casos se verificará, em outros certamente não. A hipótese, portanto, já por sua natureza, acha-se destinada a se transformar no decorrer da pesquisa, e adequar-se às novas experiências ou até a cair para ser substituída por outra hipótese totalmente nova, ou pelo conhecimento completo dos fatos.

Os cientistas, que se atêm a isto, não devem ser excessivamente temerosos ao instituir uma hipótese: antes, requer-se alguma coragem. [...]

O modo de pensar e de trabalhar do cientista é muito diferente daquele do filósofo. Não tendo a sorte de possuir princípios inabaláveis, ele assumiu o costume de considerar provisórias, e suscetíveis de modificação por meio de novas experiências, também as mais seguras e melhor fundadas de suas visões e de seus princípios. Com efeito, os maiores progressos e descobertas tornaram-se possíveis apenas por esta atitude.

E. Mach,
Conhecimento e erro.

3 A ciência economiza a experiência

"Toda a ciência tem a finalidade de substituir, ou seja, de economizar *experiências por meio da reprodução e antecipação dos fatos no pensamento".*

Tarefa da ciência é pesquisar aquilo que é constante nos fenômenos naturais, os elementos destes, o modo de sua relação e sua dependência recíproca. Por meio da descrição clara e completa, a ciência procura tornar inútil o recurso a novas experiências, de economizar experiências. Uma vez conhecida a dependência recíproca de dois fenômenos, a observação de um torna supérflua a do outro, que é co-determinado e predeterminado pelo primeiro. Mesmo na descrição, pode ser economizado trabalho, usando métodos que permitam descrever de uma só vez e do modo mais breve o maior número de fatos. [...]

Toda a ciência tem a finalidade de substituir, ou seja, de *economizar* experiências por meio da reprodução e antecipação dos fatos no pensamento. Estas reproduções são mais manejáveis do que a experiência direta, e em certos aspectos a substituem: Não são necessárias reflexões muito profundas para perceber que a função econômica da ciência coincide com sua própria essência. É necessário ter idéias claras sobre este assunto, se se quiser evitar toda forma de misticismo. A comunicação do saber por meio do ensino transmite ao aluno a experiência realizada por outros, ou seja, permite-lhe economizar experiências. Conhecimentos experimentais de gerações inteiras se tornam posse das sucessivas por meio de

escritos conservados nas bibliotecas. Também a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico.

E. Mach,
A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico.

POINCARÉ

4 O valor cognoscitivo da ciência

> *"A ciência é uma regra de ação que tem sucesso ao menos em geral"; por conseguinte, "ela não é sem valor como meio de conhecimento".*

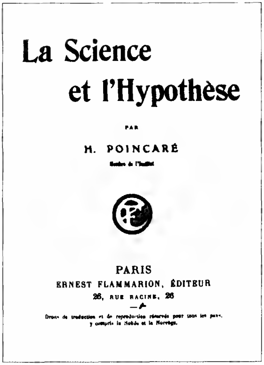
Para Le Roy a ciência é apenas uma regra de ação. Somos incapazes de conhecer e todavia nisso estamos empenhados, e nos é necessário agir e de modo todo casual fixamos regras para nós. O conjunto dessas regras chama-se ciência.

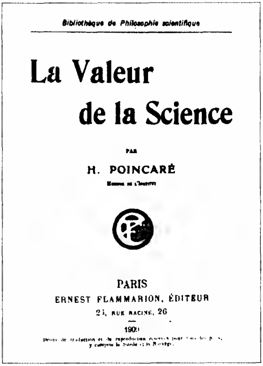
É assim que os homens, desejosos de divertir-se, instituíram regras de jogo, como, por exemplo, do trique-traque (gamão), que poderiam melhor que a própria ciência valer-se da prova do consenso universal. É igualmente assim que, na impossibilidade de escolher, mas obrigados a escolher, se lança no ar uma moeda para tirar cara ou coroa.

A regra do trique-traque é bem uma regra de ação como a ciência, mas cremos que a comparação seja justa e não vemos a diferença? As regras do jogo são convenções arbitrárias e ter-se-ia podido adotar a convenção inversa, a *qual não teria sido menos boa*. Ao contrário, a ciência é uma regra de ação que tem sucesso ao menos em geral, enquanto, acrescento, a regra contrária não o teria.

Se eu disser: "Para obter hidrogênio fazei agir um ácido sobre o zinco", formulo uma regra que tem sucesso; teria podido dizer: "Fazei agir água destilada sobre o ouro"; também esta seria uma regra, mas não teria sucesso.

Portanto, se as "receitas" científicas têm um valor como regra de ação, é porque sabemos que elas têm sucesso, ao menos em geral, mas





Capas da primeira edição de A ciência e a hipótese *(no alto), e da segunda edição de* O valor da ciência *(embaixo), obras de Poincaré publicadas por Flammarion, respectivamente em 1902 e em 1905.*

saber isso é justamente saber alguma coisa, e então por que dizeis que não podemos conhecer nada?

A ciência prevê, e é porque ela prevê que pode ser útil e servir como regra de ação. Sei bem que freqüentemente suas previsões são desmentidas pelo acontecimento; isto prova que a ciência é imperfeita e, se acrescento que assim permanecerá sempre, estou certo de que faço uma previsão que, ao menos esta, não seja jamais desmentida. O cientista se engana sempre menos freqüentemente que um profeta que predissesse por acaso. Por outro lado, o progresso é lento, mas contínuo, de modo que os cientistas, embora sempre mais audazes, são sempre menos iludidos. É pouco, mas suficiente.

Sei bem que Le Roy disse em algum lugar que a ciência engana-se mais freqüentemente de quanto se crê, que os cometas por vezes brincam com os astrônomos, que os cientistas, os quais aparentemente são homens, não falam de bom grado de seus insucessos e que, se deles falassem, deveriam enumerar mais derrotas do que vitórias.

Naquele dia Le Roy evidentemente superou seu pensamento. Se a ciência não tivesse sucesso, não poderia servir como regra de ação; então, de onde tiraria seu valor? Do fato de que ela é "vivida", isto é, pelo fato de que a amamos e acreditamos nela? Os alquimistas tinham receitas para fazer o ouro, as amavam e tinham fé nelas; todavia, as que têm sucesso são as nossas receitas e é por isso que elas são as corretas, embora nossa fé nelas seja menos viva.

Não há um modo de fugir deste dilema; ou a ciência não permite prever, e então é sem valor como regra de ação; ou permite prever de modo mais ou menos imperfeito, e então não é sem valor como meio de conhecimento.

Não se pode também dizer que a ação seja a finalidade da ciência; devemos talvez condenar os estudos feitos sobre a estrela Sírio, sob pretexto que não exerceremos provavelmente jamais nenhuma ação sobre esse astro?

A meu ver, ao contrário, a finalidade dá-se pelo conhecimento, e a ação é seu meio. Se me congratulo com o desenvolvimento industrial, não é apenas porque ele fornece argumento fácil aos advogados da ciência; é sobretudo porque dá ao cientista a fé em si próprio e também porque lhe oferece um campo de experiência imenso, onde ele se embate contra forças demasiado grandes para encontrar um modo de dar um empurrãozinho. Sem esse lastro, quem sabe se ele não deixaria a terra, seduzido pela miragem de alguma nova escolástica, ou se não se perderia, crendo ter tido apenas um sonho?

H. Poincaré,
O valor da ciência.

DUHEM

5 O papel da história da ciência

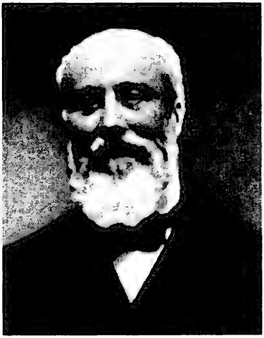
"Fazer a história de um princípio físico significa fazer a análise lógica dele".

A importância que, no estudo da física, assume a história dos métodos por meio dos quais as descobertas foram feitas salienta, de novo, a diferença extrema que vai entre física e geometria. Na geometria, onde as clarezas do método dedutivo se ligam diretamente às evidências do senso comum, o ensino pode se efetuar de modo inteiramente lógico. É suficiente que um postulado seja enunciado para que o estudante capte imediatamente os dados do conhecimento comum que tal asserção resume. Não é preciso, para isso, saber o percurso pelo qual o postulado entrou na ciência. A história das matemáticas é, certamente, objeto de uma curiosidade legítima; ela, porém, não é de modo nenhum essencial para a compreensão das mesmas. Na física as coisas não caminham do mesmo modo; aqui se vê que é proibido para o ensino ser pura e plenamente lógico. Por isso, o único modo de ligar as asserções formais da teoria com a matéria dos fatos que elas devem representar, e isso evitando a furtiva penetração de idéias falsas, é o de justificar toda hipótese essencial com sua história. Fazer a história de um princípio físico significa fazer ao mesmo tempo sua análise lógica. A crítica dos processos intelectuais postos em jogo pela física liga-se indissoluvelmente à exposição da evolução gradual por meio da qual a dedução aperfeiçoa a teoria, dela fazendo a cada dia uma imagem mais precisa, mais ordenada, das leis salientadas pela observação. Apenas a história da ciência pode salvaguardar o físico das loucas ambições do dogmatismo e também dos desesperos do pirronismo. Descrevendo a longa série dos erros e hesitações que precederam a descoberta de todo princípio, ela o põe em

alerta contra as falsas evidências; recordando as vicissitudes das escolas cosmológicas, fazendo reemergir do esquecimento onde jazem as doutrinas que em certo tempo triunfaram, obriga-o a lembrar que os sistemas mais sedutores não são mais que representações provisórias e não tanto explicações definitivas. Ilustrando a tradição contínua, segundo a qual a ciência de cada época se alimentou com os sistemas dos séculos passados, e com a qual está cheia da física do futuro, citando as profecias formuladas pela teoria e realizadas pela experiência, ela cria e reforça nele a convicção de que a teoria física não é um sistema puramente artificial, hoje útil e amanhã não mais, que ela é muito mais uma classificação natural, um reflexo sempre mais claro das realidades com as quais o método experimental não saberia se confrontar.

Toda a vez que o espírito do físico está a ponto de cair em algum excesso, o estudo da história o endireita com apropriadas correções. Para definir seu papel em relação ao físico, a história poderia tomar de empréstimo o pensamento de Pascal: "...dando motivo de tremer aos que justifica e confrontando aqueles que condena". Ela o mantém assim em estado de equilíbrio perfeito em que pode avaliar corretamente o objeto e a estrutura da teoria física.

P. Duhem,
A teoria física: seu projeto e sua estrutura.



Retrato fotográfico de Pierre Duhem, máximo expoente do convencionalismo no campo da física: a teoria física é uma construção do intelecto humano; dela não podemos pretender a explicação das leis experimentais.

Bibliografia do volume V*

Obras de caráter geral

Lembramos aqui, também porque por vezes são citadas no presente volume (em geral apenas com o nome do autor), algumas das maiores histórias gerais da filosofia:

B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, 4 vols., Longanesi, Milão 1866-1867 (trabalho mais crítico que informativo); N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 4 vols., Utet, Turim 1969-1991 (o 4º vol. é de G. Fornero e colaboradores). L. Geymonat (e colaboradores), *Storia del pensiero filosófico e scientifico*, 6 vols., Garzanti, Milão 1970-1972 (a seguir citada como Geymonat, *Storia*); E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 vols., Einaudi, Turim 1971 (compreende apenas uma parte do século XIX); S. Vanni Rovighi (e colaboradores), *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Bréscia 1976; A. Rigobello, *Dal romanticismo al positivismo*, vol. V da *Storia del pensiero occidentale*, Marzorati, Milão 1976; S. Vanni Rovighi (e colaboradores), *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Bréscia 1980; F. Copleston, *Storia della filosofia*, 9 vols., Paideia, Bréscia 1983.

As seguintes obras são mais específicas:

M. F. Sciacca, *Il secolo XX*, Bocca, Milão 1947; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols., Einaudi, Turim 1966; E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milão 1974.

De particular interesse são:

a) Grande Antologia Filosofica, dirigida por U. Padovani e M. F. Sciacca, que interessa o presente volume com *Il pensiero moderno*, vols. XVII-XXI, Marzorati, Milão 1988: as introduções às seções antológicas particulares são feitas por importantes especialistas; as bibliografias são muito amplas, e a elas em todo caso remetemos aqui de uma vez por todas.

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti, 6 vol., La Scuola, Bréscia 1976 (citado daqui para frente simplesmente como *Questioni*): os primeiros três volumes, *Dalle origini all'Ottocento*, são organizados por V. Mathieu; os outros três, *Il pensiero contemporaneo*, foram organizados por A. Bausola.

Finalmente, instrumentos úteis de consulta são:

Enciclopedia filosofica, 6 vols., Centro di Studi Filosofici di Gallarate (org.), Sansoni, Florença 1967-1969; e a ágil, mas atualizada, *Enciclopedia Garzanti di folosofia (e logica, linguistica, epistemologia, pedagogia, psicologia, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, religioni, teologia)*, Redazioni Garzanti (org.), com a consultoria geral de G. Vattimo, em colaboração com M. Ferraris e D. Marconi, Garzanti, Milão 1994.

Cap. 1. Gênese e características essenciais do romantismo

Elencamos aqui uma série de obras de caráter geral sobre o romantismo que contêm, freqüentemente, também estudos específicos sobre autores particulares, e que por este motivo será bom ter presentes também para os capítulos seguintes, onde não serão, obviamente, repetidas:

O. Walzel, *Il romanticismo tedesco*, Vallecchi, Florença 1924; A. Farinelli, *Il romanticismo in Germania*, Bocca, Milão 1945; F. Strich, *Classicismo e romanticismo tedesco*, Bompiani, Milão 1953; F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Florença 1954; L. Mittner, *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*, D'Anna, Messina-Florença 1954; R. Pascal, *La poetica dello Sturm und Drang*, Feltrinelli, Milão 1957; G. De Ruggiero, *L'età del Romanticismo* (vol. VII da *Storia della filosofia*), Laterza, Bari 1957; M. Puppo, *Il romanticismo*, Studium, Roma 1963; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*,

*Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Einaudi, Turim 1964; R. Haym, *Il romanticismo tedesco*, Ricciardi, Nápoles 1965; N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Turim 1974; A. Pupi, *Illuminismo tedesco e romanticismo*, em *Questioni*, cit., vol. III, pp. 133-163; S. Givone, *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milão 1983; R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Turim 1987; P. Quaglia, *Invito a conoscere il Romanticismo*, Mursia, Milão 1987.

Cap. 2. Os fundadores da Escola romântica

Textos

Madame de Staël: *La Germania*, F. De Silva, Turim 1943.

F. Schlegel: *Frammenti critici e scritti di estetica*, V. Santoli (org.), Sansoni, Florença 1937; *Frammenti sulla poesia*, M. E. D'Agostini (org.), Parma 1972.

Novalis: *I discepoli di Sais*, G. Alfero (org.), Carabba, Lanciano 1912; *Frammenti*, Rizzoli, Milão 1976; *Enrico di Ofterdingen*, Guanda, Milão 1980; *Inni alla notte*, Mondadori, Milão 1982; *Opera filosofica*, 2 vols., G. Moretti (org., vol. I) e F. Desideri (org., vol. II), Einaudi, Turim 1993; *Cristianità o Europa*, com texto alemão em paralelo, A. Reale (org.), Rusconi, Milão 1995.

Schleiermacher: *L'amore romantico*, E. De Feri (org.), Laterza, Bari 1928; *Discorsi sulla religione* e *Monologhi*, G. Durante (org.), Sansoni, Florença 1947; *La dottrina della fede*, S. Sorrentino (org.), 2 vols., Paideia, Bréscia 1981-1985; *Estetica*, P. D'Angelo (org.), Aesthetica edizioni, Palermo 1988; *Ermeneutica*, com texto alemão em paralelo, M. Marassi (org.), Rusconi, Milão 1996.

Hölderlin: *Scritti sulla poesia e frammenti*, G. Pasquinelli (org.), Boringhieri, Turim 1958; *Empedocle*, F. Borio (org.), Boringhieri, Turim 1961; *Iperione*, G. V. Amoretti (org.), Feltrinelli, Milão 1982.

Schiller: *Saggi estetici*, C. Baseggio (org.), Utet, Turim 1968.

Goethe: *Opere*, L. Mazzucchetti (org), 5 vols., Sansoni, Florença 1944ss; *La teoria della natura*, M. Montanari (org.), Boringhieri, Turim 1958; *Faust e Urfaust*, com texto alemão em paralelo, Feltrinelli, Milão 1965; *La metamorfosi delle piante*, S. Zecchi (org.), Guanda, Parma 1983; *La teoria dei colori*, R. Troncon (org.), Il Saggiatore, Milão 1987.

Literatura

Para os irmãos **Schlegel**, para **Novalis** e **Hölderlin**, vejam-se as obras indicadas no cap. 1. E ainda: C. Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Mursia, Milão 1984; M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milão 1988.

Para **Schleiermacher**: G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milão 1968; S. Sorrentino, *Ermeneutica e filosofia trascendentale. La filosofia di Schleiermacher como progetto di comprensione dell'alteo*, Clueb, Bolonha 1986.

Para **Schiller** e **Goethe**, veja-se particularmente L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, acima citada. Além disso: N. Accolti Gil Vilate, *Il pensiero estetico di Federico Schiller, con la traduzione del saggio La poesia ingenua e sentimentale*, Zanichelli, Bolonha 1950; B. Croce, *Goethe*, 2 vols., Laterza, Bari 1959; U. Perone, *Schiller*, Mursia, Milão 1981; L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milão 1983; P. Citati, *Goethe*, Adelphi, Milão 1990.

Cap. 3. Outros pensadores que contribuíram para a superação e a dissolução do Iluminismo

Textos

Hamann: *Scritti e frammenti di estetica*, S. Lupi (org.), Istituto Italiano di Studi Germanici, Florença 1938; *Scritti cristiani*, A. Pupi (org.), 2 vols., Zanichelli, Bolonha 1975-1976; *Scritti sul linguaggio (1760-1773)*, A. Pupi (org.), Bibliopolis, Nápoles 1977; *Lettere*, vol. I: *1751-1759*, A. Pupi (org.), Vita e Pensiero, Milão 1989.

Jacobi: *Idealismo e realismo*, N. Bobbio (org.), De Silva, Turim 1948; *Jacobi, un'antologia dagli scritti*, V. Verra (org.), Loescher, Turim 1966; *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969.

Herder: *Saggio sull'origine del linguaggio*, G. Necco (org.), Ses, Roma 1954; *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, V. Verra (org.), Zanichelli, Bolonha 1971; *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, F. Venturi (org.), Einaudi, Turim 1971.

Humboldt: *Scritti di estetica*, G. Marcovaldi (org.), Sansoni, Florença 1934; *Antologia degli scritti politici*, F. Serra (org.), Il Mulino, Bolonha 1961.

Schulze: *Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena in difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, A. Pupi (org.), Laterza, Bari 1971.

Literatura

Para **Hamann**: A. Pupi, *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milão 1962; Id., *Johann Georg Hamann. I. Experimentum mundi 1730-1759*, Vita e Pensiero, Milão 1988. Id., *Johann Georg Hamann. II. In domo patris 1760-1763*, Vita e Pensiero, Milão 1991.

Para **Jacobi**: V. Verra, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di Filosofia, Turim 1963;

M. M. Olivetti, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Cedam, Pádua 1970.

Para **Herder**: G. Fichera, *Linguaggio e umanità nel pensiero di Herder*, Cedam, Pádua 1966; V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milão 1966; Id., *J. G. Herder e la filosofia della storia*, introdução a J. G. Herder, *Idee per una filosofia della storia*, citado acima; M. Mori, *La filosofia della storia da Herder a Lessing*, com antologia, Loescher, Turim 1976.

Para **Humboldt**: F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Nápoles 1965.

Para **Reinhold**: A. Pupi, *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold*, Vita e Pensiero, Milão 1966; Id., *Le obiezioni all'Aenesidemus*, Vita e Pensiero, Milão 1970.

Para **Maimon**: F. Moiso, *La filosofia di S. Maimon*, Mursia, Milão 1972.

Cap. 4. Fichte

Textos

J. G. Fichte: *Guida alla vita beata*, A. Cantoni (org.), Principato, Milão-Messina 1950; *Filosofia della storia* e *Teoria della scienza giovannea*, A. Cantoni (org.), Principato, Milão-Messina 1956; *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, E. Casetti (org.), La Nuova Italia, Florença 1960; *Discorsi alla Nazione tedesca*, B. Allason (org.), Utet, Turim 1965; *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, V. E. Alfieri (org.), Laterza, Bari 1966; *La missione dell'uomo*, R. Cantoni (org.), Laterza, Bari 1970; *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, E. Garin (org.), La Nuova Italia, Florença 1971; *La dottrina della scienza* (compreendendo *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia* e *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, de 1794), F. Costa (org.), Laterza, Bari 1971; *La missione del dotto*, V. R. Alfieri (org.), La Nuova Italia, Florença 1977; *La dottrina della religione*, G. Moretto (org.), Guida, Nápoles 1989; *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796-1797), L. Fannesu (org.), Laterza, Roma-Bari 1994; *Il sistema di etica*, de 1798, R. Cantoni (org.), Laterza, Roma-Bari 1994.

Literatura

A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Florença 1948; E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Bréscia 1960; P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963; L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milão 1976; M. Ivaldo, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983; F. Buzzi, *Libertà e sapere nella* Grundlage *fichtiana*, Morcelliana, Bréscia 1984; R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Guida, Nápoles 1986; G. Di Tommaso, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nen primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986; M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di J. G. Fichte*, Bibliopolis, Nápoles 1987; C. Cesa, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bolonha 1992; Id., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994. Para a história da crítica: P. Salvucci, *Fichte*, em *Questioni*, cit., vol. III, pp. 165-208.

Cap. 5. Schelling

Textos

Schelling: *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, G. Durante (org.), Sansoni, Florença 1950; *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo*, G. Semerari (org.), Sansoni, Florença 1958; *Sistema dell'idealismo trascendentale*, F. Semerari (org.), Laterza, Bari 1965; *Esposizione del mio sistema filosofico*, G. Semerari (org.), Laterza, Bari 1969; *L'empirismo filosofico e altri scritti*, G. Preti (org.), La Nuova Italia, Florença 1970; *Filosofia della rivelazione*, A. Bausola, 2 vols., Zanichelli, Bolonha 1972; *Filosofia dell'arte*, A. Klein, Prismi, Nápoles 1988; *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, L. Pareyson (org.), Mursia, Milão 1990; *Filosofia della mitologia*, L. Procesi (org.), Mursia, Milão 1990; *Dell'Io come principio della filosofia*, A. Moscati, Cronopio, Nápoles 1991; *Bruno*, E. Guglielminetti (org.), Esi, Nápoles 1994; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, com texto alemão em paralelo, G. Strummiello (org.), Rusconi, Milão 1996.

Literatura

A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Florença 1953; G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, vol. I, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1958; L. Pareyson, *L'estetica di Shcelling*, Giappichelli, Turim 1964; A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milão 1969; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969; G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1971; X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milão 1972; W. Kasper, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milão 1986; F. Moiso, *Vita, natura, libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milão 1990; G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Mursia, Milão 1990; L. Procesi, *La genesi della coscienza nella "Filosofia della mitologia" di Schelling*, Mursia, Milão 1990. Para a história da crítica e a sorte de Schelling: A. Bausola, *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Florença 1975.

Cap. 6. Hegel

Textos

a) **Escritos de juventude ou menores**: *Scritti politici (1798-1806)*, A. Plebe (org.), Laterza, Bari 1961; *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, A. Negri (org.), Laterza, Bari 1971; *Primi scritti critici* (isto é: *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*; *Fede e sapere*), R. Bodei (org.), Mursia, Milão 1971; *Scritti politici (1798-1831)*, C. Cesa (org.), Einaudi, Turim 1972; *Lettere*, P. Manganaro (org.), Laterza, Bari 1972; *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, N. Merker (org.), Laterza, Bari 1977; *Note di diario (Tagebuch I, 1785-1787, e II, 1796)*, L. Montoneri (org.), Marino, Catânia 1979; *Vita di Gesù*, A. Negri (org.), Laterza, Bari 1980; *Epistolario*, vol. I: *1785-1808*, P. Manganaro (org.), Guida, Nápoles 1983; *Le orbite dei pianeti*, A. Negri (org.), Laterza, Roma-Bari 1984; *Scritti teologici giovanili*, E. Mirri (org.) Guida, Nápoles 1989; *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, M. Pancaldi e M. Trombino (orgs.), Paravia, Turim 1990.

b) **Obras fundamentais, publicadas pelo próprio Hegel**: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, B. Croce (org.), Laterza, Bari 1980; *Scienza della logica*, 2 vols., Laterza, Roma-Bari 1984; *Lineamenti di filosofia del diritto*, G. Marini (org.), Laterza, Roma-Bari 1994; *Fenomenologia dello Spirito*, com texto alemão em paralelo, V. Cicero, Rusconi, Milão 1995; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, com texto alemão em paralelo, V. Cicero (org.), Rusconi, Milão 1996; *Lineamenti di filosofia del Diritto*, com texto alemão em paralelo, V. Cicero (org.), Rusconi, Milão 1996.

c) **Cursos, reunidos e publicados por discípulos**: *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 vols., La Nuova Italia, Florença 1967; *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 vols., La Nuova Italia, Florença 1967; *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, G. Borruso (org.), Laterza, Bari 1970; *Filosofia dello spirito jenese*, G. Cantillo (org.), Laterza, Bari 1971; *Lezioni sulla filosofia della religione*, 2 vols., E. Oberti e G. Borruso (orgs.), Zanichelli, Bolonha 1974; *Estetica*, Einaudi, Turim 1976; *Propedeutica filosofica*, G. Radetti (org.), La Nuova Italia, Florença 1977; *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, F. Chiereghin (org.), Verifiche, Trento 1982.

Literatura

De Ruggiero, *Hegel*, vol. VIII da *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1958; C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Florença 1959; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milão 1961; K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Florença 1966; B. Croce, *Saggio sullo Hegel e altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Florença 1969; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. I: *La formazione del pensiero politico di Hegel*, e vol. II: *Il sistema hegeliano dello stato*, Feltrinelli, Milão 1970; F. N. Findlay, *Hegel oggi*, Isedi, Milão 1972; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Florença 1972; H. Küng, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel*, Queriniana, Bréscia 1972; H. G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Turim 1973; VV.AA., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974; G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, 2 vols., Einaudi, Turim 1975; K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976; M. Paolinelli, *G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello spirito*, vol. I: *Introduzione e traduzione* (de capítulos escolhidos), vol. II: *Commento*, Vita e Pensiero, Milão 1977; N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Turim 1981; F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Pádua 1982; O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida, Nápoles 1986; A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Bari 1987; A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Nápoles 1988; V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988; E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini, Nápoles 1988; M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Nápoles 1991; V. Verra, *Letture hegeliane*, Il Mulino, Bolonha 1992; M. Donà, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Turim 1992. Para a história da crítica: V. Verra, *Hegel*, em *Questioni*, cit., pp. 249-347.

Cap. 7. Direita e esquerda hegeliana

Textos

Stirner: *L'unico e la sua proprietà*, Ubaldini, Roma 1970.

Feuerbach: *L'essenza del Cristianesimo*, A. Banfi (org.), Feltrinelli, Milão 1960; *Principi della filosofia dell'avvenire*, N. Bobbio (org.), Einaudi, Turim 1971; *L'essenza della religione*, C. Cesa e C. Ascheri (orgs.), Laterza, Roma-Bari 1974.

Saint-Simon: *Opere*, M. T. Bovetti Picchetto (org.), Utet, Turim 1975.

Fourier: *Contro la civiltà*, M. Moneti (org.), Guaraldi, Bolonha 1971.

Proudhon: *Che cos'è la proprietà?*, U. Cerroni (org.), Laterza, Bari 1967; *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*, M. Albertini (org.), Utet, Turim 1968.

Literatura

Para a **Escola hegeliana**: E. Rambaldi, *Le origini della Sinistra hegeliana*, La Nuova Italia, Florença 1966; C. Cesa, *Scritti sulla Sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III: *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli,

Milão 1974; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Turim 1979.

Para **Strauss e Bauer**: I. Fetscher, *Il Marxismo. Storia documentaria*, vol. I: *Filosofia, Ideologia*, Feltrinelli, Milão 1969.

Para **Stirner**: G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonha 1981.

Para **Feuerbach**: L. Casini, *Storia ed umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bolonha 1974; A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di L. Feuerbach*, De Donato, Bari 1975; C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978; F. Tommasini, *Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*, La Nuova Italia, Florença 1982.

Para **Saint-Simon**: V. Martino, *Saint-Simon tra scienza e utopia*, Dedalo, Bari 1979.

Para **Fourier**: M. Moneti, *La mecanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*, La Nuova Italia, Florença 1979.

Para **Proudhon**: M. Albertini, *Proudhon*, Vallecchi, Florença 1974.

Cap. 8. Marx, Engels e o materialismo histórico-dialético

Textos

Marx: *Opere complete di K. Marx (e di F. Engels)*, Editori Riuniti, Roma; *La sacra famiglia*, A. Zanardo (org.), Editori Riuniti, Roma 1969; *Il capitale, Critica dell'economia politica*, D. Cantimori, R. Panzieri e M. L. Boggieri (orgs.), 3 vols., Editori Riuniti, Roma 1970; *L'ideologia tedesca*, C. Luporini (org.), Editori Riuniti, Roma 1972.

Engels e Dühring: F. Engels, *Antidühring*, V. Gerratana (org.), Editori Riuniti, Roma 1968, 1971².

Literatura

Para **Marx**: B. Russell, *Saggi impopolari*, La Nuova Italia, Florença 1963; J. Y. Calvez, *Il pensiero di Karl Marx*, Borla, Roma 1964; G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1964; L. Fabbri, *I comunisti e la religione*, Ave, Roma 1965; V. I. Lenin, *Karl Marx*, Editori Riuniti, Roma 1965; I. Fetscher, *Il marxismo. Storia documentaria*, Feltrinelli, Milão 1970; L. Althusser-E. Balibar, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milão 1971; F. Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972; K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II: *Hegel e Marx falsi profeti*, Armando, Roma 1974; L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974; E. Bloch, *Karl Marx*, Il Mulino, Bolonha 1977; M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1977; G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Para **Engels**: G. Mayer, *F. Engels. La vita e l'opera*, Einaudi, Turim 1969; R. Mondolfo, *Il materialismo storico di F. Engels*, La Nuova Italia, Florença 1972.

Cap. 9. Herbart e Trendelenburg

Textos

Herbart: *Introduzione alla filosofia*, G. Vidossich (org.), Laterza, Bari 1908; *Manuale di psicologia*, I. Volpicelli (org.), Armando, Roma 1982.

Literatura

Para **Herbart**: A. Saloni, *Herbart*, 2 vols., La Nuova Italia, Florença 1937; B. Bellerate, *La pedagogia di J. F. Herbart*, Università Salesiana, Roma 1970; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bolonha 1977; R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Para **Trendelenburg**: VV.AA., *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, V. Verra (org.), Il Mulino, Bolonha 1976; M. Mangiagalli, *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg*, Cusi, Milão 1983.

Cap. 10. Schopenhauer

Textos

Schopenhauer: *Parerga e Paralipomena*, E. Amendola Kuhn, F. Colli, M. Montinari (orgs.), Boringhieri, Turim 1963; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, G. Riconda (org.), Mursia, Milão 1969; *Il fondamento della morale*, Laterza, Bari 1981.

Literatura

Para **Schopenhauer**: G. Faggin, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Florença 1951; G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milão 1969; I. Vecchiotti, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari, 1986.

Cap. 11. Kierkegaard

Textos

Kierkegaard: *Opere*, C. Fabro (org.), Sansoni, Florença 1972; *Diario*, C. Fabro (org.), Morcelliana, Bréscia 1980.

Literatura

Para **Kierkegaard**: R. Cantoni, *La coscienza inquieta*, Mondadori, Milão 1949; C. Fabro (org.), *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Bréscia 1957; E. Paci, *Relazioni e significati*, vol. II: *Kierkegaard e Thomas Mann*, Parenti, Milão 1965; M. Gigante, *Religiosità di Kierkegaard*, Morano, Nápoles, 1972; S. Spera, *Il giovane Kierkegaard*, Cedam, Pádua 1977; A. Riz-

zacasa, *Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Studium, Roma 1984; V. Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1987.

Cap. 12. A filosofia na França na era da Restauração

Literatura

Para os **ideólogos**: P. Treves, *Profeti del passato. Maestri e discepoli della controrivoluzione francese*, Barbera, Florença 1952; S. Moravia, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Florença 1974.

Para **Maine de Biran**: M. Ghio, *La filosofia della coscienza di Maine de Biran. La tradizione biraniana in Francia*, Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere, Turim 1967; C. Terzi, *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*, Cedam, Pádua 1974; S. Cavaciuti, *Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran*, 2 vols., Marzorati, Milão 1981.

Para **de Maistre**: B. Brunello, *Joseph de Maistre político e filosofo*, Patron, Bolonha, 1967; M. Ravera, *De Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milão 1986.

Para **Lamennais**: G. Verucci, *Felice Lamennais. Dal Cattolicesimo autoritario al Radicalismo democratico*, Istituto per gli Studi Storici, Roma 1965.

Para **Cousin**: A. Bassi Ratheb, *La Storiografia filosofica di V. Cousin*, Casale Monferrato, 1935; S. Mastellone, *V. Cousin e il Risorgimento italiano*, Barbera, Florença 1955.

Cap. 13. A filosofia italiana na época da Restauração

Textos

Romagnosi: *Opere*, 8 vols., Milão 1841-1852.

Cattaneo: *Scritti filosofici*, 3 vols., N. Bobbio (org.), Le Monnier, Florença 1960; *Scritti politici*, 3 vols., M. Boneschi (org.), Le Monnier, Florença 1965.

Ferrari: *Opere di G. D. Romagnosi, C. Cattaneo, G. Ferrari*, E. Sestan (org.), Ricciardi, Nápoles, 1957.

Literatura

Para **Romagnosi**: A. Dentone, *Il problema morale in Romagnosi e Cattaneo*, Marzorati, Milão 1968; A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*, Studium, Roma 1983.

Para **Cattaneo**: N. Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su C. Cattaneo*, Einaudi, Turim 1971; VV.AA., *L'opera e l'eredità di C. Cattaneo*, Il Mulino, Bolonha, 1975; U. Puccio, *Introduzione a Cattaneo*, Einaudi, Turim 1977.

Para **Ferrari**: S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Olschki, Florença 1969.

Cap. 14. Galluppi, Rosmini e Gioberti

Textos

Galluppi: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, 6 vols., Nápoles 1846.

Rosmini: *Opere (edite e inedite)*, Edizione nazionale, E. Castelli (org.), Roma 1934ss.

Gioberti: *Opere*, E. Castelli (org.), Bocca, Milão 1938ss.

Literatura

Para **Galluppi**: G. Di Napoli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Cedam, Pádua 1947; VV.AA., *Studi galluppiani*, Centro studi galluppiani, Tropea, 1979.

Para **Rosmini**: C. Giacon, *L'oggettività in A. Rosmini*, Silva, Milão-Gênova, 1960; G. Cristaldi, *A. Rosmini e il pensare cristiano*, Vita e Pensiero, Milão 1977; G. Campanini, *Rosmini politico*, Giuffré, Milão 1980; U. Muratore, *Antonio Rosmini* (antologia), Città Nuova, Roma 1989.

Para **Gioberti**: L. Stefanini, *Gioberti*, Bocca 1947; U. Redanò, *Vincenzo Gioberti*, Sei, Turim 1958; B. Derossi, *La teoria giobertiana del linguaggio come dono divino e il suo significato storico e speculativo*, Marzorati, Milão 1968.

Cap. 15. O positivismo sociológico e utilitarista

Textos

Comte: *Corso di filosofia positiva*, 2 vols., F. Ferrarotti (org.), Utet, Turim 1967; *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, A. Negri (org.) Sansoni, Florença 1969.

Bernard: *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, F. Ghiretti (org.), Feltrinelli, Milão 1973.

Malthus: *Primo saggio sulla popolazione*, Laterza, Bari 1976.

Smith: *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Utet, Turim 1965.

Ricardo: *Principi dell'economia politica e delle imposte, con altri saggi sull'agricoltura e la moneta*, Utet, Turim 1965.

Stuart Mill: *Sistema di logica*, G. Facchi (org.), Ubaldini, Roma 1968; *Della libertà*, Sansoni, Florença 1974; *Autobiografia*, F. Resatino (org.), Laterza, Bari 1978; *Utilitarismo*, E. Musacchio (org.), Cappelli, Bolonha, 1981.

Literatura

Para o **positivismo em geral**: L. Kolakowski, *La filosofia del positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1974; W. M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, Il Mulino, Bolonha 1980; A. Santucci (org.), *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, Feltrinelli, Milão 1982; E. R. Papa (org.), *Il positivismo e la cultura*

italiana, Angeli, Milão 1985; S. Poggi, *Introduzione al positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Para **Comte**: O. Negt, *Hegel e Comte*, Il Mulino, Bolonha 1975; A. Negri, *Introduzione a Comte*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Para **Bernard**: M. D. Grmek, *Psicologia ed epistemologia della ricerca scientifica. C. Bernard e le sue ricerche tossicologiche*, Episteme Editrice, Milão 1976; VV.AA., *C. Bernard: scienza, filosofia e letteratura*, M. Di Giandomenico (org.), Bertani, Verona 1982.

Para **Malthus**: J. M. Poursin, G. Dupuy, *Malthus*, Laterza, Bari 1974; A. La Vergata, *Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della natura (1700-1900)*, Bollati-Boringhieri, Turim 1990.

Para **Smith** e **Ricardo**: C. Napoleoni, *Smith. Ricardo. Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Boringhieri, Turim 1977.

Para **Bentham** e **James Mill**: M. A. Cattaneo, *Il Positivismo giuridico inglese*, Giuffré, Milão 1962.

Para **Stuart Mill**: F. Arata, *La logica di J. S. Mill e la problematica etico-sociale*, Marzorati, Milão 1964; F. Restaino, *J. S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia, Florença 1968; G. Frongia, *John Stuart Mill e il metodo scientifico*, Esi, Nápoles 1984.

Cap. 16. O positivismo evolucionista e materialista

Textos

Spencer: *Primi principi*, G. Salvadori (org.), Bocca, Milão 1901; *Principi di sociologia*, F. Ferrarotti (org.), Utet, Turim 1968.

Ardigò: *Opere filosofiche*, 11 vols., L. Colli ed., Mântua-A. Draghi ed., Pádua 1882-1918.

Literatura

Para **Spencer**: M. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di H. Spencer*, Feltrinelli, Milão 1980; P. G. Linguiti, *Spencer e la teoria evoluzionistica della conoscenza*, Pacini Fazzi, Lucca 1991.

Para **Ardigò**: A. Saloni, *Il Positivismo e R. Ardigò*, Armando, Roma 1969; W. Buttemeyer, *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*, La Nuova Italia, Florença 1969.

Cap. 17. O desenvolvimento das ciências no século XIX

Textos

Lamarck: *Filosofia zoologica. Parte I*, introdução e comentário de G. Barzanti, La Nuova Italia, Florença 1976.

Darwin: *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Turim 1962; *L'origine dell'uomo*, F. Paparo (org.), Editori Riuniti, Roma 1966; *L'origine delle specie per selezione naturale*, F. Montalenti (org.), Boringhieri, Turim 1967.

Durkheim: *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, introdução de C. A. Viano, Edizioni di Comunità, Milão 1963; *Il suicidio. L'educazione morale*, introdução de L. Cavalli, Utet, Turim 1969.

Literatura

Para a **biologia do século XIX**: G. Montalenti, *L'evoluzione*, Einaudi, Turim 1965.

Para a **lógica do século XIX**: J. M. Bochenski, *La logica formale*, 2 vols., Einaudi, Turim 1972.

Para a **matemática do século XIX**: D. J. Struik, *Matematica. Un profilo storico*, Il Mulino, Bolonha 1981.

Para a **geometria do século XIX**: E. Agazzi, D. Palladino, *Le geometrie non-euclidee*, Mondadori, Milão 1978.

Para a **física do século XIX**: T. S. Kuhn, *Alle origini della fisica contemporanea*, Il Mulino, Bolonha 1981.

Para a **lingüística do século XIX**: M. Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna*, Laterza, Bari 1965.

Para a **psicologia do século XIX**: G. Zunini, *Psicologia*, Morcelliana, Bréscia 1948.

Para a **sociologia do século XIX**: F. Ferrarotti, *La sociologia: storia, concetti, metodi*, Edizioni Eri, Turim 1967.

Para **Darwin**: L. Eisley, *Il secolo di Darwin*, Feltrinelli, Milão 1975; B. Farrington, *Che cosa ha veramente detto Darwin*, Ubaldini, Roma 1977; G. Pancaldi, *Darwin: storia ed economia della natura*, La Nuova Italia, Florença 1977; G. Montalenti, *Darwin*, Editori Riuniti, Roma 1982.

Para **Durkheim**: R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico (Montesquieu, Comte, Marx, Durkheim, Pareto, Weber)*, Mondadori, Milão 1974; C. Montaleone, *Biologia sociale e mutamento. Il pensiero di Durkheim*, Angeli, Milão 1980.

Cap. 18. O empiriocriticismo e o convencionalismo

Textos

Avenarius: *Critica dell'esperienza pura*, introdução de A. Verdino, Laterza, Bari 1972.

Mach: *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, A. D'Elia, Boringhieri, Turim 1977; *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, introdução de A. Gargani, Einaudi, Turim 1982.

Poincaré: *Il valore della scienza*, F. Albergamo (org.), La Nuova Italia, Florença 1952.

Duhem: *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura*, introdução de L. De Broglie, Il Mulino, Bolonha 1978.

Literatura

Para **Avenarius**: A. Verdino, *Introduzione* a R. Avenarius, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972.

Para **Mach**: A. D'Elia, *E. Mach*, La Nuova Italia, Florença 1971.

Para **Poincaré**: A. Cecchini, *Il concetto di convenzione matematica in H. Poincaré*, Giappichelli, Turim 1961.

Para **Duhem**: L. De Broglie, *Introduzione* a P. Duhem, *La teoria fisica*, Il Mulino, Bolonha 1978.

G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

6 De Nietzsche à Escola de Frankfurt

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, G.
História da filosofia, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt / G. Reale, D. Antiseri; [tradução Ivo Storniolo]. — São Paulo: Paulus, 2006. — (Coleção história da filosofia; 6)

Título original: Storia della filosofia, volume III.

ISBN 85-349-2431-7

1. Filosofia – História I. Antiseri, D. II. Título. III. Série.

05-6197 CDD-109

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia: História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume III: Dal Romanticismo ai giorni nostri
© Editrice LA SCUOLA, Brescia, Itália, 1997
ISBN 88-350-9273-6

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-2431-7

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as* teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo *ou um* caos? *A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?*

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos* erros *dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que informaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice geral

Quinta parte

ESPIRITUALISMO, NOVAS TEOLOGIAS E NEO-ESCOLÁSTICA

Sexta parte

O PERSONALISMO

Sétima parte

LIBERDADE DO INDIVÍDUO E TRANSCENDÊNCIA DIVINA NA REFLEXÃO FILOSÓFICA HEBRAICA CONTEMPORÂNEA

Oitava parte

O MARXISMO DEPOIS DE MARX E A ESCOLA DE FRANKFURT

Índice de nomes*

A

B

C

* Neste índice:
- reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

Índice de conceitos fundamentais

DE NIETZSCHE À ESCOLA DE FRANKFURT

SEXTO VOLUME

A FILOSOFIA DO SÉCULO XIX AO SÉCULO XX

"Sócrates foi um equívoco: toda a moral do perfeccionismo, até mesmo a cristã, foi um equívoco [...]".

Friedrich Nietzsche

"Estamos abertos à possibilidade de que o sentido e o significado surjam apenas no homem e em sua história. Mas não no homem individual, e sim no homem histórico. Porque o homem é um ser histórico".

Wilhelm Dilthey

"Sermos superados no plano científico é [...] não só nosso destino, de todos nós, mas também nosso escopo".

Max Weber

"O homem não vive mais em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte deste universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a emaranhada trama da experiência humana. Todo progresso no campo do pensamento e da experiência reforça e aperfeiçoa esta rede".

Ernst Cassirer

"Uma hipótese está, para a mente científica, sempre em prova".

Charles S. Peirce

"Todo erro nos indica um caminho a evitar, ao passo que nem toda descoberta nos indica um caminho a seguir".

Giovanni Vailati

PRIMEIRA PARTE

Friedrich Nietzsche. Fidelidade à terra e transmutação de todos os valores

• Crítico impiedoso do passado e profeta "inatual" do futuro, dessacralizador dos valores tradicionais e propugnador do homem que ainda está por vir, Friedrich Nietzsche (1844-1900) é um pensador cuja obra deixou marca decisiva. Aos vinte e quatro anos, professor de filologia na Universidade de Basiléia, Nietzsche estreita amizade com o famoso historiador Jakob Burckhardt. Nesse período encontra Richard Wagner, em cuja obra musical Nietzsche via o instrumento apto para renovar a cultura contemporânea. Logo, porém, ele se afastará de Wagner e de Schopenhauer, cujo *Mundo como vontade e representação* ele havia lido alguns anos antes.

Dessacralizador dos valores tradicionais e profeta do homem novo → § 1

Em 1879 Nietzsche deixa a Universidade por motivos de saúde – mas também porque a filologia não era seu "destino" – e inicia sua peregrinação de pensão em pensão, entre a Suíça, a Itália e a França meridional. Em 1882 conhece Lou Salomé, jovem russa de 24 anos; enamora-se, e pretende desposá-la; ela, porém, o rejeita e se casa com Paul Rée, amigo e discípulo de Nietzsche. Em 1883, em Rapallo, Nietzsche concebe sua obra mais importante: *Assim falou Zaratustra*, trabalho que terminou, entre Roma e Nice, dois anos depois. Acredita ter encontrado morada satisfatória em Turim. Mas, no dia 3 de janeiro de 1889 torna-se presa da loucura, lançando-se ao pescoço de um cavalo cujo dono estava espancando diante de sua casa. Entregue primeiro aos cuidados da mãe e depois aos da irmã, Nietzsche morre dia 25 de agosto de 1900, sem poder ficar inteirado do sucesso que estavam tendo os livros que ele havia impresso à própria custa.

• Fascinado pela leitura de Schopenhauer, Nietzsche vê a vida como irracionalidade cruel e cega, destruição e dor. E pensa que apenas a arte possa oferecer ao indivíduo força e capacidade para enfrentar a dor da vida, fazendo-o dizer sim à vida. De 1872 é *O nascimento da tragédia*: aí Nietzsche afirma que a civilização grega pré-socrática explodiu em uma aceitação vigorosa da vida, em uma exaltação corajosa dos valores vitais. E individua o segredo desse mundo grego no *espírito de Dioniso*: Dioniso é o símbolo da força instintiva e da saúde, de uma humanidade em pleno acordo com a natureza. A arte grega, todavia, deve seu desenvolvimento não só ao instinto dionisíaco, mas também ao *apolíneo*: visão de sonho, senso da medida e de límpido equilíbrio. E se o apolíneo se exprime nas artes figurativas, o dionisíaco explode na música. Os dois instintos caminham um ao lado do outro, "no mais das vezes em aberta discórdia", até quando, "por causa de um milagre metafísico da 'vontade' helênica", aparecem acoplados, gerando a obra de arte, igualmente dionisíaca e apolínea, que é a *tragédia ática*.

É a tragédia ática que une espírito dionisíaco e espírito apolíneo → § 2

• Eis, porém, que chega Eurípedes, que procura eliminar da tragédia o elemento dionisíaco em favor dos elementos morais e intelectualistas. E surge Sócrates,

Sócrates e Platão são "pseudogregos" e "antigregos" → § 2

com sua louca presunção de dominar a vida com a razão. Estamos em plena decadência. Sócrates e Platão são "sintomas de decadência, os instrumentos da dissolução grega, os pseudogregos, os antigregos". Sócrates – continua Nietzsche – "foi apenas alguém longamente enfermo". Foi hostil à vida. Destruiu o fascínio dionisíaco. A racionalidade a todo custo é uma doença.

• Contra a exaltação da ciência e da história, Nietzsche, entre 1873 e 1876, escreve as *Considerações inatuais*: Strauss, Feuerbach e Comte são medíocres filisteus; Strauss, mais precisamente, é "autor de um evangelho de cervejaria".

História demasiada torna "hesitantes e inseguros" → § 3

Nietzsche combate a *saturação de história* e a *idolatria do fato* (os fatos "são estúpidos"; apenas as teorias que os interpretam podem ser inteligentes), e afirma que quem crê no "poder da história" será hesitante e inseguro, "não pode crer em si mesmo", e será então súcubo do existente, "seja ele um governo, uma opinião pública, ou a maioria numérica".

Nietzsche rejeita a *história monumental* (de quem procura no passado modelos e mestres) e a *história antiquária* (a que busca os valores sobre os quais a vida presente se enraíza) e torna-se partidário da *história crítica*: esta é a história de quem julga o passado, procurando abater os obstáculos que proíbem a realização dos próprios ideais.

• Nietzsche havia dedicado a Wagner o *Nascimento da tragédia*, vendo em Wagner "seu insigne precursor no campo de batalha". No entanto, porém, ele vinha amadurecendo sua separação tanto de Wagner como de Schopenhauer, como é testemunhado por obras como *Humano, demasiadamente humano* (1878), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882). Schopenhauer "não é outra coisa que o herdeiro da tradição cristã"; o seu é "o pessimismo dos que renunciam, dos falidos e dos vencidos"; é, justamente, o pessimismo resignado do romantismo, fuga da vida. E, por outro lado, Wagner – deve admitir Nietzsche – não é de fato o instrumento da regeneração da música; ele – escreve Nietzsche em *O caso Wagner* (1888) – "lisonjeia todo instinto niilista (-budista) e o camufla com a música, bajulando toda cristandade [...]". Wagner é uma doença: *"est une névrose"*.

Schopenhauer foge da vida e Wagner "est une névrose" → § 4

• O afastamento de seus dois "mestres" comporta (ou caminha paralelamente com) o afastamento de Nietzsche em relação ao idealismo (que cria um "antimundo"), ao positivismo (com sua louca pretensão de dominar a vida com pobres redes teóricas), aos redentores socialistas, e ao evolucionismo ("mais afirmado que provado"). O desmascaramento, porém, não termina aqui. E justamente em nome do instinto dionisíaco, em nome do homem grego sadio do século VI a.C., que "ama a vida", Nietzsche anuncia a "morte de Deus" e desfere um ataque decisivo contra o cristianismo.

Somos os assassinos de Deus → § 5

Deus está morto: "*Nós o matamos*; eu e vós. Somos seus assassinos!". Eliminamos Deus de nossa vida; e, ao mesmo tempo, eliminamos aqueles valores que eram o fundamento de nossa vida; perdemos os pontos de referência. Isso equivale a dizer que desapareceu o *homem velho*, mesmo que o homem novo ainda não tenha aparecido. Zaratustra anuncia a morte de Deus; e sobre suas cinzas exalta a idéia do super-homem, repleto do ideal dionisíaco, que "ama a vida e que, esquecendo o 'céu', volta à sanidade da 'terra' ".

• O anúncio da morte de Deus caminha lado a lado com a "*maldição do cristianismo*". É verdade que Nietzsche sente-se fascinado pela figura de Cristo: "Cristo é o homem mais nobre". Mas o cristianismo não é Cristo. O cristianismo

– lemos no *Anticristo* – é uma conjuração "contra a saúde, a beleza, a constituição bem-sucedida, a vontade de espírito, a *bondade* da alma, *contra a própria vida*". Eis a razão pela qual é preciso a *transmutação de todos os valores*, dos valores que "dominaram até hoje".

Transmutação de todos os valores → § 6-7

Esses temas são difusamente tratados por Nietzsche em *Além do bem e do mal* (1886) e em *Genealogia da moral* (1887). A moral da tradição é a *moral dos escravos*, dos fracos e mal-sucedidos que, não podendo dar maus exemplos, dão bons conselhos. E esses bons conselhos, a moral, são fruto do ressentimento: é o ressentimento contra a força, a saúde, o amor pela vida que faz com que se tornem dever e virtude comportamentos como o sacrifício de si ou a submissão. E o todo justifica-se por metafísicas que, apresentando-se como objetivas, inventam "mundos superiores" para poder "caluniar e emporcalhar este mundo", voluntariamente reduzido a aparência.

O anúncio do super-homem → § 8-9

• Com a morte de Deus e o desmascaramento da metafísica e dos valores que até agora nos sustentavam, o que resta é *nada*: nós nos precipitamos no abismo do *nada*. Em tudo o que acontece não há um *sentido*, não existem *totalidades racionais* que se mantenham de pé, nem existem *fins* consistentes. Caem "as mentiras de vários milênios" e o homem permanece sozinho e espantado. Permanece um mundo dominado pela vontade de aceitar a si próprio e de repetir-se. Esta é a doutrina do *eterno retorno*: o mundo que aceita a si mesmo e que se repete. E a essa doutrina – que Nietzsche retoma da Grécia e do Oriente – ele liga sua outra doutrina do *amor fati*: amar o necessário, aceitar este mundo e amá-lo. O *amor fati* é aceitação do *eterno retorno* e da *vida* e, ao mesmo tempo, anúncio do *super-homem*. O *super-homem* é o homem novo que, rompidas as antigas cadeias, cria um *sentido novo* da terra; é o homem que vai *além do homem*, o homem que ama a terra e cujos valores são a saúde, a vontade forte, o amor, a embriaguez dionisíaca. Esse é o anúncio de (Nietzsche) *Zaratustra*.

1 A vida e a obra

Friedrich Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, em Röcken, nas proximidades de Lutzen. Estudou filologia clássica em Bonn e em Leipzig. Em Leipzig leu *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, leitura destinada a deixar marca decisiva no pensamento de Nietzsche. Com vinte e cinco anos apenas, Nietzsche foi chamado, em 1869, a ocupar a cátedra de filologia clássica na Universidade de Basiléia, onde estreitou amizade com o famoso historiador Jakob Burckhardt.

É desse período seu encontro com Richard Wagner, que naqueles dias vivia com Cosima von Bülow em Triebschen, no lago dos Quatro Cantões. Nietzsche se converteu à causa de Wagner, que sentiu como "seu insigne precursor no campo de batalha", passando a colaborar com ele na organização do teatro de Bayreuth.

Em 1872, saiu O *nascimento da tragédia*. Entre 1873 e 1876 Nietzsche escreveu as quatro *Considerações inatuais*. Nesse meio tempo, por motivos pessoais e por razões teóricas rompeu sua amizade com Wagner. O testemunho desse rompimento pode ser encontrado em *Humano, muito humano* (1878), onde o autor também toma distância da filosofia de Schopenhauer.

No ano seguinte, em 1879, por razões de saúde, mas também por motivos mais profundos (a filologia não era seu "destino"), Nietzsche demitiu-se do ensino e iniciou sua irrequieta peregrinação de pensão a pensão pela Suíça, a Itália e o sul da França.

Em 1881 publicou a *Aurora*, onde já tomam corpo as teses fundamentais de seu pensamento. A *Gaia ciência* é de 1882: aqui, o filósofo prometeu novo destino para a humanidade. Escreveu esses dois livros em Gênova, onde também teve oportunidade de ouvir a *Carmen*, de Bizet, que o entusiasmou.

Ainda em 1882 Nietzsche conhece Lou Salomé, jovem russa de vinte e quatro anos. Acreditando nela, queria desposá-la. Mas Lou Salomé o rejeitou e se uniu a Paul Rée, amigo e discípulo de Nietzsche.

Em 1883, em Rapallo, ele concebe sua obra-prima: *Assim falou Zaratustra,* obra que foi concluída entre Roma e Nice, dois anos depois. Em 1886, publicou *Além do bem e do mal.* A *Genealogia da moral* é de 1887. No ano seguinte, Nietzsche escreve: "*O caso Wagner, O crepúsculo dos ídolos, O Anticristo, Ecce homo.* Do mesmo período é também o escrito *Nietzsche contra Wagner.*

Nesse período, ainda, lê Dostoiewski. Entrementes, parece-lhe ter encontrado lugar satisfatório em Turim, "a cidade que se revelou como a *minha cidade*". É em Turim que ele trabalha em sua última obra, a *Vontade de poder,* que, no entanto, não conseguiu concluir. Com efeito, em 3 de janeiro de 1889 cai vítima da loucura, lançando-se ao pescoço de um cavalo que o dono estava espancando diante de sua casa em Turim.

Inicialmente, foi confiado a sua mãe e, quando esta faleceu, à irmã. Morreu em Weimar, imerso nas trevas da loucura, em 25 de agosto de 1900, sem poder se dar conta do sucesso que estavam tendo os livros que mandara publicar à própria custa.

2 O "dionisíaco", o "apolíneo" e o "problema Sócrates"

Em Leipzig, conforme salientamos, Nietzsche leu *O mundo como vontade e representação,* de Schopenhauer, e ficou fascinado, a ponto de mais tarde o julgar



Friedrich Nietzsche aos vinte anos. Nietzsche (1844-1900) foi um crítico impiedoso do passado e profeta "inatual" de nossos dias.

como "um espelho, no qual vi [...] o mundo, a vida e meu próprio espírito".

A vida, pensa Nietzsche nas pegadas de Schopenhauer, é cruel e cega irracionalidade, dor e destruição. Só a arte pode oferecer ao indivíduo a força e a capacidade de enfrentar a dor da vida, dizendo sim à vida.

E em O *nascimento da tragédia,* que é de 1872, Nietzsche procura mostrar como a civilização grega pré-socrática explodiu em vigoroso sentido trágico, que é aceitação extasiada da vida, coragem diante do destino e exaltação dos valores vitais. A arte trágica é corajoso e sublime sim à vida.

Com isso Nietzsche subverte a imagem romântica da civilização grega. Entretanto, a Grécia de que fala Nietzsche não é a Grécia da escultura clássica e da filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, e sim a Grécia dos pré-socráticos (séc. VI a.C.), a Grécia da tragédia antiga, na qual o coro era a parte essencial, senão talvez tudo.

De fato, Nietzsche identifica o segredo desse mundo grego no *espírito de Dioniso.* Dioniso é a imagem da força instintiva e da saúde, é embriaguez criativa e paixão sensual, é o símbolo de uma humanidade em plena harmonia com a natureza.

Ao lado do dionisíaco, diz Nietzsche, o desenvolvimento da arte grega também está ligado ao *apolíneo,* que é visão de sonho e tentativa de expressar o sentido das coisas na medida e na moderação, explicitando-se em figuras equilibradas e límpidas. "O desenvolvimento da arte está ligado à dicotomia do apolíneo e do dionisíaco, do mesmo modo como a geração provém da dualidade dos sentidos, em contínuo conflito entre si e em reconciliação meramente periódica [...]. Em suas [dos gregos] duas divindades artísticas, Apolo e Dioniso, baseia-se nossa teoria de que no mundo grego existe enorme contraste, enorme pela origem e pelo fim, entre a arte figurativa, a de Apolo, e a arte não figurativa da música, que é especificamente a de Dioniso. Os dois instintos, tão diferentes entre si, caminham um ao lado do outro, no mais das vezes em aberta discórdia [...], até que, em virtude de um milagre metafísico da 'vontade' helênica, apresentam-se por fim acoplados um ao outro. E nesse acoplamento final gera-se a obra de arte, tão dionisíaca quanto apolínea, que é a tragédia ática".

Entretanto, quando, com Eurípides, tenta-se eliminar da tragédia o elemento dionisíaco em favor dos elementos morais e intelectualistas, então a luminosidade clara em relação à vida se transforma em superficialidade silogística: surge então Sócrates, com sua louca presunção de compreender e dominar a vida com a razão e, com isso, temos a verdadeira decadência.

Sócrates e Platão são "sintomas de decadência, os instrumentos da dissolução grega, os pseudogregos, os antigregos". "Sócrates — escreve Nietzsche — foi um equívoco: toda a moral do aperfeiçoamento, inclusive a cristã, foi um equívoco [...]. A mais crua luz diurna, a racionalidade a qualquer custo, a vida clara, prudente, consciente e sem instintos, em contraste com os instintos, isso era apenas doença diferente — e de modo nenhum retorno à 'virtude', à 'saúde', à felicidade". "Sócrates apenas esteve longamente doente". Disse não à vida; abriu uma época de decadência que esmaga também a nós. Ele combateu e destruiu o fascínio dionisíaco que liga homem a homem e homem a natureza, e desvela o mistério do uno primigênio. **Texto 1**


Die

GEBURT DER TRAGÖDIE.

Oder.

Griechenthum und Pessimismus.

Von

FRIEDRICH NIETZSCHE.

Neue Ausgabe
mit dem Versuch einer Selbstkritik.

LEIPZIG.
Verlag von E. W. Fritzsch.

Frontispício da obra
O nascimento da tragédia,
de Nietzsche (Leipzig, 1872).

3 Os "fatos" são estúpidos e a "saturação de história" é um perigo

O *Nascimento da tragédia* foi escrito sob a influência das idéias de Schopenhauer, mas também sob a das idéias de Wagner. Com efeito, Nietzsche vislumbrava em Wagner o protótipo do "artista trágico" destinado a renovar a cultura contemporânea. E dedicou a Wagner o *Nascimento da tragédia,* assim escrevendo no fim da dedicatória: "Considero a arte como a tarefa suprema e como a atividade metafísica própria de nossa vida, segundo o pensamento do homem ao qual pretendo dedicar esta obra como a meu insigne precursor no campo de batalha".

Logo que saiu, embora defendida pelo próprio Wagner e por Erwin Rohde, a obra de Nietzsche foi violentamente atacada, em nome da *seriedade da ciência filológica,* pelo grande filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, o qual escreveu que "com o Nietzsche apóstolo e metafísico não pretendo ter nada a ver", e o acusou de "ignorância e escasso amor pela verdade".

Mas, entre 1873 e 1876, contra a exaltação da ciência e da história, Nietzsche escreve as *Considerações inatuais.* Aqui o velho hegeliano D. F. Strauss, juntamente com Feuerbach e Comte, passa pela encarnação do filisteísmo e da mediocridade: "autor de um evangelho de cervejaria", ele é o homem desejado e inventado por Sócrates. Ao mesmo tempo, Schopenhauer é exaltado como precursor da nova cultura "dionisíaca".

Aqui Nietzsche também combate o que ele chama de *saturação de história.* Não que negue a importância da história: ele combate mais a *idolatria do fato,* por um lado, e as *ilusões historicistas,* por outro, com as implicações políticas que elas comportam. Antes de mais nada, na opinião de Nietzsche, os fatos são sempre estúpidos: eles necessitam de intérprete. Por isso, só as teorias são inteligentes. Em segundo lugar, quem crê "no poder da história" torna-se "hesitante e inseguro, não podendo crer em si mesmo". E, em terceiro lugar, não crendo em si mesmo, ele será dominado pelo existente, "seja ele um governo, uma opinião pública, ou ainda uma maioria numérica". Na realidade, "se todo sucesso contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é a vitória do 'lógico' ou da 'idéia', que nos ajoelhemos logo, então, e percorramos ajoelhados a escada dos sucessos".

São três as atitudes que Nietzsche distingue diante da história.

a) Existe a *história monumental,* que é a história de quem procura no passado modelos e mestres em condições de satisfazer suas aspirações.

b) Existe a *história antiquária,* que é a história de quem compreende o passado de sua própria cidade (as muralhas, as festas, os decretos municipais etc.) como fundamento da vida presente; a história antiquária procura e conserva os valores constitutivos estáveis nos quais se radica a vida presente.

c) E, por fim, existe a *história crítica,* que é a história de quem olha para o passado com as intenções do juiz que condena e abate todos os elementos que constituem obstáculos para a realização de seus próprios valores. Esta última foi a atitude de Nietzsche diante da história.

E essa é a razão pela qual ele combate o excesso ou "saturação de história": "Os instintos do povo são perturbados por esse excesso e o indivíduo, não menos que a totalidade, é impedido de amadurecer".

4 O afastamento em relação a Schopenhauer e Wagner

Nesse meio tempo, porém, Nietzsche vinha amadurecendo seu afastamento de Schopenhauer e mais ainda de Wagner. Esse distanciamento é testemunhado por obras como *Humano, muito humano,* a *Aurora* e *Gaia ciência.* São dois os tipos de pessimismo:

a) o primeiro é o romântico, ou seja, "o pessimismo dos renunciantes, dos falidos e dos vencidos";

b) o outro é o de quem aceita a vida, embora reconhecendo sua dolorosa tragicidade.

Pois bem, em nome deste último pessimismo Nietzsche rejeita o primeiro, o de Schopenhauer, que por toda parte cheira a resignação e renúncia, e que é mais fuga da vida do que "vontade de tragicidade". Schopenhauer "nada mais é do que o herdeiro da interpretação cristã".



Friedrich Nietzsche fotografado na companhia da mãe.

Por outro lado, o afastamento em relação a Wagner foi um acontecimento ainda mais significativo e doloroso para Nietzsche. Ele vira na arte de Wagner o instrumento da regeneração, mas logo teve de admitir que estava iludido. Em *O caso Wagner,* podemos ler: Wagner "lisonjeia todo instinto niilista (-budista) e o camufla com a música, brandindo toda cristandade, toda forma de expressão religiosa da *décadence*". Wagner é uma doença; "ele adoece tudo o que toca — *ele adoeceu a música*". Wagner é "um gênio histriônico", ele "*est une névrose*".

O afastamento de Nietzsche em relação a seus dois grandes mestres significou o afastamento e distanciamento crítico em relação ao romantismo, com seu falso pessimismo, a resignação e a ascese quase cristã de Schopenhauer, com a retórica daquele "romantismo desesperado que murchou", que era Wagner. Significou distanciamento e crítica daquelas pseudojustificações e camuflagens metafísicas do homem e de sua história que são:

1) o idealismo (que cria um "antimundo");

2) o positivismo (cuja pretensão de enjaular solidamente a vasta realidade em suas pobres malhas teóricas é ridícula e absurda);

3) os redentorismos socialistas das massas ou através das massas;

4) e também o evolucionismo (aliás, "mais afirmado do que provado").

Desse modo, Nietzsche parece basear suas reflexões em raízes iluministas. E, com efeito, é o que acontece. A desconfiança em relação às metafísicas, a abertura a respeito das possíveis interpretações "infinitas" do mundo e da história e, portanto, a eliminação da atitude dogmática, o reconhecimento do limite e da finitude humana, e a crítica à religião são elementos que fazem Nietzsche dizer em *Humano, muito humano*: "Podemos levar novamente adiante a bandeira do Iluminismo".



MENSCHLICHES,
ALLZUMENSCHLICHES.

EIN BUCH FÜR FREIE GEISTER.

Dem Andenken Voltaire's
geweiht
zur Gedächtniss-Feier seines Todestages,
des 30. Mai 1778.

Von

Friedrich Nietzsche.

CHEMNITZ 1878.
Verlag von Ernst Schmeitzner.

PARIS — ST. PETERSBURG — TURIN

NEW-YORK — LONDON

Frontispício
da primeira edição (1878)
da obra Humano, demasiadamente humano.

5 O anúncio da "morte de Deus"

A crítica ao idealismo, ao evolucionismo, ao positivismo e ao romantismo não cessa. Essas teorias são coisas "humanas, muito humanas", que se apresentam como verdades eternas e absolutas que é preciso desmascarar.

Mas as coisas não ficam nisso, uma vez que Nietzsche, precisamente em nome do instinto dionisíaco, em nome daquele homem grego sadio do século VI a.C., que "ama a vida" e que é totalmente terreno, por um lado anuncia a "morte de Deus" e por outro realiza profundo ataque contra o cristianismo, cuja vitória sobre o mundo antigo e sobre a concepção grega do homem envenenou a humanidade. E, por outro lado ainda, vai às raízes da moral tradicional, examina sua genealogia, e descobre que ela é a moral dos escravos, dos fracos e dos vencidos ressentidos contra tudo o que é nobre, belo e aristocrático.

Na *Gaia ciência*, o homem louco anuncia aos homens que Deus está morto: "O que houve com Deus? Eu vos direi. *Nós o matamos* — eu e vós. Nós somos os assassinos dele!" Pouco a pouco, por diversas razões, a civilização ocidental foi se afastando de Deus: foi assim que o matou. Mas, "matando" Deus, eliminam-se todos os valores que serviram de fundamento para nossa vida e, conseqüentemente, perde-se qualquer ponto de referência.

Por conseguinte, com Deus desapareceu também o homem *velho*, mas o homem novo ainda não apareceu. Diz o louco em *Gaia ciência:* "Venho cedo demais, ainda não é meu tempo. Esse acontecimento monstruoso ainda está em curso e não chegou aos ouvidos dos homens".

A morte de Deus é fato que não tem paralelos. É acontecimento que divide a história da humanidade. Não é o nascimento de Cristo, e sim a morte de Deus, que divide a história da humanidade.

E esse acontecimento, a morte de Deus, anuncia antes de mais nada Zaratustra, que, depois, sobre as cinzas de Deus, erguerá a idéia do super-homem, do homem novo, impregnado do ideal dionisíaco que "ama a vida" e que, voltando as costas para as quimeras do "céu", voltará à "sanidade da terra". **Texto 2**

6 O Anticristo, ou o cristianismo como "vício"

A morte de Deus é um evento cósmico, pelo qual os homens são responsáveis, e que os liberta das cadeias do sobrenatural que eles próprios haviam criado. Falando sobre os padres, Zaratustra afirma: "Tenho pena desses padres [...], para mim eles são prisioneiros e marcados. Aquele que eles chamam de redentor os carregou de grilhões de falsos valores e de palavras loucas! Ah, se alguém pudesse redimi-los de seu redentor!"

Esse, precisamente, é o objetivo que Nietzsche quer alcançar com o *Anticristo*, que é uma *"maldição do cristianismo"*. Para ele, um animal, uma espécie ou um indivíduo é pervertido "quando perde seus instintos, quando escolhe e quando *prefere* o que lhe é nocivo".


Also
sprach Zarathustra.
Ein Buch
für
Alle und Keinen.
Von
Friedrich Nietzsche.
Chemnitz
Verlag von Ernst Schmeitzner.

Frontispício da primeira edição (1883) da obra Assim falou Zaratustra.

Todavia, pergunta-se Nietzsche, o que fez o cristianismo senão defender tudo o que é *nocivo* ao homem? O cristianismo considerou pecado tudo o que é valor e prazer na terra. *Ele "tomou partido de tudo o que é fraco, abjeto e arruinado; fez um ideal da contradição contra os instintos de conservação da vida forte"*. O cristianismo é a religião da *compaixão*. "Mas a pessoa perde força quando tem compaixão [...]; a compaixão bloqueia maciçamente a lei do desenvolvimento, que é a lei da *seleção*". Nietzsche vislumbra no Deus cristão "a divindade dos doentes [...]; um Deus degenerado a ponto de *contradizer* a vida, ao invés de ser a transfiguração e o eterno sim dela [...]. Em Deus, está divinizado o nada, está consagrada a vontade do nada!"

Apesar de tudo isso, Nietzsche é cativado pela figura de Cristo ("Cristo é o homem mais nobre"; "o símbolo da cruz é o símbolo mais sublime que jamais existiu") e faz distinção entre Jesus e o cristianismo. Cristo morreu para mostrar como se deve viver. Cristo foi um "espírito livre", mas com Cristo morreu o Evangelho: também o Evangelho ficou "suspenso na cruz", ou melhor, transformou-se em Igreja, em cristianismo, isto é, em ódio e ressentimento contra tudo o que é nobre e aristocrático: "Paulo foi o maior de todos os apóstolos da vingança".

No *Novo Testamento* Nietzsche encontra apenas um personagem digno de ser elogiado, Pôncio Pilatos, em virtude de seu sarcasmo em relação à "verdade". Mais tarde, na história de nossa civilização, a Renascença tentou a *transvalorização dos valores cristãos*, procurou levar à vitória os valores aristocráticos, os nobres instintos terrenos. Feito papa, César Bórgia teria sido grande esperança para a humanidade. Mas o que aconteceu? Ocorreu que "um monge

■ **Ressentimento.** O conceito de ressentimento, na reflexão moral, encontra-se na *Genealogia da moral*. Para Nietzsche o ressentimento está na base da *moral dos escravos*, isto é, dos fracos e mal-sucedidos impotentes que traduzem – travestem – em "ideais morais" seu ódio contra tudo aquilo que é alegria, beleza, força, saúde, contra aquilo que não são ou que não têm.
A moral dos ressentidos configura-se como um instrumento de domínio dos fracos sobre os fortes; é vontade de aniquilação da *moral dos senhores*, isto é, da moral cujos valores são a força, a alegria, a saúde.
A moral cristã, para Nietzsche, é a típica moral dos escravos: humildade, piedade, compaixão, são valores antivitais, prédicas de quem, não podendo dar maus exemplos, dá bons conselhos. É do ódio dos mal-sucedidos que surge sua moral, a moral dos escravos, isto é, dos ressentidos.
Trabalhando na *química das idéias*, Nietzsche chega à conclusão de que também valores éticos propostos como sacrossantos são apenas máscaras do ódio, da inveja e do ressentimento. Na *Genealogia da moral*, ele escreve: "A revolta dos escravos, na ética contemporânea, começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores; o ressentimento dos indivíduos aos quais é negada a verdadeira reação, aquela ação e que, portanto, só encontram compensação em uma vingança imaginária".

alemão, Lutero, veio a Roma. Trazendo dentro do peito todos os instintos de vingança de padre frustrado, esse monge, em Roma, indignou-se *contra* a Renascença [...]. Lutero viu a corrupção do papado, quando se podia tocar com a mão justamente o contrário: na cadeira papal *não* estava mais a antiga corrupção, o *peccatum originale*, o cristianismo! Que boa é a vida! Que bom o triunfo da vida! Que bom o grande sim a tudo o que é elevado, belo e temerário! [...] E Lutero *restaurou novamente a Igreja* [...] Ah, esses alemães, quanto nos custaram!"

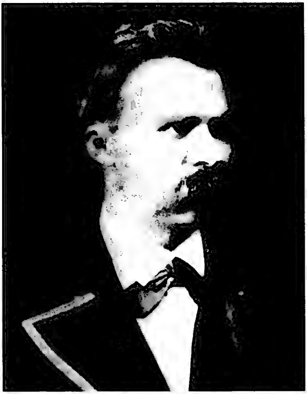
São dessa natureza, portanto, as razões que levam Nietzsche a condenar o cristianismo: "A Igreja cristã não deixou nada intacto em sua perversão; ela fez de cada valor um desvalor, de cada verdade uma mentira, de toda honestidade uma abjeção da alma". O além é a negação de toda realidade e a cruz é uma conjuração "contra a saúde, a beleza, a constituição bem-sucedida, a valentia de espírito, a *bondade* da alma, *contra a própria vida*".

Assim, o que devemos esperar senão que este seja o último dia do cristianismo? E "a partir de hoje? A partir de hoje, *transvalorização de todos os valores*", responde Nietzsche.

7 A genealogia da moral

Juntamente com o cristianismo, aliás, condenando o cristianismo, Nietzsche também submete a moral a cerrada crítica. Essa é a "grande guerra" que Nietzsche trava em nome da "transformação dos valores que dominaram até hoje". E essa revolta contra "o sentimento habitual dos valores" ele a explicita especialmente em dois livros: *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. Escreve Nietzsche: "Até hoje, não se teve sequer a mínima dúvida ou a menor hesitação em estabelecer o 'bom' como superior, em valor, ao 'mau' [...]. Como? E se a verdade fosse o contrário? Como? E se no bem estivesse inserido também um sistema de retrocesso ou então um perigo, uma sedução, um veneno?"

Essa é a questão proposta pela *Genealogia da moral*. E é aí que Nietzsche começa a indagar os mecanismos psicológicos que iluminam a gênese dos valores: a compreensão da gênese psicológica dos valores, em si mesma, será suficiente para pôr em dúvida sua pretensa absolutez e indubitabilidade.



Nietzsche quando adulto.

Antes de mais nada, a moral é máquina construída para dominar os outros e, em segundo lugar, devemos logo distinguir entre a *moral aristocrática dos fortes* e a *moral dos escravos*. Estes são os fracos, os mal-sucedidos. E, como diz o provérbio, os que não podem dar maus exemplos dão bons conselhos. É assim que os constitutivamente fracos agem para subjugar os fortes. E Nietzsche prossegue: "Enquanto toda moral aristocrática nasce da afirmação triunfal de si, a moral dos escravos opõe desde o começo um *não* àquilo que não pertence a ela mesma, àquilo que é diferente dela e constitui o seu não-eu — este é seu ato criador. Essa subversão [...] pertence propriamente ao ressentimento". É o ressentimento contra a força, a saúde e o amor à vida que torna dever e virtude e eleva à categoria de bons comportamentos o desinteresse, o sacrifício de si mesmo, a submissão.

E essa moral dos escravos é legitimada por metafísicas que a sustentam com bases presumidamente "objetivas", sem que se perceba que tais metafísicas nada mais são do que "mundos superiores" inventados para poder "caluniar e sujar este mundo", que elas querem reduzir a mera aparência. Texto 3

■ ***Amor fati.*** Esta expressão é usada por Nietzsche para indicar a atitude do super-homem que, com espírito dionisíaco, aceita a vida entusiasticamente em todos os seus aspectos, até nos cruéis. O super-homem não apenas suporta aquilo que é necessário, mas o aceita e o ama. O *amor fati* é aceitação da vida e do *eterno retorno*.

8 Niilismo, eterno retorno e "amor fati"

O niilismo, diz Nietzsche, é "a conseqüência necessária do cristianismo, da moral e do conceito de verdade da filosofia". Quando as ilusões perdem a máscara, então o que resta é nada: o abismo do nada.



Retrato de Nietzsche nos últimos anos de sua vida. A interpretação que tenta fazer de Nietzsche um "profeta do nazismo" é, à luz de uma historiografia correta, carente de fundamentos.

"Como *estado psicológico*, o niilismo torna-se necessário, *em primeiro lugar*, quando procuramos em todo acontecimento um 'sentido' que ele não tem, até que, por fim, começa a faltar coragem a quem procura". Aquele "sentido" podia ser a realização ou o fortalecimento de um valor moral (amor, harmonia de relações, felicidade etc.). Mas o que devemos constatar é que a desilusão quanto a esse pretenso fim é "uma causa do niilismo".

Em segundo lugar, "postulou-se uma *totalidade*, uma *sistematização* e até uma *organização* em todo o acontecer e em sua base". Entretanto, o que se viu é que esse *universal*, que o homem construíra *para poder crer no seu próprio valor, não existe!* No fundo, o que aconteceu? "Alcançou-se o sentimento da *falta de valor* quando se compreendeu que não é lícito interpretar o caráter geral da existência nem com o conceito de *'fim'*, nem com o conceito de 'unidade', nem com o conceito de 'verdade'."

Caem assim "as mentiras de vários milênios" e o homem permanece sem os enganos das ilusões, mas permanece só. Não há valores absolutos; aliás, os valores são desvalores; não existe nenhuma estrutura racional e universal que possa sustentar o esforço do homem; não há nenhuma providência, nenhuma ordem cósmica.

Não há uma ordem, não há um sentido. Mas há uma *necessidade*: o mundo tem em si a necessidade da *vontade*. Desde a eternidade, o mundo é dominado pela vontade de aceitar a si próprio e de *repetir-se*.

É essa a doutrina do *eterno retorno* que Nietzsche retoma da Grécia e do Oriente. O mundo não procede de modo retilíneo em direção a um fim (como acredita o cristianismo), nem seu devir é progresso (como pretende o historicismo hegeliano e pós-hegeliano), mas "todas as coisas retornam eternamente e nós com elas; nós já existimos eternas vezes e todas as coisas conosco".

Toda dor e todo prazer, todo pensamento e todo suspiro, toda coisa indizivelmente pequena e grande retornarão: "Voltarão até essa teia de aranha e este raio de lua entre as árvores, até este idêntico momento e eu mesmo".

O mundo que aceita a si próprio e que se repete: é esta a doutrina cosmológica de Nietzsche. E a ela Nietzsche vincula sua outra doutrina, a do *amor fati:* amar o necessário, aceitar este mundo e amá-lo.

■ **Super-homem *(Übermensch)*.** Com este termo Nietzsche designa sua mensagem a respeito do homem novo que deve vir, que quebrará as velhas cadeias e *criará* um sentido novo da terra. O homem deve inventar o *homem novo*, exatamente o *super-homem*, o homem que vai *além do homem*, um homem que – voltando as costas para as quimeras do "céu" – voltará para a sanidade da terra, um homem cujos valores são a saúde, a vontade forte, o amor, a embriaguez dionisíaca e um novo orgulho.

"Um novo orgulho – diz Zaratustra – me ensinou o meu Eu, e eu o ensino aos homens: não mais escondam a cabeça na areia das coisas celestes, mas levem-na livremente: uma cabeça terrestre, que cria ela própria o sentido da terra". O super-homem enfrenta a vida aceitando-a com *amor fati*, anuncia a morte de Deus e a transmutação de todos os valores de que a tradição nos carregou. O super-homem é o homem que reconquistou o espírito de Dioniso.

Houve intérpretes que viram no super-homem de Nietzsche o fulcro da idéia nazista da superioridade da raça ariana e, em Nietzsche, portanto, um profeta do nazismo, mas tais interpretações são erradas. Foi a irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, curadora dos escritos do irmão e fautora da idéia de uma palingenesia universal a ser confiada à nação alemã, que interveio pesadamente sobre as páginas manuscritas de *A vontade de poder* (obra que Nietzsche não conseguiu levar a termo), fazendo aparecer o irmão como negador do humanitarismo e da democracia.

Eis dois pensamentos de Nietzsche sobre o Estado: "'Estado' se chama o mais frio de todos os monstros". O Estado é um ídolo que cheira mal: "Seu ídolo cheira mal – o monstro frio – e todos estes adoradores do ídolo cheiram mal [...]. Apenas onde o Estado deixa de existir começa o homem não inútil". Nietzsche faz Zaratustra dizer essas coisas. E no *Crepúsculo dos ídolos* (1888) temos: "A cultura e o Estado são antagonistas".

9 O super-homem é o sentido da terra

O *amor fati* é aceitação do *eterno retorno*, é aceitação da vida. Mas não se deve ver nele a aceitação do *homem*. A mensagem fundamental de Zaratustra, com efeito, está em pregar o *super-homem*.

É o homem, o homem novo, que deve *criar* um novo sentido da terra, abandonar as velhas cadeias e cortar os antigos troncos. O homem deve inventar o *homem novo*, isto é, o *super-homem*, o homem que vai *além do homem* e que é o homem que ama a terra e cujos valores são a saúde, a vontade forte, o amor, a embriaguez dionisíaca e um novo orgulho. Diz Zaratustra: "Um novo orgulho ensinou-me o meu Eu, e eu o ensino aos homens: não deveis mais esconder a cabeça na areia das coisas celestes, mas mantê-la livremente: uma cabeça terrena, que cria ela própria o sentido da terra".

O super-homem substitui os velhos deveres pela vontade própria. "O homem é uma corda estendida, estendida entre o bruto e o super-homem, uma corda estendida sobre um abismo". Ele deve procurar novos valores: "O mundo gira em torno dos inventores de novos valores".

Assim como para Protágoras, também para Nietzsche o homem deve ser a medida de todas as coisas, deve criar novos valores e pô-los em prática. O homem embrutecido tem a espinha curvada diante das ilusões cruéis do sobrenatural.

O super-homem "ama a vida" e "cria o sentido da terra", e é fiel a isso.

Aí está sua *vontade de poder*.

NIETZSCHE
DO DIONISÍACO AO SUPER-HOMEM

A **vida** é irracionalidade cruel e cega, dor e destruição.
Seus dois instintos fundamentais são

O DIONISÍACO:
imagem da força instintiva e da saúde,
embriaguez criativa e paixão sensual:
Dioniso é o símbolo da humanidade
que "diz sim à vida", em pleno acordo com a natureza

O APOLÍNEO:
visão de sonho, tentativa de expressar o sentido
das coisas com medida e moderação:
Apolo é o símbolo da humanidade que se explicita
em figuras equilibradas e límpidas

Dois tipos de *pessimismo*:

ROMÂNTICO
o pessimismo
dos que renunciam,
dos falidos e dos vencidos
(como *Schopenhauer*
e *Wagner*,
em um primeiro tempo
considerados por Nietzsche
como artífices
do renascimento
do dionisíaco
na modernidade);

TRÁGICO
o pessimismo
de quem aceita a vida,
embora conhecendo
sua dolorosa tragicidade:
este leva adiante a bandeira
de um novo Iluminismo

Considerando a história sob o perfil *crítico*,
o dionisíaco e o apolíneo "milagrosamente"
se ligaram apenas na época da Grécia pré-socrática,
na TRAGÉDIA ÁTICA:
a arte trágica foi um corajoso e sublime "dizer sim à vida",
expressão do autêntico *pessimismo trágico*

Mas com SÓCRATES o apolíneo prevaleceu:
com a louca presunção socrática
de entender e dominar a vida com a razão
começou a verdadeira *decadência da humanidade*

O CRISTIANISMO contribuiu
para, posteriormente, envenenar a humanidade:
considerou pecado todos os valores e os prazeres da terra,
fazendo de Cristo, verdadeiro "espírito livre",
um símbolo de ressentimento contra tudo aquilo que é nobre

São três os pontos de vista
sobre a *história*:

MONUMENTAL
de quem procura no passado
modelos e mestres;

ANTIQUÁRIO
de quem entende o passado
como fundamento
da vida presente,
conservando seus valores
constitutivos;

CRÍTICO
de quem olha o passado
sob o ponto de vista
do juiz que abate
e condena todos
os elementos
que obstaculizam
a realização
dos próprios valores

A *moral dos escravos*
opõe
desde o princípio
um *não* àquilo
que é diferente de si:
é o ressentimento
contra a força, a saúde,
o amor pela vida

Daqui a imposição, sobre a *moral aristocrática dos fortes*,
da *moral dos escravos*, legitimada pela METAFÍSICA,
que pretendeu dar-lhe uma presumida base "objetiva",
inventando um "mundo superior" para reduzir
a mera aparência "este mundo", o único que existe

A MORAL
é em geral
máquina construída
para dominar
os outros.
A *moral aristocrática*
dos fortes
nasce de uma triunfal
afirmação de si

A decadência da civilização ocidental culmina
com a MORTE DE DEUS,
com a eliminação de todos os valores que foram
fundamento da humanidade: evento cósmico
pelo qual os homens são responsáveis,
esta morte os liberta das cadeias daquele sobrenatural
que eles próprios haviam criado,
mas os deixa sem outros pontos de referência

Conseqüência necessária é
o NIILISMO:
não há valores absolutos, não há nenhuma
providência, nenhuma ordem cósmica:
resta apenas o abismo do nada (*nihil*):
o ETERNO RETORNO do universo e da vida

ZARATUSTRA é o profeta do *amor fati* como
aceitação do eterno retorno das coisas
e *transvalorização de todos os valores*, e anuncia

o advento do SUPER-HOMEM,
que ama a vida e cria o sentido da terra:
nele reemerge o dionisíaco como *vontade de poder*

NIETZSCHE

1 A sublime ilusão metafísica de Sócrates

Contra Sócrates, "o mistagogo da ciência": a fé socrática em uma razão capaz de penetrar "nos mais profundos abismos do ser" é "uma profunda ilusão".

Para demonstrar também para Sócrates a dignidade de tal posição diretiva, basta reconhecer nele o tipo de uma forma de existência antes dele inaudita, o tipo do *homem teórico*, do qual é nossa tarefa imediata chegar a entender a significação e o objetivo. [...] Lessing, o mais honesto dos homens teóricos, ousou declarar que a ele importava mais a pesquisa da verdade do que a própria verdade: com isso foi descoberto o segredo fundamental da ciência, para espanto, ou melhor, a despeito dos cientistas. Ora, ao lado desse reconhecimento isolado, como excesso de honestidade ou mesmo de presunção, está sem dúvida uma profunda *ilusão*, a qual veio pela primeira vez ao mundo na pessoa de Sócrates – a fé inabalável de que o pensamento, seguindo o fio condutor da causalidade, alcance até os mais profundos abismos do ser, e de que o pensamento esteja em grau não só de reconhecer, mas até de *corrigir* o ser. Esta sublime ilusão metafísica é dada como instinto à ciência e a remete sempre e sempre a seus limites, sobre os quais ela deve se converter em *arte: à qual propriamente se mira com esse mecanismo.*

Olhemos agora Sócrates, com a tocha deste pensamento: ele nos aparece como o primeiro, que soube com a guia do instinto da ciência não só viver, mas também – e isso é muito mais – morrer; e por isso a imagem do *Sócrates moribundo*, como do homem subtraído pelo saber e pelos raciocínios ao medo da morte, é o brasão que sobre a porta de entrada da ciência recorda a cada um a destinação dela, ou seja, a de mostrar a existência inteligível e, portanto, justificada: a cujo objetivo certamente, se os raciocínios não atingem, deve por fim servir também o *mito*, que eu pouco antes designei até como conseqüência necessária, ou melhor, como objetivo da ciência.

Quem percebe claramente, como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, as escolas filosóficas se sucederam uma à outra como onda atrás de onda; como uma universalidade jamais suposta da ânsia de saber no domínio mais amplo do mundo culto e como missão verdadeira e própria para cada um dos melhores dotados levou a ciência ao alto-mar, do qual não pôde mais a seguir ser completamente removida; como por esta universalidade foi estendida pela primeira vez uma rede comum do pensamento sobre o globo terrestre inteiro, com perspectivas até sobre a legislação de um sistema solar todo; quem se lembra de tudo isso, juntamente com a pirâmide prodigiosamente alta do saber atual, não pode se abster de ver em Sócrates o único eixo e fundamento da história universal. Pois se alguém imaginasse toda essa indecifrável soma de força que foi empregada para aquela tendência universal, não a serviço do conhecimento, mas reduzida a fins práticos, isto é, egoístas, dos indivíduos e dos povos, o prazer instintivo da vida estaria provavelmente tão enfraquecido em lutas generalizadas de extermínio e em contínuas migrações de povos, que, com o hábito do suicídio, o indivíduo deveria talvez sentir o último avanço do sentimento do dever ao estrangular, como o habitante das ilhas Fidgi, como filho os próprios pais e como amigo o próprio amigo: pessimismo prático, que poderia gerar também uma ética cruel do massacre dos povos por piedade, o que de resto existe e existiu em todo lugar no mundo, onde não apareceu a arte em uma forma qualquer, especialmente como religião e como ciência, como remédio e defesa contra aquele sopro pestilencial.

Diante deste pessimismo prático Sócrates é o protótipo do otimista teórico, que na própria fé na perscrutabilidade da natureza das coisas em si atribui ao saber e ao conhecimento a força de um remédio universal, e no erro vê o mal em si. Penetrar nesses fundamentos e separar o verdadeiro conhecimento da aparência e do erro pareceu ao homem socrático a mais nobre, ou melhor, a única vocação verdadeiramente humana: assim como o mecanismo de conceitos, juízos e argumentações de Sócrates para frente foi considerado a afirmação suprema e o dom mais maravilhoso da natureza, acima de todas as outras faculdades. Até as ações morais mais sublimes, os movimentos da compaixão, do sacrifício, do heroísmo e a serenidade da alma semelhante à serenidade do mar, tão difícil de atingir e que o grego apolíneo chamou de *sofrosine*, desde Sócrates e dos sucessores e seguidores até a época presente derivaram da dialética do saber e, por conseguinte foram

designados como possíveis de aprender. Quem provou em si o prazer de um conhecimento socrático e intui como este procure abraçar o mundo inteiro dos fenômenos, não sentirá nenhum estímulo, capaz de impelir à existência, mais violentamente do que aquele que não sinta o anseio de realizar tal conquista e de tecer a rede inpenetravelmente fechada. A quem está em tal disposição de espírito o Sócrates platônico aparece então como o mestre de uma forma totalmente nova da "serenidade grega" e da beatitude da existência, forma que procura efundir-se em ações e encontrará esta efusão mais em influências maiêuticas e educativas exercidas sobre jovens nobres, com o objetivo de por fim suscitar o gênio.

Todavia, incitada por sua potente ilusão, a ciência corre agora sem trégua até seus limites, onde seu otimismo oculto na essência da lógica se encalha. Uma vez que a periferia do círculo da ciência tem infinitos pontos, e enquanto não se pode ainda de fato ver de que modo o círculo poderia ser completamente medido, também o homem nobre e de talento ainda antes de chegar ao meio de sua existência toca inevitavelmente tais pontos de limite da periferia, onde se enrijece, fixando o olhar no inexplicável. Quando neste ponto vê com espanto como a lógica nesses confins se enrola sobre si mesma e por fim morde sua própria cauda, então prorrompe a nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, o qual, para poder ser apenas tolerado, tem necessidade da arte como proteção e como remédio.

F. Nietzsche,

2 O anúncio da morte de Deus

"Deus está morto! [...] E nós o matamos! [...] Jamais houve uma ação maior: todos aqueles que virão depois de nós pertencerão, por causa desta ação, a uma história mais elevada do que o foram todas as histórias até hoje!"

Ouvistes falar daquele homem louco que acendeu uma lanterna à luz clara da manhã, correu ao mercado e se pôs a gritar sem parar: "Procuro Deus! Procuro Deus!" E como justamente lá se encontravam reunidos muitos daqueles que não acreditavam em Deus, provocou grande riso: "Perdeu-se, talvez?", disse um deles. "Perdeu-se como uma criança?", disse outro. "Ou estaria bem escondido? Tem medo de nós? Teria embarcado? Emigrou?" –, gritavam e riam em grande confusão. O homem louco pulou no meio deles e os fulminou com seus olhares: "Para onde foi Deus?, gritou. Quero dizer-lhes! *Fomos nós que o matamos*; vós e eu! Todos nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como podemos esvaziar o mar bebendo-o até a última gota? Quem nos deu a esponja para dissipar todo o horizonte? Que faremos para desamarrar esta terra da corrente de seu sol? Onde é que se move agora? Onde é que nos movemos? Fora, totalmente sozinhos? O nosso não é um eterno precipitar? E para trás, pelos lados, na frente, de todos os lados? Existe ainda um alto e um baixo? Não estamos talvez vagando como através de um nada infinito? Não sopra sobre nós um espaço vazio? Não se tornou mais frio? Não continua a vir noite, sempre mais noite? Não devemos acender lanternas de manhã? Não ouvimos nada do estrépito dos coveiros, enquanto sepultam Deus? Não farejamos ainda o cheiro da divina putrefação? Também os deuses se decompõem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, os assassinos de todos os assassinos? Tudo o que de mais sagrado e de mais poderoso o mundo possuía até hoje se esvaiu em sangue sob nossos punhais; quem limpará de nós este sangue? Com qual água poderemos nos lavar? Quais ritos expiatórios, quais jogos sagrados deveremos inventar? Não é demasiado grande, para nós, a grandeza desta ação? Não devemos nós mesmos nos tornar deuses, para parecer ao menos dignos dela? Jamais houve uma ação maior: todos aqueles que virão depois de nós pertencerão, por causa desta ação, a uma história mais elevada do que o foram todas as histórias até hoje!"

Nesse momento o homem louco calou-se e de novo dirigiu o olhar sobre seus ouvintes: também eles calavam-se e o olhavam, espantados. Finalmente atirou no chão sua lanterna, que se despedaçou e se apagou. "Venho muito cedo – continuou – ainda não é meu tempo. Este enorme acontecimento ainda está a caminho e fazendo seu caminho: ainda não chegou até os ouvidos dos homens. Raio e trovão requerem tempo, a luz das constelações requer tempo, as ações requerem tempo, mesmo depois de terem sido realizadas, para que sejam vistas e ouvidas. Esta ação ainda está sempre mais distante dos homens do que as mais distantes constelações: *todavia, foram eles que a realizaram!*" Conta-se também que o homem louco tenha irrompido, naquele mesmo dia, em diversas igrejas e aí tenha entoado

seu *Réquiem aeternam Deo*. Tendo delas sido expulso e interrogado, dizem que limitou-se a responder invariavelmente deste modo: "O que mais são estas igrejas, senão as covas e os sepulcros de Deus?"

F. Nietzsche,
A gaia ciência.

3 A "moral dos senhores" e a "moral dos escravos"

"A moral aristocrática dos senhores é a de todos os que dizem sim à força, à alegria, à saúde. A moral dos escravos é, ao contrário, a moral dos fracos e dos mal-sucedidos, dos ressentidos contra a saúde, a beleza, o amor aos valores vitais.

Existe uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos* [...]. As diferenciações morais de valor surgiram ou em meio a uma estirpe dominante, que com um senso de bem-estar adquiria consciência da própria distinção em relação à dominada, ou então em meio aos dominados, os escravos e os subordinados de todo grau.

No primeiro caso, quando são os dominadores que determinam a noção de "bom", são os estados de elevação e de altivez de alma que são percebidos como traço distintivo e qualificador da hierarquia. O homem nobre separa de si os indivíduos nos quais se exprime o contrário de tais estados de elevação e de altivez: ele os despreza. Note-se logo que neste primeiro tipo de moral o contraste "bem" e "mal" tem o mesmo significado de "nobre" e "desprezível"; o contraste entre "bom" e "mau" tem outra origem. É desprezado o vil, o medroso, o mesquinho, aquele que pensa em sua estreita utilidade; da mesma forma o desanimado, com seu olhar servil, aquele que se torna objeto, a espécie canina de homens que se deixa maltratar, o mendicante adulador e principalmente o mentiroso: é convicção fundamental de todos os aristocratas que o populacho seja mendaz. "Nós, os verdadeiros" – assim os nobres denominavam-se na antiga Grécia. É fato evidente que as designações morais de valor sempre foram em todo lugar primeiramente atribuídas a homens, e apenas de modo derivado e sucessivo a ações: motivo pelo qual é erro grave que os historiadores da moral tomem como pontos de partida problemas como "por que foi louvada a ação piedosa?" O homem de tipo nobre sente a *si mesmo* como aquele que determina o valor, não tem necessidade de receber aprovação; seu julgamento é "aquilo que é prejudicial a mim, é prejudicial em si mesmo", conhece a si mesmo unicamente como aquele que confere dignidade às coisas, ele é *criador de valores*. Honram tudo aquilo que sabem que pertence a si: tal moral é autoglorificação. Em primeiro plano encontra-se o sentido da plenitude, do poder que quer transbordar, a felicidade da máxima tensão, a consciência de uma riqueza que gostaria de dar e conceder: também o homem nobre presta socorro ao desventurado, mas não ou quase não por piedade, e sim muito mais por impulso gerado pela superabundância de poder. O homem nobre honra em si mesmo aquele que possui, e também aquele que sabe falar e calar, que exerce com gosto severidade e dureza contra si mesmo e nutre veneração por tudo o que é severo e duro. "Um duro coração Wotan colocou em meu peito", se diz em uma antiga saga escandinava: deste modo a alma de um soberbo viquingue encontrou sua exata expressão poética. Tal tipo de homens é soberbo justamente pelo fato de não ser feito para a piedade, razão pela qual o herói da saga acrescenta, em tom de advertência: "quem não tem duro coração desde jovem, não o terá jamais". Nobres e valorosos que pensam deste modo estão muito distantes daquela moral que vê precisamente na piedade ou no agir altruísta ou no *désintéressement* o elemento próprio daquilo que é moral; a fé em si mesmos, o orgulho de si, uma inimizade radical e ironia para com o "desinteresse", estão compreendidos na moral aristocrática, exatamente do mesmo modo com que competem a ela um leve desprezo e um senso de reserva diante dos sentimentos de simpatia e de "calor do coração". São os poderosos aqueles que *sabem* atribuir honra, esta é a arte deles, seu domínio inventivo. A profunda veneração pela idade avançada e pela tradição – todo o direito repousa sobre esta dupla veneração –, a fé e a opinião preconcebida em favor dos antepassados e em desfavor pelos pósteros são um elemento típico na moral dos poderosos; e se, no oposto, os homens das "idéias modernas" crêem, quase por instinto, no "progresso" e no "futuro", e sempre estão privados de respeito pela idade vetusta, tudo isso já é um indício suficiente da origem não nobre daquelas "idéias". Mas principalmente uma moral dos dominadores é estranha ao gosto dos contemporâneos e para eles desagradável pelo rigor de seu princípio, que há deveres unicamente para com os próprios semelhantes; que em relação aos indivíduos de posição inferior e de todos os estranhos seja lícito agir

por própria conta ou "como quer o coração", e em todo caso "além do bem e do mal": é sob este último aspecto que podem ter seu lugar a compaixão ou outras coisas do gênero. A capacidade e a obrigação de uma longa gratidão e de uma longa vingança – as duas coisas estão dentro da esfera dos próprios semelhantes –, a sutileza na represália, o refinamento da idéia de amizade, certa necessidade de ter inimigos (como canal de defluxo, por assim dizer, para as paixões da inveja, do litígio, da insolência; no fundo, para ser *bons* amigos): todas estas são características típicas da moral aristocrática, a qual, conforme acenei, não é a moral das "idéias modernas", e é por isso que hoje se torna difícil senti-la ainda, como também desenterrá-la ou descobri-la.

As coisas são diferentes no que se refere ao segundo tipo de moral, a *moral dos escravos*. Uma vez que os oprimidos, os desprezados, os sofredores, os não livres, os inseguros e cansados de si próprios fazem moral, qual será o elemento homogêneo em suas estimativas de valor? Provavelmente encontrará expressão uma suspeita pessimista para com toda a condição humana, talvez uma condenação do homem, juntamente com sua condição. O escravo não vê com bons olhos as virtudes dos poderosos: é céptico e desconfiado, tem a *fineza* da desconfiança de tudo o que de "bom" seja tido em honra no meio deles, gostaria de estar persuadido de que entre eles a própria felicidade não é genuína. No oposto, são evidenciadas e inundadas de luz as qualidades que servem para aliviar a existência dos sofredores: são, neste caso, a piedade, a mão que se compraz e socorre, o calor do coração, a paciência, a operosidade, a humildade, a gentileza que são colocados em honra, uma vez que são estas, agora, as qualidades mais úteis e quase os únicos meios para suportar o peso da existência. A moral dos escravos é essencialmente moral utilitária. Eis o lar em que nasceu o famoso contraste entre "bom" e "mau": no íntimo do mal percebem-se o poder e a periculosidade, certa terribilidade, fineza e força, que sufocam o desprezo nas raízes. Conforme a moral dos escravos, o "mau" suscita portanto temor; segundo a moral dos senhores é precisamente o bom que suscita e quer suscitar temor, enquanto o homem "mau" é sentido como desprezível. O contraste atinge seu ponto culminante quando, considerando as implicações da moral dos escravos, também sobre os "bons" desta moral acaba por cair uma sombra desse desprezo – por mais leve e benévolo que possa ser –, uma vez que o bom, no campo do modo de pensar dos escravos, deve ser em todo caso o homem *inócuo*: este é bonachão, facilmente enganável, um pouco estúpido talvez, um ingênuo. Em todo lugar em que a moral dos escravos se imponha, a língua revela certa tendência de aproximar uma da outra as palavras "bom" e "estúpido". Uma última diferença fundamental: o desejo de *liberdade*, o instinto dirigido à felicidade e às finezas do senso de liberdade pertencem tão necessariamente à moral e à moralidade dos escravos, quanto a arte e o entusiasmo da veneração, da dedicação, são o indício normal de um modo aristocrático de pensar e de avaliar. A partir disso é sem dúvida compreensível a razão de o amor *como paixão* – é a nossa especialidade européia – ser absolutamente de origem nobre: sabe-se que sua descoberta cabe aos poetas cavaleiros provençais, àqueles esplêndidos engenhosos homens do "gaio saber" ao qual a Europa deve tantas coisas, e quase que totalmente a si mesma.

F. Nietzsche,
Para além do bem e do mal.

O neocriticismo. A Escola de Marburgo e a Escola de Baden

I. Gênese, finalidade e centros de elaboração do neocriticismo

Neocriticismo: análise das condições de validade da ciência, da moral, da arte e da religião → § 1

• Uma retomada sistemática da filosofia de Kant teve lugar na Alemanha a partir da segunda metade do século XIX. Tal retomada partiu e se desenvolveu como reflexão sobre os métodos, os fundamentos e os limites da ciência, para depois se estender a outras atividades humanas como a moral, o mito, a religião, a arte e a linguagem. Distante da metafísica, tanto a espiritualista como a idealista, crítico do fetichismo positivista do "fato" e do cientismo, o neocriticismo pretendeu repropor uma filosofia em termos rigorosamente kantianos, ou seja, como análise das condições de validade da ciência e de outros produtos humanos (a moral, a arte e a religião).

O neokantismo: fenômeno europeu → § 1

• Trabalhos de inspiração kantiana foram os de Otto Liebmann (1840-1912) e os do grande pesquisador Hermann Helmholtz (1821-1894). Neokantianos aparecerão na Inglaterra (Shadworth H. Hodgson, George D. Hicks), na Itália (Carlos Cantoni, Félix Tocco, Francisco Fiorentino e Tiago Barzellotti) e na França (Charles Renouvier, Otávio Hamelin e Léon Brunschvicg). Todavia, os centros mais importantes de elaboração do neocriticismo foram de um lado Marburgo, com Hermann Cohen, Paul Natorp e seu discípulo Ernst Cassirer (do qual falaremos à parte); e, do outro, Heidelberg e Friburgo – duas cidades situadas na região do Baden (e daí a Escola de Baden) –, com Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert.

Cohen e a filosofia como análise dos elementos a priori da ciência → § 2.1

• Hermann Cohen (1842-1918), contrário à concepção positivista, afirma em *A teoria de Kant da experiência pura* (1871) que a ciência não é um acúmulo de sensações ou de fatos observados, que o fundamento da objetividade da ciência está no *a priori*, e que a filosofia tem como tarefa a pesquisa dos elementos puros, isto é, *a priori*, do conhecimento científico.

Natorp: o objeto do conhecimento é um ponto de chegada que sempre se desloca → § 2.2

• Em *Os fundamentos lógicos das ciências exatas* (1910) Paul Natorp (1854-1924), estudando não tanto a atividade psíquica do cognoscente e sim mais os conteúdos do conhecimento, afirma que o conhecimento é síntese que deve ser submetida a contínua análise, onde se revêem e corrigem os conhecimentos precedentes, de modo a aperfeiçoar sempre mais as determinações dos objetos. O objeto, no conhecimento científico, não é um dado, não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada que sempre se

desloca. O *obiectum* é um *proiectum*: é conhecimento sempre mais determinado que se projeta sobre a realidade.

Windelband e a filosofia como análise dos princípios a priori *necessários e universais da pesquisa, da moral e da arte* → § 3.1

• A "volta a Kant" significa para Wilhelm Windelband (1848-1915) que a filosofia é análise dos princípios *a priori*; contudo, na sua opinião, tal tipo de análise se estende também à moralidade e à arte, e tais princípios *a priori* devem ser tipificados como *valores universais e necessários*, de natureza normativa: é com o valor da verdade que se confrontam os juízos científicos, é o valor do bem aquilo com que se avalia se o agir humano tem validade universal e necessária, é o valor da beleza aquilo com que julgamos se uma obra de arte possui ou não validade universal e necessária. Os dois volumes dos *Prelúdios* são de 1884; *História da filosofia moderna*, também em dois volumes, é dos anos 1878-1880.

Rickert: o sujeito cognoscente é o "sujeito transcendental" → § 3.2

• Por sua vez, Heinrich Rickert (1863-1936) é da opinião que conhecer é julgar, isto é, aceitar ou rejeitar, o que pressupõe o reconhecimento de um *valor*, de um *dever ser* que aparece como fundamento do conhecimento. Sem esta norma, isto é, sem este valor ou dever ser, estaríamos na impossibilidade de formular qualquer juízo, até o juízo que nega. Rickert aqui está falando do valor da verdade. Quando se julga, "o juízo que eu formulo, embora verse sobre representações que vêm e vão, tem um valor duradouro, pois não poderia ser diverso daquilo que é". No momento em que se julga, pressupõe-se algo que vale eternamente. Eis, portanto, que enquanto para Dilthey o sujeito que conhece é um ser histórico, para Rickert o que deve ser julgado é o sujeito transcendental, a consciência em geral. E esta "consciência em geral" não é apenas *lógica*, mas também *ética* e *estética*.

1 O nascimento do neocriticismo

A partir da metade do século XIX assistiu-se, sobretudo na Alemanha, à retomada sistemática da filosofia kantiana, no sentido preciso de reflexão sobre os fundamentos, os métodos e os limites da ciência. E, posteriormente, essa retomada levaria à ampliação dos âmbitos de exercício da reflexão crítica, que não se limitariam mais ao campo da ciência, mas abrangeriam também outros produtos da atividade humana, como a história e a moral e, depois, a arte, o mito, a religião, a linguagem.

Da mesma forma que o espiritualismo, o criticismo pretende combater o fetichismo positivista do "fato" e a idéia da ciência metafisicamente absoluta. Entretanto, o neocriticismo é contrário a qualquer metafísica, tanto de tipo espiritualista como idealista. E, igualmente, é avesso a toda redução da filosofia à ciência empírica (trate-se da fisiologia ou da psicologia), à teologia ou à metafísica.

Para o neocriticismo a filosofia deve voltar a ser o que era com Kant: *análise das condições de validade da ciência e dos outros produtos humanos, como a moral, a arte ou a religião.* Disso torna-se clara a razão pela qual os neokantianos propõem uma filosofia dominada por problemas gnosiológicos ao invés de problemas empírico-factuais ou metafísicos.

Na verdade, inclusive no período de hegemonia do idealismo, a tradição kantiana nunca havia desaparecido inteiramente na Alemanha. Entretanto, em 1865, Otto Liebmann (1840-1912) publicou um livro, *Kant e os epígonos*, onde examinava as quatro orientações da filosofia alemã pós-kantiana (o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel; o realismo de Herbart; o empirismo de Fries; as concepções de Schopenhauer) e, ao término da análise de cada uma dessas orientações, concluía com o lema: "*Devemos, portanto, retornar a Kant*".

Por sua própria conta, já retornara a Kant o grande cientista Hermann Helmholtz (1821-1894), que, com base em estudos de fisiologia e de física (*Sobre a vista humana,*

■ Neocriticismo (ou neokantismo). Com neocriticismo ou neokantismo entende-se "a volta a Kant" da filosofia alemã – e não apenas alemã – por volta da metade do século XIX. Tal "volta a Kant" implica uma crítica decisiva tanto do positivismo como do idealismo e uma reabilitação da tarefa da filosofia já fixada por Kant, tarefa que consiste na *análise das condições de validade da ciência e dos outros produtos humanos como a moral, a arte, a religião.*
O neokantismo é um movimento de pensamento que se orientou em mais de uma direção. Eis como Nicola Abbagnano delineia os traços comuns das correntes do neocriticismo:
"1. A negação da metafísica e a redução da filosofia a uma reflexão sobre a ciência, isto é, a uma teoria do conhecimento;
2. a distinção entre o aspecto psicológico e o aspecto lógico-objetivo do conhecimento [...];
3. a tentativa de remontar das estruturas da ciência, tanto a da natureza como a do espírito, para as estruturas do sujeito que a tornariam possível".

1855; *Doutrina das sensações sonoras,* 1863; *Os fatos da percepção,* 1879), chegara à tese segundo a qual nossa estrutura fisiopsíquica é uma espécie de *a priori* kantiano.

Também chegaram autonomamente ao criticismo Friedrich Albert Lange (1828-1875), autor de *História do materialismo* (1866), e Alois Riehl (1844-1924), autor de *O criticismo filosófico e seu significado para a ciência positiva* (1876-1887).

Os dois centros de elaboração do neocriticismo foram Marburgo, com Cohen e Natorp, aos quais se liga Cassirer, e Heidelberg, com Windelband e Rickert.

Entretanto, embora tenha alcançado na Alemanha seus resultados mais significativos, o neocriticismo não foi uma filosofia apenas alemã.

Na Inglaterra o neokantismo foi desenvolvido por S. H. Hodgson (1832-1912), Robert Adamson (1852-1902) e George D. Hicks (1862-1941).

Na Itália foi Antônio Banfi (1886-1957) quem adotou as teses do neocriticismo, juntamente com outras instâncias (como a da filosofia de Simmel e, depois, do marxismo). Mas, antes de Banfi, já haviam retornado a Kant também Carlos Cantoni (1840-1906) e Félix Tocco (1845-1911), além de Francisco Fiorentino (1834-1884) e Tiago Barzellotti (1844-1917).

Foi notável e influente a presença do neocriticismo na França. Aqui basta mencionar Carlos Renouvier (1815-1903), para quem o único fim da filosofia está no estabelecimento de leis gerais e dos limites do conhecimento; Otávio Hamelin (1856-1907); e Léon Brunschvicg (1869-1941), que, na obra *O idealismo contemporâneo* (1905), fez questão de sustentar que não cabe à filosofia aumentar a quantidade do saber, já que a filosofia nada mais faz do que refletir sobre a qualidade do saber. E como o saber humano está em contínuo desenvolvimento histórico, então, afirma Brunschvicg, a história do saber humano é "o laboratório da filosofia".

2 A Escola de Marburgo

2.1 Hermann Cohen: a filosofia crítica como metodologia da ciência

O fundador reconhecido da Escola de Marburgo foi Hermann Cohen (1842-1918), professor em Marburgo e autor, entre outros, dos seguintes trabalhos: *A teoria de Kant da experiência pura* (1871), *O fundamento da ética kantiana* (1871), *A influência de Kant sobre a cultura alemã* (1883) e *O fundamento da estética kantiana* (1889).

A ciência e, mais precisamente, a física matemática, assume papel de máxima importância na concepção de Cohen. Cohen aceita a ciência como válida e concebe a filosofia exatamente como o estudo das condições de validade da ciência.

Ora, o positivismo tinha visto o valor da ciência no fato sagrado, absoluto e intocável; para o positivista, em suma, objetivo é o fato, objetiva é a sensação, isto é, o *a posteriori.* Cohen retorna a Kant, invertendo a concepção positivista. Como escreve ele em *A teoria de Kant da experiência pura,* o fundamento da objetividade da ciência está no *a priori.* Com efeito, a ciência não é e não se desenvolveu como caos de percepções, nem é acúmulo de sensações ou de fatos observados.

A realidade é que a ciência não se constituiu tanto pela acumulação de fatos, e sim

muito mais pela unificação dos fatos por meio de e sob hipóteses, leis e teorias. Mas nós não extraímos leis e teorias dos fatos, e sim as impomos aos fatos: a teoria é o *a priori*. E a filosofia indaga exatamente os elementos "puros", ou seja, os elementos *a priori*, do conhecimento científico. A filosofia, portanto, deve ser metodologia da ciência.

2.2 Paul Natorp: "o método é tudo"

O outro prestigioso representante da Escola de Marburgo é Paul Natorp (1854-1924), estudioso de amplos interesses, autor de *A doutrina platônica das idéias* (1903), de *Os fundamentos lógicos das ciências exatas* (1910) e também de escritos de pedagogia, psicologia e política, como *Guerra e paz* (1916) e *A missão mundial dos alemães* (1918).

A exemplo de Cohen, Natorp afirma que a filosofia não é ciência das coisas; das coisas falam precisamente as ciências, ao passo que a filosofia é *teoria do conhecimento*.

Entretanto, a filosofia não estuda o pensamento subjetivo, ou seja, ela não indaga sobre a atividade cognoscente, sobre uma atividade psíquica, e sim sobre conteúdos. E estes são determinações progressivas do objeto. Em *Os fundamentos lógicos das ciências exatas,* podemos ler que o conhecimento é síntese e a análise consiste no controle das sínteses já efetuadas. Sínteses que devem ser submetidas a reelaboração contínua, de modo a aperfeiçoar sempre mais as determinações dos objetos. Por isso, o objeto não é um dado, não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada que sempre se desloca.

Em suma, o *obiectum* é um *proiectum*: é conhecimento sempre mais determinado que se projeta sobre a realidade. E não há termo para essa determinação; portanto, o objeto está sempre *in fieri,* é tarefa infinita.

3 A Escola de Baden

3.1 Wilhelm Windelband e a filosofia como teoria dos valores

Os representantes mais prestigiosos da Escola de Baden (assim chamada porque teve seus pontos centrais em Heidelberg e Friburgo, cidades situadas na região de Baden) foram Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936), de quem falaremos também no capítulo sobre o historicismo, no que se refere às suas reflexões sobre a fundação da historiografia como ciência. Aqui, falaremos a propósito de sua *filosofia dos valores,* que, embora os tornando expoentes de primeiro plano do neocriticismo, os diferencia, porém, da Escola de Marburgo.

Em seu "retorno a Kant", Windelband certamente atribui à filosofia a função de buscar os princípios *a priori* que garantem a validade do conhecimento. Entretanto, são duas as coisas novas que ele introduz nessa questão:

a) por um lado, esses princípios são interpretados como *valores necessários e universais,* tipificados pelo caráter *normativo* independente de sua realização efetiva;

b) por outro lado, diferentemente da Escola de Marburgo, Windelband se liberta da referência privilegiada ao âmbito do conhecimento para considerar a atividade humana também nos campos da moralidade e da arte.

Portanto, a filosofia não tem por objeto os juízos de fato, mas *Beurteilungen,* isto é, *juízos valorativos* do tipo "esta coisa é verdadeira", "esta coisa é boa", "esta coisa é bela". E é assim que os valores — que têm precisamente validade *normativa* — distinguem-se das leis naturais: a validade das leis naturais é a validade do *Müssen,* a validade empírica de *não poder ser de outro modo*; a validade das normas ou valores é a do *Sollen,* isto é, do *dever ser*. Concluindo, deve-se dizer, portanto, que, para Windelband, a filosofia consiste na teoria de valores; que a função da filosofia, mais especificamente, está em estabelecer quais são os valores que estão na base do conhecimento, da moralidade e da arte; que a teoria do conhecimento, para além da concepção de alguns neokantianos de Marburgo, é apenas *uma parte* da teoria dos valores.

3.2 Heinrich Rickert: conhecer é julgar com base no valor de verdade

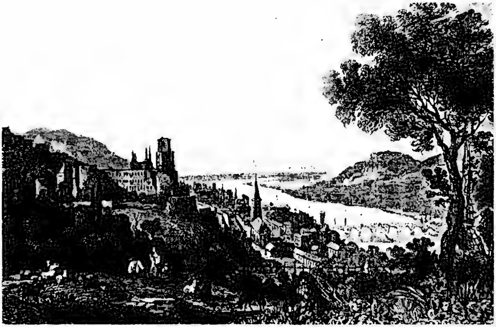
Rickert retoma de Windelband a concepção da filosofia como teoria dos valores e, ao mesmo tempo, os resultados mais válidos de sua investigação metodológica. Entretanto, ele tenta sistematizar resulta-

dos semelhantes em concepção orgânica da teoria do conhecimento e procura *fundar* (ao invés de, mais ou menos simplesmente, registrar) *a autonomia do conhecimento histórico*.

Conhecer quer dizer julgar, isto é, aceitar ou rejeitar, aprovar ou reprovar, o que implica o reconhecimento de um *dever ser* que está na base do conhecimento. Negar o dever ser, isto é, a norma, equivaleria a ratificar a impossibilidade de qualquer juízo, inclusive daquele que nega.

Um juízo não é verdadeiro porque expressa aquilo que é; pode-se afirmar, ao invés, que algo é somente se o juízo que o expressa é *verdadeiro* por força do seu *dever ser*. E o dever ser, isto é, os valores, ou seja, as normas, são transcendentes em relação a cada simples consciência empírica. Para Dilthey, o sujeito do conhecer é o homem como ser histórico. Já para Rickert é o sujeito transcendental, para além de qualquer condicionamento de espaço e de tempo; é a consciência em geral (*Bewusstsein überhaupt*); e essa "consciência em geral" não é somente *lógica*, mas também *ética* e *estética*.

Desse modo, sendo os valores transcendentes as consciências individuais e sendo o sujeito do conhecimento entendido como sujeito transcendental, é óbvio que as investigações de Rickert, diferentemente das de Max Weber, se colocam em um plano que abstrai completamente as condições e os problemas efetivos dos processos de pesquisa, sejam estes científicos ou históricos. Segundo Rickert, a filosofia não tem em absoluto a função de se interessar por tais problemas; ela deve muito mais cumprir a função de estabelecer de que modo as ciências generalizantes e as individualizantes encontram a garantia de sua validade universal e necessária, tendo em vista os valores que constituem seus princípios *a priori* e o fundamento.



Vista de Heidelberg, em uma estampa do século XIX. Esta cidade, junto com Friburgo, foi centro cultural de primeiríssimo plano e sede da Escola do Baden.

II. Ernst Cassirer e a filosofia das formas simbólicas

• Discípulo de Cohen e Natorp em Marburgo, Ernst Cassirer (1874-1945) primeiro foi professor em Berlim e depois em Marburgo. Obrigado a emigrar em 1933, foi primeiro para a Inglaterra, depois para a Suécia e por fim para os Estados Unidos, onde ensinou na Universidade de Yale e a seguir na Universidade de Colúmbia. É autor de famosas obras históricas (entre as quais *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência da era moderna*, em quatro volumes) e teóricas (entre as quais *A filosofia das formas simbólicas*, em três volumes: 1923, 1925, 1929; e o *Ensaio sobre o homem*, 1944).

As ciências buscam relações funcionais e não substâncias → § 1

Em 1910 Cassirer publicou *O conceito de substância e o conceito de função*, onde, com rara competência, ele mostra que o desenvolvimento do pensamento científico nos obriga a passar do conceito de *substância* para o conceito de *função*: as ciências progrediram justamente porque deixaram de buscar substâncias e se dirigiram à pesquisa de *leis, de relações funcionais*.

As "formas simbólicas" são formas da compreensão do mundo → § 2

• Cassirer submeteu à análise filosófica não só a ciência, mas também as formas fundamentais da compreensão do mundo, que são "formações simbólicas", como o mito, a arte, a linguagem. Estas formas simbólicas "dão forma e sentido", ou seja, organizam a experiência, constituem modos de ver o mundo, criam mundos de significados. A aparição do *sistema simbólico* transformou toda a situação existencial do homem: o homem doravante vive não só em uma realidade mais vasta, mas até em "uma *nova* dimensão da realidade".

• O homem, com efeito, com sua atividade simbólica "superou os limites da vida orgânica". Os animais têm sinais; o homem produz símbolos. Ele "não vive mais em um universo apenas físico, mas em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte deste universo". É um dado de fato que "o homem não se encontra mais diretamente diante da realidade; por assim dizer, ele não pode mais vê-la face a face. A realidade física parece retroceder à medida que a atividade simbólica do homem avança". Eis, então, que o homem deve ser definido não mais como *animal rationale* e sim como *animal symbolicum*. Sem dúvida, esclarece Cassirer, a definição de homem como *animal rationale* "mantém seu valor"; contudo, ela pretende trocar a parte pelo todo. Em poucas palavras: a "razão" é um termo pouco adequado "se quisermos abraçar em toda a sua riqueza e variedade as formas da vida cultural do homem".

Definir o homem como animal rationale equivale a trocar a parte pelo todo → § 3

1 Substância e função

Ernst Cassirer (1874-1945) nasceu em Breslau, de família judaica de boas condições. Estudou filosofia sob a guia de Cohen e Natorp. De 1906 a 1919 ensinou em Berlim como livre-docente e, depois, em Hamburgo. Em 1933, forçado a emigrar, vai primeiro para a Inglaterra, depois para a Suécia, e finalmente para os Estados Unidos, onde ensinou na Universidade Yale e, em seguida, na Universidade de Colúmbia. Interessado pela história das idéias filosóficas, que vê en-

trelaçadas com as idéias científicas, Cassirer é autor de obras famosas, como *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência da época moderna* (vols. I e II, 1906-1907; vol. III, 1920; vol. IV, 1940, publicado postumamente), *Indivíduo e cosmo da Renascença* (1927), *A filosofia do Iluminismo* (1932). E a consciência histórica acompanhará sempre até as obras mais caracteristicamente teóricas de Cassirer: "O uso [...] de pôr [...] no vazio os próprios pensamentos, sem pesquisar sua relação e sua conexão com o trabalho de conjunto das ciências filosóficas, nunca me pareceu oportuno e fecundo". Entre as obras de natureza teórica de Cassirer, podemos recordar: *O conceito de substância e o conceito de função* (1910); *A filosofia das formas simbólicas* (3 vols., 1923-1925-1929); *A teoria einsteniana da relatividade* (1921); *Determinismo e indeterminismo na física moderna* (1937); *Ensaio sobre o homem* (1944).

Em 1910, portanto, Cassirer publica *O conceito de substância e o conceito de função.* Nesse trabalho, através de seguro domínio da história da ciência, ele realiza uma investigação sobre o conhecimento matemático, geométrico, físico e químico, a fim de mostrar que esses conhecimentos não buscam a *substância,* e sim a lei, a relação, isto é, a *função.* Relações e funções instituem os entes matemáticos e constituem as expressões geométricas. No conhecimento científico e também no conhecimento comum encontramos muito mais do que dados sensíveis. Olhamos as coisas através de pontos de vista, teorias, leis, isto é, relações. Em suma, o desenvolvimento do pensamento científico nos leva a passar do conceito de *substância* ao de *função.* A metafísica de Aristóteles falava de um mundo de coisas das quais era preciso abstrair as características comuns, a essência. Mas, por um lado, enquanto esse método levou a toda uma massa de resultados estéreis (entre outras coisas, não há garantia alguma de que o *comum* seja o *essencial),* por outro lado, viu-se que as ciências progrediram porque se matematizaram (na matemática não entra o conceito de substância, mas o de função); progrediram porque deixaram de buscar substâncias e voltaram-se para a busca de *relações funcionais* entre os objetos. E assim como as funções matemáticas não se obtêm por abstração, mas são construídas pelo pensamento, da mesma forma também os pontos de vista, as teorias ou relações funcionais que instituem e vinculam os objetos do conhecimento científico (e do conhecimento comum) são produtos do pensamento, que tornam "possível *a priori*" o conhecimento, estabelecendo suas condições de possibilidade. E o fato de que a ciência consiste em teorias ou relações construídas pelo homem e que os objetos da ciência sejam instituídos por esses pontos de vista, por essas teorias, não significa de modo algum cair no subjetivismo. Escreve Cassirer: "Nós não conhecemos os objetos, como se eles fossem dados e determinados como objetos, antes e independentemente de nosso conhecimento. Ao contrário, nós conhecemos objetivamente, já que, no transcorrer uniforme dos conteúdos da experiência, criamos determinadas delimitações e estabelecemos determinados elementos duráveis e determinadas ligações entre eles".



Ernst Cassirer (1874-1945) é um dos mais representativos pensadores do neokantismo, historiador penetrante do pensamento moderno, autor justamente famoso de A filosofia das formas simbólicas. *É dele a definição do homem como* animal symbolicum.

2 A filosofia das formas simbólicas

Cassirer não submeteu à análise filosófica somente as ciências. Indo além dos marcos das "duas culturas", ele também pretendeu, com *A filosofia das formas simbólicas*, "delimitar as diversas formas fundamentais da 'compreensão' do mundo umas em relação às outras, e captar cada uma delas o mais claramente possível em sua tendência peculiar e em sua forma espiritual peculiar".

Essas formas fundamentais de "compreensão" do mundo são "formações simbólicas" como o *mito*, a *arte*, a *linguagem* ou também o *conhecimento*. Somos nós que plasmamos o mundo com nossa atividade simbólica, criando e fazendo mundos de experiências: "o mito e a arte, a linguagem e a ciência são [...] sinais que tendem a realizar o ser", direções da vida humana, formas típicas da ação humana. E uma filosofia do homem, escreve Cassirer, deveria ser "filosofia que faça conhecer a fundo a estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas e que, nesse meio tempo, faça por onde entendê-las como um todo orgânico". As formas simbólicas — isto é, a linguagem, a arte, o mito e a ciência — "dão forma e sentido", vale dizer, estruturam o modo de ver o mundo, criam mundos de significados, organizam a experiência. Com efeito, "inserido entre o sistema receptivo e o sistema relativo (encontráveis em todas as espécies animais), existe no homem um terceiro sistema, que se pode chamar de *sistema simbólico,* cujo aparecimento transforma toda a sua situação existencial. Confrontado com os animais, observa-se que o homem não somente vive em uma realidade mais vasta, mas também, por assim dizer, em uma nova *dimensão* da realidade". O homem é animal cultural, diriam os etólogos. E Cassirer o chama de "*animal symbolicum*". Os animais têm sinais, o homem produz *símbolos*. "A diferença entre *linguagem proposicional* e *linguagem emotiva* constitui o verdadeiro limite entre o mundo humano e o mundo animal". É o nascimento da linguagem descritiva ou proposicional que desencadeia o desenvolvimento da "cultura", isto é, da "civilização". Com efeito, escreve Cassirer, "é inegável que o pensamento e o comportamento simbólicos são os aspectos mais característicos da vida humana e que todo o progresso da cultura baseou-se neles".

O homem é *animal symbolicum.* Com a sua atividade simbólica, ele superou "os limites da vida orgânica". E agora "não se pode fazer nada contra essa subversão da ordem natural. O homem não pode se subtrair às condições de existência que ele próprio criou: deve se conformar a elas. Não vive mais em um universo apenas físico, e sim em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes integrantes desse universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a intricada trama da experiência humana. Todo progresso no campo do pensamento e da experiência fortalece e refina essa rede". De fato, afirma Cassirer, está fora de qualquer dúvida que "o homem não se encontra mais diretamente diante da realidade; por assim dizer, ele não pode mais vê-la face a face. A realidade física parece retroceder à medida que a atividade simbólica do homem avança. Ao invés de se defrontar com as próprias coisas, em certo sentido o homem está continuamente em colóquio consigo mesmo. Cercou-se de formas lingüísticas, de imagens artísticas, de símbolos míticos e de ritos religiosos a tal ponto que não pode mais ver e conhecer nada senão por meio dessa mediação artificial". E a situação é a mesma no campo teórico e no campo prático. Também no campo prático o homem não vive em um mundo de puros fatos; ele vive muito mais "entre emoções suscitadas pela imaginação, entre medos e esperanças, entre ilusões e desilusões, entre fantasias e sonhos. Como disse Epicteto, 'aquilo que perturba e agita o homem não são as coisas, e sim suas opiniões e fantasias em torno das coisas' ".

3 "Animal rationale" e "animal symbolicum"

Chegando a esse ponto, Cassirer é da opinião de que se pode e se deve corrigir a definição tradicional de homem. Naturalmente, a definição de homem como *animal rationale* "mantém seu valor", não obstante pretenda ela trocar a parte pelo todo, "pois, além da linguagem conceitual, existe uma linguagem do sentimento e das emoções; além da linguagem lógica e científica, existe a linguagem da imaginação poética. A linguagem não expressa somente

pensamentos e idéias, mas, em primeiro lugar, sentimentos e afetos". Os filósofos que definiram o homem como *animal rationale* não eram empiristas, observa Cassirer, e não pretenderam "dar explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, eles propuseram muito mais um imperativo moral". Em suma, a razão é termo pouco adequado se quisermos abraçar em toda a sua riqueza e variedade as formas da vida cultural do homem. "Essas formas são essencialmente formas simbólicas. Ao invés de definir o homem como *animal rationale*, dever-se-ia, portanto, defini-lo como *animal symbolicum*. Desse modo, indicar-se-á o que verdadeiramente o caracteriza e o que o diferencia em relação a todas as outras espécies, podendo-se entender o caminho especial que o homem tomou: o caminho para a civilização". Nesse caminho, na opinião de Cassirer, a ciência corresponde à última fase do desenvolvimento intelectual do homem, "podendo ser considerada como a mais elevada e significativa conquista da cultura. É produto muito raro e refinado, que só pôde tomar forma em condições especiais". O trabalho científico de Galileu e Newton, de Maxwell e Helmholtz, de Planck e Einstein, não consistiu em simples coleta de fatos: "foi trabalho teórico, mas construtivo", fruto daquela "espontaneidade e produtividade que estão verdadeiramente no centro de todas as atividades humanas". Com a linguagem, a religião e a ciência, o homem construiu *o próprio universo*, universo simbólico que o põe em condições de compreender e interpretar, de articular e organizar, de sintetizar e universalizar sua experiência. E desse modo, na cultura tomada em seu conjunto, "pode-se observar o processo da autolibertação progressiva do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são fases desse processo. Em todas elas, o homem descobre e demonstra novo poder, o poder de construir um mundo próprio, um mundo 'ideal' ". Sem esconder a multiplicidade, a variedade e a peculiaridade estrutural de cada forma simbólica, a filosofia, diz Cassirer, não pode renunciar à busca da unidade fundamental desse mundo ideal. "Todas as funções se completam e se integram mutuamente. Cada uma descerra novo horizonte e mostra novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não se excluem reciprocamente, mas dependem um do outro; é a 'harmonia no contraste, como no plectro e na lira' ". 1

■ Filosofia das formas simbólicas. Eis como Cassirer, no *Ensaio sobre o homem*, esclarece a tarefa de uma filosofia das formas simbólicas.
"A característica principal do homem, aquilo que o distingue, não é sua natureza física ou metafísica, e sim sua obra. É essa obra, isto é, o sistema das atividades humanas, que decifra e determina a esfera da humanidade".
A linguagem, o mito, a religião, a arte e a história são os elementos constitutivos dessa esfera, os setores que ela compreende. Assim, uma "filosofia do homem" deveria ser uma filosofia que faça conhecer a fundo a estrutura fundamental de cada uma destas atividades humanas e que ao mesmo tempo "forneça o modo de entendê-las como um todo orgânico".
Nas formas simbólicas – linguagem, arte, religião, ciência – "o homem descobre e demonstra um novo poder, o poder de construir um mundo próprio, um mundo 'ideal' ".
Nas formas simbólicas a análise filosófica é chamada a descobrir o homem: "pelos seus produtos o reconhecereis".

CASSIRER

1 O homem é um "animal simbólico"

> *"Em vez de definir o homem como um* animal rationale *dever-se-ia [...] defini-lo como um* animal symbolicum*".*

Para ele [o biólogo Johannes von Uexküll] a vida é perfeita em todo lugar; é a mesma tanto no pequeno como no grande. Todo organismo, compreendendo aqueles que se encontram na extremidade inferior da escala biológica, não só é, em senso lato, adaptado (*angepasst*) a seu ambiente, mas encontra-se também organicamente nele inserido (*eingepasst*). Conforme sua estrutura anatômica particular ele possui um *Merknetz* e um *Wirknetz*, ou seja, um sistema receptivo e certo sistema que lhe permite agir. Sem o acordo e a cooperação destes dois sistemas o organismo não poderia sobreviver. Em todo caso, em dada espécie biológica o sistema receptivo que transmite os estímulos externos e o sistema que permite reagir a tais estímulos estão intimamente ligados. São anéis de uma única cadeia que Uexküll chama de *círculo funcional* (o *Funktionskreis*) do animal em questão.

Aqui não é o caso de discutir as concepções biológicas de Uexküll. Referimo-nos a elas e à terminologia correspondente apenas para delinear um problema de caráter geral. É possível usar o esquema proposto por esse autor para uma descrição e uma caracterização do *mundo humano*? Obviamente, este mundo não constitui uma exceção, é dirigido pelas mesmas leis biológicas em ação em todos os outros organismos. Todavia, no mundo humano encontramos também algo de característico que o distingue do de qualquer outra forma de vida. Não só o círculo funcional do homem é quantitativamente mais amplo, mas ele apresenta também uma diferença qualitativa. Por assim dizer, o homem descobriu um modo novo de adaptar-se ao ambiente. Inserido entre o sistema receptivo e o reativo (encontráveis em todas as espécies animais), no homem há um terceiro sistema que se pode chamar de *sistema simbólico*, cuja aparição transforma toda a sua situação existencial. Fazendo um confronto com os animais percebe-se que o homem não só vive em uma realidade mais vasta, mas também, por assim dizer, em uma nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença evidente entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso o estímulo externo provoca uma resposta direta e imediata, no segundo caso a resposta é deferida. Ela é retida e retardada depois de lento e complexo processo mental. À primeira vista esta dilação das reações poderia parecer uma vantagem bastante discutível. Com efeito, muitos filósofos aconselharam o homem a desconfiar de tal pretenso progresso: "*O homem que medita* – disse Rousseau – *é um homem depravado*"; a superação dos limites da vida orgânica levaria não à melhoria, e sim à deterioração da natureza humana.

Todavia, não se pode fazer nada contra esta inversão da ordem natural. O homem não pode mais se subtrair às condições de existência que ele próprio criou para si; deve se conformar a elas. Não vive mais em um universo apenas físico, mas em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte deste universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a emaranhada trama da experiência humana. Todo progresso no campo do pensamento e da experiência reforça e refina essa rede. O homem não se encontra mais diretamente diante da realidade; por assim dizer, ele não pode mais vê-la face a face. A realidade física parece retroceder à medida que a atividade simbólica do homem avança. Em vez de ter o que fazer com as próprias coisas, em certo sentido o homem está continuamente em diálogo consigo mesmo. Circundou-se de formas lingüísticas, de imagens artísticas, de símbolos míticos e de ritos religiosos a um ponto tal de não poder ver e conhecer mais nada a não ser por meio dessa mediação artificial. A situação é a mesma no campo teórico e no prático. Também no campo prático o homem não vive em um mundo de fatos puros segundo suas necessidades e seus desejos mais imediatos. Vive muito mais entre emoções suscitadas pela imaginação, entre medos e esperanças, ilusões e desilusões, entre fantasias e sonhos. "Aquilo que perturba e agita o homem – disse Epicteto – não são as coisas, mas suas opiniões e suas fantasias a respeito das coisas".

A este ponto pode-se corrigir e ampliar a definição clássica do homem [...]. Os grandes pensadores que definiram o homem como *animal rationale* não eram empiristas e não pretendiam dar uma explicação empírica da natureza humana. Com tal definição eles puseram muito mais um imperativo moral. A razão é um termo pouco adequado, se quisermos abraçar em toda

a sua riqueza e variedade as formas da vida cultural do homem. Estas formas são essencialmente formas simbólicas. Em vez de definir o homem como um *animal rationale* dever-se-ia, portanto, defini-lo como um *animal symbolicum*. Para tal objetivo indicar-se-á aquilo que verdadeiramente o caracteriza e que o diferencia em relação a todas as outras espécies, e se poderá compreender o caminho especial que o homem tomou: o caminho para a civilização.

E. Cassirer,
Ensaio sobre o homem.

O historicismo alemão, de Wilhelm Dilthey a Friedrich Meinecke

I. Gênese, problemas, teorias e expoentes do historicismo alemão

O século XIX alemão: "o século da história" → § 1

• As histórias da política e da economia, da religião e da arte, da filosofia e da filologia têm no século XIX alemão, chamado o "século da história", seu século de ouro. Aqui bastará relembrar apenas os nomes de Barthold Niebuhr (1776-1831), Leopold Ranke (1795-1886), Gustav Droysen (1808-1884), Eduard Zeller (1814-1908), Theodor Mommsen (1817-1903), Jakob Burckhardt (1818-1897) e de Karl Julius Beloch (1854-1929).

Gênese e expoentes do historicismo alemão → § 2

• Pois bem, diante deste desenvolvimento portentoso de saber histórico constitui-se o diversificado movimento filosófico conhecido sob o nome de *historicismo*, cuja intenção de fundo consiste na pesquisa – de tipo substancialmente kantiano – das condições de possibilidade, isto é, de autonomia e de validade cognitiva das ciências históricas. Que tipo de saber é o histórico? Qual é seu método? Estes são não só alguns dos problemas enfrentados pelos historicistas alemães (Dilthey, Simmel, Weber etc.) ou por filósofos muito próximos a eles como os neokantianos Windelband e Rickert. Outras questões se referirão à concepção das civilizações (Spengler) e à corrida a reparos para conter o relativismo transbordante (Troeltsch e Meinecke).

Perspectivas teóricas do historicismo alemão → § 3

• Traços essenciais do historicismo alemão são:

a) a idéia de que a história é obra dos homens, de suas ações e relações situadas em contextos precisos, e não o resultado de leis inelutáveis;

b) com os positivistas os historicistas têm em comum a exigência de que a pesquisa verse sobre fatos empíricos concretos;

c) os historicistas estendem a crítica kantiana ("como é possível a ciência?") para além das ciências físico-naturais, isto é, para as ciências histórico-sociais;

d) para os historicistas o pesquisador não é o sujeito transcendental com categorias *a priori*, fixadas para a eternidade, mas é um homem concreto, historicamente condicionado.

1 Os grandes historiadores e as grandes obras históricas do século XIX

O século XIX foi o século dos grandes historiadores alemães. É útil lembrar os nomes mais significativos.

1) Barthold Niebuhr (1776-1831) escreveu uma famosa *História romana*.

2) Leopold Ranke (1795-1886) foi autor de uma *História dos papas nos séculos XVI e XVII* e de uma *História da Alemanha nos tempos da Reforma*.

3) Gustav Droysen (1808-1884), autor de uma *História do helenismo*.

4) Eduard Zeller (1814-1908), cuja *Filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico* continua ainda hoje, ao menos sob alguns aspectos, um ponto de referência.

5) Theodor Mommsen (1817-1903), autor de monumental *História romana*.

6) Jakob Burckardt (1818-1897) escreveu a obra justamente famosa *A civilização da Renascença na Itália*.

7) Karl Julius Beloch (1854-1929) escreveu uma importante *História grega*.

As histórias da política e da economia, da religião e da arte, da filosofia e da filologia encontram no século XIX alemão seu século de ouro, que foi chamado de "o século da história". Erwin Rohde (1845-1898) e Ulrich Wilamowitz-Möllendorff (1848-1931), dois grandes filólogos, foram protagonistas de um debate sobre as teorias que Nietzsche havia proposto a propósito do mundo grego.

Não devemos esquecer que é nesse período que se realiza o paciente trabalho de coleta sistemática e recuperação dos textos literários e papíricos relativos aos epicuristas (Hermann Usener), aos estóicos (Hans von Arnim) e aos pré-socráticos (Hermann Diels).

O século XIX também assistiu a um portentoso desenvolvimento da lingüística histórica e da lingüística comparada (falamos de Franz Bopp e de Jacob Grimm).

Além disso, foi intenso o interesse pela história do direito na "escola histórica" de Karl Friedrich von Savigny (1779-1861), que quis mostrar como as instituições jurídicas não são fixadas para a eternidade, e sim produtos de processos evolutivos freqüentemente não programados.

Nesse interesse pela história certamente descobre-se a influência do romantismo, de seu sentido da tradição, de seu culto pela consciência coletiva dos povos, de sua tentativa de reviver o passado em sua própria posição histórica. E, por outro lado, justamente com a abstração de sua filosofia da história, Hegel ensinara a ver a história não como um amontoado de fatos separados uns dos outros, e sim como totalidade em desenvolvimento dialético. E isso constitui um de seus contributos mais importantes.

2 O nascimento do historicismo

Com base nesses elementos, não é difícil compreender a gênese e o desenvolvimento do movimento filosófico conhecido com o nome de *historicismo* e cujos representantes mais conhecidos, além de Max Weber (do qual falaremos à parte, dada a relevância, a complexidade e a válida e grande influência de sua obra), são Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918), Oswald Spengler (1880-1936), Ernst Troeltsch (1865-1923) e Friedrich Meinecke (1862-1954). A esses, costuma-se acrescentar os nomes de Wilhelm Windelband (1848-1915) e de Heinrich Rickert (1863-1936), que es-



Retrato de Barthold G. Niebuhr, autor de uma conhecidíssima História humana.

tão ligados mais propriamente à "filosofia dos valores" dentro do neocriticismo, mas dos quais não se pode deixar de falar, por razões que explicitaremos, em uma exposição sobre o historicismo.

O historicismo surge nos últimos dois decênios do século XIX e se desenvolve até a vigília da Segunda Guerra Mundial.

3 Idéias e problemas fundamentais do historicismo

O historicismo alemão não é uma filosofia compacta. Entretanto, entre suas várias expressões, é possível detectar certo "ar de família", identificável nos seguintes pontos:

1) Como diz Meinecke, "o primeiro princípio do historicismo consiste em substituir a consideração generalizante e abstrata das forças histórico-humanas pela consideração de seu caráter individual".

2) Para o historicismo, a história não é a realização de um princípio espiritual infinito (Hegel) ou, como queriam os românticos, uma série de manifestações individuais da ação do "espírito do mundo" que se encarna em cada "espírito dos povos". Para os historicistas alemães contemporâneos, *a história é obra dos homens,* ou seja, de suas relações recíprocas, condicionadas pela sua pertença a um processo temporal.

3) Do positivismo, os historicistas rejeitam a filosofia comtiana da história e a pretensão de reduzir as ciências históricas ao modelo das ciências naturais, apesar de os historicistas concordarem com os positivistas na exigência de pesquisa concreta dos fatos empíricos.

4) Com o neocriticismo, os historicistas vêem a função da filosofia como função crítica, voltada para a determinação das condições de possibilidade, isto é, o fundamento, do conhecimento e das atividades humanas. O historicismo estende o âmbito da crítica kantiana a todo aquele conjunto de ciências que Kant não considera, ou seja, as ciências histórico-sociais. É por isso que uma exposição sobre o historicismo não pode excluir Windelband e Rickert, ou seja, os neocriticistas, que haviam proposto a si mesmos e nos mesmos termos o problema das ciências histórico-sociais.

5) É fundamental para o historicismo a distinção entre *história* e *natureza,* como também o é o pressuposto de que os objetos do conhecimento histórico são específicos, no sentido de serem diferentes dos objetos do conhecimento natural.

6) O problema cardeal em torno do qual gira o pensamento historicista alemão é o de encontrar as razões da distinção das ciências histórico-sociais em relação às ciências naturais, e investigar os motivos que fundamentam as ciências histórico-sociais como conjuntos de conhecimentos válidos, isto é, objetivos.

7) O objeto do conhecimento histórico é visto pelos historicistas como residindo na *individualidade* dos produtos da cultura humana (mitos, leis, costumes, valores, obras de arte, filosofias etc.), individualidade oposta ao caráter uniforme e repetível dos objetos das ciências naturais.

8) Se o instrumento do conhecimento natural é a explicação causal (o *Erklären*), o instrumento do conhecimento histórico, segundo os historicistas, é o compreender (o *Verstehen).*

9) As ações humanas são ações que tendem a fins, e os acontecimentos humanos são sempre vistos e julgados na perspectiva de valores precisos. Por isso, mais ou menos elaborada, sempre há uma teoria dos valores no pensamento dos historicistas.

10) Por fim, deve-se recordar que, se o problema cardeal dos historicistas é um problema de natureza kantiana, no entanto, para os historicistas, o sujeito do conhecimento não é o sujeito transcendental, com suas funções *a priori,* e sim homens concretos, históricos, com poderes cognoscitivos condicionados pelo horizonte e pelo contexto histórico em que vivem e atuam.

II. Wilhelm Dilthey e a "crítica da razão histórica"

O problema de Dilthey: como fundamentar a autonomia das ciências do espírito
→ *§ 1*

• Historiador das idéias e filósofo, Wilhelm Dilthey (1833-1911) teve, em sua vida de estudioso, uma preocupação constante: a da fundamentação da autonomia e da validade das *ciências do espírito*.

Tal preocupação é testemunhada por escritos como: *Introdução às ciências do espírito* (1883); *Idéias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894); *Contribuições para o estudo da individualidade* (1895-1896); *Estudos para a fundamentação das ciências do espírito* (1905); *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910). A contribuição principal de Dilthey consistiu, de fato, em uma "crítica da razão histórica".

A diversidade dos objetos tratados como base da primeira distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito
→ *§ 1*

• Tal crítica da razão histórica encontra seus inícios na *Introdução às ciências do espírito*.

Nessa obra Dilthey distingue as ciências do espírito das ciências da natureza com base na diversidade dos objetos por elas tomados respectivamente em consideração: os fatos das ciências do espírito se apresentam à consciência "originalmente a partir do interior, enquanto os das ciências da natureza se apresentam à consciência, ao contrário, a partir do exterior".

• A seguir Dilthey põe a psicologia analítica como fundamento das ciências do espírito; afirma que estas estudam tanto as uniformidades como os fatos individuais, e que o "tipo" tem a função de ligar estas duas realidades opostas do mundo humano; e salienta, sempre sobre o tema da compreensão dos outros, o papel fundamental do *entender* (*Verstehen*), que consiste no "reviver" e no "reproduzir".

A relação entre Erleben *(expressão) e* Verstehen *(entender) como fundamento das ciências do espírito*
→ *§ 2-3*

Em todo caso, na opinião de Dilthey, a solução mais adequada do problema referente à autonomia e à fundamentação das ciências do espírito pode ser encontrada nos *Estudos para a fundamentação das ciências do espírito* e em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*.

O que caracteriza os fenômenos do mundo humano e que reúne as ciências do espírito e fundamenta sua autonomia é a relação – que não se dá no interior do mundo da natureza e das ciências de caráter natural – entre *Erleben* (*expressão*) e *Verstehen* (*entender*): a vida dos indivíduos torna-se espírito objetivo, se exprime e se objetiva em eventos e instituições (Estados, Igrejas, movimentos religiosos, textos filosóficos, teorias científicas, sistemas éticos etc.) que o cientista social procura entender captando seu *lado interno*; isso é bem possível, uma vez que entender é "um reencontro do eu no tu". E tal entender é um compreender obras e instituições de *homens históricos*, que produzem valores e realizam objetivos, e cujas obras não são, portanto, como em Hegel, espírito objetivo, fruto de uma razão absoluta.

1 Rumo à crítica da razão histórica

A obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) representa uma articulada e tenaz tentativa de construção de "crítica da razão histórica". Em outros termos, a intenção de Dilthey é a de fundamentar a validade das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). E não devemos de modo nenhum esquecer que ele próprio foi historiador, como atestam seus trabalhos *Vida de Schleiermacher* (1867-1870), *A intuição da vida na Renascença e na Reforma* (1891-1900), *A história do jovem Hegel* (1905-1906), *Experiência vivida e poesia* (sobre o romantismo, 1905) e *As três épocas da estética moderna* (1892).

Já na *Introdução às ciências do espírito* (que é de 1883), Dilthey sustentava que as ciências da natureza e as ciências do espírito se diferenciam, antes de mais nada, por seu *objeto*. O objeto das ciências da natureza é constituído pelos fenômenos externos ao homem, ao passo que as ciências do espírito estudam o mundo das relações entre os indivíduos, mundo do qual o homem tem consciência imediata.

A diferença dos objetos de estudo implica uma diferença gnosiológica: é a observação externa que nos dá os dados das ciências naturais, ao passo que é a observação interna, isto é, o *Erlebnis* ("experiência vivida"), que nos dá os dados das ciências do espírito.

E também são diferentes as categorias ou conceitos de que se servem as ciências do espírito: as categorias de significado, objetivo, valor e assim por diante não pertencem às ciências da natureza, mas ao mundo humano, que tem seu centro no indivíduo



Fotografia do ainda jovem Wilhelm Dilthey (1833-1911).

e se configura — através das relações dos indivíduos — em sistemas de cultura e de organizações sociais que possuem existência histórica. A estrutura do mundo humano, portanto, é uma estrutura *histórica*.

Em *Idéias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894) e nas *Contribuições ao estudo da individualidade* (1895-1896), Dilthey enfrenta respectivamente o problema da psicologia analítica (diferente da psicologia explicativa de tipo positivista) como fundamento das outras ciências do espírito, e o problema da relação entre uniformidade e identificação histórica: as ciências do espírito estudam tanto as leis e a uniformidade dos fenômenos como os acontecimentos em sua singularidade, e o "tipo" tem a função de ligar esses dois opostos. Por outro lado, neste último escrito, Dilthey parece persuadido de que o *Erlebnis* não pode ser considerado como fundamento exclusivo das ciências do espírito: a experiência interna deve ser integrada com o *Verstehen* (entender), que é reviver (*Nacherleben*) e *reproduzir* (*Nachbilden*), porque só assim se terá a compreensão dos outros indivíduos.

2 A fundamentação das ciências do espírito

Como se vê, à medida que avança, o pensamento de Dilthey amplia seus horizontes e os problemas se multiplicam, ligando-se uns aos outros. Entretanto, o núcleo para o qual todos esses problemas convergem e do qual partem é sempre o da *fundamentação das ciências do espírito*. Dilthey pergunta-se nos *Estudos para a fundamentação das ciências do espírito* (1905): "De que modo as ciências do espírito podem ser delimitadas pelas ciências da natureza?" Onde estão a essência da história e sua diferença em relação às outras disciplinas? Pode-se alcançar um saber histórico objetivo? Na obra citada e em outra, intitulada *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), ele apresenta em forma definitiva seu projeto de fundamentação das ciências do espírito.

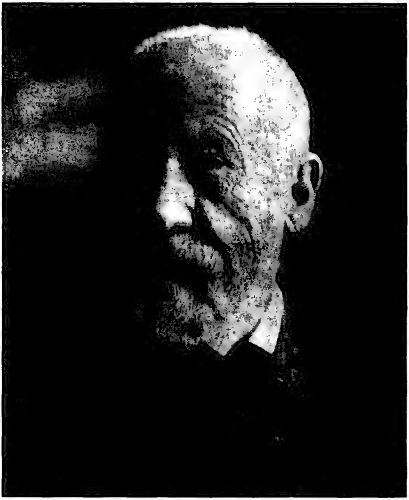
Operando uma distinção entre *Erlebnis* e *Erleben* (o *Erlebnis* é uma etapa do *Erleben,* isto é, da vida), Dilthey sustenta que aquilo que é comum às ciências do espírito, ou seja, o que constitui seu domínio, é isto: "Os estados de consciência se expressam continuamente em sons, em gestos do rosto, em palavras, e têm sua objetividade em instituições, Estados, Igrejas e institutos científicos: precisamente nessas conexões é que se move a história".

É o nexo entre *Erleben*, ("expressão") e *Verstehen* ("entender") que institui a peculiaridade do mundo humano e fundamenta a autonomia das ciências do espírito. Esse nexo não pode ser encontrado na natureza nem nas ciências naturais. A vida, o *Erleben,* torna-se espírito objetivo, isto é, se objetiva em instituições (Estados; Igrejas; sistemas jurídicos; movimentos religiosos, filosóficos, literários e artísticos; sistemas éticos etc.). E o entender, na referência retrospectiva, dá origem às *ciências do espírito*, que têm como objeto "a realidade histórico-social do homem". Realidade que tem, de fato, um lado externo investigável pelas ciências naturais, mas cujo lado interno — o significado ou essência — só pode ser alcançado pelas ciências do espírito. E pode ser alcançado porque, através do entender — que é "um encontro do eu no tu" —, o homem pode compreender as obras e as instituições dos homens. Em suma, o entender é possível porque "a alma anda pelos caminhos habituais, nos quais já gozou e sofreu, sofreu e agiu em situações de vida semelhantes". Através de uma "transferência interior", que implica um "com sentimento" *(Mitfühlen)* e uma "penetração simpatética", o homem pode reviver várias outras existências.

3 A historicidade constitutiva do mundo humano

A *objetivação da vida* é a primeira característica da estrutura do mundo histórico, devendo-se atentar para o fato de que o *espírito objetivo* de Dilthey não é, como para Hegel, a manifestação de uma razão absoluta, mas é o produto da atividade de homens históricos. Tudo saiu da atividade espiritual dos homens e, portanto, diz Dilthey, tudo é histórico.

A segunda característica fundamental do mundo humano é a que Dilthey chama de "conexão dinâmica", que se distingue da conexão causal da natureza enquanto produz *valores* e realiza *objetivos*. O indivíduo, as instituições, as civilizações e as épocas históricas são conexões dinâmicas. E, assim como o indivíduo, da mesma forma todo



A obra de Dilthey (aqui em uma fotografia nos anos da maturidade) é tentativa articulada e tenaz de construir uma "crítica da razão histórica".

sistema de cultura e toda comunidade tem seu próprio centro em si. E essa "autocentralidade", intrínseca a toda unidade histórica, faz com que essas unidades históricas (os sistemas de cultura, os sistemas de organização social, as épocas históricas) se caracterizem por um *horizonte fechado*, que torna as diversas histórias irredutíveis, tornando-as singularmente compreensíveis apenas com a condição de que possamos compreender os valores e os objetivos particulares que as tipificam.

O homem, conclui Dilthey, é um ser histórico. E históricos são todos os seus produtos culturais, inclusive a filosofia e, portanto, também a metafísica.

Uma função do filósofo consciente é a de dar vida a uma "filosofia da filosofia", entendida como exame crítico das possibilidades e dos limites da filosofia. E é assim que a razão histórica se transforma em crítica "histórica" da razão. Não existem filosofias que valham *sub specie aeternitatis*.

Textos 1 2

III. O historicismo alemão entre Wilhelm Dilthey e Max Weber

Windelband: as ciências distinguem-se sobre base metodológica → § 1

• Contrapor a "natureza" ao "espírito", como fez Dilthey, é simplesmente um erro: é o que afirma o neokantiano Wilhelm Windelband (1848-1915) em *História e ciência natural* (1894). Tal distinção é uma insustentável tese metafísica; e à distinção das ciências operada por Dilthey sobre uma base *objetiva* (mundo humano, mundo da natureza), Windelband contrapõe uma distinção sobre base metodológica e distingue as ciências em *ciências nomotéticas* (as que buscam determinar a regularidade dos fenômenos) e *ciências idiográficas* (atentas à especificidade dos fenômenos particulares). E *qualquer* evento – pertinente ao mundo da natureza ou ao mundo humano – pode ser estudado ou como caso particular de uma uniformidade ou então para compreender seu caráter único e irrepetível.

Rickert: o papel de referência aos valores no trabalho do historiador → § 2

• Para Heinrich Rickert (1863-1936), a *mesma realidade* torna-se natureza quando "a consideramos em relação ao geral, e se torna história quando, ao contrário, a consideramos em relação ao particular". Esta é a tese sustentada por Rickert em *Os limites da formação dos conceitos científicos* (1896-1902). E uma posterior e importante idéia de Rickert, que veremos também em Weber, é que no oceano sem fim dos eventos e das instituições humanas o historiador escolhe como objeto de estudo os fatos e os acontecimentos investidos e, portanto, tornados "interessantes" pelos valores da civilização à qual ele pertence. Trata-se, justamente, da "relação aos valores".

Simmel: "Um fato é importante porque interessa a quem o considera" → § 3

• Georg Simmel (1858-1918) é um estudioso de grande fôlego e são múltiplas as temáticas por ele tratadas. Pois bem, no que se refere à historiografia, ele põe o problema em termos kantianos: como é possível a história? Quais são as condições que tornam possíveis e fundamentam autonomia e validade das ciências histórico-sociais? A tal interrogação Simmel responde, diversamente de Kant e dos neokantianos, que as categorias da pesquisa histórica não são *a priori* válidas para a eternidade, pois elas próprias são produtos históricos de homens históricos, produtos que mudam com a história. Por conseguinte, não tem nenhum sentido falar de fatos históricos "*objetivamente*" importantes. "Um fato – escreve Simmel – é importante porque interessa a quem o considera".

Spengler: as civilizações são como os organismos: nascem, crescem e depois morrem → § 4

• "*As civilizações são organismos*; a história universal é sua biografia complexiva": lemos isso no *Ocaso do Ocidente*, a obra que tornou famoso Oswald Spengler (1880-1936). Toda civilização é um organismo; e, como os organismos, as civilizações "aparecem, amadurecem, fenecem e não voltam mais". Toda civilização – acrescenta Spengler – é um mundo fechado: com sua moral, sua filosofia e seu direito próprios. E as civilizações, como os organismos, estão destinadas ao ocaso. Uma vez realizado seu ciclo, "a civilização *se enrijece* repentinamente, dirige-se para a morte, seu sangue se coagula, suas forças faltam e ela torna-se uma *civilização em declínio*". E este era o caso, aos olhos de Spengler, da civilização ocidental, doravante em seu ocaso por causa da prevalência da democracia e do socialismo, e da veneração, na democracia, do dinheiro e do poder.

• Um dos problemas fundamentais da especulação filosófica de Ernst Troeltsch (1865-1923) consistiu na tentativa de conciliar o condicionamento histórico de toda forma de religião com a pretensão de toda religião de possuir uma validade universal. Ele chegou à conclusão, em *A absolutez do cristianismo e a história das religiões* (1902), de que a historicidade de uma religião não a priva de modo algum do valor universal e de sua relação com a transcendência. E ainda, em *O historicismo e sua superação* (1928), Troeltsch afirma que os critérios absolutos que são a norma moral e a Revelação cristã não se dissolvem em suas múltiplas e diversificadas manifestações históricas.

Troeltsch: como conciliar historicidade e universalidade dos valores religiosos → § 5

• Um dique contra o relativismo expansível gerado pelo historicismo pretende ser também a filosofia de Friedrich Meinecke (1862-1954). Contrário ao "veneno corrosivo" do relativismo, Meinecke – autor de *Razão de Estado na história moderna* (1924) e de *A origem do historicismo* (1936) – rejeita as soluções que se movem em direção horizontal (*absolutizar* o passado, como o fazem os românticos; ou *absolutizar* o futuro, como fazem os sacerdotes do progresso); ele sustenta que o caminho para neutralizar o veneno do historicismo é o *caminho vertical*. É preciso sair da corrente para olhar a história a partir do alto, como desejada por Deus. Toda época, embora historicizada, "está em relação imediata com Deus".

Meinecke: o "relativo", visto como desejado por Deus, torna-se como que "absoluto" → § 6

Windelband e a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas

Depois de Dilthey, a *crítica da razão histórica* daria passos substanciais adiante — que ainda causam impacto por sua originalidade e validade — com Max Weber. Mas, entre Dilthey e Weber, situa-se um grupo de pensadores que, movendo-se em torno dos problemas levantados e discutidos por Dilthey, introduzem algumas novidades metodológicas (como é o caso de Windelband e de Rickert), ou então levam às últimas conseqüências o relativismo de Dilthey (o que fazem Simmel e Spengler), ou ainda reagem a esse relativismo propondo valores absolutos (caminho trilhado sobretudo por Troeltsch e Meinecke, mas também pelo último Windelband e por Rickert).

Wilhelm Windelband (1848-1915) — representante da Escola de Baden juntamente com Rickert, como já sabemos — enfrenta o problema do conhecimento histórico como *neocriticista*: para ele "a ciência histórica constitui o problema da crítica, a exemplo da pesquisa natural". Em 1894, no escrito *História e ciência natural*, ele faz questão de precisar que a filosofia não podia permanecer estranha ao desenvolvimento portentoso das ciências históricas, sob pena de correr o risco de se defasar em relação a efetivas aquisições científicas. Mas podem-se considerar satisfatórios os resultados conseguidos por Dilthey em seu trabalho? Sobre quais bases sólidas Dilthey apoiava a distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito?

Windelband rejeita com firmeza tal distinção, por se tratar de distinção *metafísica* infundada que contrapõe a "natureza" ao "espírito". Conseqüentemente, Windelband contrapõe à distinção de *base objetual* (natureza e mundo humano) de Dilthey uma *distinção de método*.

Windelband distingue as disciplinas científicas em *ciências nomotéticas* e *ciências idiográficas*. As primeiras são as que procuram determinar as leis gerais que expressam a regularidade dos fenômenos; as segundas, ao invés, são as ciências que voltam sua atenção para o fenômeno singular, visando compreender sua especificidade e individualidade. E *qualquer* evento — pertença ele ao mundo da natureza ou ao mundo humano, isto é, ao mundo do espírito — só pode ser pesquisado como um caso particular de uma lei geral, de uma regularidade, ou então para compreender seu caráter único, peculiar, irrepetível. Texto 3

2. Rickert: a relação com os valores e a autonomia do conhecimento histórico

A autonomia do conhecimento histórico é o problema de fundo de Heinrich Rickert (1863-1936). Rickert retoma de Windelband a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas, assim escrevendo em *Os limites da formação dos conceitos científicos* (1896-1902): "*A mesma realidade* torna-se natureza quando a consideramos em referência ao geral, e torna-se história quando a consideramos em referência ao particular".

Nesse ponto, porém, surge um problema posterior: nem todos os acontecimentos individuais suscitam o interesse do historiador, mas apenas os que têm particular importância ou significado. O historiador deve escolher. Todavia, com base em qual critério ele pode operar suas escolhas?

Para Rickert, o critério de escolha está na *relação* dos fatos individuais com o valor. É a relação com os valores que constitui a base da elaboração conceitual da história. O historiador descura tudo o que não tem valor.

Isso não significa que o historiador deve pronunciar juízos de valor sobre o que pesquisa, e sim que ele reconstrói um acontecimento somente porque este tem valor. "O conceito de individualidade histórica é constituído pelos valores captados e tornados próprios pela civilização à qual ele pertence. O procedimento histórico é referência contínua ao valor". Em suma, o conhecimento histórico encontra o seu fundamento na relação com os valores. Por isso, o objeto do conhecimento histórico é definido como *Kultur* (cultura), e os valores aos quais ele se refere são definidos como *Kulturwerte* (valores culturais). São esses os valores que o homem realiza no devir histórico. Texto 4

3. Simmel: os valores do historiador e o relativismo dos fatos

O resultado final da filosofia de Georg Simmel (1858-1918) é o relativismo. Todavia, no início, concordando com os neocriticistas da Escola de Baden, ele havia, por exemplo, atribuído ao *dever ser* a independência em relação às situações históricas. E nos *Problemas fundamentais de filosofia* (1910), além do sujeito e do objeto, Simmel propõe um *terceiro reino* das idéias, e um *quarto reino* do *dever ser*.

Simmel põe a questão da história, em termos kantianos, como o problema das condições que tornam possível e fundamentam as ciências histórico-sociais em sua autonomia e validade. Mas, contra Kant e os neokantianos, Simmel afirma que os elementos do conhecimento se encontram na experiência. Em suma, a possibilidade da história não reside em condições *a priori* independentes da experiência. As categorias da pesquisa histórica são produto de homens históricos, e elas próprias mudam com a história. Desse modo, a realidade histórica pode ser interpretada à luz de diversas categorias. Não há sentido, portanto, em falar de *fatos históricos "objetivamente" importantes*. Escreve Simmel: "Um fato é importante porque interessa a quem o considera".

Portanto, também para Simmel é a relação com o valor que atua como critério de escolha dos fatos históricos, só que esses valores não são inerentes aos fatos, e sim são os valores do historiador. Texto 5

4. Spengler e o "ocaso do Ocidente"

Decadência do Ocidente foi a obra que tornou famoso Oswald Spengler (1880-1936). Nela, a ruína da Alemanha tornou-se o "ocaso da civilização ocidental". Spengler torna metafísica a distinção entre *natureza* e *história*. A natureza é dominada por uma necessidade mecânica, a história por uma necessidade orgânica. E é precisamente por isso que a história pode ser entendida através da experiência vivida ou *Erlebnis*, vista como a penetração intuitiva das formas assumidas pelo desenvolvimento da história. Diz Spengler: "A humanidade não tem nenhum fim, nenhuma idéia, nenhum plano, do mesmo modo como não têm um fim a espécie das borboletas ou a das orquídeas. A 'humanidade' é conceito zoo-

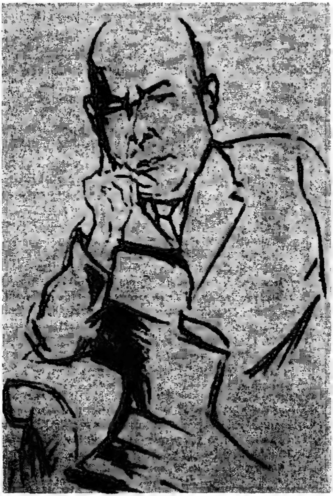
lógico ou então é uma palavra desprovida de sentido".

Em lugar "daquele desolado quadro da história universal como desenvolvimento linear", Spengler vê "o espetáculo de uma pluralidade de civilizações poderosas que florescem com força primigênia do útero da terra materna". "*As civilizações são organismos; a história universal é sua biografia total*".

Toda civilização, portanto, é um organismo. E, assim como os organismos, as civilizações "aparecem, amadurecem, decaem e não voltam mais". E toda civilização tem um sentido fechado em si mesmo: uma moral, uma ciência, uma filosofia e um direito têm sentido absoluto dentro da própria civilização, mas, fora dela, não têm nenhum. Diz Spengler: "Há tantas morais quantas são as civilizações, nem mais nem menos". Toda civilização cria seus próprios valores, que são inteiramente diversos dos valores das outras civilizações.

Nisso consiste o *absolutismo relativo* dos valores defendidos por Spengler: os valores são absolutos no interior de uma civilização, mas referem-se apenas a essa civilização. E as civilizações, como os organismos, destinam-se à decadência: "Quando o fim é alcançado e a plenitude das possibilidades interiores chega a se realizar completamente em direção ao exterior, a civilização *se enrijece* repentinamente, encaminha-se para a morte, seu sangue se coagula, suas forças lhe faltam e ela se torna *civilização em declínio*".

Aos olhos de Spengler parecia em declínio a civilização ocidental, em virtude da crise da moral e da religião, pela prevalência da democracia e do socialismo e devido à equiparação, na democracia, entre dinheiro e poder político.



Oswald Spengler (1880-1936) em um desenho de Grossmann. Spengler alcançou notoriedade repentina com a publicação do livro Ocaso do Ocidente, *no qual a queda da Alemanha é identificada com o ocaso de toda a civilização ocidental.*

5 Troeltsch e o caráter absoluto dos valores religiosos

No quadro do historicismo foram Ernst Troeltsch e Friedrich Meinecke que enfrentaram a temática complexa das relações entre o devir histórico e os valores eternos da religião.

Substancialmente, a questão fundamental de Troeltsch (1865-1923) é a que brota, por um lado, da consciência histórica que nos mostra o condicionamento de toda forma de religião e, por outro lado, da pretensão da religião de possuir uma validade absoluta. Troeltsch rejeita tanto a solução positivista, que fazia da religião o estágio primitivo da humanidade, como a solução romântico-idealista, que via nas diversas religiões a realização de uma essência universal.

Para Troeltsch, as religiões são fatos históricos individuais, inclusive o cristianismo. Mas, como ele observa em *O caráter absoluto do cristianismo e a história das religiões* (1902), a condicionabilidade de um fenômeno histórico não o priva de validade. A religião é historicamente condicionada e, apesar de tudo, ela, na opinião de Troeltsch, mostra — por meio de fenômenos como o surgimento do cristianismo e da Reforma — uma *causalidade* autônoma.

Essa independência da religião em relação à causalidade natural é interpretada por Troeltsch como a presença de Deus no finito. E, segundo ele, o cristianismo é superior às outras religiões precisamente pelo seu reconhecimento explícito da ação de Deus na história.

6 Meinecke e a busca do eterno no instante

Friedrich Meinecke (1862-1954) não está muito distante da posição de Troeltsch. Historiador da Alemanha moderna, Meinecke, mediante importante estudo sobre a *Razão de Estado na história moderna* (1924), defronta o problema do historicismo. E o problema do historicismo é que ele suscitou um relativismo que considera toda formação histórica individual, toda instituição, toda idéia e toda ideologia somente como momento transitório no curso infinito do devir. Para o historicismo, portanto, todas as coisas, sem exceção, só têm valor *relativo*.

No historicismo, portanto, "há veneno corrosivo". Na opinião de Meinecke, há apenas três caminhos para neutralizar esse veneno.

a) O primeiro é a fuga romântica no passado.

b) O segundo é a fuga para o futuro. O caminho romântico absolutiza uma época do passado (a época de ouro), ao passo que o outro expressa o otimismo do progresso. Mas ambos os caminhos estão na corrente da história, diz Meinecke. Tanto indo contra a corrente como indo no rumo da corrente, sempre se está procedendo em direção *horizontal*, sempre *dentro* da corrente.

c) Na opinião de Meinecke, porém, há um terceiro caminho para neutralizar o veneno do historicismo: é o caminho *vertical*. É preciso sair da corrente para olhá-la de cima. O "relativo", visto como desejado por Deus, apresenta-se como "absoluto".

Texto 6

■ **Historicismo.** A primeira acepção atribuída a este termo é a de que a realidade é história e esta história é guiada por alguma lei necessitante. Uma doutrina desse tipo encontra-se em Hegel: é o *historicismo absoluto*. Com a teoria dialética invertida, Marx propôs um *historicismo materialista*.
A história é desenvolvimento de eventos; e existe uma lei que determina seu curso. Entendendo o historicismo nessa acepção – isto é, como a pretensão de ter captado as leis que determinam o desenvolvimento da história humana em sua totalidade –, Karl Popper o tornou objeto de suas devastadoras críticas, enquanto prova que é impossível a previsão do futuro e que, portanto, é ilusório crer ter chegado à posse de leis inelutáveis do curso da história humana.
Há também um *historicismo fideístico*, como o proposto, entre outros, por Meinecke e por Troeltsch, para os quais na história agem valores transcendentais aí inseridos por Deus. Este é um historicismo metafísico ou, melhor, *teológico*.



Friedrich Meinecke

Como metafísico, embora em uma direção completamente diversa, o *historicismo relativo* é defendido – como se viu nas páginas precedentes – por Oswald Spengler, para o qual toda civilização é um organismo, uma configuração compacta e fechada, com sua moral, sua filosofia e seu direito próprios: "Há tantas morais – afirma Spengler – quantas são as civilizações, nem mais nem menos".
Diferentes dos agora acenados são os problemas discutidos pela corrente de pensamento denominada *historicismo crítico*, problemas que se referem, kantianamente, às condições de possibilidade, autonomia e validade das ciências histórico-sociais.
Dilthey discute sobre a diferença entre ciências da natureza e ciências do espírito, e no fim encontra na relação entre *Erleben, expressão*, e *Verstehen, entender*, a característica essencial do mundo humano e ao mesmo tempo o fundamento das ciências do espírito.
Windelband, e com ele Rickert, traça a importante distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas.
Weber delineia a teoria do "tipo ideal", discute sobre o peso das diversas causas particulares de um evento, intervém com extrema clareza sobre o problema da "avaliabilidade" nas ciências histórico-sociais, des-dogmatiza o materialismo histórico.
E problemas que atravessam o historicismo crítico são o da referência aos valores, o do *Verstehen* (compreender) em oposição ao *Erklären* (explicar causalmente), o da empatia (e de suas críticas), e outros ainda. Mas o que foi dito é suficiente para estabelecer a diversidade específica do *historicismo crítico* de outros tipos de historicismo, com os quais, por outro lado, pouco a pouco ele entrou em contato.



Heinrich Rickert

Dilthey

1 "Reviver" para "compreender"

O "reviver" equivale à "nossa possibilidade de nos apropriarmos do mundo espiritual". "Diante dos limites impostos pelas circunstâncias se abrem a ele [ao homem] outras belezas do mundo e outras regiões da vida, que ele jamais pode alcançar".

Sobre a base desta transferência interior, desta transposição, apresenta-se agora a forma mais elevada em que a totalidade da vida psíquica age no entender: a reprodução ou o reviver. O entender é em si uma operação inversa ao curso dinâmico: uma penetração completa está ligada ao fato de que a compreensão proceda sobre a mesma linha do devir. Ela avança, procedendo continuamente, com o curso da vida, e assim se alarga o processo de transferência interior, de transposição. O reviver é o mover-se sobre a linha do devir. Dessa forma seguimos a história, ou um acontecimento em uma terra longínqua ou alguma coisa que ocorre no espírito de um homem que esteja próximo de nós. Sua completude é atingida quando o acontecimento é animado pela consciência do poeta, do artista ou do historiador, e está presente em forma durável diante de nós, fixado em uma obra.

A poesia lírica torna assim possível, na sucessão de seus versos, reviver uma conexão de *Erlebnisse*: não a real que anima o poeta, mas a que, sobre sua base, o poeta põe na boca de uma pessoa ideal. A sucessão das cenas em uma obra teatral torna possível reviver suas partes com base no curso da vida das pessoas que aí se apresentam. A narração do romancista ou do historiador, que segue o curso histórico, suscita em nós um reviver: o triunfo do reviver acontece quando nele os fragmentos de um curso de vida são completados de modo tal que acreditamos ter diante de nós uma continuidade.

Todavia, sobre o que se apóia este reviver? O processo nos interessa aqui apenas em sua função, e não deve ser dada uma explicação psicológica dele. Por isso não ilustramos sequer a relação deste conceito com os de consentimento e de penetração simpatética, embora seja evidente sua conexão pelo fato de que o consentimento reforça a energia do reviver. Nós olhamos para a importante função desse reviver pela nossa possibilidade de nos apropriarmos do mundo espiritual. Ela repousa sobre dois momentos. Todo pressentimento vivo de um ambiente e de uma situação externa suscita em nós o reviver, e a fantasia pode reforçar ou diminuir o peso das formas de comportamento, das forças, dos sentimentos, das tendências, das direções ideais contidas em nossa ligação de vida, reproduzindo assim toda vida psíquica de outrem. [...]

E nesse reviver está uma parte importante da aquisição de coisas espirituais, das quais somos devedores ao historiador e ao poeta. O curso da vida produz em todo homem uma constante determinação em que são limitadas as possibilidades que aí estão contidas. A formação de seu ser determina sempre todo seu desenvolvimento posterior. Em poucas palavras, ele experimenta sempre, ele pode tomar em exame o modo em que está constituída sua situação ou a forma de sua ligação adquirida, de modo que o âmbito de novos olhares sobre a vida, e sobre as modificações externas de sua existência pessoal, é limitado. O entender abre-lhe amplo campo de possibilidades, as quais não existiam na determinação de sua vida real. A possibilidade de viver imediatamente, em minha existência, estados religiosos é para mim como para a maior parte dos homens de hoje bastante restrita. Mas quando folheio as cartas e os escritos de Lutero, os relatos de seus contemporâneos, as atas das conferências religiosas e dos concílios, assim como de sua narração oficial, eu vivo um processo religioso de tal força eruptiva, de tal energia, que na vida e na morte isso está além de toda possibilidade de *Erlebnis* para qualquer homem de nossos dias. Mas posso, porém, revivê-lo. Eu me transfiro em tais circunstâncias, e tudo nele impele a um desenvolvimento extraordinário da vida religiosa do espírito. Vejo nos claustros uma técnica de contato com o mundo invisível, que dá às almas dos monges uma constante orientação para as coisas transcendentes: as controvérsias teológicas se tornam aqui questões de existência interior. Vejo como no mundo leigo se prepara em inumeráveis canais – púlpitos, confessionários, cátedras, escritos – aquilo que se elabora nos claustros; e observo como concílios e movimentos religiosos tenham aberto, em todo lugar, o caminho para a doutrina da igreja invisível e do sacerdócio universal, como ela está em relação com a libertação da personalidade na vida mundana;

e como tudo isso se afirme na solidão das celas e nas lutas das forças agora descritas diante dos estímulos da Igreja. O cristianismo como força capaz de incidir sobre a própria vida da família, na profissão, nas relações políticas: esta é uma potência nova que se apresenta ao espírito da época nas cidades ou em todo lugar em que se realize um trabalho superior, em Hans Sachs ou em Dürer.[1] Enquanto Lutero pertence ao ápice desse movimento, podemos viver imediatamente seu desenvolvimento com base em uma conexão que remonta daquilo que é geralmente humano para a esfera religiosa e desta, por meio de suas determinações históricas, até sua individualidade. E assim esse processo nos desvela um mundo religioso que está presente nele e em seus companheiros dos primeiros tempos da Reforma, ampliando nosso horizonte por meio de possibilidades de vida que apenas de tal modo se tornam acessíveis a nós. O homem determinado pelo interior pode, portanto, viver na imaginação várias outras existências: diante dos limites impostos pelas circunstâncias abrem-se para ele outras belezas do mundo e outras regiões da vida, que ele jamais pode alcançar. Em termos gerais, o homem ligado e determinado pela realidade da vida liberta-se não só por meio da arte – o que aconteceu com muita freqüência – mas também mediante a compreensão daquilo que é histórico.

W. Dilthey,
Novos estudos sobre as ciências do espírito.

2 As ciências do espírito entendem o sentido de um mundo humano histórico e objetivado

Objetivação do mundo da vida e ciência do espírito: "Tudo aqui surgiu pela atividade espiritual [...]. Da repartição das árvores em um parque, da ordem das casas em uma rua, do instrumento do trabalhador manual até a sentença no tribunal, tudo ao nosso redor, em todo momento, aconteceu historicamente". E este mundo da vida objetivado é o mundo que as ciências do espírito procuram compreender: "Seu âmbito se estende como o entender, e o entender tem seu objeto unitário na objetivação da vida".

O indivíduo, as comunidades e as obras em que se transpuseram a vida e o espírito, constituem o domínio externo do espírito. Essas manifestações da vida, assim como aparecem no mundo externo diante da compreensão, estão quase inseridas na ligação da natureza. Sempre nos circunda esta grande realidade externa do espírito, a qual é uma realização do espírito no mundo sensível, da fugaz expressão até o domínio secular de uma constituição ou de um texto jurídico. Toda manifestação particular da vida representa, no campo de tal espírito objetivo, um elemento comum. Toda palavra, toda proposição, todo gesto e toda fórmula de cortesia, toda obra de arte e todo fato histórico são compreensíveis apenas enquanto uma comunhão une quem neles se exprime com quem os entende; o indivíduo vive, pensa e age continuamente em uma esfera de comunhão, e apenas nela pode penetrar. Tudo aquilo que é entendido traz consigo, por assim dizer, a marca de sua cognoscibilidade sobre a base de tal comunhão: vivemos nessa atmosfera, que nos circunda constantemente, e nela estamos imersos. Em todo lugar estamos em casa neste mundo histórico a ser entendido, penetramos seu sentido e seu significado, estamos nessas mesmas relações comuns.

A mutação das manifestações da vida, que agem sobre nós, nos impele continuamente a uma nova compreensão; mas ela tem, ao mesmo tempo, lugar também no entender, pois toda manifestação da vida e sua compreensão estão ligadas a outras, dando lugar a um movimento que acontece segundo as relações de afinidade dos indivíduos dados com o todo. E, crescendo as relações entre aquilo que é afim, aumentam ao mesmo tempo as possibilidades de generalização já encerradas na comunhão como determinação daquilo que é entendido.

No entender está presente também uma qualidade posterior da objetivação da vida, que determina tanto a articulação conforme a afinidade como a tendência da generalização. A objetivação da vida contém em si uma *multiplicidade de relações articuladas*. Da distinção das raças até a diversidade das formas de expressão e dos costumes em um tronco de povo, aliás em uma cidade, há uma articulação de diferenças espirituais condicionada naturalmente. Diferenças de outro tipo se apresentam nos sistemas de cultura, e outras separam as épocas entre si: em poucas palavras, muitas

[1]Hans Sachs (1494-1576), poeta e mestre cantor em Nuremberga, a cidade em que viveu o grande pintor Albrecht Dürer (1471-1528).

linhas que delimitam a partir de algum ponto de vista âmbitos de vida afins atravessam o mundo do espírito objetivo e nele se entrecruzam. A plenitude da vida se manifesta em inumeráveis nuanças e é compreendida por meio do recurso a tais diferenças.

Por meio da idéia de objetivação da vida chegamos pela primeira vez a lançar um olhar na essência daquilo que é histórico. Tudo aqui surgiu da atividade espiritual e traz, portanto, o caráter de historicidade, inserindo-se, como produto da história, no próprio mundo sensível. Da repartição das árvores em um parque, da ordem das casas em uma rua, do instrumento do trabalhador manual até a sentença no tribunal, tudo ao nosso redor, em todo momento, aconteceu historicamente. Aquilo que o espírito insere hoje de seu caráter na própria manifestação de vida, amanhã, quando está diante, é história. Enquanto o tempo procede, estamos cercados pelas ruínas de Roma, pelas catedrais, pelos castelos independentes. A história não é nada de separado da vida, nada de distinto do presente por sua distância temporal.

Olhemos o resultado: as ciências do espírito têm, como seu dado complexivo, a objetivação da vida. Mas, enquanto a objetivação da vida se torna para nós algo de entendido, ela encerra sempre, enquanto tal, a relação do exterior com o interior. Por isso tal objetivação está em todo lugar ligada no entender ao *Erleben*, em que a unidade da vida se dá a própria forma e pode ser distinta de todas as outras. A partir do momento que aqui se encontra o dado das ciências do espírito, verifica-se também que tudo aquilo que é estável e estranho, em relação às imagens do mundo físico, deve ser pensado como algo de dado nesse campo. Todo o dado aqui brotou fora e, portanto, é histórico; é entendido e, portanto, contém em si um elemento comum; é conhecido enquanto é entendido, e contém em si uma reunião do múltiplo, pois já a interpretação da manifestação da vida no entender superior apóia-se sobre ele. Também o procedimento de classificação de tais manifestações está, portanto, já encerrado dentro dos dados das ciências do espírito.

E aqui se completa o *conceito das ciências do espírito*. Seu âmbito estende-se como o entender, e o entender tem seu objeto unitário na objetivação da vida. Assim, o conceito de disciplina espiritual é determinado, conforme o âmbito dos fenômenos que caem sob ela, por meio da objetivação da vida no mundo externo. Apenas aquilo que o espírito criou, ele o entende. A natureza, isto é, o objeto do conhecimento natural, encerra a realidade produzida independentemente da atividade do espírito. Tudo aquilo em que o homem, operando, imprimiu sua marca, constitui o objeto das ciências do espírito.

E também a expressão "ciência do espírito" recebe neste ponto sua justificação. Estamos no discurso passado do espírito das leis, do direito, da constituição: agora podemos dizer *que tudo aquilo em que o espírito se objetivou* entra no âmbito das *ciências do espírito*.

W. Dilthey,
A construção do mundo histórico nas ciências do espírito,
em *Crítica da razão histórica*.

WINDELBAND

3 Ciências nomotéticas e ciências idiográficas

A divisão das ciências, com base na diversidade dos objetos pesquisados, em ciências da natureza e ciências do espírito não se mantém. A psicologia é ciência da natureza ou ciência do espírito? Fundada e válida é, ao contrário, a divisão das ciências com base metodológica em ciências nomotéticas *e ciências* idiográficas*: "umas são ciências da lei, as outras ciências do acontecimento; aquelas ensinam aquilo que sempre existe, estas aquilo que uma vez existiu.*

Quanto à divisão destas disciplinas dirigidas ao conhecimento do real, hoje é familiar a todos a distinção entre ciências naturais e ciências do espírito: eu não a considero, nesta forma, feliz. Natureza e espírito é uma antítese objetiva que prevaleceu no ocaso do pensamento antigo e nos primórdios do medieval, e que em toda a sua aspereza foi conservada na metafísica recente desde Descartes e Spinoza até Schelling e Hegel. Porém, se interpreto justamente a atitude da filosofia moderna e as conseqüências da crítica teórica, esta separação, embora tendo permanecido no modo geral de pensar e de se exprimir, não seria agora mais admitida com tão tranqüila segurança de modo a poder constituir sem mais a base de uma classificação. Além disso, a esta antítese

dos objetos não corresponde uma igual antítese dos modos do conhecimento.

Com efeito, também Locke levou o dualismo *cartesiano* para a fórmula subjetiva que contrapõe a percepção externa à percepção interior – *sensation* e *réflection* – como dois órgãos distintos para o conhecimento, de um lado do mundo físico exterior, da natureza, do outro do mundo interno do espírito; ora, a crítica do conhecimento faz vacilar temerosamente esta concepção e põe em dúvida que se possa admitir uma "percepção interna" como modo de conhecimento particular, e muito menos que unicamente sobre ela se fundem as assim chamadas ciências do espírito. Mas a incongruência da divisão objetiva e formal é evidente, principalmente por outro motivo. Acontece, com efeito, que uma ciência empírica de primeiro plano, como a psicologia, não possa ser ligada nem às ciências da natureza nem às ciências do espírito: em relação a seu objeto deveria ser caracterizada apenas como ciência do espírito, e em certo sentido muito mais como a base de todas as outras, enquanto, ao contrário, seu procedimento e método inteiro é de cima a baixo o próprio das ciências naturais. Por isso a psicologia foi chamada de "ciência natural do sentimento interno", ou até "ciência natural do espírito". [...]

Por outro lado, a maioria das doutrinas empíricas que ainda são definidas como ciências do espírito tende decisivamente a poder descrever de modo verdadeiramente completo e exaustivo um acontecimento, mais ou menos extenso, da realidade particular limitada no tempo. Também aqui os objetos e os artifícios particulares usados para assegurar sua compreensão são extremamente múltiplos. Trata-se ou de um acontecimento singular ou de uma série de ações e de vicissitudes, da índole e da vida de um homem individual ou de todo um povo, das características e do desenvolvimento de uma língua, de uma religião, de um direito, de um produto da literatura, da arte ou da ciência, e cada um destes objetos requer uma tratação correspondente à própria índole. Mas o fim científico é sempre o de reproduzir e de entender em sua própria realidade um fenômeno da vida humana que se apresentou exatamente com fisionomia única.

Agora nos encontramos, portanto, diante do problema de construir uma subdivisão das ciências empíricas puramente metodológica sobre conceitos lógicos certos. Princípio da subdivisão é o caráter formal de seus fins científicos: umas procuram leis gerais; as outras, fatos históricos particulares. Para usar a linguagem da lógica formal: a meta de umas é o juízo geral apodítico; a das outras, a proposição geral assertiva. [...]

Assim podemos dizer: as ciências empíricas procuram no conhecimento do real ou o geral na forma da lei de natureza, ou o particular em sua figura historicamente determinada; ora consideram a forma estável, ora o conteúdo particular, determinado em si mesmo, do acontecer real. Umas são ciências da lei, as outras são ciências do acontecimento; aquelas ensinam o que sempre existe, estas aquilo que uma vez existiu. O pensamento científico é – se posso compor uma expressão nova – no primeiro caso *nomotético*; no segundo, *idiográfico*. Se preferirmos, ao contrário, servirmo-nos de expressões familiares, podemos falar do contraste entre as ciências naturais e as disciplinas históricas, porém sempre tendo presente que se classifica a psicologia, sempre do ponto de vista do método, sem nenhuma dúvida entre as ciências naturais.

Mas o contraste metodológico define apenas a tratação e não o conteúdo do saber. Permanece possível, ou acontece efetivamente, que as mesmas coisas possam ser objeto de uma pesquisa nomotética e ao mesmo tempo também de uma pesquisa idiográfica. Isso se verifica porque o contraste entre o imutável e o particular é, em certo sentido, relativo. Aquilo que por longo espaço de tempo não sofre nenhuma mudança imediatamente sensível, e pode por isso ser tratado nomoteticamente por suas formas invariáveis, a um olhar mais circular pode parecer válido apenas por um período de tempo limitado, pode parecer algo de particular. Assim, uma língua segue sempre em todas as suas estruturas as próprias leis formais que, embora os termos possam mudar, permanecem as mesmas, mas de outro lado esta mesma língua toda particular, com seu sistema de leis formais igualmente particular, é também apenas um fenômeno particular, um fenômeno passageiro na história das línguas humanas. A mesma coisa se pode dizer da fisiologia, da geologia, em certo sentido até da astronomia. E eis então que o princípio histórico se introduz no campo das ciências naturais. [...]

Pergunta-se o que seria mais útil para o objetivo de conhecer: descobrir as leis ou individuar os acontecimentos? Compreender o ser universal sem tempo, ou os fenômenos particulares no tempo? E desde o princípio é claro que se pode responder a esta pergunta apenas tendo presente as metas últimas da pesquisa científica. [...]

Sem dúvida há também diferenças positivas, e todavia puramente teóricas, no valor das

coisas em relação ao fim do conhecimento, mas não há outra medida a não ser o grau em que contribuem para o conhecimento total. A coisa particular permanece objeto de curiosidades ociosas, caso não possa servir de pedra na construção da estrutura geral. Em sentido científico, portanto, o "fato" já é um conceito teleológico. Nem todo ente real é um fato para a ciência, mas apenas aquele do qual a ciência pode, para usar palavras pobres, aprender alguma coisa. Observem a história. Muitas coisas acontecem sem constituir um fato histórico. Que Goethe no ano 1770 tenha mandado fabricar uma campainha de portão e uma chave, e no dia 22 de fevereiro uma caixa para bilhetes, é documentado por um conto de ferreiro artesão absolutamente autêntico e, portanto, é coisa veríssima e certa, mas não é um fato histórico e não interessa nem para a história da literatura nem para a sua biografia. É preciso, portanto, refletir que dentro de certos limites é impossível dizer de início se a coisa particular que se oferece à observação e se presta a ser transmitida tenha ou não o valor de "fato". Por isso a ciência deve fazer como Goethe em idade avançada: armazenar, acumular tudo aquilo de que se pode apoderar, alegre por não descurar nada daquilo que poderia ser-lhe útil um dia, e da confiança de que o trabalho das gerações futuras, não sendo prejudicado pelas circunstâncias externas da transmissão, como um grande crivo conservará o utilizável e deixará cair o inútil.

Por outro lado, porém, as ciências idiográficas têm necessidade a cada passo das proposições gerais que apenas as disciplinas nomotéticas podem lhes dar em uma forma absolutamente correta. Toda explicação causal de um evento histórico qualquer pressupõe necessariamente idéias gerais sobre o curso do real, e quando se querem aduzir provas históricas em forma puramente lógica se põem sempre como suas premissas supremas as leis naturais do acontecer, e principalmente do acontecer espiritual. Quem não tivesse a mínima idéia de como os homens pensam, sentem e querem, faliria não apenas na tentativa de reunir juntos os diversos acontecimentos para conhecer a vicissitude complexiva, mas já na tentativa de estabelecer criticamente os fatos particulares. Sem dúvida, é muito estranho como são no fundo débeis as premissas psicológicas da ciência histórica. Como se sabe, as leis da vida espiritual foram formuladas até agora com extrema imperfeição, mas isso jamais criou obstáculos para os historiadores: graças ao seu conhecimento natural dos homens, à sua sensibilidade e por intuição eles souberam captar freqüentemente no sinal, e compreender em profundidade seus heróis e as ações por eles realizadas.

W. Windelband,
Prelúdio.

Rickert

4 Aprendizado generalizante e aprendizado individualizante

A lógica da ciência histórica nos impõe distinguir:

– entre aprendizado generalizante (por meio do qual chegamos a olhar os objetos do mundo sob as categorias da identidade e da repetição, articulando assim "a multiplicidade e a policromia da realidade", e tornando desse modo possível nela nos orientarmos);

– e aprendizado individualizante (que leva ao conhecimento da individualidade de um objeto; tal conhecimento, todavia, não é cópia do objeto, no sentido de conhecimento de "toda a multiplicidade de seu conteúdo", mas é escolha de "um conjunto de elementos que, nessa composição particular, pertence apenas àquele único objeto determinado").

Se dessas determinações gerais da tarefa de uma lógica das ciências particulares nos voltamos para os conceitos fundamentais que a lógica da ciência histórica deve desenvolver de modo particular, será necessário em primeiro lugar trazer à consciência a máxima antítese formal presente em nossa concepção da realidade empírica, ou seja, perguntar o que significa logicamente essa antítese e indicar qual termo da antítese é determinante para a representação histórica da realidade. Que haja dois tipos substancialmente diversos de aprendizado da realidade, pode-se talvez compreender de modo melhor olhando os conhecimentos pré-científicos que possuímos de uma parte mais ou menos grande do mundo. Seria ilusório crer ter aqui uma cópia da realidade tal qual ela é. Antes que a ciência se disponha a seu trabalho já surgiu sempre alguma espécie de elabo-

ração conceitual, e a ciência encontra como material próprio os produtos dessa *elaboração conceitual pré-científica*, não a realidade livre de interpretações. A máxima distinção formal nessa elaboração conceitual pré-científica é, porém, a seguinte. A maior parte das coisas e dos eventos nos interessa apenas por aquilo que têm em comum com outros e, portanto, damos a atenção a esse elemento comum, mesmo que de fato toda parte da realidade seja individualmente diferente de toda outra, e nada no mundo se repete exatamente. Uma vez que a individualidade da maior parte dos objetos nos é totalmente indiferente, nós não a conhecemos; para nós esses objetos não são mais que exemplares de um conceito de gênero, que podem ser substituídos por outros exemplares do mesmo conceito: mesmo que nunca sejam idênticos, nós os vemos como tais e, portanto, os designamos apenas com nomes de gênero. Esta delimitação, conhecida de todos, do interesse por aquilo que é geral (no sentido daquilo que é comum a um grupo de objetos), ou *aprendizado generalizante*, sobre cuja base consideramos erradamente que no mundo existe algo como a identidade e a repetição, é para nós ao mesmo tempo de grande valor prático. Ele articula de um modo determinado a multiplicidade e a policromia da realidade, e nos torna possível nela nos orientarmos.

Por outro lado o aprendizado generalizante não esgota de nenhum modo aquilo que nos interessa em nosso ambiente e, portanto, aquilo que dele conhecemos. Este ou aquele objeto é mais tomado em consideração justamente por aquilo que lhe é peculiar, e que o distingue de todos os outros objetos. Nosso interesse e nosso conhecimento se referem, portanto, justamente à sua individualidade, àquilo que o torna insubstituível, e mesmo que saibamos que ele se deixa captar, como os outros objetos, como exemplar de um conceito de gênero, todavia não queremos considerá-lo idêntico a outras coisas, mas queremos extraí-lo expressamente de seu grupo; isso encontra sua expressão lingüística na designação com um nome próprio em vez de um substantivo de gênero. Também este tipo de articulação, ou *aprendizado individualizante* da realidade, é tão corrente que não requer uma análise posterior. Mas uma coisa é importante e deve ser salientada: o conhecimento da individualidade de um objeto não constitui de modo nenhum uma cópia no sentido de que conhecemos toda a multiplicidade de seu conteúdo, mas também aqui se realiza um complexo de elementos que, nesta particular composição, pertence apenas àquele único objeto determinado. Devemos, portanto, distinguir a individualidade que diz respeito a qualquer coisa ou evento – cujo conteúdo coincide com sua realidade, e cujo conhecimento não pode ser alcançado nem merece ser objeto de aspiração – da individualidade para nós significativa, e que consiste em elementos determinados; e devemos ter claro que essa individualidade em senso estrito (a única a que de costume se alude) não constitui uma realidade, como o conceito de gênero, mas é apenas um produto de nosso aprendizado da realidade, de nossa elaboração conceitual pré-científica.

H. Rickert,
A lógica da ciência histórica.

SIMMEL

5 O "terceiro reino" dos produtos culturais

Todos os conteúdos religiosos e jurídicos, científicos ou tradicionais, éticos ou artísticos existem. São "espírito objetivo" e determinam "toda a evolução histórica da humanidade".

Na história do gênero humano foi desenvolvida uma longa série de criações que, surgidas pela genialidade ou pelo trabalho psicológico subjetivo, adquirem uma típica e objetiva existência espiritual, acima das consciências particulares que originariamente as produziram e que novamente as reproduzem. A estas criações pertencem as proposições do direito, as prescrições morais, as tradições em todos os campos, a língua, as produções da arte e da ciência, a religião. Sem dúvida, elas encontram-se ligadas a alguma forma exterior, à palavra ou à escritura, a dados dos sentidos ou do sentimento. Mas esta base material ou pessoal não esgota, em sua condicionalidade temporal, a objetividade dos fatos espirituais e a forma particular de sua existência. O espírito que está incorporado em um livro está sem dúvida nele, pois dele pode ser extraído; também pode estar apenas enquanto tal livro acolhe em si o espírito do autor, o conteúdo de seus processos psíquicos. Mas o autor morreu, seu espírito não pode subsistir como processo

psíquico originário, mas apenas para o leitor, cuja dinâmica espiritual, a partir de traços e sinais sobre o papel, reconstrói o espírito. Tal processo, porém, tem como condição a existência do livro e, de um modo totalmente diverso e mais imediato do que ele não tenha, o fato de que o sujeito que reproduz respira e sabe ler. O conteúdo, ao qual o leitor dá em si a forma de processo vivo, está no livro de modo objetivo, e o leitor o "apreende". Mas, se também ele não o apreende, o livro não perde esse conteúdo, e sua verdade ou falsidade, sua nobreza ou vulgaridade não dependem evidentemente do fato de que o significado do livro tenha sido recriado em espíritos subjetivos com maior ou menor freqüência e compreensão. Uma forma igual de existência têm todos os conteúdos religiosos ou jurídicos, científicos ou tradicionais, éticos ou artísticos. Eles afloram historicamente e são, ao longo da história, vez por outra reproduzidos, mas, entre estas duas realizações psíquicas, eles têm uma existência de forma diversa, mostrando assim que, também nessas formas subjetivas de realidade, subsistem como algo que nelas não se esgota e é por si mesmo significativo, sem dúvida, como espírito que, enquanto espírito objetivo, cujo significado concreto permanece intacto acima de sua vitalidade subjetiva nesta ou naquela consciência, não tem realmente nada a fazer com seus pontos de apoio sensíveis. Esta categoria que permite conservar o supermaterial no material e o supersubjetivo no subjetivo determina toda a evolução histórica da humanidade; este espírito objetivo permite que o trabalho da humanidade conserve seus resultados acima das pessoas individuais e das reproduções individuais. [...]

Levanta(-se), sobre as realidades opostas do mundo, sujeito e objeto, um reino de *conteúdos* ideais, que não é nem subjetivo nem objetivo. Esses conteúdos têm valor e significado apenas em si e por si, mas, justamente por isso, podem formar como que a matéria comum que entra, de um lado, na forma da subjetividade e, do outro, na da objetividade, e assim medeia a relação entre os dois e representa sua unidade. Poder-se-ia, portanto, indicar essa teoria como a do "terceiro reino", em que entra aquilo que expus, traçando as linhas essenciais do pensamento hegeliano, sobre a doutrina do espírito objetivo. O que importa é, de um lado, o pensamento que, no conhecimento, não só se realiza em nós um processo psicológico, e é experimentado interiormente um estado de consciência, mas esse processo e essa consciência têm um conteúdo que vale também independentemente de sua própria manifestação. O conteúdo do pensamento é verdadeiro, tanto se ele for ou não pensado, como na centralidade de ser falso, se ele for ou não pensado. A isso corresponde, do outro lado, o princípio essencial, ou seja, que esse conteúdo não é de modo nenhum a cópia naturalista do objeto, pelo que ele vale. O pensamento idealista da discrepância entre a representação e o ser em si da coisa permanece aqui fora de discussão: que os objetos não possam passar em nossa consciência pode ser exato, mas, para o ponto de vista presente, o problema é a priori outro. Pois aqui uma realidade que não é imediatamente constatável como dado dos sentidos, nem pode ser compreendida em seu ser por nenhum processo de pensamento, é oposta ao conhecer, o qual, por sua vez, não a reproduz como uma cópia de gesso reproduz o original, mas se movimenta em formas absolutamente diferentes, vive por assim dizer uma vida diferente em relação à da realidade. O ser real dos elementos químicos coexistentes sem relações recíprocas nada tem a ver com a lei das proporções múltiplas ou com o sistema de Mendeleieff; os movimentos das estrelas não contêm absolutamente nada da lei de gravitação. Essas fórmulas, aliás, transportam na realidade uma língua que não encontra nela correspondência nem sequer de uma voz. Portanto, se aquele terceiro reino do qual as "leis naturais" podem servir como o exemplo mais simples, ou talvez como o símbolo, é sem dúvida distinto do processo representativo que o traduz na forma da psiquidade, ele é também distinto das substâncias e dos movimentos que o traduzem na forma da realidade. Para o surgimento da polaridade de sujeito e de objeto, o ser divide-se em dois reinos, cujas qualidades ou funções são sem dúvida incomparáveis. Sua relação, porém, que chamamos de conhecimento, torna-se possível porque realiza-se na forma de um como do outro o mesmo conteúdo, o qual, em si e por si, transcende essa oposição. Tal concepção da unidade de sujeito e de objeto é, em seu princípio, muito diferente da spinoziana, segundo a qual os dois termos, por seu próprio ser, se perdem na unidade da substância absoluta, exprimindo apenas as duas formas em que se realiza sua real existência metafísica. Aqui, ao contrário, sujeito e objeto permanecem em sua essência também mais separados, mas o *cosmo* ideal dos *conteúdos* que se realizam sob uma ou sob a outra destas categorias, edifica, sobre a diferenciação destes sistemas reais, a unidade daquilo que justamente neles se realiza, e assegura assim a possibilidade da *verdade*. A descoberta deste terceiro reino,

embora confusamente formulada e privada de fundamento gnosiológico, é a grande obra de Platão, que em sua teoria das idéias expôs uma das soluções típicas do problema sujeito-objeto.

G. Simmel,
Os problemas fundamentais da filosofia.

MEINECKE

6 Distinção entre civilização e cultura

A Zivilisation *(civilização) é a reorganização da natureza efetuada por um intelecto (com suas invenções) "impelido pela vontade de vida, orientado para o útil". A* Kultur *(cultura) se tem onde o homem "cria ou procura alguma coisa de bom e de belo por si mesmo, ou então procura o verdadeiro por si mesmo".*

Nós distinguimos, com Troeltsch, dos valores de vida inferiores, puramente animais, que para o historiador podem ser considerados apenas os superiores, valores espirituais de vida ou valores culturais, que formam a esfera de interesses própria do historiador, cuja compreensão constitui sua meta mais elevada. Não compreendemos sob o termo espírito simplesmente o psíquico, e sim, no sentido antigo, a vida psíquica superiormente desenvolvida, exatamente aquilo que distingue, escolhe e julga, e por meio da qual brota a cultura. Cultura é, portanto, manifestação e irrupção de um elemento espiritual dentro da conexão causal universal. Entre a vida humana de tipo cultural e a de tipo natural encontra-se um âmbito intermediário que participa de ambos, que indicamos com o nome que está se tornando sempre mais geral de civilização (*Zivilisation*), e o distinguimos do mais elevado de *Kultur* espiritual, no sentido mais completo do termo, enquanto um uso lingüístico muito incerto, mas também muito difundido, mistura os dois termos um com o outro. A *Zivilisation* levanta-se além da pura natureza: esta é reorganizada pelo intelecto impelido pela vontade de vida, orientado para o útil. O âmbito inteiro das invenções técnicas pertence em primeiro lugar a isso. Como invenções, como produções de um cérebro espiritualmente produtivo e original elas são também produções culturais. Todavia pode-se explicá-las também biologicamente, com base naquilo que se chama de "adaptação". O próprio ato das invenções tem, portanto, uma componente biológica e uma de tipo cultural. E uma vez produzidas, aplicadas e difundidas, elas ameaçam, quando uma vida espiritual independente não as sustenta, recair na pura naturalidade, porque uma espécie de técnica aplicada encontra-se também junto aos animais. Tentei representar esse âmbito intermediário do utilitário em um exemplo, a razão de Estado. O historiador terá de ocupar-se continuamente disso, não só porque a maior parte das causalidades, que ele deve pesquisar, pertencem a ele, mas também porque os desenvolvimentos de fatos nele podem, com freqüência de modo imperceptível, se tornar produções culturais. Deve – sim, não temos outra palavra – fazer a alma vibrar, para que o puro útil se torne algo de belo ou de bom. De outra forma ele permanece pura produção intelectual, sem alma, sem espírito, pura *Zivilisation* e não cultura. A cultura entra apenas onde o homem, com toda a sua interioridade, não apenas com o querer e o intelecto, empreende a luta com a natureza; onde ele age avaliando, no sentido mais elevado do termo; onde ele cria ou procura algo de bom ou de belo em si mesmo, ou então procura o verdadeiro em si mesmo. Tudo aquilo que ele, neste sentido, faz, avaliando, torna-se precioso também para o historiador, atesta-lhe a continuidade e a fertilidade do elemento espiritual na história, mostra-lhe o caminho que o desdobramento daquele mesmo elemento tomou até ele. Mas, para compreendê-lo totalmente, ele deve, como dizíamos, pesquisar também todo o âmbito do desenvolvimento causal dos fatos, que em grande parte não têm nada a ver com a cultura. Em sua representação, se esta procede retamente, aquilo que está ligado aos valores e é provido de valor brilhará apenas vez ou outra, exatamente como na vida, como uma flor rara naquilo que cresce comumente.

F. Meinecke,
Páginas de historiografia e de filosofia da história.

Max Weber: o desencantamento do mundo e a metodologia das ciências histórico-sociais

• Historiador, sociólogo, metodólogo, economista e político, Max Weber (1864-1920) é um dos pensadores de maior relevo na passagem entre o século XIX e o século XX: a influência de suas idéias até hoje está bem presente sobre todo o arco dos estudos sociais, além da metodologia. Sua produção científica é muito vasta.

De seus trabalhos, lembramos: *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905); *A objetividade "cognoscitiva" da ciência social e da política social* (1904); *O trabalho intelectual como profissão* (1919); *Escritos de sociologia da religião* (3 volumes, 1920-1921); *Economia e sociedade* (1922).

Weber e a enorme influência de suas teorias → § 1

• Para Weber há uma só ciência, uma vez que único é o critério para estabelecer a *cientificidade* das diversas disciplinas: temos o conhecimento científico – tanto nas ciências naturais como nas histórico-sociais – quando conseguimos produzir explicações causais: *scire est scire per causas*. Ora, porém, a realidade apresenta aspectos infinitos, pode ser estudada dos mais disparatados *pontos de vista*, ou seja, a partir das mais diversas perspectivas.

O sociólogo ou o historiador da realidade sem limites que se apresenta diante deles operam *seleções*, escolhem tratar um argumento ao invés de outro, um aspecto de um evento ao invés de outro: por exemplo, um historiador decide interessar-se pela Revolução Francesa mais do que pelas expedições de Xerxes e escolhe o estudo das relações entre Revolução e Igreja católica, de preferência, apenas para exemplificar, a realizar pesquisas sobre o funcionamento dos tribunais.

O cientista social não glorifica e não condena, mas para ele é indispensável a "referência aos valores" → § 2

Como é que, portanto, acontece tudo isso? Com quais critérios o sociólogo ou o historiador fazem as escolhas dos argumentos a tratar ou decidem quais aspectos e problemas enfrentar? Pois bem, tais escolhas e decisões ocorrem – afirma Weber – com base na *referência aos valores*. É o valor da *justiça* que guia a escolha do estudo dos tribunais no período da Revolução Francesa; é o valor da *eficiência* que impele a pôr a atenção sobre a máquina burocrática; e assim por diante. A referência aos valores é um princípio de escolha; ele serve para estabelecer quais serão os problemas, os aspectos dos fenômenos, isto é, o campo de pesquisa dentro do qual a investigação procederá depois de modo cientificamente objetivo com a finalidade de chegar a explicações causais dos próprios fenômenos.

• O cientista social trabalha com conceitos como "economia citadina", "capitalismo", "seita", "igreja" etc. A fim de introduzir rigor na pesquisa histórico-social, Weber propõe a teoria do "tipo ideal"; o tipo ideal é uma construção intelectual com objetivos heurísticos.

"Tipos ideais" como instrumentos heurísticos → § 3

Acentuam-se, por exemplo, alguns traços da "economia citadina", do "padre católico" etc., traços "difusos e discretos,

existentes aqui em maior medida e ali em menor, e por vezes também ausentes", e assim fazendo surge um *modelo*, um *tipo-ideal* ou *modelo ideal-típico* da economia citadina, ou do padre católico etc.; e tal tipo ideal serve para ver o quanto a realidade efetiva se afasta ou se aproxima do tipo ideal. *O "tipo ideal" é um instrumento heurístico.*

Como determinar o peso específico das causas particulares de um evento social → § 4

• Instrumento heurístico é também a outra idéia de Weber sobre a *possibilidade objetiva*. Um fato histórico-social explica-se em geral por meio de uma *constelação de causas*; e justamente a fim de determinar o maior ou menor peso de uma causa particular, o historiador imagina um possível desenvolvimento do evento, excluindo justamente tal causa, e se pergunta o que teria acontecido se essa causa não tivesse existido.

Por exemplo: os fuzilamentos que na noite de março de 1848, em Berlim, iniciaram a revolução foram determinantes, ou a revolução teria igualmente acontecido? Em poucas palavras: constroem-se *possibilidades objetivas*, ou seja, juízos sobre como as coisas *podiam* acontecer, para compreender melhor como aconteceram.

• A referência aos valores não equivale nem implica minimamente que o homem de ciência, enquanto cientista, deva emitir juízos de valor: o juízo que glorifica ou condena não tem lugar na ciência. A ciência explica e não avalia. Weber distingue claramente entre *juízos de fato* e *juízos de valor*, entre "aquilo que é" e "aquilo que deve ser".

Juízos de fato e juízos de valor; a "avaliabilidade" das ciências histórico-sociais → § 5

E em base a tal distinção ele toma posição sobre o problema da *avaliabilidade* nas ciências sociais. É uma tomada de posição que, dentro de seu trabalho, assume dois significados:

- um *significado-epistemológico*, que consiste na *liberdade* da ciência em relação a avaliações ético-políticas e religiosas;

- e outro significado *ético-pedagógico*, que consiste na defesa da ciência em relação às incursões dos assim chamados "socialistas de cátedra", que subordinavam a cátedra a ideais políticos, a verdade à política. Não é a ciência que deverá dizer-nos o *que devemos fazer*. O médico poderá cuidar de nós e também curar-nos; mas não lhe cabe, enquanto médico, estabelecer se vale ou não vale a pena viver.

• De 1904-1905 é *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. O problema da predestinação é grande problema para os calvinistas. Estes viram o sinal da certeza da salvação no sucesso mundano em sua profissão, sobretudo no sucesso econômico.

Quando uma concepção religiosa produz um fenômeno econômico → § 6

Para vencer a angústia da predestinação, o indivíduo é, portanto, impelido a trabalhar, ao sucesso e – portanto – a economizar o tempo e a racionalizar os métodos de trabalho. A ética protestante, além disso, impõe ao crente praticar uma conduta ascética, não dissipar o lucro, mas reinvesti-lo. Estamos, assim, dentro do espírito do capitalismo.

• Eis, então, invertida a tese do materialismo histórico de Marx, segundo o qual seria a estrutura econômica o fator determinante da superestrutura das idéias. Weber *desdogmatiza* a posição de Marx, mostrando sua injustificada unilateralidade. Ele – no ensaio *A objetividade "cognoscitiva" da ciência social e da política social* (1904) – distingue entre:

Weber inverte a tese do materialismo histórico → § 7

– *fenômenos econômicos verdadeiros e próprios* (um banco, por exemplo);

– *fenômenos economicamente importantes* (por exemplo, os processos da vida religiosa);

– e *fenômenos condicionados economicamente* (por exemplo, os fenômenos artísticos).

A concepção marxista a respeito da relação unidirecional da estrutura econômica que determinaria o mundo das idéias, a superestrutura, é uma teoria que – escreve Weber – "sobrevive hoje apenas nas cabeças carentes de competências científicas e de diletantes".

• O mundo, assim como Weber o vê, é um *mundo desencantado*: não é preciso mais agradar os espíritos para resolver os problemas; bastam razão e meios técnicos. Isso, mesmo que seja necessário admitir que a própria ciência funda-se sobre uma escolha irracional da razão. Mas, em todo caso, Weber é da opinião que a decisão por uma fé religiosa equivaleria, neste nosso mundo desencantado, ao "sacrifício do intelecto".

Razão, ciência e técnica "desencantam o mundo"
→ § 8

1 Vida e obras

Max Weber nasceu em Erfurt, em 21 de abril de 1864. Por meio do pai, que foi deputado do Partido Nacional Liberal, Weber teve oportunidade de entrar bem cedo em contato com ilustres historiadores, filósofos e juristas da época. Estudou história, economia e direito nas universidades de Heidelberg e Berlim. Laureou-se em Göttingen, em 1889, com uma tese de história econômica sobre a *História das sociedades comerciais na Idade Média*.

Em 1892 conseguiu a livre-docência com *A história agrária romana em seu significado para o direito público e privado*. Em 1894 tornou-se professor de economia política na Universidade de Friburgo. Em 1896 passou a ensinar em Heildelberg.

De 1897 a 1903 sua atividade científica e didática ficou bloqueada por causa de grave doença nervosa. Nesse meio tempo, em 1902, juntamente com Werner Sombart, tornara-se co-diretor da prestigiosa revista "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" ("Arquivo de ciência social e de política social"). Em 1904 realizou uma viagem aos Estados Unidos.

Durante a Primeira Guerra Mundial, defendeu as "razões ideais" da "guerra alemã" e prestou serviço como diretor de um hospital militar. Acompanhou com preocupação angustiada a ruína moral e cultural da Alemanha, jogada pelo imperador e por seus ministros no beco sem saída da pura política de poder. Depois da guerra participou da redação da Constituição da República de Weimar. Morreu em Munique, para onde fora chamado, a fim de ensinar economia política, em 14 de junho de 1920.

A obra de Max Weber, complexa e profunda, constitui um monumento da compreensão dos fenômenos históricos e sociais e, ao mesmo tempo, da reflexão sobre o método das ciências histórico-sociais. Os trabalhos de Weber podem ser classificados em quatro grupos:

1) Estudos históricos:

a) *Sobre as sociedades mercantis da Idade Média* (1889);

b) *História agrária romana em seu significado para o direito público e privado* (1891);

c) *As condições dos camponeses na Alemanha oriental do Elba* (1892);

d) *As relações agrárias na antigüidade* (1909).

2) Estudos de sociologia da religião:

a) *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905);

b) *Escritos de sociologia da religião* (3 vols., 1920-1921).

3) Tratado de sociologia geral: *Economia e sociedade* (1922).

4) Escritos de metodologia das ciências histórico-sociais:

a) *A "objetividade" cognoscitiva da ciência social e da política social* (1904);

b) *Estudos críticos acerca da lógica das ciências sociais* (1906);

c) *Algumas categorias da sociologia abrangente* (1913);

d) *O significado da "avaliabilidade" das ciências sociológicas e econômicas* (1917);

e) *O trabalho intelectual como profissão* (1919).

Historiador, sociólogo, economista e político, Weber trata dos problemas metodológicos com a consciência das dificuldades que emergem do trabalho efetivo do historiador e do sociólogo, mas principalmente com a competência do historiador, do sociólogo e do economista.

2 A questão da "referência aos valores"

Para Weber temos uma "só" ciência porque é "único" o *critério de cientificidade* das diversas ciências: tanto nas ciências naturais como nas ciências histórico-sociais, temos conhecimento científico quando conseguimos produzir *explicações causais*.

Entretanto, não é difícil ver que toda explicação causal é somente uma visão fragmentária e parcial da realidade investigada (por exemplo, as causas *econômicas* da Primeira Guerra Mundial). E como, além disso, a realidade é infinita, tanto extensiva como intensivamente, é óbvio que a regressão causal deveria ir até o infinito: para o conhecimento exaustivo do objeto, os efeitos seriam estabelecidos "desde a eternidade".

Todavia, nós nos contentamos com certos aspectos do devir, estudamos fenômenos precisos e não todos os fenômenos, em suma realizamos uma seleção, tanto dos fenôme-



Max Weber (1864-1920) foi sociólogo, economista e teórico do método das ciências histórico-sociais. Nesta fotografia de 1919 vemo-lo com barba e chapéu, enquanto discute com o dramaturgo e pacifista comunista Ernst Toller.

nos a estudar como dos pontos de vista a partir dos quais os estudamos e, conseqüentemente, das causas de tais fenômenos. Não pode haver dúvidas sobre tudo isso.

Mas como se realiza, ou melhor, como funciona essa *seleção?* Com uma expressão tomada de Rickert, Weber responde a essa pergunta dizendo que *a seleção se realiza tendo como referência os valores.*

E aqui é preciso que nos entendamos com muita clareza. Antes de mais nada, a referência aos valores (*Wertbeziehung*) não tem nada a ver com o juízo de valor ou com a apreciação de natureza ética. Weber é explícito: o juízo que glorifica ou condena, que aprova ou desaprova, não tem lugar na ciência, precisamente pela razão de que ele é subjetivo. Por outro lado, a referência aos valores, em Weber, não tem nada a dividir com um sistema objetivo e universal qualquer de valores, um sistema em condições de expressar uma hierarquia de valores unívoca, definitiva e válida *sub specie aeternitatis.* Dilthey já constatara a moderna "anarquia de valores"; e Weber aceita esse relativismo.

A referência aos valores, portanto, não equivale a pronunciar juízos de valor ("isto é bom", "aquilo é justo", "isto é sagrado"), nem implica o reconhecimento de valores absolutos e incondicionais. Então, o que pretende Weber quando questiona a "referência aos valores"? Para sermos breves, devemos dizer que *a referência aos valores é um princípio de escolha; ele serve para estabelecer quais os problemas e os aspectos dos fenômenos, isto é, o campo de pesquisa no qual posteriormente a investigação se realizará de modo cientificamente objetivo, tendo em vista a explicação causal dos fenômenos.*

A realidade é ilimitada, aliás, infinita, e o sociólogo e o historiador só acham *interessantes* certos fenômenos e aspectos desses fenômenos. E estes são *interessantes* não por uma qualidade intrínseca deles, mas apenas em referência aos valores do pesquisador.

Segue-se daí que ao historiador cabe exclusivamente a explicação de elementos e aspectos do acontecimento enquadrável em determinado ponto de vista (ou teoria). E os pontos de vista não são dados de uma vez por todas: a variação dos valores condiciona a variação dos pontos de vista, suscita novos problemas, propõe considerações inéditas, descobre novos aspectos. É o feixe do maior número de pontos de vista definidos e comprovados que nos permite ter a idéia mais exata possível de um problema. Tudo isso, mais uma vez, mostra o absurdo da pretensão de que as ciências da cultura poderiam e deveriam elaborar um sistema fechado de conceitos definitivos. Textos 1 2

3 A teoria do "tipo ideal"

Na opinião de Weber, com freqüência a linguagem do historiador ou do sociólogo, diferentemente da linguagem das ciências naturais, funciona mais por sugestão do que por exatidão. E precisamente com o objetivo de dar rigor suficiente a toda uma gama de conceitos utilizados nas investigações histórico-sociais, Weber propôs a teoria do "tipo ideal". Escreve ele: "O tipo ideal obtém-se pela *acentuação* unilateral de *um* ou de *alguns* pontos de vista pela conexão de certa quantidade de fenômenos difusos e discretos, existentes aqui em maior e lá em menor medida, por vezes até ausentes, correspondentes àqueles pontos de vista unilateralmente evidenciados, em um quadro conceitual em si unitário. Em sua pureza conceitual, esse quadro nunca poderá ser encontrado empiricamente na realidade; ele é uma *utopia*, e ao trabalho histórico se apresenta a tarefa de verificar, em cada caso individual, a maior ou menor distância da realidade daquele quadro ideal, estabelecendo, por exemplo, em que medida o caráter econômico das relações de determinada cidade pode ser qualificado conceitualmente como próprio da economia urbana".

Pode-se ver, portanto, que o "tipo ideal" é instrumento metodológico ou, se assim se preferir, expediente heurístico ou de pesquisa. Com ele, construímos um quadro ideal (por exemplo, de cristianismo, de economia urbana, de capitalismo, de Igreja, de seita etc.), para depois com ele medir ou *comparar* a realidade efetiva, controlando a aproximação (*Annäherung*) ou o desvio em relação ao modelo.

Brevemente, pode-se dizer que:

1) a tipicidade ideal não se identifica com a realidade autêntica, não a reflete nem a expressa;

2) ao contrário, em sua "idealidade", a tipicidade ideal afasta-se da realidade efetiva para afirmar melhor seus vários aspectos;

3) a tipicidade ideal não deve ser confundida com a avaliação ou com o valor, "este filho da dor de nossa disciplina";

4) o tipo ideal, repetindo, pretende ser instrumento metodológico ou instrumento

heurístico: os conceitos ideais-típicos são *uniformidades limites.*

4 O peso das diferentes causas na realização dos eventos

A pesquisa histórica é individualizante, isto é, diz respeito às individualidades históricas (a política agrária romana, o direito comercial na Idade Média, o nascimento do capitalismo, as condições dos camponeses na Alemanha oriental do Elba etc.). O historiador quer descrever e dar conta dessas individualidades. Mas dar conta delas significa explicá-las. E, para explicá-las, necessita-se de conceitos e de regularidades gerais pertencentes às ciências nomológicas. Entre elas, vistas como instrumentos de explicação histórica, Weber considerou especialmente a sociologia. Em outros termos, para explicar os fatos históricos precisa-se de leis, que o historiador vai buscar principalmente na sociologia, que descobre "conexões e regularidades" nos comportamentos humanos.

Deve-se notar, porém, que, quando o historiador explica um fato, geralmente o faz referindo-se a uma *constelação de causas.* Mas, a seus olhos, nem todas as causas têm igual peso. Eis, portanto, a questão: *como pode o historiador determinar o peso de uma causa na ocorrência de um acontecimento?* Para bem compreender a questão, Weber se remete a algumas opiniões do historiador Eduard Meyer, para quem o desencadeamento da segunda guerra púnica foi conseqüência de uma decisão voluntária de Aníbal, assim como a explosão da guerra dos sete anos ou da guerra de 1866 foram, respectivamente, conseqüências de uma decisão de Frederico, o Grande, e de Bismarck. Meyer também afirmara que a batalha de Maratona foi de grande importância histórica para a sobrevivência da cultura grega e, por outro lado, que os fuzilamentos que, na noite de março de 1848, deram início à revolução em Berlim não foram determinantes, pelo fato de que, dada a situação na capital prussiana, *qualquer* incidente teria podido fazer explodir a luta.

Opiniões desse tipo atribuem a certas causas importância maior que a outras. E essa desigualdade de significado entre os vários antecedentes do fenômeno pode ser detectada, diz Weber, já que, com base nos conhecimentos e nas fontes à disposição, o historiador constrói ou imagina um desenvolvimento *possível,* excluindo uma causa para determinar seu peso e sua importância no devir efetivo da história. Assim, em relação aos exemplos anteriores, o historiador se propõe, pelo menos implicitamente, a pergunta: o que teria acontecido se os persas houvessem vencido, se Bismarck não

■ **Tipo ideal.** No contexto das reflexões metodológicas de Max Weber, a do *tipo ideal* é uma idéia destinada a funcionar como instrumento heurístico, com a finalidade de uma determinação e maior rigorização dos conceitos utilizados nas pesquisas histórico-sociais – conceitos como: seita, capitalismo, ética protestante, cristianismo, cidade comercial na Idade Média etc.

Pois bem, o cientista social metodologicamente hábil constrói *modelos ideais-típicos* dos fenômenos aos quais estes conceitos se referem, utilizando traços efetivamente existentes de tais fenômenos, acentuando outros também eles existentes, introduzindo traços talvez inexistentes; construído de tal modo um quadro unitário do fenômeno, ele se aproxima do fenômeno histórico concreto para ver como e quanto a realidade efetiva se aproxima ou se desvia do modelo ideal-típico.



Max Weber retratado por Otto Neumann.

houvesse tomado aquela decisão e se não houvesse ocorrido o fuzilamento em Berlim? Da mesma forma que um penalista, o historiador isola mentalmente uma causa (por exemplo, a vitória de Maratona ou o fuzilamento nas ruas de Berlim), excluindo-a da constelação de antecedentes, para depois se perguntar se, sem ela, o curso dos acontecimentos teria sido igual ou diferente.

Desse modo, constroem-se *possibilidades* objetivas, isto é, opiniões (baseadas no saber à disposição) sobre como as coisas *podiam* ocorrer, para se compreender melhor como elas ocorreram. Prosseguindo no exemplo, se os persas houvessem vencido, então é *verossímil* (ainda que não *necessário*, pois Weber não é determinista) que eles houvessem imposto na Grécia, como fizeram em toda parte onde venceram, uma cultura teocrático-religiosa baseada nos mistérios e nos oráculos. Esta é uma possibilidade objetiva e não gratuita, para que compreendamos que a vitória de Maratona é causa muito importante para o desenvolvimento posterior da Grécia e da Europa. Já os fuzilamentos diante do castelo de Berlim, em 1848, pertencem à ordem das causas acidentais, pelo fato de que a revolução teria explodido de qualquer forma. Texto 3

5 A polêmica sobre a "não-avaliabilidade"

Weber distingue claramente entre conhecer e avaliar, entre juízos de fato e juízos de valor, entre "o que é" e "o que deve ser". Para ele a ciência social é não-valorativa, no sentido de que procura a verdade, ou seja, procura apurar como ocorreram os fatos e por que ocorreram assim e não diferentemente. A ciência explica, não avalia.

Dentro do trabalho de Weber, tal tomada de posição tem dois significados:

a) um, epistemológico, consiste na defesa da *liberdade* da ciência em relação a avaliações ético-político-religiosas (uma teoria científica não é católica nem protestante, não é liberal nem marxista);

b) o outro significado, ético-pedagógico, consiste na defesa da ciência em relação às deformações demagógicas dos chamados "socialistas de cátedra", que subordinavam o valor da verdade a valores ético-políticos, isto é, subordinam a cátedra a ideais políticos.

Com base nisso, é oportuno fixar em alguns breves pontos as considerações de Weber sobre a questão da avaliabilidade:

1) O professor deve ter claro quando faz ciência e, ao contrário, quando faz política.

2) Se o professor, durante uma aula, não pudesse se abster de produzir avaliações, então deveria ter a coragem e a probidade de indicar aos alunos aquilo que é puro raciocínio lógico ou explicação empírica, e aquilo que se refere a apreços pessoais e convicções subjetivas.

3) O professor não deve *aproveitar* de sua posição de professor para fazer propaganda de seus valores; os deveres do professor são dois:

a) de ser cientista e de ensinar os outros a se tornarem também;

b) de ter a coragem de pôr em discussão seus valores pessoais e de pô-los em discussão no ponto em que se pode *efetivamente* discuti-los, e não onde se pode *facilmente* contrabandeá-los.

4) A ciência é distinta dos valores, mas não está separada deles: uma vez fixado o objetivo, a ciência pode nos dar os meios mais apropriados para alcançá-lo, pode prever quais serão as conseqüências prováveis do empreendimento, pode nos dizer qual é ou será o "custo" da realização do fim a que nos propomos, pode nos mostrar que, dada uma situação de fato, certos fins são irrealizáveis ou momentaneamente irrealizáveis, e pode nos dizer também que o fim desejado choca-se com outros valores.

Em todo caso, a ciência nunca nos dirá o que *devemos fazer*, e como *devemos viver*. Se propusermos essas interrogações à ciência, nunca teremos resposta, porque teremos batido à porta errada. Cada um de nós deve buscar a resposta em si mesmo, seguindo sua inspiração ou sua fraqueza. O médico pode até nos curar, mas, enquanto médico, não está em condições de estabelecer se vale ou não vale a pena viver. Texto 4

6 A ética protestante e o espírito do capitalismo

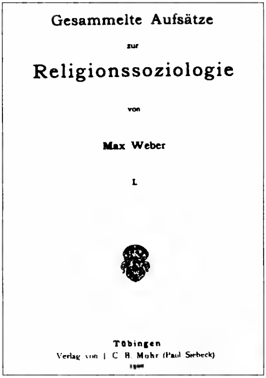
Tanto em seu grande tratado *Economia e sociedade* (ver o capítulo: "Tipos de comunidade religiosa") como nos *Escritos de sociologia da religião,* Weber estudou a importância social das formas religiosas de vida. O ponto de partida da história religiosa da humanidade é um mundo repleto

de sagrado e, em nossa época, o ponto de chegada é aquilo que Weber chama de *desencanto do mundo*: "A ciência nos faz ver na realidade externa unicamente forças cegas, que podemos dispor a nosso serviço, mas não pode fazer sobreviver nada dos mitos e da divindade com que o pensamento dos primitivos povoava o universo. Nesse mundo desprovido de encantos, as sociedades humanas evoluem para uma organização mais racional e sempre mais burocrática".

Não podemos nos deter aqui nos interessantíssimos problemas levantados no grande tratado *Economia e sociedade*. Entretanto, é obrigatório pelo menos acenar ao famoso livro de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de 1904-1905.

Weber está persuadido de que o capitalismo moderno deve sua força propulsora à ética calvinista. A concepção calvinista em questão é a que se pode encontrar no texto da *Confissão de Westminster* de 1647, resumida por Weber nos cinco pontos seguintes:

1) existe um Deus absoluto e transcendente, que criou o mundo e o governa, mas que o espírito finito dos homens não pode captar;


Gesammelte Aufsätze

zur

Religionssoziologie

von

Max Weber

I.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Frontispício dos Escritos de sociologia da religião *(Tübingen, 1920).*

2) esse Deus, onipotente e misterioso, predestinou cada um de nós à salvação ou à danação, sem que, com nossas obras, possamos modificar um decreto divino já estabelecido;

3) Deus criou o mundo para sua glória;

4) esteja destinado à salvação ou à danação, o homem tem o dever de trabalhar para a glória de Deus e criar o reino de Deus sobre esta terra;

5) as coisas terrenas, a natureza humana, a carne, pertencem ao mundo do pecado e da morte; a salvação para o homem é tão-somente um dom totalmente gratuito da graça divina.

Esses diferentes elementos podem-se encontrar dispersos em outras concepções religiosas, mas a combinação de tais elementos, precisa Weber, é original e única, com conseqüências verdadeiramente de grande importância. Antes de mais nada, encontra aqui sua conclusão aquele grande processo histórico-religioso de eliminação do *elemento mágico do mundo*, processo que se iniciou com as profecias judaicas e prosseguiu com o pensamento grego. Não há comunicação entre o espírito finito e o espírito infinito de Deus. Em segundo lugar, a ética calvinista está ligada a uma concepção anti-ritualista que leva a consciência ao reconhecimento de uma ordem natural, que a ciência pode e deve explorar.

Além disso, há o problema da predestinação. Os calvinistas viram no sucesso mundano na própria profissão o sinal da certeza da salvação. Em substância, as seitas calvinistas acabaram por encontrar no sucesso temporal, sobretudo no sucesso econômico, a prova da eleição divina. Em outros termos, o indivíduo é impelido a trabalhar para superar a angústia em que é mantido pela incerteza de sua salvação.

Há mais, porém: a ética protestante ordena ao crente desconfiar dos bens deste mundo e praticar conduta ascética. A essa altura, está claro que trabalhar racionalmente em função do lucro e não gastar o lucro, mas reinvesti-lo continuamente, constitui comportamento inteiramente necessário ao desenvolvimento do capitalismo. Textos 5 6

7. Weber e Marx

Do materialismo histórico Weber rejeita o pressuposto marxista de uma direção determinada de condicionamento que vai *da*

estrutura para a superestrutura e que tenha o caráter de interpretação geral da história. E, contrariamente à posição marxista do inelutável condicionamento do momento econômico sobre qualquer outro estado pessoal ou social, material ou imaterial, Weber propõe, no escrito *A "objetividade" cognoscitiva da ciência social e da política social,* uma divisão dos fenômenos sociais com base em sua relação com a economia (para esse propósito fala-se de *fenômenos econômicos* verdadeiros e próprios, de *fenômenos economicamente importantes*, por exemplo, os processos da vida religiosa, e de *fenômenos condicionados economicamente*, como, por exemplo, os *fenômenos artísticos*).

Como bem se pode ver, Weber procura *ampliar* e *desdogmatizar* a posição marxista, mostrando sua unilateralidade intencional e dogmática.

Weber, portanto, aceita de bom grado uma explicação em termos econômicos da história. O que ele rejeita é a metafisicização e a dogmatização de tal perspectiva. A propósito disso, escreve: "A concepção materialista da história do velho sentido genialmente primitivo, que se apresenta, por exemplo, no *Manifesto* comunista, hoje só sobrevive na cabeça de pessoas privadas de competência específica e de diletantes. Entre essa gente, ainda se pode encontrar de forma extensa o fato de que sua necessidade causal de explicação de um fenômeno histórico não encontra satisfação enquanto não se mostram (ou não aparecem) em jogo, de algum modo ou em algum lugar, causas econômicas. Todavia, precisamente nesses casos eles se contentam com hipóteses de malhas mais amplas e formulações mais gerais, enquanto sua necessidade dogmática é satisfeita ao considerar que as *forças instintivas* econômicas são as forças *próprias,* as únicas *verdadeiras* e, em última instância, as forças sempre decisivas".

Para concluir, podemos dizer que Weber:

a) aceita a perspectiva marxista nos limites em que ela, vez por outra, é adotada como conjunto de hipóteses explicativas a serem comprovadas caso por caso;

b) rejeita a perspectiva marxista quando se transforma em dogma metafísico e, simultaneamente, apresenta-se como concepção científica do mundo;

c) não é intenção de Weber, como escreve em *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* a de "substituir" uma interpretação causal da civilização e da história, abstratamente materialista, por outra espiritualidade, igualmente abstrata: "Ambas são possíveis, mas ambas igualmente são de pouca serventia para a verdade histórica, caso se pretendam não uma preparação, mas uma conclusão da investigação".

8 O desencantamento do mundo

No escrito *A ciência como profissão,* depois de afirmar que "ser superados no plano científico é [...] não somente nosso destino, de todos nós, mas também nosso escopo", Max Weber se propõe *o problema do significado da ciência.*

Trata-se do problema do significado de uma atividade que "não alcança e jamais poderá alcançar seu fim". Em todo caso, para Weber "o progresso científico é uma fração, sem dúvida a mais importante, daquele processo de intelectualização ao qual estamos sujeitos há séculos".

O significado profundo dessa intelectualização e racionalização progressivas, segundo Weber, está "na *consciência* ou na *fé* de que basta *querer* para *poder;* em princípio, qualquer coisa pode ser dominada pela *razão.* O que significa o desencantamento do

Desencantamento do mundo. O desencantamento do mundo é, para Max Weber, o resultado do "processo de intelectualização ao qual estivemos submetidos há séculos".
O significado profundo desta progressiva intelectualização e racionalização consiste, na opinião de Weber, "na *consciência* ou na *fé* que basta apenas *querer* para *poder;* toda coisa, em linha de princípio, pode ser dominada pela *razão.* O que significa o desencantamento do mundo. Não é preciso mais recorrer à magia para dominar ou para agradar os espíritos, como faz o selvagem, para o qual existem tais poderes. A isso suprem a *razão* e os meios técnicos".
Em um mundo assim desencantado, "a tensão entre a esfera dos valores da 'ciência' e a da salvação religiosa é incurável".

mundo. Não é mais preciso recorrer à magia para dominar ou para obter as graças dos espíritos, como faz o selvagem para quem tais potências existem. Isso é suprido pela *razão* e pelos meios técnicos. É sobretudo esse o significado da intelectualização como tal".

Todavia, admitido esse desencantamento do mundo, Weber então se pergunta qual será o significado da "ciência como vocação". E escreve que a resposta mais simples a essa interpretação é oferecida por Tolstoi: a ciência "é absurda, porque não responde à única pergunta importante para nós: o que devemos fazer, como devemos viver?"

Além de pressupor a validade das normas da lógica e do método, a ciência também deve pressupor que "o resultado do trabalho científico é importante no sentido de ser 'digno de ser conhecido' ".

Mas é evidente que, por seu turno, "esse pressuposto não pode ser demonstrado com os meios da ciência" e "menos ainda se pode demonstrar se o mundo por elas (as ciências) descrito é digno de existir: se tenha um 'significado', ou se haja sentido existir nele". Com isso as ciências naturais "não se preocupam". Apenas para exemplificar, a "ciência médica não se propõe a questão se, e quando, a vida vale a pena ser vivida. Todas as ciências naturais dão resposta a esta pergunta: o que devemos fazer se quisermos dominar *tecnicamente* a vida? Mas se queremos e devemos dominá-la tecnicamente, e se isso, em última instância, tem verdadeiramente um significado, elas o deixam inteiramente suspenso ou então o pressupõem para seus fins". Da mesma forma, as ciências históricas "nos ensinam a entender os fenômenos da civilização — políticos, artísticos, literários ou sociais — nas condições de seu surgimento. Elas pressupõem que haja interesse em participar, através de tal procedimento, na comunidade dos 'homens civis'. Mas elas não estão em condições de demonstrar 'cientificamente' que as coisas são assim, e o fato de elas o pressuporem não demonstra de modo nenhum que isso seja evidente. E, com efeito, não o é em absoluto".

Essencialmente, a ciência pressupõe a escolha da razão científica. E essa escolha não pode ser justificada cientificamente. A afirmação de que "a verdade científica é um bem" não é uma afirmação científica.

Nem pode sê-lo, já que a ciência, embora pressupondo valores, não pode fundamentar os valores, e não pode igualmente rejeitá-los. 7 8

9 A fé como "sacrifício do intelecto"

Então, a qual dos valores em luta devemos servir? Bem, é preciso dizer, sentencia Weber, que a resposta a essa pergunta "cabe a um profeta ou a um redentor". Mas, neste nosso mundo desencantado, *não existe* o invocado profeta ou redentor. E "os falsos profetas das cátedras", com seus sucedâneos, não bastam para cancelar o fato fundamental que o destino nos impõe de viver em época sem Deus e sem profetas. Para quem não está em condições de enfrentar virilmente esse destino da nossa época, Weber aconselha que volte em silêncio, sem a costumeira conversão publicitária, mas sim pura e simplesmente, aos braços das antigas igrejas, ampla e misericordiosamente abertas. Elas não dificultam seu caminho. "Em todo caso, é preciso realizar — é inevitável — o 'sacrifício do intelecto', de um modo ou de outro. Se ele for realmente capaz disso, não o censuraremos".

Em toda teologia "positiva", o crente chega a um ponto em que é válida a máxima famosa: "Credo non quod, sed *quia* absurdum". Para Weber, aí está o "sacrifício do intelecto": isso "leva o discípulo ao profeta e o crente à igreja". E, sendo assim, Weber sustenta que "está claro que [...] a tensão entre a esfera dos valores da 'ciência' e a esfera da salvação religiosa é incurável".



Max Weber e sua esposa Marianne (cerca de 1892).

WEBER
METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS HISTÓRICO-SOCIAIS

O objetivo da **CIÊNCIA** é a verdade
e único é o *critério de cientificidade* das várias ciências
(tanto naturais, como histórico-sociais):
chegar a produzir *explicações causais* dos fenômenos

Como a regressão causal vai ao infinito,
é preciso realizar sobre os fenômenos
e sobre as teorias mediante as quais os estudamos
uma seleção em relação aos valores

A REFERÊNCIA AOS VALORES
é um princípio de escolha que serve para estabelecer o campo de pesquisa em que sucessivamente a pesquisa procederá de modo cientificamente objetivo, em vista da explicação causal dos fenômenos

A variação dos valores condiciona a variação dos pontos de vista, suscita novos problemas, descobre novos aspectos: garante, portanto, o progresso científico

A ciência, portanto, *explica, não avalia*: exprime juízos de fato, não pronuncia juízos de valor

Instrumento metodológico fundamental é o **TIPO IDEAL**: modelo de realidade obtido com a *acentuação* unilateral de um ou de alguns pontos de vista, e mediante a conexão de uma quantidade de fenômenos particulares correspondentes àqueles pontos de vista em um quadro conceitual unitário em si

a **AVALIABILIDADE DAS CIÊNCIAS** garante a *liberdade* da ciência em relação às avaliações ético-político-religiosas

O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

O ponto de partida da humanidade é um mundo povoado pelo sagrado, pelo ELEMENTO MÁGICO desenvolvido por meio das profecias judaicas e continuado pelo pensamento grego.
Por meio

do progresso científico

e da ÉTICA CALVINISTA que produz de modo não intencional o espírito do capitalismo

o ponto de chegada em nossa época é o
DESENCANTAMENTO DO MUNDO:
a *fé* de que toda coisa, em linha de princípio, pode ser dominada pela *razão*;
mas essa "fé" não pode ser justificada cientificamente.
O destino nos impõe viver em uma época sem Deus e sem profetas,
e a fé religiosa se configura apenas como SACRIFÍCIO DO INTELECTO:
"a tensão entre a esfera dos valores da ciência e a da salvação religiosa é incurável"

Weber

1 A objetividade cognoscitiva das ciências sociais

Scire est scire per causas. *E, assim como há conhecimento dos fatos da natureza, também há conhecimento objetivo dos fatos históricos e dos eventos sociais; fatos e eventos evidenciados pelos valores do pesquisador e explicados por meio de "leis sociais".*

A capacidade de realizar a distinção entre o conhecer e o avaliar, ou seja, entre a realização do dever científico de ver a verdade dos fatos e a realização do dever prático de defender os ideais próprios, este é o programa ao qual pretendemos nos manter firmemente fiéis.

Em toda época há e sempre permanecerá – isto é o que nos toca – uma diferença intransponível entre uma argumentação que se dirige ao nosso sentimento e à nossa capacidade de nos entusiasmarmos por fins práticos concretos ou para formas e conteúdos culturais, ou então também para nossa consciência – no caso em que esteja em questão a validade das normas éticas – e uma argumentação que se dirige ao contrário a nosso poder e à nossa necessidade de ordenar conceitualmente a realidade empírica de modo tal a pretender uma validade de verdade empírica. E esta proposição permanece correta apesar de que os "valores" supremos que estão na base do interesse prático sejam e permaneçam sempre de importância decisiva, como ainda se esclarecerá, por causa da direção que a atividade ordenadora do pensamento assume a cada momento no campo das ciências da cultura. É e permanece verdadeiro, com efeito, que uma demonstração científica correta no campo das ciências sociais, conduzida de forma metódica, deve ser reconhecida como justa, quando ela tiver realmente atingido seu próprio objetivo, mesmo por um chinês. O que quer dizer, mais precisamente, que ela deve em todo caso aspirar a esse fim, embora talvez não plenamente atuável por causa da insuficiência do material, e que a análise lógica de um ideal, considerado em seu conteúdo e em seus axiomas últimos, e também a indicação das conseqüências que lógica e praticamente derivam de sua realização, deve ser válida para qualquer um, também para um chinês, uma vez admitido que tenha tido êxito. E isso enquanto a ele pode faltar a "sensibilidade" para com nossos imperativos éticos, e enquanto ele pode rejeitar e certamente rejeitará freqüentemente o ideal e as avaliações concretas que dele derivam, sem incidir de tal modo sobre o valor científico de qualquer análise conceitual. [...]

Do que foi dito até agora resulta, portanto, que é carente de sentido uma tratação "objetiva" dos processos culturais, para a qual deva valer como objetivo ideal do trabalho científico a redução daquilo que é empírico a "leis". Ela não está carente de sentido, como muitas vezes se considerou, porque os processos culturais ou também os processos espirituais se comportam "objetivamente" de modo menos legal, e sim pelos seguintes motivos: 1) porque o conhecimento das leis sociais não é conhecimento da realidade social, mas é conhecimento apenas de um dos diversos instrumentos de que nosso pensamento tem necessidade para tal objetivo; 2) porque não se pode conceber um conhecimento de processos culturais a não ser sobre o fundamento do significado que tem para nós a realidade da vida, sempre individualmente atuada, em determinadas relações particulares. Em que sentido e em quais relações isso acontece, não nos é desvelado por nenhuma lei, uma vez que isso é decidido pelas idéias de valor em base às quais consideramos no caso particular a "cultura". A "cultura" é uma secção finita da infinidade carente de sentido do devir do mundo, à qual atribui-se sentido e significado do ponto de vista do homem. Ela é tal também para os homens que se contrapõem a uma cultura concreta como a um inimigo mortal, e que aspiram a uma "volta à natureza". Pois eles podem chegar a esta tomada de posição apenas enquanto referem a cultura concreta a suas idéias de valor, e acham-na "demasiadamente leviana". É esse fato puramente lógico-formal que se tem presente quando aqui se fala da conexão logicamente necessária de todos os indivíduos históricos com "idéias de valor". Pressuposto transcendental de toda ciência da cultura não é tanto que consideremos como provida de valor uma determinada, ou também em geral uma "cultura" qualquer, mas que nos tornemos seres culturais, dotados da capacidade e da vontade de assumir conscientemente posição nas relações com o mundo e de atribuir-lhe um sentido. [...]

A validade objetiva de todo saber empírico se apóia sobre o fato, e apenas sobre o fato

de que a realidade dada ordena-se segundo categorias que são subjetivas em um sentido específico, ou seja, enquanto representam o pressuposto de nosso conhecimento, e que estão vinculadas ao pressuposto do valor daquela verdade que apenas o saber empírico nos pode dar. Aquele que não considere provida de valor esta verdade – e a fé no valor da verdade científica é, de fato, produto de determinadas culturas, e não tanto algo dado naturalmente – não temos nada a oferecer com os meios de nossa ciência. Em vão ele andará em busca de outra verdade que possa substituir a ciência naquilo que apenas ela pode fornecer: conceitos e juízos que não são a *realidade empírica*, e que também não a reproduzem, mas que permitem ordená-la conceitualmente de modo válido. No campo das ciências sociais empíricas da cultura, como vimos, a possibilidade de um conhecimento provido de sentido daquilo que para nós é essencial na quantidade infinita do devir aparece vinculada ao emprego constante de pontos de vista de caráter específico, os quais, por sua vez, podem ser empiricamente constatados e vividos como elementos de todo agir humano provido de sentido, mas não tanto fundados validamente em base ao material empírico. A "objetividade" do conhecimento da ciência social depende muito mais de que o dado empírico está continuamente dirigido em vista das idéias de valor que, sozinhas, lhe fornecem um valor cognoscitivo, e entende-se em seu significado sobre a base delas, mas todavia não se torna jamais um pedestal para a prova, empiricamente impossível, de sua validade.

M. Weber,
O método das ciências histórico-sociais.

2 Ética da convicção e ética da responsabilidade

Nestas páginas célebres, tiradas de O trabalho intelectual como profissão, *Max Weber traça a distinção entre* ética da convicção e ética da responsabilidade. *A ética da convicção é a ética absoluta que não se preocupa com as conseqüências* (fiat iustitia, pereat mundus). *A ética da responsabilidade é, ao contrário, a ética daquele que, atento às conseqüências de suas ações, rejeita os meios perigosos do ponto de vista ético* (fiat iustitia ne pereat mundus). *"Nenhuma ética do mundo pode prescindir do fato de que o alcance dos fins 'bons' é o mais das vezes acompanhado pelo uso de meios suspeitos ou pelo menos perigosos, e pela possibilidade ou também pela probabilidade do concurso de outras conseqüências más [...]".*

Todavia, qual é a relação real entre a ética e a política? São talvez elas, como por vezes se disse, de fato estranhas uma para a outra? Ou, vice-versa, é verdadeiro que a "mesma" ética vale para a ação política assim como para todas as outras? Por vezes considerou-se que entre estas duas afirmações se pusesse uma alternativa: justa seria uma ou outra. Mas seria verdadeiro então que uma ética qualquer poderia estabelecer normas de conteúdo idêntico para todo tipo de relações, eróticas e de negócios, familiares e de trabalho, para a mulher e para o feirante, o filho e o concorrente, o amigo e o adversário? Para as exigências da ética em relação à política seria de fato tão indiferente o fato de que esta opera com um meio bem específico como o poder, por trás do qual esconde-se a violência? Não vemos talvez que os ideólogos bolchevistas, justamente enquanto aplicam à política este meio, chegam exatamente aos mesmos resultados de um ditador militar qualquer? Em que, a não ser justamente na pessoa de quem detém o poder e em seu diletantismo, o domínio dos conselhos dos operários e dos soldados se distingue do de um senhor absoluto do antigo regime? E em que se distingue a polêmica de qualquer outro demagogo daquela que contra seus adversários desencadeiam a maior parte dos representantes da presumida nova ética? Ela se distingue pela nobreza da intenção! Assim se responde. Bem. Mas aqui fala-se dos meios, e quanto à nobreza dos fins últimos, também os odiados adversários pretendem tê-la de seu lado e, subjetivamente, em perfeita boa-fé. "Quem com a espada fere, pela espada perece", e a luta é sempre luta. E a ética do Sermão da Montanha? Em relação a esta – e entendemos com ela a ética absoluta do Evangelho – a coisa é mais séria do que crêem aqueles que hoje citam com prazer seus preceitos. Não é brincadeira. Vale para ela aquilo que foi dito a propósito da causalidade na ciência: não é uma carruagem de praça de que se possa dispor para nela montar ou dela descer ao bel-prazer. Ao contrário, seu significado é ou tudo ou nada, se dela se quiser tirar algo a mais do que simples banalidades. Assim, por exemplo, a parábola do jovem rico, "o qual se afastou tristemente,

porque possuía muitas riquezas". O preceito evangélico é incondicionado e preciso: entrega aquilo que possuis, tudo, absolutamente. O político observará: "Uma pretensão socialmente absurda, enquanto não for atuada por todos". E, portanto, taxações, expropriações, confiscos, em uma palavra, ordens e coerções para todos. Mas a lei moral não exige nada de tudo isso, e nisso reside sua essência. Ou então, tomemos a ordem: "Dá a outra face": incondicionadamente, sem perguntar qual direito tem o outro de bater. Uma ética da falta de dignidade, a menos que se trate de um santo. Este é o fato: é preciso ser um santo em tudo, ao menos na intenção; é preciso viver como Jesus, como os apóstolos, como são Francisco e seus confrades, e apenas então essa ética tem um sentido e uma dignidade. De outra forma, não. Com efeito, onde, como conseqüência da ética do amor, se ordena: "Não resistir ao mal com a violência", o preceito que vale vice-versa para o político é o seguinte: "Deves resistir ao mal com a violência, de outro modo serás responsável se ele prevalece". Quem quiser agir segundo a ética do Evangelho, abstenha-se das greves – pois elas constituem uma coerção – e se inscreva nos sindicatos pelegos. Mas, principalmente, não fale de "revolução", uma vez que essa ética não ensinará sem dúvida que seja exatamente a guerra civil a única guerra legítima. O pacifista que age segundo o Evangelho recusará pegar em armas ou então as jogará fora, como era recomendado na Alemanha, considerando isso um dever moral, com o objetivo de pôr fim à guerra e com isso a toda guerra. [...] E finalmente: o dever da verdade. Para a ética absoluta trata-se de um dever incondicionado. [...] A ética absoluta não se preocupa com as conseqüências. Este é o ponto decisivo. Devemos perceber claramente que todo agir orientado em sentido ético pode oscilar entre duas máximas radicalmente diversas e inconciliavelmente opostas, ou seja, pode ser orientado segundo a "ética da convicção" [*gesinnungsethisch*], ou então segundo a "ética da responsabilidade" [*verantwortungsethisch*]. Não que a ética da convicção coincida com a falta de responsabilidade e a ética da responsabilidade com a falta de convicção. Não se quer certamente dizer isso. Mas há uma diferença intransponível entre o agir segundo a máxima da ética da convicção, a qual – em termos religiosos – soa: "O cristão age como justo e entrega o resultado nas mãos de Deus", e agir segundo a máxima da ética da responsabilidade, segundo a qual é preciso responder pelas conseqüências (previsíveis) das próprias ações. A um convicto sindicalista que se regule conforme a ética da convicção podereis expor com a máxima força de persuasão que sua ação terá como conseqüência aumentar as esperanças da reação, agravar a opressão de sua classe e impedir sua ascensão: isso não o deixará minimamente impressionado. Se as conseqüências de uma ação determinada por uma convicção pura são más, delas será responsável, segundo este, não o agente, e sim o mundo ou a estupidez de outrem, ou a vontade divina que os criou tais. Quem, ao contrário, raciocina segundo a ética da responsabilidade leva justamente em conta os defeitos presentes na média dos homens; ele não tem nenhum direito – como justamente disse Fichte – de neles pressupor bondade e perfeição, não sente-se autorizado a atribuir a outros as conseqüências de sua própria ação, até onde podia prevê-la. Este dirá: "estas conseqüências serão imputadas ao que eu fiz". O homem moral segundo a ética da convicção se sente "responsável" apenas quanto ao dever de manter acesa a chama da convicção pura, por exemplo, a do protesto contra a injustiça da ordem social. Reavivá-la continuamente, é este o objetivo de suas ações absolutamente irracionais – julgando por seu possível resultado –, as quais podem e devem ter um valor apenas de exemplo.

Todavia, nem sequer com isso o problema esgota-se. Nenhuma ética do mundo pode prescindir do fato de que o alcance de fins "bons" é o mais das vezes acompanhado pelo uso de meios suspeitos ou pelo menos perigosos, e pela possibilidade ou também pela probabilidade do concurso de outras conseqüências más, e nenhuma ética pode determinar quando e em que medida o objetivo moralmente bom "justifica" os meios e as outras conseqüências igualmente perigosas. [...] Aqui, sobre este problema da justificação dos meios mediante o fim, também a ética da convicção em geral parece destinada a falir. E, com efeito, ela não tem logicamente outro caminho a não ser o de recusar toda ação que opere com meios perigosos do ponto de vista ético. Logicamente. Sem dúvida, no mundo da realidade fazemos continuamente a experiência que o fautor da ética da convicção transforma-se repentinamente no profeta milenarista, e que, por exemplo, aqueles que pouco antes pregaram opor "o amor à força", um instante depois apelam à força, à força *última*, a qual deveria levar à abolição de toda força possível, assim como nossos chefes militares a cada nova ofensiva diziam aos soldados: "Esta é a última, nos levará à vitória e, portanto, à paz".

M. Weber,
O trabalho intelectual como profissão.

3 Possibilidade objetiva e causação adequada

> *A idéia de "possibilidade objetiva" é um instrumento heurístico, um expediente de pesquisa, apto a descobrir a "causação adequada" de um evento.*
>
> *O mecanismo funciona assim: da constelação das condições de um evento tira-se uma de tais condições e se estabelece, portanto, "qual efeito" se deveria esperar, em base a "regras de experiência", permanecendo as outras condições. É desse modo que o cientista social faz uso de "experimentos mentais".*

A teoria da assim chamada "possibilidade objetiva", de que pretendemos tratar aqui, apóia-se sobre os trabalhos do insigne fisiólogo J. von Kries. Na metodologia das ciências sociais as noções de von Kries foram até agora adotadas apenas pela estatística. Que exatamente os juristas, e em primeiro lugar os criminalistas, tenham enfrentado o problema, é coisa natural, pois a questão da culpa penal, implicando o problema da determinação das circunstâncias sob as quais pode-se afirmar que alguém "causou" por meio de seu agir certa conseqüência externa, é pura questão de causalidade, e obviamente reveste a mesma estrutura lógica da causalidade histórica. [...]

Mas a imputação causal realiza-se na forma de um processo conceitual, que implica uma série de abstrações. A primeira, e decisiva, é justamente a que realizamos pensando uma ou algumas das componentes causais objetivas do processo mudadas em determinada direção, e perguntando-nos se, nas condições assim mudadas do evento, seria "de se esperar" a mesma conseqüência (nos pontos "essenciais"), ou então qual outra. Tomemos um exemplo da práxis historiográfica de Eduard Meyer. Ninguém como ele ilustrou prática e claramente o "porte" histórico-universal das guerras persas para o desenvolvimento cultural do Ocidente. Mas como aconteceu isto, considerado logicamente? Essencialmente enquanto foi desenvolvida a tese de que houve uma "decisão" entre duas "possibilidades" – de um lado o desenvolvimento de uma cultura religiosa-teocrática, cujos princípios residem nos mistérios e nos oráculos, sob a égide do protetorado persa que em todo lugar utilizava o mais possível a religião nacional, como entre os judeus, como meio de domínio, e do outro a vitória do livre mundo espiritual helênico, orientado para este mundo, o qual nos deu os valores culturais de que ainda hoje nos alimentamos; e que essa "decisão" aconteceu por meio de um combate de reduzidas dimensões como a "batalha" de Maratona que, por sua vez, representou a indispensável "condição preliminar" do surgimento da frota ateniense e, portanto, do curso sucessivo da luta pela liberdade, da salvação da autonomia da cultura helênica, do estímulo positivo levado ao início da específica historiografia ocidental, do pleno desenvolvimento do drama e de toda a singular vida espiritual que se desdobrou naquela tribuna – se medida apenas quantitativamente – da história universal.

E que tal batalha tenha trazido consigo, ou tenha influenciado de modo essencial a "decisão" entre as "possibilidades", é obviamente apenas o fundamento sobre o qual nosso interesse histórico – nós, que não somos atenienses – refere-se em geral a ela. Sem a avaliação de tais "possibilidades" e dos insubstituíveis valores culturais que são "legados", como resulta de nossa análise retrospectiva, àquela decisão, seria impossível determinar o "significado". [...]

O que quer dizer, porém, quando falamos de mais "possibilidades"? [...]

Se considerarmos [...] de modo ainda mais preciso estes "juízos de possibilidade" – isto é, as asserções sobre aquilo que "teria" acontecido no caso de uma exclusão ou de uma mudança de certas condições – e se nos perguntarmos em primeiro lugar como nós propriamente chegamos a eles, não poderá restar nenhuma dúvida de que se trata sem exceções de procedimentos de isolamento e de generalização; isso quer dizer que decompomos o "dado" em "elementos", até que cada um destes possa ser inserido em uma "regra da experiência" e se possa, portanto, estabelecer qual efeito se "teria esperado" da parte de cada um deles, subsistindo os outros como "condições", conforme uma regra da experiência. [...]

O "saber" sobre o qual fundamenta-se tal juízo para a justificação do "significado" da batalha de Maratona é, segundo todas as considerações precedentes, de um lado um saber relativo a determinados "fatos" verificáveis em base às fontes, e pertinentes à "situação histórica" (saber "ontológico"), do outro – conforme vimos – um saber relativo a determinadas regras da experiência já conhecidas, em particular ao modo em que os homens costumam reagir a dadas situações (saber "nomológico"). [...]

A consideração do significado causal de um fato histórico começará em primeiro lugar

com a seguinte questão: se, excluindo-o do complexo dos fatores considerados como condicionantes, ou então mudando-o em determinado sentido, o curso dos acontecimentos teria *podido*, em base a regras gerais da experiência, assumir uma direção *de algum modo* diversamente configurada nos pontos *decisivos* para o nosso interesse. Pois a nós interessa apenas o modo com que aqueles "aspectos" do fenômeno, que nos interessam, são tocados por seus elementos condicionantes particulares. E, certamente, se deste delineamento substancialmente negativo *não* se chega a um correspondente "juízo de possibilidade negativa", ou seja, se em base à situação de nosso saber, excluindo ou mudando aquele fato, o curso da história devia "ser esperado" segundo as regras gerais da experiência *exatamente assim* como se desenvolveu, em seus pontos "historicamente importantes", ou seja, interessantes para nós, *então* aquele fato resulta causalmente privado de significado, e não pertence, portanto, à cadeia que o regresso causal da história quer, e deve, estabelecer. [...]

Queremos, em relação ao uso lingüístico da teoria da causalidade jurídica estabelecido depois dos trabalhos de Kries, designar estes casos de relação entre determinados complexos de "condições", reunidos em unidade e considerados isoladamente pela análise histórica e o "efeito" que se apresenta, com o nome de causação "*adequada*" (dos elementos do efeito por parte daquelas condições); e como o faz também Meyer – o qual, porém, não formula claramente o conceito –, falamos de causação "*acidental*" onde, sobre os elementos do efeito, que caem sob a consideração histórica, atuaram fatos que produziram uma conseqüência que *não* era neste sentido "adequada" a um complexo de condições pensadas como reunidas em unidade.

Para voltar, portanto, aos exemplos antes aduzidos, o "significado" da batalha de Maratona deveria ser logicamente determinado, conforme o parecer de Meyer, *não* tanto dizendo que uma vitória persa *devia* ter como conseqüência um desenvolvimento totalmente diferente da cultura helênica e da mundial – um juízo desse tipo seria simplesmente impossível – *e sim* dizendo que aquele desenvolvimento diferente "teria" sido a conseqüência "*adequada*" de tal acontecimento. [...] Esta antítese jamais constitui diferenças de causalidade "objetiva" do curso dos processos históricos e de suas relações causais; trata-se, porém, simplesmente do fato de que isolamos abstratamente uma parte das "condições" encontradas na "matéria" do acontecer e as tornamos objeto de "juízos de possibilidade", de modo a penetrar com o auxílio de regras empíricas o "significado" causal dos elementos singulares do acontecer. Para compreender as conexões causais reais, *construímos irreais*.

Max Weber,
O método das ciências histórico-culturais.

4 A política não combina com a cátedra

> *"A cátedra não é para os profetas e os demagogos"; "a cátedra nos é conferida apenas como mestres".*

Afirma-se – e eu assino isso – que a política não combina com a cátedra. Não combina por parte dos estudantes. Eu deploro, por exemplo, que na sala de aula de meu antigo colega Dietrich Schäfer em Berlim, os estudantes pacifistas se amontoassem ao redor da cátedra e fizessem um barulho parecido àquele que devem ter encenado os estudantes antipacifistas diante do professor Foerster, de cujas opiniões as minhas divergem radicalmente em muitos pontos. Mas nem sequer por parte dos mestres a política combina com a sala de aula. Mais ainda quando o mestre se ocupa de política do ponto de vista científico. Já que a atitude política na prática e a análise científica de formações e partidos políticos são duas coisas diferentes. Quando alguém fala sobre a democracia em uma reunião popular, não faz mistério sobre a própria atitude pessoal; ao contrário, é esta a danada obrigação e dever, tomar partido de modo claramente reconhecível. As palavras de que nos servimos não são neste caso meios para a análise científica, e sim de propaganda para atrair os outros para o nosso lado. Aquelas palavras não são um vomitar para fecundar o terreno do pensamento contemplativo, e sim espadas contra os adversários, instrumentos de luta. Mas em uma palestra ou em uma sala de aula tal uso da palavra seria sacrílego. Se aí se falar de "democracia", deverão ser observadas as diversas formas, delas se analisará o modo em que elas funcionam, se estabelecerá quais sejam as conseqüências particulares de uma ou de outra na vida prática, e depois a elas se contraporão as outras formas não democráticas da organização política, e se procurará chegar até o ponto em que o ouvinte esteja em grau de poder tomar posição segundo os *próprios*

ideais supremos. Mas o verdadeiro mestre evitará impeli-lo, do alto da cátedra, a tomar uma atitude qualquer, tanto de modo explícito como por sugestão: uma vez que é o método mais desleal, o de "fazer os fatos falarem".

Todavia, por qual razão, precisamente, devemos nos abster disso? Adianto que diversos entre meus estimadíssimos colegas são do parecer de que tal discrição não seja exeqüível e que, mesmo que o fosse, seria loucura pretendê-la. Ora, a ninguém pode-se demonstrar cientificamente qual seja seu dever de professor universitário. Dele pode-se pretender apenas a probidade intelectual, por meio da qual saiba compreender como a verificação dos fatos, das relações matemáticas ou lógicas e da estrutura interna das criações do espírito de um lado, e do outro a resposta à questão a respeito do valor da civilização e de seus conteúdos particulares – e, portanto, a respeito do modo com o qual se *deva* agir no âmbito da comunidade civil (*Kulturgemeinschaft*) e das sociedades políticas – sejam dois problemas absolutamente heterogêneos. Se depois ele pergunta por que não deva tratá-los ambos na universidade, eis a resposta: porque a cátedra não é para os profetas e os demagogos. Ao profeta e ao demagogo foi dito: "Sai pelas ruas e fala publicamente". Fala, isto é, onde é possível a crítica. Na aula, onde se está sentado diante dos próprios ouvintes, a estes cabe calar-se e ao mestre falar, e reputo uma falta de sentido de responsabilidade aproveitar tal circunstância – por meio da qual os estudantes são obrigados pelo programa de estudos a freqüentar o curso de um professor onde ninguém pode intervir para contestá-lo – para inculcar nos ouvintes as próprias opiniões políticas ao invés de trazer-lhes subsídios, como o dever impõe, com os próprios conhecimentos e as próprias experiências científicas. Pode certamente ocorrer que o indivíduo consiga apenas imperfeitamente esconder suas próprias simpatias subjetivas. Então ele se expõe à crítica mais impiedosa diante do tribunal de sua consciência. E isso por outro lado não prova nada, uma vez que também outros erros puramente de fato são possíveis, e não podem contrastar o dever de procurar a verdade. Eu me recuso a admiti-lo também e precisamente pelo interesse puramente científico. Estou disposto a provar sobre as obras de nossos historiadores que, toda vez que o homem de ciência adianta seu próprio juízo de valor, cessa a inteligência perfeita do fato. Todavia, isso extrapola o tema deste discurso e exigiria longa explicação. [...]

Até agora falei apenas dos motivos práticos que aconselham evitar a imposição de uma atitude pessoal. Mas isso não é tudo. A impossibilidade de apresentar "cientificamente" uma atitude prática – exceto o caso da discussão sobre os meios para um objetivo que se pressupõe já dado – deriva de razões bem mais profundas. Semelhante empreendimento é substancialmente absurdo, enquanto entre os diversos valores que presidem a ordem do mundo o contraste é inconciliável. O velho Mill, cuja filosofia não pretendo por outro lado louvar, mas que sobre este ponto tem razão, diz em certo lugar: partindo da pura experiência chega-se ao politeísmo. [...] Mudado sob o aspecto, acontece como no mundo antigo, ainda sob o encanto de seus deuses e de seus demônios: como os gregos sacrificavam ora a Afrodite e ora a Apolo, e cada um em particular aos deuses de sua própria cidade, assim é ainda hoje, sem a magia e o revestimento daquela transfiguração plástica, mítica, mas intimamente verdadeira. Sobre estes deuses e sobre suas lutas domina o destino, e sem dúvida não a "ciência". É possível somente entender o que seja o divino em um ou no outro caso, ou então em uma ordem ou na outra. Mas com isso a questão está absolutamente fechada a qualquer discussão em uma sala de aula pela boca de um mestre, ainda que de fato naturalmente não esteja de modo nenhum fechado o enorme problema de vida que nela está contido. Aqui, porém, a palavra cabe a outras forças e não às cátedras universitárias. Quem desejará tentar "refutar cientificamente" a ética do Sermão da Montanha, por exemplo, a máxima: "não fazer resistência ao mal", ou então a imagem de dar a outra face? Apesar disso é claro que, de um ponto de vista mundano, aí se prega uma ética da falta de dignidade: é preciso escolher entre a dignidade religiosa, que é o fundamento desta ética, e a dignidade viril, que prega algo bem diverso: "Deves fazer resistência ao mal, de outra forma és também responsável se este prevalecer". Depende da própria atitude em relação ao fim último que um seja o diabo e o outro o deus, e cabe ao indivíduo decidir qual seja para ele o deus e qual o diabo. E assim ocorre para todos os ordenamentos da vida. [...]

Mas o destino de nossa civilização é justamente este, de nos termos tornado hoje novamente e mais claramente conscientes daquilo que um milênio de orientação – que se presume ou se afirma exclusiva – para o grandioso *pathos* da ética cristã havia ocultado a nossos olhos.

Todavia, basta agora desses problemas que nos levam demasiado longe. Pois, quando uma parte de nossos jovens quisesse dar a tudo isso esta resposta: "Sem dúvida, mas viemos à

aula para encontrar uma experiência que não consista apenas em análises e constatações de fato", eles incorreriam no erro de procurar no professor algo de diverso daquilo que está diante deles, ou seja, um *chefe* e não um *mestre*. A cátedra nos é conferida apenas como mestres. Trata-se de duas coisas bem diferentes, e disso é fácil nos convencermos. Permitam-me conduzi-los mais uma vez à América, onde estas coisas podem ser vistas freqüentemente em sua mais crua originalidade. O jovem americano aprende incomparavelmente menos que o nosso. Apesar de uma incrível quantidade de exames, o sentido de sua vida de escola ainda não se tornou tal para fazê-lo passar por um "tipo de exames" (*Examessmensch*), como acontece com o jovem alemão. Isso porque lá se está apenas nos inícios da burocracia, que exige o diploma de exame como bilhete de ingresso no reino dos ganhos burocráticos. O jovem americano não respeita nada nem ninguém, nenhuma tradição e nenhuma profissão, além de sua obra diretamente pessoal: tal é para o americano a "democracia". Por mais disforme que seja da realidade, este é seu modo de pensar e aqui devemos levar isso em conta. Do mestre que está diante dele, o jovem americano tem esta opinião: ele me vende suas noções e seus métodos em troca do dinheiro de meu pai, assim como o feirante vende couve para minha mãe. Com isso, tudo está dito. Todavia, se o mestre é por acaso um campeão de futebol, nesse campo ele é também um chefe. Mas se não for tal (ou algo de semelhante em outros esportes), ele é simplesmente um mestre e nada mais, e a nenhum jovem americano ocorrerá que ele lhe venda "concepções do mundo" (*Weltanschauungen*) ou normas de conduta.

M. Weber,
O trabalho intelectual como profissão.

5 Em busca de uma definição de "capitalismo"

O que é o "capitalismo"? "A ânsia desmedida de ganho não é de fato idêntica ao capitalismo, e muito menos corresponde ao 'espírito' dele. O capitalismo pode aliás se identificar com uma disciplina, ou pelo menos com um tempero racional de tal impulso irracional. Em todo caso, o capitalismo é idêntico à tendência de ganho em uma racional e contínua empresa capitalista, ao ganho sempre renovado, isto é, à rentabilidade".

E ainda: "Um ato econômico capitalista significa para nós um ato que se baseia sobre a expectativa de ganho, que deriva do desfrutar habilmente as conjunturas da troca e, portanto, das probabilidades de ganho formalmente pacíficas".

Apenas o Ocidente produziu os parlamentos de "representantes do povo", eleitos periodicamente, os demagogos, e o domínio dos chefes de partido na veste de ministros parlamentarmente responsáveis, embora, naturalmente, em todo o mundo tenham assistido partidos para a conquista do poder político. E o Estado, sobretudo, com o significado de um instituto político, com uma Constituição racionalmente promulgada, com um direito racionalmente constituído, com uma administração dirigida por empregados especializados segundo regras racionalmente enunciadas, apenas o Ocidente moderno o conhece nessa combinação, para nós importante, das várias características determinantes, fora de todas as tentativas em tal sentido de outros tempos e de outros países.

E assim acontece com a maior força de nossa vida moderna: o capitalismo.

A sede de lucro, a aspiração a ganhar dinheiro o mais possível, não tem em si mesma nada em comum com o capitalismo. Esta aspiração encontra-se nos camareiros, médicos, cocheiros, artistas, coristas, empregados corruptíveis, soldados, bandidos, nos cruzados, nos freqüentadores de casas de jogo, nos mendigos; pode-se dizer em *all sorts and conditions of men*, em todas as épocas de todos os países da terra, onde havia e há a possibilidade objetiva.

Deveria já entrar nos mais rudimentares elementos da educação histórica o abandono de uma vez para sempre dessa ingênua definição do conceito de capitalismo.

A ânsia desmedida de ganho não é de modo nenhum idêntica ao capitalismo, e muito menos corresponde ao "espírito" deste.

O capitalismo pode aliás se identificar com uma disciplina, ou pelo menos com um tempero racional de tal impulso irracional. Em todo caso, o capitalismo é idêntico com a tendência ao ganho em uma empresa capitalista racional e contínua, ao ganho sempre renovado, ou seja, à rentabilidade. E assim ele deve ser. Em uma ordem capitalista de toda a economia, um empreendimento capitalista particular, que não se orientasse segundo a eventualidade de alcançar a "rentabilidade", seria condenado a perecer. Definamo-lo mais exatamente do que geralmente se faz.

Um ato econômico capitalista significa para nós um ato que se baseia sobre a expectativa de ganho que deriva do desfrutar habilmente as conjunturas da troca, portanto, de probabilidades de ganho formalmente pacíficas. A aquisição violenta (formal e atual) segue suas leis particulares, e não é útil – mesmo que não se possa proibir de fazê-lo – colocá-la sob a mesma categoria da atividade orientada segundo as probabilidades de ganho na troca. Quando se tende de modo racional ao ganho capitalista, a ação correspondente orienta-se conforme o cálculo do capital.

Isso quer dizer que ela ordena-se segundo um emprego preestabelecido de prestações reais ou pessoais como meios para conseguir um proveito, de modo tal que a consistência patrimonial estimada em dinheiro no encerramento das contas supere o capital, ou seja, o valor estimado, posto na balança, dos bens instrumentais reais empregados na aquisição por meio da troca. No caso de uma empresa contínua a consistência patrimonial em dinheiro calculada periodicamente na balança deve periodicamente superar o capital. Tanto se se tratar de um complexo de mercadorias in natura entregues em consignação a um mercador viajante cujo proveito final pode consistir em outras mercadorias in natura, como de uma fábrica cujas instalações particulares, edifícios, máquinas, reservas de dinheiro, matérias-primas, produtos acabados e semitrabalhados representam exigências às quais correspondem compromissos: o importante é que seja feito um cálculo do capital expresso em dinheiro, tanto de modo moderno, com livros regulares, como também de modo primitivo e superficial.

E no início da empresa tem lugar um balanço inicial, como antes de todo ato comercial particular um cálculo para o controle e um ensaio da correspondência do ato com o objetivo prefixado e, no encerramento, para verificar aquilo que se ganhou, tem-se um cálculo retrospectivo: o balanço de encerramento. O balanço inicial de uma consignação é, por exemplo, o acerto de valor expresso em dinheiro que devem ter as mercadorias para as partes contraentes, caso sejam elas ainda não em si mesmas dinheiro; o balanço de encerramento é a estimativa final que é fundamento da repartição do ganho e da perda. Um cálculo está como fundamento de todo ato particular do consignatário, desde que este aja racionalmente. Que não se tenham um cálculo e uma estimativa realmente exatos; que se proceda a modo de estimativa ou então tradicional e convencionalmente, são coisas que acontecem ainda hoje em toda forma de empresa capitalista, sempre que as circunstâncias não obriguem a um cálculo preciso. Mas estes são elementos que se referem apenas ao grau da racionalidade do proveito capitalista.

Para o conceito, importa apenas que o confronto entre o resultado calculado em dinheiro e a entrada calculada em dinheiro, em qualquer forma, por mais primitiva que seja, determine o ato econômico. Neste sentido houve "capitalismo" e "empresas capitalistas" também com certa racionalidade no cálculo do capital em todos os países civilizados do mundo; pelo menos até onde remontam os documentos econômicos que possuímos. Na China, na Índia, na Babilônia, no Egito, na antiguidade mediterrânea, na Idade Média e na era moderna. Existiram não só empresas isoladas, mas também complexos econômicos que se baseavam sobre empresas capitalistas particulares sempre novas, e também empresas contínuas; embora o comércio por longo tempo não tivesse o caráter de nossas empresas continuativas, mas muito mais o de uma série de atos singulares e apenas lentamente, na atividade dos grandes comerciantes, penetrasse uma ligação íntima, com a instituição de várias seções. Em todo modo; a empresa e o empreendedor capitalista, não só de ocasião mas também com atividade contínua, são antiquíssimos e se difundiram em todo lugar. Mas o Ocidente tem um grau de importância que não se encontra alhures. E desta importância dão a razão as espécies e formas e direções do capitalismo que não surgiram em outros lugares. Em todo o mundo houve estados mercantes dedicados ao comércio por atacado e por varejo, local e em países distantes, houve empréstimos de toda espécie, eram muito difundidos bancos com funções bastante diversas, mas pelo menos semelhantes em substância às dos bancos de nosso século XVI; empréstimos marítimos, negócios e sociedades em comodato, consignações, eram profissionalmente muito difundidas. Sempre, onde houve finanças em base monetária dos entes públicos, esteve presente o banqueiro; na Babilônia, na Grécia, na Índia, na China e em Roma; para o financiamento em primeiro lugar das guerras e da pirataria, para provisões e trabalhos de todo tipo, na política colonial como colonizadores, plantadores ou portadores de concessões a escravos ou com trabalhadores forçados de várias formas; para a concessão de empreitada de propriedades, de profissões, e principalmente de impostos, para o financiamento de chefes-de-partido para as eleições e de chefes de mercenários para a guerra civil; em suma, como especuladores sobre probabilidades de todo tipo avaliáveis em dinheiro. Esta espécie de empreendedores,

os aventureiros capitalistas, existiu em todo o mundo.

Suas possibilidades eram – com exceção do comércio e dos negócios de crédito e de banco – ou de caráter puramente irracional, especulativo, ou eram orientadas para a aquisição pela violência, para a predação, tanto como butim ocasional de guerra ou butim crônico e fiscal, ou seja, a espoliação dos súditos. O capitalismo colonial dos grandes especuladores, e o capitalismo financeiro moderno do tempo de paz, mas principalmente e de modo específico o capitalismo de guerra, levam também hoje no Ocidente essa marca; e alguns ramos – mas apenas alguns – do comércio internacional, tanto hoje como em qualquer tempo, os seguem de perto.

Mas o Ocidente conhece na época moderna uma espécie de capitalismo bem diferente, e que por outro lado jamais se desenvolveu: a organização racional do trabalho formalmente livre. A mesma organização do trabalho não livre chegou a certo grau de racionalidade apenas nas plantações e, em medida muito limitada, nas colônias penais da antiguidade; e teve um grau de racionalidade ainda menor nas *curtes* e fábricas e indústrias domésticas das grandes propriedades agrícolas com o trabalho dos escravos e dos servos da gleba no princípio da era moderna. Para o trabalho livre estão documentadas, fora do Ocidente, verdadeiras e próprias "indústrias domésticas" apenas em casos isolados, e o emprego de assalariados diaristas que naturalmente se encontra em todo lugar, fora exceções muito raras e particularíssimas, todavia bem distantes das organizações industriais modernas (tratava-se especialmente de monopólios de Estado), não produziu jamais grandes manufaturas e nem sequer uma organização racional de profissão de tipo patronal no modelo da de nossa Idade Média. A organização racional da indústria orientada conforme as conjunturas do mercado e não conforme probabilidades políticas ou irracionalmente especulativas não é, porém, o único fenômeno particular do capitalismo ocidental. A organização racional moderna da atividade capitalista não teria sido possível sem outros dois importantes elementos de seu desenvolvimento: a separação da administração doméstica da empresa, que doravante domina a vida econômica hodierna; e, estreitamente ligada a esta, a capacidade racional dos livros. [...]

O capitalismo especificamente ocidental foi, evidentemente, determinado em grande medida também pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade é hoje fortemente condicionada pela calculabilidade dos fatores técnicos decisivos; em suma, pelo fundamento de um cálculo exato; o que, na realidade, significa o caráter particular da ciência européia, especialmente das ciências naturais com fundamento racional, experimental e matemático. O desenvolvimento dessas ciências e da técnica que sobre elas se baseia recebeu, por sua vez, e recebe até agora, impulsos decisivos das probabilidades de rendimento capitalista, que se ligam à sua aplicação econômica como "prêmios".

M. Weber,
A ética protestante e o espírito do capitalismo.

6 A ética protestante e o espírito do capitalismo

> *"A valoração religiosa do trabalho profissional leigo, incansável, contínuo, sistemático, como do mais alto meio ascético, e ao mesmo tempo como da mais alta, segura e visível confirmação do homem regenerado e da sinceridade de sua fé, devia ser o fermento mais poderoso que se pudesse pensar para a expansão daquela concepção de vida, que definimos como 'espírito do capitalismo' ".*

Quanto maior se torna a propriedade, tanto mais grave se torna – se a disposição ascética supera a prova – o sentimento da responsabilidade para mantê-la intacta para a glória de Deus e de aumentá-la com um trabalho sem trégua. Também a gênese deste estilo da vida remonta com tais raízes, como tantos elementos do espírito capitalista moderno, à Idade Média, mas apenas na ética do protestantismo ascético encontrou seu conseqüente fundamento moral. Sua importância para o desenvolvimento do capitalismo é evidente.

A ascese leiga protestante – assim podemos resumir aquilo que dissemos até aqui – agiu com grande violência contra o gozo desmedido da propriedade, e restringiu o consumo, principalmente o consumo de luxo. Por outro lado liberou, em seus efeitos psicológicos, a aquisição de bens dos obstáculos da ética tradicionalista, enquanto não só a legalizou, mas até, no sentido que expomos, a viu como desejada por Deus. A luta contra os prazeres da carne e o apego aos bens exteriores não era, como atesta expressamente, com os puritanos, também o grande apologeta dos Quakers,

Barclay, uma luta contra o ganho racional, e sim contra o emprego irracional da propriedade. E isso consistia no alto apreço, condenado como idolatria, das formas ostensivas do luxo que eram tão próximas do modo de sentir feudal, em vez do emprego desejado por Deus, racional e utilitário, para os fins da vida do indivíduo e da coletividade. Não se queria impor ao proprietário a maceração, mas o uso de sua riqueza para coisas necessárias e de utilidade prática.

O conceito de *comfort* alarga de modo característico o círculo dos fins, moralmente lícitos, em que a riqueza pode ser empregada, e naturalmente não é um acaso que se tenha observado justamente entre os mais conseqüentes seguidores de toda esta concepção, os Quakers, um desenvolvimento mais precoce e mais manifesto do estilo de vida, que se remete a esse conceito. Contra as brilhantes aparências da pompa cavalheiresca, que, apoiando-se sobre bases econômicas pouco sólidas, prefere uma exígua elegância na simplicidade modesta, eles opõem como ideal a limpa e sólida comodidade do *home* burguês.

No campo da produção da riqueza privada, a ascese combatia contra a desonestidade e contra a avidez puramente impulsiva que condenava como *covetousness* e "mamonismo"; ou seja, o esforço tenso para a riqueza, pelo único escopo final de ser rico. Mas a ascese era a força "que quer continuamente o bem e continuamente o mal", isto é, cria aquilo que, segundo sua própria interpretação, é mal: a riqueza e suas tentações.

Pois ela não somente via, com o Antigo Testamento e em plena analogia com o apreço ético das "obras boas", no esforço para a riqueza como fim a si mesma, uma coisa reprovável em máximo grau, e na conquista, ao contrário, da riqueza, como fruto do trabalho profissional, a bênção de Deus. Mas, coisa ainda mais importante: a avaliação religiosa do trabalho profissional leigo, incansável, contínuo, sistemático, como o mais elevado meio ascético, e ao mesmo tempo como a mais elevada, segura e visível confirmação e prova do homem regenerado e da sinceridade de sua fé, devia ser a alavanca mais poderosa que se pudesse pensar para a expansão daquela concepção da vida, que definimos como "espírito do capitalismo". E se ligarmos a limitação do consumo com este desencadeamento do esforço dirigido ao ganho, o resultado exterior é evidente: formação do capital por meio de uma constrição ascética à poupança. Os obstáculos que se opunham ao consumo daquilo que se tinha adquirido deviam aumentar seu emprego produtivo como capital de investimento. Naturalmente foge a uma exata determinação em cifras quão forte tenha sido esse efeito. Na Nova Inglaterra a ligação aparece tão evidente, que naturalmente não fugiu ao olho de um historiador excelente como Doyle. Mas também na Holanda, que foi dominada pelo calvinismo rigoroso apenas por sete anos, a maior simplicidade da vida que dominava nos grupos religiosamente mais sérios, ligada às enormes riquezas, levou a uma ansiedade excessiva de acumular capitais.

M. Weber,
A ética protestante
e o espírito do capitalismo.

7 O desencantamento do mundo

É destino de nossa época, "com sua característica racionalização e intelectualização, e sobretudo com seu desencantamento do mundo", o de ser uma época sem Deus e sem profetas. E isso impõe a cada um fazer com coragem as próprias escolhas e seguir "o demônio que segura os fios de sua vida".

Que a ciência hoje seja uma "profissão" *especializada*, posta a serviço da consciência de si e do conhecimento de situações de fato, e não uma graça de visionários e profetas, dispensadora de meios de salvação e de revelações, ou um elemento da meditação de sábios e filósofos sobre o significado do mundo, é certamente um dado de fato, inseparável de nossa situação histórica, à qual, se quisermos permanecer fiéis a nós mesmos, não podemos escapar. E se novamente surge em vós o Tolstoi que pergunta: "Se, portanto, não é a ciência que o faz, quem responde então à pergunta: o que devemos fazer? E como devemos regular nossa vida?", ou então, na linguagem que há pouco usamos: "A qual dos deuses em luta devemos servir? Ou talvez algum outro, e, nesse caso, quem?", é preciso dizer que a resposta cabe a um profeta ou a um redentor. Se este não se encontra entre nós, ou se o anúncio dele não é mais crido, sem dúvida não adiantará fazê-lo descer sobre esta terra em que milhares de professores tentem roubar-lhe o papel em suas aulas, como pequenos profetas privilegiados ou pagos pelo Estado. Isso servirá apenas para esconder toda a enorme importância e o significado do fato decisivo, ou seja, que o profeta, que tantos de nossa mais jovem geração invocam, *não existe*. O interesse interior de um

homem de fato "musical" em sentido religioso nunca e jamais estará satisfeito, creio, com o expediente pelo qual se procura esconder-lhe com um sucedâneo, como são todos estes falsos profetas na cátedra, o fato fundamental de que o destino lhe impõe viver em uma época sem Deus e sem profetas. A seriedade de seu sentimento religioso deveria, parece-me, rebelar-se diante disso. Ora, sereis induzidos a perguntar: mas como nos comportamos diante do fato da existência da "teologia" e de suas pretensões a se apresentar como "ciência"? Não nos atormentemos para encontrar uma resposta. "Teologia" e "dogmas" sem dúvida não se encontram sempre e em todo lugar, mas nem sequer exclusivamente no cristianismo. Nós os encontramos (olhando para trás, no passado) em formas muito desenvolvidas também no Islã, no maniqueísmo, na gnose, no orfismo, no parsismo, no budismo, nas seitas hindus, no taoísmo, nos upanixades e, naturalmente, também no judaísmo. Como é natural, desenvolveram-se sistematicamente em medida bastante diversa. E não é por acaso que não só o cristianismo ocidental os tenha construído, ou tenda a construí-los de modo mais sistemático – diversamente daquilo que a teologia é, por exemplo, para o judaísmo – mas também que seu desenvolvimento tenha tido aqui um significado histórico muitíssimo mais importante. Este é um produto do espírito grego, do qual deriva toda a teologia do Ocidente, assim como (evidentemente) toda a teologia oriental deriva do pensamento indiano. Toda a teologia consiste na racionalização intelectual do *patrimonium salutis*. Nenhuma ciência é absolutamente privada de pressupostos, e nenhuma pode estabelecer o fundamento do próprio valor para quem rejeite tais pressupostos. Contudo, toda teologia introduz alguns pressupostos específicos relativamente à própria atividade e, portanto, à justificação da própria existência. Em vários sentidos e com diferente alcance. Para toda teologia, por exemplo, também para a induísta, vige este pressuposto: o mundo deve ter um significado; e a questão a ser resolvida é a seguinte: como é preciso interpretá-lo, para que isso possa ser pensado? De modo totalmente semelhante à teoria do conhecimento de Kant, que partia do pressuposto de que há um conhecimento científico e este é válido, e, portanto, se perguntava: em virtude de quais condições do pensamento isso é possível (para que tenha um significado)? Ou então, como os estetas modernos que (explicitamente – como, por exemplo, G. von Lukács – ou então de fato) partem do pressuposto: "Há obras de arte", e se perguntam: como isso é possível (para que tenha um significado)? Todavia, as teologias não se contentam em geral com esse pressuposto (pertinente essencialmente à filosofia da religião). Ao contrário, elas partem em geral do pressuposto ainda mais remoto pelo qual determinadas "revelações" devem ser absolutamente cridas enquanto fatos que revestem uma importância para a salvação – como tais, ou seja, que por si conferem um pleno significado à conduta na vida – e pelo fato de que determinados modos de ser e de agir possuem a qualidade da santidade, ou seja, constituem uma conduta de vida de significado plenamente religioso ou são os elementos desta. A pergunta que a teologia se faz é, portanto, a seguinte: como podem ser interpretados, no âmbito de uma imagem complexiva do cosmo (*Gesamtweltbild*), esses pressupostos que devem ser aceitos de modo absoluto? Tais pressupostos encontram-se, portanto, para a teologia, além daquilo que é "ciência". Eles não são um "saber" no sentido corrente, e sim um "possuir". Não podem ser substituídos – a fé ou os outros estados de graça – por nenhuma teologia, para quem não os "possua". Muito menos ainda, portanto, por outra ciência. Ou melhor, em toda teologia "positiva" o crente chega ao ponto onde é válida a máxima agostiniana: "Credo non quod, sed *quia* absurdum est". A capacidade de realizar esse extremo "sacrifício do intelecto" constitui o caráter decisivo do homem que pertence a uma religião positiva. E, assim estando as coisas, é claro que, para desonra (ou melhor, como conseqüência) da teologia (que desvela esse estado de coisas), a tensão entre a esfera dos valores da "ciência" e a da salvação religiosa é insanável.

O "sacrifício do intelecto" leva, como é natural, o discípulo ao profeta e o crente à igreja. Mas ainda não surgiu uma nova profecia simplesmente pelo fato de que muitos intelectuais modernos (retomo aqui de propósito esta imagem que provocou muitas suscetibilidades) tenham sentido a necessidade de decorar, por assim dizer, sua alma com objetos antigos garantidos como originais, e se tenham lembrado nessa ocasião que entre estes há também a religião, que eles certamente não possuem, mas que substituem com uma espécie de capela privada enfeitada como de brincadeira com imagens sacras de todos os países, ou então com todo tipo de experiências de vida às quais conferem a dignidade de um meio místico de salvação e que vão vender na praça. Em tudo isso trata-se simplesmente de charlatanice ou de auto-ilusão. Mas não é de fato uma charlatanice, e sim algo muito sério e sincero – embora não ausente, por vezes, de um mal-entendido

a respeito de seu próprio significado – o fato de que muitas dessas associações de jovens, surgidas no silêncio destes últimos anos, dêem às suas relações comuns, humanas, o sentido de uma ligação religiosa, cósmica ou mística. Se for verdade que todo ato de genuína irmandade pode se ligar com a consciência de que com isso é de algum modo acumulado em um domínio ultrapessoal algo que não será perdido, ainda assim me parece duvidoso que a dignidade das relações propriamente humanas entre os membros de uma comunidade se torne elevada por meio de tais interpretações religiosas. Todavia, isso também não combina com nosso tema.

É o destino de nossa época, com sua característica racionalização e intelectualização, e principalmente com seu desencantamento do mundo, que exatamente os valores supremos e sublimes se tenham tornado estranhos ao grande público, para refugiar-se no reino extramundano da vida mística ou na fraternidade das relações imediatas e diretas entre os indivíduos. Não é por acaso que nossa melhor arte seja íntima e não monumental, e que hoje apenas, no seio das mais restritas comunidades, na relação de homem para homem, no *pianissimo*, palpite aquele indefinível que há um tempo penetrava e fortificava como um sopro profético e uma chama impetuosa as grandes comunidades. Provemos forçar e "suscitar" um sentido monumental da arte, e eis nascer um aborto lamentável como o de numerosos monumentos comemorativos dos últimos vinte anos. Algo de semelhante se reproduz na esfera interior, com efeitos ainda mais deletérios, caso se procure cogitar novas formas religiosas sem uma nova e genuína profecia. E a profecia formulada pela cátedra poderá talvez dar vida a seitas fanáticas, mas nunca a uma comunidade autêntica. A quem não esteja em grau de enfrentar virilmente esse destino de nossa época é preciso aconselhar que volte em silêncio, sem a costumeira conversão publicitária, e sim franca e simplesmente, para os braços das antigas igrejas, larga e misericordiosamente abertos. Elas não lhe tornam difícil a passagem. Em todo caso, é preciso realizar – é inevitável – o "sacrifício do intelecto", de um ou de outro modo. Não o reprovaremos, caso seja realmente capaz disso. Pois semelhante sacrifício do intelecto em favor de uma incondicionada entrega religiosa é sempre algo de moralmente diferente daquele modo de evitar a simples probidade intelectual que se verifica quando, não tendo a coragem de perceber claramente a própria posição última, se alivia esse dever por meio do refúgio no relativo. E o considero também mais respeitável do que aquela profecia que se proclama da cátedra sem ter compreendido que entre as paredes da sala de aula uma só virtude tem valor: a simples probidade intelectual. Ela nos impõe colocar às claras que hoje todos aqueles que vivem na espera de novos profetas e novos redentores se encontram na mesma situação descrita no belíssimo canto da escolta iduméia durante o período do exílio, que se lê no oráculo de Isaías: "Uma voz chama de Seir em Edom: Sentinela! Quanto durará ainda a noite? E a sentinela responde: Virá a manhã, mas ainda é noite. Se quiserdes perguntar, voltai outra vez". O povo, ao qual era dada essa resposta, perguntou e esperou bem mais de dois milênios, e sabemos de seu trágico destino. Disso desejamos extrair a advertência de que anelar e esperar não basta, e nos comportaremos de outra maneira: realizaremos nosso trabalho e cumpriremos a "tarefa quotidiana" – em nossa qualidade de homens e em nossa atividade profissional. Isso é simples e fácil, quando cada um tiver encontrado e seguir o demônio que segura os fios de *sua* vida.

M. Weber,
O trabalho intelectual como profissão.

8 A ciência se fundamenta sobre uma escolha ética

A ciência não pode responder à única pergunta importante para nós: "O que devemos fazer? Como devemos viver?" E, além do mais, a própria ciência é o resultado de uma escolha – da escolha que seus resultados sejam para nós "dignos de serem conhecidos". Mas "este pressuposto não pode ser por sua vez demonstrado com os meios da ciência".

Voltemos ao ponto de partida. Dados estes pressupostos intrínsecos, vejamos qual é o significado da ciência como vocação, a partir do momento em que naufragaram todas as ilusões precedentes: "meio para o alcance do verdadeiro ser", "da verdadeira arte", "da verdadeira natureza", "do verdadeiro Deus", "da verdadeira felicidade". A resposta mais simples foi dada por Tolstoi com estas palavras: "É absurda, porque não responde à única pergunta importante para nós: o que devemos fazer? como devemos viver?" O fato de que não responda a isso é absolutamente incontestável. Trata-se apenas de perguntar-se em que sentido não dê "ne-

nhuma resposta", e se em lugar desta ela não puder por acaso dar qualquer auxílio a quem se colocar a questão em seus termos exatos. Hoje se quer freqüentemente falar de ciência "sem pressupostos". Existirá alguma? Depende daquilo que se queira entender. Pressuposto de qualquer trabalho científico é sempre a validade das regras da lógica e do método: fundamentos gerais de nossa orientação no mundo. Ora, tais pressupostos, ao menos quanto à nossa questão particular, não são minimamente problemáticos. Pressupõe-se, além disso, que o resultado do trabalho científico seja importante no sentido que seja "digno de ser conhecido" (*wissenswert*). E aqui evidentemente têm sua raiz todos os nossos problemas. Uma vez que este pressuposto não pode ser por sua vez demonstrado com os meios da ciência. Pode ser apenas *explicado* em vista de seu significado último, que será preciso acolher ou rejeitar conforme a posição pessoal última assumida diante da vida.

Bem diverso, além disso, é o tipo de relação do trabalho científico com estes seus pressupostos, conforme sua estrutura. As ciências naturais como a física, a astronomia, a química, pressupõem como evidente em si que as leis últimas do acontecer cósmico – construtíveis, até onde chega a ciência – sejam dignas de ser conhecidas. Não só porque com estas noções se podem atingir sucessos técnicos, mas – se devem ser "vocação" – "por si mesmas". Este pressuposto, por sua vez, não é absolutamente demonstrável; e muito menos se pode demonstrar se o mundo por elas descrito seja digno de existir: se tenha um "significado", e se haja um sentido nele existir. Com isso as ciências não se preocupam. Ou então tomai uma tecnologia prática tão desenvolvida cientificamente como a medicina moderna. O "pressuposto" geral desta atividade é – em palavras pobres – que seja considerada positiva, unicamente como tal, a tarefa da conservação da vida e da redução da dor ao mínimo. E isso é problemático. O médico procura com todos os meios conservar a vida do moribundo, mesmo que este implore ser liberto da vida, mesmo que sua morte é e deva ser desejada – mais ou menos conscientemente – por seus familiares, para os quais sua vida não tem mais valor enquanto insuportáveis são os ônus para conservá-la, e eles lhe auguram a libertação das dores (trata-se, digamos, do caso de um pobre louco). Mas os pressupostos da medicina e o código penal impedem que o médico desista. A ciência médica não se pergunta se e quando a vida valha a pena ser vivida. Todas as ciências naturais dão uma resposta a esta pergunta: o que devemos fazer se quisermos dominar *tecnicamente* a vida? Mas se queremos e devemos dominá-la tecnicamente, e se isso, definitivamente, tiver de fato um significado, elas o deixam totalmente em suspenso ou então o pressupõem por seus fins. Tomemos, se quiserdes, uma disciplina como a crítica da arte. O fato de que haja obras de arte constitui, para a estética, um pressuposto. Ela procura estabelecer em quais condições isso se verifique. Mas não se põe a pergunta se o domínio da arte não seria por acaso um reino de magnificência diabólica, um reino deste mundo, e por isso intimamente oposto ao divino e, por seu caráter intrinsecamente aristocrático, ao espírito de fraternidade. Ela, portanto, não se pergunta se *devam* existir obras de arte. Ou então, tomemos a jurisprudência: ela estabelece aquilo que é válido segundo as regras do pensamento jurídico, em parte imperativamente lógico e em parte vinculado por esquemas convencionais; em outras palavras, estabelece se são reconhecidas como obrigatórias determinadas regras jurídicas e determinados métodos para sua interpretação. Não decide se deva haver o direito e se devam ser formuladas exatamente aquelas regras; ela pode indicar apenas isto: caso se queira atingir um resultado, o meio para alcançá-lo nos é dado por esta regra jurídica, conforme as normas de nosso pensamento jurídico. Ou tomai ainda as ciências históricas (*historischen Kulturwissenschaften*). Elas nos ensinam a entender os fenômenos da civilização (*Kulturerscheinungen*) – políticos, artísticos, literários ou sociais – nas condições de seu surgimento. Mas não respondem em si à pergunta a respeito do valor positivo destes fenômenos, e nem à outra questão, se valha a pena conhecê-los. Elas pressupõem que haja interesse em participar, por meio de tal procedimento, da comunidade dos "homens civis" (*Kulturmenschen*). Mas que assim estejam as coisas, a ninguém elas estão em grau de demonstrar "cientificamente", e que elas o pressuponham não demonstra de fato que isso seja evidente. E, com efeito, de modo nenhum o é.

M. Weber,
O trabalho intelectual como profissão.

Capítulo quinto

O pragmatismo

I. O pragmatismo lógico de Charles S. Peirce

O pragmatismo → § 1

• O pragmatismo é a forma que o empirismo tradicional assumiu nos Estados Unidos. E enquanto o empirismo tradicional viu na *experiência* a progressiva acumulação e sistematização dos dados sensíveis e das observações passadas ou presentes, no pragmatismo a experiência é abertura para o futuro, previsão e projeção, regra de ação.

• Menos conhecido que William James, Charles Sanders Peirce (1839-1914) exerceu sobre as pesquisas semiológicas e metodológicas sucessivas uma influência muito mais incisiva e durável do que as já notáveis de James.

Peirce foi estudioso de lógica e semiólogo sofisticado ("todo pensamento é um signo e participa essencialmente da natureza da linguagem"; "não é possível pensar sem signos"; "todo pensamento é signo"); ele afirma que o conhecimento é pesquisa; que a pesquisa parte da dúvida: é a irritação da dúvida que causa a luta para obter o estado de *crença*. E são quatro, na opinião de Peirce, os métodos para fixar a crença:

Peirce: o método correto para fixar as "crenças" é apenas o científico → § 2

1) o método da *tenacidade*;

2) o método da *autoridade* (de quem procura impor suas próprias idéias com a ignorância ou o terror);

3) o método do *a priori* (este é o método de diversas metafísicas, e "não difere de modo essencial do método da autoridade");

4) o método *científico*.

Os três primeiros métodos – escreve Peirce no ensaio *A fixação da crença* (1877) – não funcionam. Apenas o método científico é o método correto se quisermos alcançar crenças válidas.

A abdução: um raciocínio para explicar os fatos → § 3

• Na ciência temos três modos diferentes de raciocínio: *dedução, indução* e, diz Peirce, *abdução*.

A *dedução* é o raciocínio que de premissas verdadeiras não pode levar a conseqüências falsas.

A *indução* é o raciocínio que, sobre a base de certos membros de uma classe com certas propriedades, conclui que todos os membros daquela classe terão as mesmas propriedades.

A *abdução* é o raciocínio que nos diz que, para encontrar a solução de um *fato surpreendente*, devemos inventar uma *hipótese* da qual *deduzir* as conseqüências, que devem ser *controladas* empiricamente, isto é, *indutivamente*.

• Não nos é lícito pensar que uma hipótese bem verificada seja segura para sempre: "uma hipótese é, para a mente científica, sempre *in prova*". Nossos co-

Uma regra para estabelecer o significado dos conceitos
→ § 4

nhecimentos continuam desmentíveis, "falíveis", escreve Peirce. E se o método válido para fixar as crenças é o científico, a regra para estabelecer o significado dos conceitos, ou seja, para *tornar claras nossas idéias,* é a regra pragmática: *um conceito se reduz a seus efeitos experimentais concebíveis.* Eu sei o que quer dizer "leão", isto é, conheço o significado do termo "leão", quando sei comportar-me diante do animal designado pelo termo "leão"; da mesma forma, conheço o significado de "vinho" quando sei o que fazer com o objeto designado pelo conceito "vinho".

1 O pragmatismo é a forma que o empirismo assumiu nos Estados Unidos

O pragmatismo nasceu nos Estados Unidos nas últimas décadas do século passado, e sua força de expressão, tanto na América quanto na Europa, chegou a seu ponto máximo nos primeiros quinze anos de nosso século. Do ponto de vista sociológico, o pragmatismo representa a filosofia de uma nação voltada com confiança para o futuro, enquanto do ponto de vista da história das idéias ele se configura como a contribuição mais significativa dos Estados Unidos à filosofia ocidental. O pragmatismo é a forma que o empirismo tradicional assumiu nos Estados Unidos. Com efeito, enquanto o empirismo tradicional, de Bacon a Locke, de Berkeley a Hume, considerava válido o conhecimento baseado na *experiência* e a ela redutível — concebendo a experiência como a acumulação e organização progressiva de dados sensíveis passados ou presentes —, para o pragmatismo *a experiência é abertura para o futuro, é previsão, é norma de ação.*

Os representantes mais prestigiosos do movimento pragmatista foram: Charles Peirce, William James, George Herbert Mead e John Dewey nos Estados Unidos; Ferdinand Schiller na Inglaterra (Schiller, porém, concluiu seus estudos em Los Angeles, nos Estados Unidos); Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati e Mario Calderoni na Itália; Hans Vaihinger na Alemanha e Miguel de Unamuno na Espanha.

A simples relação desses pensadores já mostra quão complexo e variado foi o movimento pragmatista de pensamento. Na realidade, em 1908, Arthur O. Lovejoy já classificava nada menos que treze tipos diversos de pragmatismo, que, vez por outra, se diferenciavam na teoria do conhecimento, na teoria da verdade, na teoria do significado, na teoria dos valores. Desse modo, a gama de significados do conceito de pragmatismo se estende do "pragmatismo lógico" de Peirce e Vailati até a formas de voluntarismo e de vitalismo irracionalistas e incontroláveis.

2 Os procedimentos para fixar as "crenças"

Se o pragmatismo de William James teve mais sucesso na época, no entanto o pragmatismo de Charles S. Peirce (Cambridge, Massachussets, 1839-Milford, 1914) exerceu e ainda em nossos dias exerce influência decididamente mais importante sobre as pesquisas metodológicas e semiológicas.

Para Peirce, *o conhecimento é pesquisa.* E a pesquisa se inicia com a *dúvida.* É a irritação da dúvida que causa a luta para se obter o estado de *crença,* que é um estado de calma e satisfação. E nós procuramos obter crenças, já que são esses hábitos que determinam as nossas ações.

Pois bem, por quais caminhos ou procedimentos se passa da dúvida à crença? No ensaio de 1877 *The Fixation of Belief* (*A fixação da crença*), Peirce sustenta que os métodos para fixar a crença são substancialmente redutíveis a quatro:

1) o método da *tenacidade;*
2) o método da *autoridade;*
3) o método do *a priori;*
4) por fim, o método *científico.*

1) O *método da tenacidade* é o comportamento do avestruz, que esconde a cabeça na areia quando se aproxima o perigo; é o caminho de quem está seguro somente na aparência, ao passo que, em seu interior, está

espantosamente inseguro. E tal insegurança emerge quando ele se defronta com outras crenças, reputadas igualmente boas por outros. O impulso social, escreve Peirce, é contra esse método.

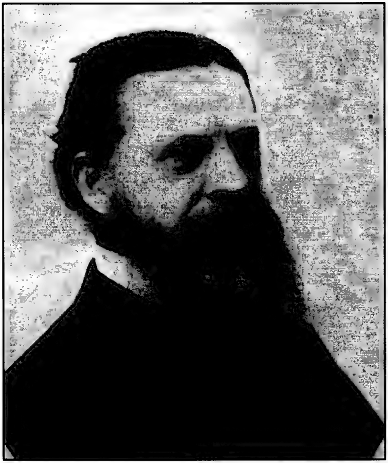
2) O *método da autoridade* é o de quem, com a ignorância, o terror e a inquisição, quer alcançar a concordância de quem não pensa igual ou não pensa em harmonia com o grupo ao qual pertence. Este é um método que tem "incomensurável superioridade mental e moral sobre o método da tenacidade", e seu sucesso tem sido grande e "de fato sempre apresentou os mais majestosos resultados"; este é o método das fés organizadas. Mas nenhuma de tais fés organizadas permaneceu eterna; na opinião de Peirce, a crítica as corroeu e a história as redimensionou e, de qualquer forma, as particularizou.

3) O *método do "a-priori"* é o de quem considera que suas próprias proposições fundamentais *estão de acordo com a razão*. Entretanto, observa Peirce, a razão de um filósofo não é a razão de outro filósofo, como o demonstra a história das idéias metafísicas. O método *a priori* leva ao insucesso, porque "faz da pesquisa algo semelhante ao desenvolvimento do gosto", visto ser método que "não difere de modo essencial do método da autoridade".

4) Assim, por um ou outro motivo, os três métodos precedentes (da tenacidade, da autoridade e do *a priori*) não se sustentam. Se quisermos estabelecer validamente as nossas crenças, segundo Peirce, o método correto é o *método científico*.

3 Dedução, indução, abdução

Ora, na ciência, temos três diferentes modos fundamentais de raciocínio:



Charles Sanders Peirce (1839-1914), representante maior do pragmatismo lógico, deu contributos que ainda são de grande atualidade para a lógica, a semiótica e a filosofia da ciência.

a) a *dedução*;
b) a *indução*;
e aquela que Peirce chama de c) *abdução*.

a) A *dedução* é o raciocínio que não pode levar de premissas verdadeiras a conclusões falsas.

b) A *indução* é "argumentação que, a partir do conhecimento de que certos membros de uma classe, escolhidos ao acaso, possuem certas propriedades, conclui que todos os membros da mesma classe igualmente as terão". A indução, diz Peirce, move-se na linha de fatos homogêneos; classifica e não explica.

c) O salto da linha dos fatos para a das suas razões, ao contrário, temos com o tipo de raciocínio que Peirce chama de *abdução*, cujo esquema é o seguinte:

1. Observa-se C, um fato surpreendente.
2. Mas, se A fosse verdadeiro, então C seria natural.
3. Portanto, há razões para suspeitar que A seja verdadeiro.

Esse tipo de argumentação nos diz que, para encontrar a explicação de um *fato problemático*, devemos inventar uma *hipótese* ou conjectura, da qual se *deduzam* conseqüências, que, por seu turno, possam ser verificadas *indutivamente*, isto é, experimentalmente. Esse é o modo pelo qual a abdução mostra-se intimamente relacionada com a dedução e a indução.

Por outro lado, a abdução mostra que as crenças científicas são sempre *falíveis*, já que as provas experimentais sempre poderão desmentir as conseqüências de nossas conjecturas: "Para a mente científica, a hipótese está sempre *in prova*". Texto 1

4 Como tornar claras nossas idéias: a regra pragmática

O método válido para fixar as crenças, portanto, é o método científico, que consiste em formular hipóteses e submetê-las a verificação, com base em suas conseqüências. Por outro lado, a regra válida para a teoria do significado — assim como Peirce a apresenta também em *Como tornar claras nossas idéias* (1878) —, isto é, a regra adequada para estabelecer o significado de um conceito, é a *regra pragmática*, segundo a qual um *conceito* se reduz a seus *efeitos experimentais concebíveis*; estes efeitos experimentais se reduzem, por sua vez, a *ações possíveis* (ou seja, a ações efetuáveis no momento em que se apresentar a ocasião); e a ação se refere exclusivamente a aquilo que atinge os *sentidos*.

Do que foi dito torna-se evidente que o pragmatismo de Peirce não reduz de modo algum a verdade à utilidade, mas se estrutura muito mais como uma lógica da pesquisa ou uma norma metodológica que vê a verdade como por fazer, no sentido de considerar verdadeiras as idéias cujos efeitos concebíveis são comprovados pelo sucesso prático, sucesso jamais definitivo e absoluto. A verdade, escreve Peirce, jaz no futuro. Texto 2

■ **Abdução.** Na antiguidade Aristóteles indicava com abdução – *apagoghé* – o tipo de silogismo no qual a premissa maior é certa, a premissa *menor* é incerta e, portanto, a conclusão tem uma certeza ou inferior ou igual à da premissa menor.
Em Peirce a *abdução* é usada para um tipo de raciocínio onde, a fim de encontrar uma explicação de um fato *surpreendente* – isto é, de um fato *problemático*, de um *problema* – inventa-se uma hipótese como tentativa de solução, de cuja idéia ou hipótese se *deduzem as conseqüências* que devem ser submetidas ao controle empírico ou indutivo dos fatos. Peirce esquematiza do seguinte modo o raciocínio abdutivo.
1) Observamos *C*, um fato surpreendente.
2) Mas, se *A* fosse verdadeiro, *C* seria natural.
3) Há, portanto, razão de suspeitar que *A* seja verdadeiro.
O raciocínio abdutivo liga dentro de si a *dedução* e a *indução*:
- a *dedução* é utilizada para forçar as conseqüências da hipótese *A* proposta como tentativa de solução do "fato surpreendente" *C*;
- a *indução* funciona como verificação experimental do conteúdo da hipótese *A*, isto é, como controle factual de suas conseqüências.
Digno de nota é que aquilo que Peirce chama de "fato surpreendente" é o problema. Um fato é "surpreendente" quando se choca contra alguma nossa idéia ou teoria ou expectativa precedente, criando assim o *problema*.

■ **Falibilismo.** Este é um termo que freqüentemente se usa para indicar a concepção da ciência de Peirce. É o próprio Popper – o teórico por excelência do falibilismo em nosso século – que afirma: "Esta expressão ('falibilismo'), pelo que eu saiba, encontra-se pela primeira vez em Charles Sanders Peirce".
E Peirce diz: "O falibilismo é a doutrina segundo a qual nosso conhecimento jamais é absoluto, mas nada sempre, por assim dizer, em um *continuum* de incerteza e de indeterminação". "Não podemos estar absolutamente certos de nada". "Há três coisas que jamais podemos esperar obter por meio do raciocínio, isto é, a certeza absoluta, a exatidão absoluta, a universalidade absoluta".
É interessante notar que, bem antes de Popper, Peirce usou não só o termo "falibilismo" e o conceito de refutação, mas também o termo-conceito de *falsificação* como oposto de verificação: "A proposição hipotética pode, portanto, ser *falsificada* por um estado de coisas particular".

■ **Regra pragmática.** Proposta por Peirce, a regra pragmática representa uma rigorosa navalha de Ockam para estabelecer o significado de um conceito.
Escreve Peirce: "Um *conceito*, isto é, o significado racional de uma palavra ou de outra expressão, consiste exclusivamente em seus reflexos concebíveis sobre a conduta de vida; de modo que, a partir do momento que obviamente nada daquilo que pode não resultar do experimento possa ter um reflexo direto qualquer sobre a conduta, se alguém pode acuradamente definir todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou a negação de um conceito podem implicar, terá, por conseguinte, uma definição completa do conceito, e *nele não há absolutamente outra coisa*".
O significado de um conceito define-se em termos de *efeitos concebíveis*; estes equivalem à *ação possível*: uma crença é uma regra de ação, implica um *hábito*. Com efeito, "nossa ação refere-se exclusivamente àquilo que atinge nossos sentidos, nosso hábito tem o mesmo alcance que a ação, a crença tem o mesmo que o hábito e o conceito o mesmo que a crença".
Com toda clareza, é "impossível que tenhamos uma idéia em nossa mente que se refira a outra coisa a não ser aos concebíveis efeitos sensíveis das coisas. Nossa idéia de uma coisa *é* a idéia de seus efeitos sensíveis, e se imaginamos ter outra, enganamos a nós mesmos".
A regra pragmática liga o pensamento de Peirce ao neopositivismo e, sobretudo, ao operacionismo de Bridgman.

II. O empirismo radical de William James

• Foi William James (1842-1910) que, no fim do século XIX, tornou conhecido ao mundo o pragmatismo como nova filosofia. "O pragmatismo, afirma James, é apenas um método". É antes de tudo um convite a afastar o olhar das "coisas primeiras" (princípios, "categorias", pretensas necessidades) para dirigir a atenção sobre as "coisas últimas" (os fatos). Em segundo lugar é um método para obter a clareza das idéias; método que nos ordena considerar os efeitos práticos concebíveis implicados por esta ou aquela idéia, "quais sensações devemos esperar e quais reações devemos preparar". E uma idéia é verdadeira, na opinião de James, "até quando nos permite ir à frente e levar-nos de uma parte para outra de nossa experiência, ligando as coisas de modo satisfatório, operando com segurança, simplificando, economizando a fadiga".

O pragmatismo como método e a concepção instrumental da verdade → § 1-2

A abraçada por James é uma concepção *instrumental* da verdade: a verdade – que é um processo e não uma posse – identifica-se com sua capacidade de operar, com sua utilidade para melhorar ou para tornar menos dificultosa e menos precária a vida dos indivíduos.

• Os *Princípios de psicologia* são de 1890. James é contrário à velha psicologia racional para a qual a alma era uma substância separada do corpo e auto-suficiente; critica o associacionismo e sua pretensão de reduzir a vida psíquica à combinação de sensações elementares. É contrário aos materialistas que crêem poder identificar os fenômenos psíquicos com movimentos da matéria cerebral. Para James a mente é um instrumento dinâmico e funcional para a adaptação ao ambiente. Concepção que o leva a falar não só da percepção e das atividades intelectivas, mas também de fenômenos como o hipnotismo e o subconsciente, ou ainda dos condicionamentos sociais.

A mente é o instrumento da adaptação ao ambiente → § 3

• Daí a atenção ao problema ético, tratado por James em *O filósofo moral e a vida moral* (1891) e em *A vontade de crer* (1897): o bem e o mal não são fatos; não nos dizem como estão as coisas, mas como estas deveriam estar. Os problemas éticos implicam escolhas por parte dos homens; e, segundo James, devem ser preferidos os ideais que comportem, se realizados, a destruição do menor número de outros ideais e, ao mesmo tempo, favoreçam o universo mais rico de possibilidades.

Um critério para escolher os valores → § 4

• E a concentração da riqueza da experiência humana leva James – diversamente dos positivistas – a tomar em séria consideração e a avaliar de modo positivo a experiência religiosa: esta põe os homens em contato com o sagrado e muda sua existência. James chega a defender da filosofia a experiência mística, uma experiência que potencia e alarga o campo perceptivo e que abre para possibilidades desconhecidas no exercício da racionalidade. A influente obra de James *A variedade da experiência religiosa* é de 1902.

Avaliação positiva da experiência religiosa → § 5

1. O pragmatismo é apenas um método

Se com Peirce temos a versão lógica do pragmatismo, com James temos a versão moral e religiosa, apesar de James ser laureado em medicina e ter ensinado fisiologia e anatomia em Harvard.

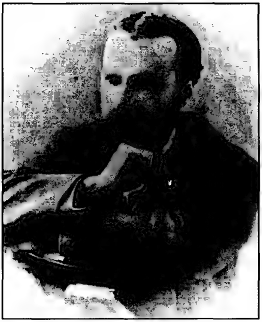
Foi James (Nova Iorque, 1842 — Chocorua, New Hampshire, 1910) — quem lançou o pragmatismo como filosofia em 1898. Foi sob a sua liderança que o pragmatismo tornou-se conhecido no mundo. O pragmatismo de fato foi recebido e conhecido pelo público mais amplo nas concepções propostas por James.

Afirma James: "O pragmatismo é apenas método" que se configura, em primeiro lugar, como uma atitude de pesquisa, como "a disposição de afastar o olhar das coisas primeiras, dos princípios, das 'categorias', das pretensas necessidades e, ao contrário, voltar os olhos para as coisas últimas, os resultados, as conseqüências, os fatos".

O pragmatismo é método para alcançar a clareza das idéias que temos dos objetos. E esse método nos impõe "considerar quais efeitos práticos concebíveis essa [idéia] pode implicar, quais sensações podemos esperar e quais reações devemos preparar. Nossa concepção desses efeitos, tanto imediata como remota, é então toda a concepção que temos do objeto, enquanto ela tiver significado positivo". Texto 3

2. A verdade de uma idéia se reduz à sua capacidade de "operar"

A este ponto, parece que as idéias de James sobre o pragmatismo (expostas no ensaio *Pragmatismo,* de 1907) não diferem das de Peirce. No entanto, as coisas não são bem assim: para James, "as idéias (que são parte da nossa experiência) tornam-se verdadeiras à medida que nos ajudam a obter relação satisfatória com as outras partes de nossa experiência, e a resumi-las por meio de esquemas conceituais [...]. Uma idéia é verdadeira quando nos permite andar adiante e leva-nos de uma parte a outra de nossa experiência, ligando as coisas de modo satisfatório, operando com



William James (1842-1910) representa a versão psicológica, moral e religiosa do pragmatismo.

segurança, simplificando, economizando esforços".

Esta, diz ainda James, "é a concepção 'instrumental' da verdade, ensinada com tanto sucesso em Chicago, a concepção tão brilhantemente difundida em Oxford: a veracidade de nossas idéias significa sua capacidade de 'operar' ". Desse modo, a veracidade das idéias era identificada com sua capacidade de operar, com sua *utilidade,* tendo em vista a melhoria ou a tornar menos precária a condição vital do indivíduo.

Além disso, para James "a verdade de uma idéia não está em sua estagnante propriedade". Há um processo de verificação que torna verdadeira uma idéia. "Uma idéia *torna-se* verdadeira, é *tornada* verdadeira pelos acontecimentos. Sua veracidade é de fato acontecimento, processo: mais exatamente, o processo de seu verificar-se, sua verificação". As idéias verdadeiras, segundo James, "são as que podemos assimilar, ratificar, confirmar e verificar. E falsas são aquelas em relação às quais não podemos fazer o mesmo".

As idéias ou teorias verdadeiras, para James, são aproximações melhores do que as idéias anteriores, resolvendo os problemas de modo mais satisfatório. E "a posse da verdade, longe de ser fim, é apenas meio para outras satisfações vitais".

3 Os princípios da psicologia e a mente como instrumento da adaptação

Em 1890, James publicou os dois volumes que constituem os *Princípios de psicologia*. James considera que uma fórmula que prestou amplos serviços à psicologia foi a fórmula spenceriana, segundo a qual "a essência da vida mental e a essência da vida corporal são idênticas, ou seja, 'a adaptação das relações internas às externas' ". Essa fórmula pode ser considerada a encarnação da generalidade — comenta James — mas, "como considera o fato de que as mentes vivem em ambientes que agem sobre elas e sobre as quais elas por seu turno reagem, já que, em suma, ela põe a mente no concreto de suas relações, tal fórmula é imensamente mais fértil do que a velha 'psicologia racional', que considerava a alma como coisa separada e autosuficiente, e pretendia estudar somente sua natureza e prioridade".

Na realidade, James faz da mente um instrumento dinâmico e funcional para a adaptação ambiental. A vida psíquica caracteriza-se por finalismo que se expressa como energia seletiva já no ato elementar da sensação.

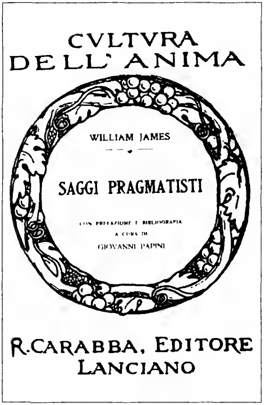
Por isso tudo, a velha noção de alma já não servia para James. Mas ele também criticava os associacionistas, que reduziam a vida psíquica à combinação das sensações elementares, e criticava os materialistas, com sua pretensão de identificar os fenômenos psíquicos com os movimentos da matéria cerebral.

A consciência se apresenta para James como corrente contínua: ele fala de uma *stream of thought* (uma corrente de pensamento). E a única unidade que se pode detectar na *stream of consciousness* é aquela pela qual o pensamento "difere em cada momento do momento anterior, apropriando-o juntamente com tudo o que este último chama de seu". A "experiência pura" aparece para ele como "o imenso fluxo vital que fornece o material para a nossa reflexão ulterior". Para James, a relação sujeito-objeto é derivada.

Conceber a mente como instrumento de adaptação ao ambiente foi a idéia que levou James à ampliação do objeto de estudo da psicologia: esse objeto não diria mais respeito somente aos fenômenos perceptivos e intelectivos, e sim também aos condicionamentos sociais ou fenômenos como os concernentes ao hipnotismo, à dissociação ou ao subconsciente. James não apenas realizou análises refinadas e críticas agudas sobre esses temas, mas também prenunciou muitas doutrinas que depois seriam desenvolvidas pelo comportamentalismo, pela psicologia da Gestalt e pela psicanálise.

4 A questão moral: como escolher entre ideais contrastantes?

Presente em diversos escritos de James, a questão ética é enfrentada explicitamente em dois escritos fundamentais para sua



Frontispício da edição italiana dos Ensaios pragmáticos *de William James, publicada por Carabba em 1919 com um prefácio e uma bibliografia de Giovanni Papini.*

concepção pragmática: *O filósofo moral e a vida moral*, de 1891, e *A vontade de crer*, de 1897. Neste último ensaio, James levanta questões como a dos valores, que não podem ser decididas recorrendo às experiências sensíveis: "As questões morais, antes de tudo, não são tais que sua solução possa esperar prova sensível. Com efeito, uma questão moral não é uma questão do que existe, mas daquilo que é bom ou seria bom que existisse".

A ciência pode nos dizer o que existe ou não existe. Mas, para as questões mais urgentes, devemos consultar as "razões do coração". Há decisões que todo homem não pode deixar de tomar: dizem respeito ao sentido último da vida, ao problema da liberdade humana ou de sua falta, da dependência ou não no mundo em relação a uma inteligência ordenadora e regente, da unidade monística ou não do mundo, todas questões teoricamente insolúveis, que só se podem enfrentar mediante escolha pragmática.

Voltemos, porém, aos valores. Os fatos físicos existem ou não existem e, enquanto tais, não são bons nem maus: "O ser melhor não é relação física". A realidade é que o bem e o mal só existem em referência ao fato de que satisfazem ou não as exigências dos indivíduos. Refletindo variedade enorme de necessidades e impulsos diversos, essas exigências geram um universo de valores freqüentemente em contraste.

Então, como unificar e hierarquizar tais ideais, variados e muitas vezes contrastantes? A resposta de James a essa pergunta crucial é que se devem preferir os ideais que, se realizados, impliquem a destruição do menor número de outros ideais e o universo mais rico de possibilidades. Naturalmente, tal universo não é dado de fato, não é absolutamente garantido, e se propõe como simples norma que caracteriza a vontade moral enquanto tal.

5 A variedade da experiência religiosa e o universo pluralista

Outra grande obra de William James, de 1902, é *A variedade da experiência religiosa,* onde o autor propõe antes de mais nada uma rica fenomenologia da experiência religiosa. James é contrário aos positivistas, que ligavam a religião a fenômenos degenerativos. O empirista radical James não quer que a identificação das riquezas das experiências humanas seja bloqueada por um juízo de valor qualquer. A vida religiosa é inconfundível; ela põe os homens em contato com uma ordem invisível e muda sua existência.

Segundo James, o estado místico é o momento mais intenso da vida religiosa e age como se ampliasse o campo perceptivo, abrindo-nos possibilidades desconhecidas ao controle racional. E a atitude mística não pode se tornar garantia de uma determinada teologia. Aliás, para James, a experiência mística deve ser defendida pela filosofia. Aqui podemos ver como James passa da descrição à avaliação da experiência mística, considerada como acesso privilegiado, inacessível pelos meios comuns, ao Deus que potencializa nossas ações e que é "a alma e a razão interior do universo", de um *universo pluralista*, onde Deus (que não é o mal nem o responsável pelo mal) é concebido como pessoa espiritual que nos transcende e nos convoca a colaborar com ele.

Um universo pluralista (1909) é uma das últimas obras de James, onde ele tenta libertar a experiência religiosa da angústia do pecado — angústia arraigada na tradição puritana da Nova Inglaterra — e onde, precisamente, Deus é concebido como ser finito. Para James, Deus não é o todo; usando a imagem de Whitehead, ele é um Deus-companheiro.

III. Desenvolvimentos do pragmatismo

• Os Estados Unidos, além da obra de Peirce e de James, podem se orgulhar também da de George Herbert Mead (1863-1931), o qual – colega de Dewey na Universidade de Chicago – trabalhou com ele sobre temas comuns. Mead concebe um universo não dividido e uma continuidade entre o universo e o homem, cujas experiências, por outro lado, têm todas um caráter social. Os trabalhos de maior relevo que Mead nos deixou são: *A filosofia do presente* (1932); *Espírito, eu e sociedade* (1934).

Mead e Schiller nos Estados Unidos → § 1-2

Na América, e precisamente na Universidade de Los Angeles, ensinou – depois de ter sido professor em Oxford – também Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937), para o qual uma "razão pura", desligada dos requisitos da ação, é mutação destinada a ser eliminada; e, igualmente, encontram um filtro na mais ampla sociedade gostos e avaliações do indivíduo particular.

• Na Alemanha uma concepção próxima do pragmatismo é a proposta pela filosofia do *como-se* de Hans Vaihinger (1852-1933), estudioso de Kant e sustentador – justamente, na *Filosofia do como-se*, 1911 – da tese segundo a qual conceitos, princípios e teoria do saber comum, da ciência e da filosofia nos servem para padronizar a realidade (entendida, por sua vez, como conjunto de representações): são "ficções" úteis, e sua utilidade faz com que as consideremos como verdadeiras.

Vaihinger na Alemanha → § 3

• Giovanni Papini (1881-1956) e Giuseppe Prezzolini (1882-1982) propuseram um pragmatismo que exaltava a vontade de crer, por meio da revista "O Leonardo" (1903-1907), que serviu, junto com "Voz" (1908) e "Lacerba" (1913-1915), para rejuvenescer a cultura italiana.

Bem diferente é, ao contrário, o pragmatismo defendido por Mario Calderoni (1879-1982) e Giovanni Vailati (1863-1909), cujas concepções se inspiraram substancialmente nas propostas teóricas de Peirce.

Papini, Prezzolini, Calderoni e Vailati na Itália → § 4-5

Para Vailati o pragmatismo possui um caráter utilitário enquanto – por meio da regra pragmática – leva a descartar toda uma série de questões *inúteis*. Convicto da extrema utilidade cultural, científica e didática da história da ciência, Vailati esclareceu a função do erro dentro da pesquisa científica: "Todo erro nos indica um escolho a evitar, enquanto nem toda verdade nos indica um caminho a seguir".

1 Mead: continuidade entre o homem e o universo

Ao lado de Peirce e James, outro prestigioso pragmatista norte-americano foi George Herbert Mead (1863-1931), colega de Dewey na Universidade de Chicago, onde colaborou com ele em torno de núcleos problemáticos comuns. Para Mead, a função da filosofia é a de mostrar um universo não cindido, do qual emerja a continuidade entre o universo e o homem. Aspecto fundamental no pensamento de Mead é que existe relação de condicionalidade recíproca entre *condicionante* e *condicionado*: assim, por exemplo, o presente é condicionado pelo passado, mas, por seu turno, o presente "reescreve o seu passado". Outro tema de fundo da filosofia de

Mead é o de caráter social de todo aspecto da experiência humana. Mead é autor de muitos escritos, reunidos em três volumes depois de sua morte: *A filosofia do presente* (1932), *Espírito, eu e sociedade* (1934) e *A filosofia do ato* (1938).

2 Schiller: o pragmatismo como humanismo

Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937) foi inicialmente professor em Oxford e depois, na América, na Universidade de Los Angeles. O pragmatismo de Schiller apresenta-se como *humanismo*. Para ele, todo conhecimento postula um aspecto emocional e toda argumentação encerra uma urgência prática: na opinião de Schiller, o procedimento efetivo da ciência obedece ao critério da utilidade. Uma lei natural seria uma fórmula econômica e uma função conveniente para descrever o comportamento de séries de acontecimentos. Para ele, uma "razão pura" afastada das exigências da ação é mutação destinada a ser eliminada.

Persuadido, com Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, Schiller sustenta que os gostos e as apreciações de cada indivíduo encontram na sociedade um filtro seletivo: também neste caso são a utilidade e a eficiência que determinam sua aceitabilidade. A filosofia de Schiller pode ser qualificada como espécie de relativismo radical.

Entre as obras mais notáveis de Schiller, devem-se destacar: *Os enigmas da Esfinge* (1891 — trata-se de estudo sobre a filosofia da evolução), *Estudos sobre o humanismo* (1907), *Problemas da crença* (1924), *Lógica para o uso: introdução à teoria voluntarista do conhecimento* (1930), *Devem os filósofos divergir? e outros ensaios* (1934), e *As nossas verdades humanas* (1939).

3 Vaihinger e a filosofia do "como-se"

Na Alemanha, uma concepção filosófica análoga ao pragmatismo foi a filosofia do *como-se*, de Hans Vaihinger. Iniciando como estudioso de Kant e do neocriticista Friedrich Albert Lange, Vaihinger, na *Filosofia do como-se* (1911), tenta mostrar que todos os conceitos, princípios e hipóteses que constituem o saber comum, as ciências e a filosofia são ficções, que não possuem validade teórica nenhuma, mas que são aceitos e defendidos somente porque são úteis, embora freqüentemente sejam até contraditórios.

Para Vaihinger, o objetivo do conhecimento é a vida. E ele leva até a exasperação o contraste entre valor teórico e valor vital da ficção. Nesse sentido, também são ficções as teorias filosóficas que não podem nos propor a elaboração de visões *verdadeiras* do mundo, e sim muito mais concepções capazes de tornar a vida mais digna e mais intensa.

4 Calderoni: distinção entre juízos de fato e de valor

O pragmatismo italiano surgiu com o "Leonardo" (1903-1907), famosa revista com a qual colaboraram, além de Giovanni Papini (1881-1956), Giuseppe Prezzolini (1882-1982), Giovanni Vailati e Mário Calderoni, e também James, Schiller e Peirce. Enquanto Papini e Prezzolini exaltavam (com James) a vontade de crer, Mário Calderoni (Ferrara, 1879 — Ímola, 1914) e Giovanni Vailati (Crema, 1863 — Roma, 1909) mostravam-se mais próximos de Peirce.

Convicto defensor da distinção entre juízos de fato e juízos de valor, Calderoni afirmou que a filosofia moral "pode modificar poderosamente o conjunto de crenças e previsões que se misturam continuamente — e freqüentemente sem que tenhamos consciência disso — com nossas apreciações, acrescentando novas crenças e previsões às *conseqüências* de nossos atos; pode nos mostrar a incompatibilidade prática de certos ideais com outros ideais que consideramos superiores, de certos sentimentos com outros 'melhores', de certas tendências nossas com outras mais 'fortes'; e, assim, influir consideravelmente sobre nossa conduta".

5 Vailati: o pragmatismo como método

Laureado em matemática (1884) e em engenharia (1886) em Turim (onde também foi assistente de Peano), desde o início Vailati esteve do lado de Peirce, muito mais do que de James, e logo compreendeu o valor *metodológico* exato da norma pragmática. Escrevia Vailati: "A norma metódica enunciada por Peirce, longe de estar voltada para tornar mais 'arbitrária', mais 'subjetiva' e mais dependente do parecer e do sentimento individual a distinção entre opiniões verdadeiras e opiniões falsas, ao contrário, tem objetivo perfeitamente oposto. Essencialmente, ela nada mais é do que um convite a traduzir nossas afirmações em uma forma na qual possam ser mais direta e facilmente aplicáveis a elas precisamente aqueles critérios de veracidade e de falsidade que são mais 'objetivos', isto é, menos dependentes de qualquer impressão ou preferência individuais". Substancialmente, para Vailati, a norma pragmática constitui uma linha de demarcação entre questões sensatas e questões sem sentido: "A questão de determinar *o que queremos dizer* quando enunciamos dada proposição não é apenas uma questão completamente diferente da questão de decidir *se essa proposição é verdadeira ou falsa*: é questão que, de um ou de outro modo, precisa ser decidida antes que se possa sequer começar a tratar da outra". Desse modo, o pragmatismo tem caráter *utilitário*, "enquanto leva a descartar certo número de questões *inúteis*: inúteis, porém, pela simples razão de que são apenas questões aparentes ou, mais precisamente, não são questões de modo nenhum". Assim, por exemplo, as intermináveis discussões sobre o tempo, sobre a substância, sobre o infinito etc., que ocupam tanto espaço em certas discussões filosóficas, "fornecem numerosos e característicos exemplos das várias espécies de 'questões fictícias' ", questões que se assemelham à da criança que perguntava ao pai *onde está o vento quando não está soprando.*

Portanto, análise da linguagem e terapia lingüística. Voltando-nos para a parte construtiva do pensamento de Vailati, devemos recordar que ele examinou grande número de problemas, apresentando válidas contribuições clarificadoras. Análise de questões algébricas, geométricas e lógicas; estudos de metodologia científica; análise dos conceitos de causa e efeito aplicados às ciências históricas; exame do problema dos termos teóricos nas ciências empíricas e das relações entre linguagem comum e linguajar técnico, e assim por diante.

E ainda outro ponto importante. Vailati nos deixou estupendos ensaios de história da ciência. De acordo com Mach, Vailati escreveu o seguinte sobre a importância dessa disciplina: "Sejam verdadeiras, sejam falsas, as opiniões são *fatos* apesar de tudo e, como tais, merecem e exigem ser tomadas como objetos de investigação, verificação, confronto, interpretação e explicação, precisamente como qualquer outra ordem de fatos e com o mesmo objetivo [...]". Eis, pois, a enorme importância do *mundo de papel.* "Eu diria que a história das teorias científicas sobre determinado tema não deve ser concebida como a história de uma série de tentativas sucessivas, todas sem sucesso, exceto a última [...]. Ao contrário, a história nos apresenta uma série de acontecimentos, em que cada qual supera e eclipsa o anterior, assim como o anterior, por sua vez, superara e eclipsara os que o haviam precedido [...]. Encontramo-nos sempre ou quase sempre diante de um processo de aproximações sucessivas, comparáveis a uma série de explorações em região desconhecida, cada uma das quais corrige ou precisa melhor os resultados das explorações anteriores e torna sempre mais fácil, para as explorações que se seguem, a consecução do objetivo que todas tiveram em vista". Desse modo, Vailati precisava também a função do *erro* na história da pesquisa científica: "Uma afirmação errônea ou um raciocínio inconcludente de um cientista de tempos passados podem ser tão dignos de consideração quanto uma descoberta ou uma intuição genial, se também servirem para lançar luz sobre as causas que aceleraram ou retardaram o progresso dos conhecimentos humanos, ou para evidenciar o modo de agir de nossas faculdades intelectuais. Cada erro nos indica um escolho a evitar, ao passo que nem toda descoberta nos aponta um caminho a seguir". Texto 4

PEIRCE

1 Abdução, dedução, indução

Peirce chama de abdução *o "passo inferencial" que leva um pesquisador a adotar uma hipótese como tentativa de solução de um "fato surpreendente"; uma vez que a hipótese tenha sido formulada, dela se deduzem as conseqüências; conseqüências que serão* indutivamente *controladas sobre os fatos.*

A abdução

Se aceitarmos a conclusão de que uma explicação é necessária quando surgem fatos contrários àquilo que havíamos esperado, segue-se daí que a explicação deve ser uma proposição em grau de prever os fatos observados como conseqüências necessárias ou pelo menos prováveis naquelas circunstâncias. A este ponto deve-se adotar uma hipótese, que seja em si verossímil e torne verossímeis os fatos. O passo de adoção de uma hipótese enquanto sugerida pelos fatos é aquilo que defino como *abdução*. Considero-a uma forma de inferência, por mais problemática que seja a hipótese adotada. Quais são as regras lógicas a seguir para realizar esta adoção? Não seria racional impor regras e dizer que *devem* ser seguidas até que não esteja claro que o objetivo da hipótese as requeira. Analogamente, parece que os primeiros cientistas, Tales, Anaximandro e os outros, considerassem esgotada a tarefa da ciência, uma vez que fosse sugerida uma hipótese verossímil. Com isto homenageio seu sólido instinto lógico pela hipótese. Também Platão, no *Timeu* e em outros lugares, não hesita em afirmar claramente a verdade de tudo aquilo que parece tornar razoável o mundo, e este mesmo procedimento, ainda que em forma modificada, está na base da moderna crítica histórica. Tudo caminhou bem até que não se percebeu que tal procedimento pode interferir na utilidade da hipótese. Aristóteles afasta-se em parte desse método. Suas hipóteses sobre a natureza são igualmente infundadas, mas a elas acrescenta sempre um "talvez". Isto, a meu ver, acontecia porque Aristóteles era conhecedor profundo dos outros filósofos, e fora atingido pelo fato de que há diversos modos incompatíveis entre si para explicar os mesmos fatos. Por fim, a circunstância que uma hipótese, embora possa fazer-nos prever corretamente certos fatos, possa no futuro levar-nos a expectativas errôneas em relação a outros fatos – esta mesma circunstância, que não podemos negar uma vez que nos tenha saltado aos olhos, impressionou de tal forma os cientistas, primeiro na astronomia e depois nas outras ciências, que se tornou indiscutível que uma hipótese adotada por abdução deve ser adotada apenas provisoriamente, e deve ser experimentada.

A dedução

Quando tudo isso for reconhecido como se deve, a primeira coisa a fazer, uma vez adotada uma hipótese, será extrair dela as prováveis conseqüências experimentais. Este passo é a *dedução*. Notarei de passagem uma regra de abdução sobre a qual Auguste Comte insiste muito, ou seja, que toda hipótese metafísica deveria ser excluída; e por hipótese metafísica entende uma hipótese que não tem conseqüências experimentais. [...]

A indução

Ora, tendo tirado por dedução de uma hipótese as previsões dos resultados de um experimento, procedamos a saborear uma hipótese executando o experimento e confrontando as previsões com os resultados efetivos dele. O experimento é uma empresa muito custosa em dinheiro, tempo e pensamento, de modo que será uma poupança de despesa iniciar com as previsões positivas da hipótese verossimilmente menos passíveis de confirmação. Isto porque, se um experimento particular pode refutar definitivamente a mais válida das hipóteses, uma hipótese fixada por um só experimento seria verdadeiramente de escasso valor. Quando, por fim, vemos que uma hipótese verifica-se experimentalmente, previsão depois de previsão, apesar de se ter dado precedência à prova das previsões menos plausíveis, sem nenhuma modificação ou com modificações puramente quantitativas, então começamos a atribuir-lhe dignidade entre os resultados científicos. Este tipo de inferência por experimentos que provam as previsões baseadas sobre uma hipótese é o único que pode de fato ser definido como *indução*.

Ch. S. Peirce,
História e abdução.

2 A regra pragmática

> *O significado de um conceito denominado por uma palavra se reduz – para Peirce – ao conjunto de nossas ações práticas concebíveis com ou em presença do objeto ao qual o conceito se refere. "Nossa idéia de algo é a idéia de seus efeitos sensíveis".*

Vimos que a ação do pensamento (*the action of thought*) é estimulada pela irritação da dúvida e cessa quando a crença é alcançada; de modo que a produção da crença é a única função do pensamento. [...] A alma e o significado do pensamento, purificados dos outros elementos que os acompanham, embora possam ser voluntariamente frustrados, jamais poderão se orientar para nenhuma outra coisa a não ser a produção da crença. O pensamento em ação (*thought in action*) tem como seu único motivo possível alcançar o pensamento em repouso (*thought at rest*); e qualquer outra coisa que não se refira à crença não faz parte do próprio pensamento.

E o que é, então, a crença? É a meia cadência que encerra uma frase musical na sinfonia de nossa vida intelectual. Vemos que tem três propriedades: 1) é algo de que somos conscientes; 2) aplaca a irritação da dúvida; 3) implica a fixação, em nossa natureza, de uma regra de ação, ou, em poucas palavras, de um hábito (*habit*). Quando ela aplaca a irritação da dúvida, que é o móvel do pensar, o pensamento se relaxa, e pára um momento, quando se alcança a crença. Mas, como a crença é uma regra para a ação (*belief is a rule for action*), cuja aplicação implica ulteriores dúvidas e ulteriores pensamentos, ao mesmo tempo em que ela é um ponto de chegada, é também um ponto de partida para o pensamento. E é por tal razão que me permiti chamá-la de pensamento em repouso, embora o pensamento seja essencialmente uma atividade. O resultado *final* do pensar é o exercício da volição, e o pensamento não faz mais parte disso; mas a crença é apenas um estágio da ação mental, um efeito do pensamento sobre nossa natureza, efeito tal que influirá sobre o pensamento futuro.

A essência da crença é a fixação de um hábito (*the establishment of a habit*) e crenças diferentes se distinguem pelos diversos modos de ação a que dão origem. Se as crenças não diferem deste ponto de vista, se aplacam a mesma dúvida produzindo as mesmas regras de ação, então simples diferenças dos modos com os quais se percebem não as tornam crenças diferentes, assim como tocar um trecho de música em chaves diversas não produz peças diferentes. [...] Para entender o significado de uma coisa, devemos, portanto, unicamente determinar quais hábitos ela produz, pois aquilo que uma coisa significa é simplesmente o hábito por ela implicado. E a identidade de um hábito depende de quais ações nos levará a realizar, não somente nas circunstâncias que provavelmente se apresentarão, mas também naquelas que, com escassa probabilidade, surgirão. O que é um hábito depende, em outras palavras, do *quando* e do *como* nos levará a agir. Naquilo que se refere ao *quando*, todo estímulo à ação deriva da percepção; e naquilo que se refere ao *como*, todo objetivo da ação é o de produzir algum resultado sensível. Assim, desçamos ao tangível e ao prático, ou seja, desçamos à raiz de toda verdadeira distinção de pensamento, por mais que esta possa ser sutil; e não há distinção de significado tão refinada que não consista senão em uma possível diferença de atividade prática. [...] Nossa idéia de algo é a idéia de seus efeitos sensíveis, e se imaginarmos ter dela uma outra, nós enganaremos a nós mesmos e confundiremos a simples sensação que acompanha o pensamento com uma parte do próprio pensamento.

Parece, portanto, que a regra para alcançar o terceiro grau de clareza de apreensão é assim formulável: consideramos quais efeitos, que podem ter concebivelmente conseqüências práticas, pensamos que o objeto de nossa concepção tenha. Então, a concepção destes efeitos é toda a nossa concepção do objeto.

Ch. S. Peirce,
Como tornar claras nossas idéias.

JAMES

3 "O pragmatismo é apenas um método"

O pragmatismo é um método que consiste, segundo James, na "disposição de tirar o olhar das coisas primeiras, dos princípios, das 'categorias', das pretensas necessidades, e olhar ao contrário para as coisas últimas, para os resultados, conseqüências, fatos".

Não há absolutamente nada de novo no método pragmático. Sócrates aderia a ele. Aristóteles o praticava. Locke, Berkeley e Hume trouxeram, por meio dele, importantes contribuições à verdade. Shadworth Hodgson afirma que as realidades são como se conhecem. Mas estes precursores do pragmatismo o empregaram fragmentariamente, limitando-se a introduzi-lo. Apenas hoje ele se generalizou e tornou-se consciente de uma missão universal, e se dirige a um destino como conquistador. Eu creio nesse destino e espero podê-lo levar a cabo inspirando-vos com minha fé.

O pragmatismo representa uma atitude totalmente familiar em filosofia, a empirista, mas a representa a meu ver de forma mais radical e menos criticável do que no passado. Um pragmático volta resolutamente as costas, de uma vez por todas, a um grande número de posições caras aos filósofos de profissão. Ele foge da abstração, das soluções verbais, das más razões *a priori*, dos princípios fixos, dos sistemas fechados, dos falsos absolutos. Ele se dirige à concretude e à adequação, aos fatos, à ação e à força. Isso significa fazer prevalecer uma atitude empirista sobre a racionalista, a liberdade e a possibilidade contra o dogma, o artifício e a pretensão de uma verdade definitiva. O pragmatismo também não toma posição por algum resultado particular. É apenas um método. Mas seu triunfo comportaria mudança enorme naquilo que chamei de "temperamento" da filosofia. [...]

Nenhuma doutrina particular, em suma, mas apenas uma atitude de pesquisa: eis o que significa o método pragmático. A disposição de tirar o olhar das coisas primeiras, dos princípios, das "categorias", das pretensas necessidades, e a olhar ao contrário para as coisas últimas, para os resultados, conseqüências, fatos. E basta isso para o método pragmático! Podereis objetar que elogiei mais do que expliquei, mas agora eu o exporei abundantemente, mostrando-o em ação em tais problemas familiares. Entrementes a palavra "pragmatismo" foi usada em sentido mais vasto, de modo a indicar certa teoria da verdade.

W. James,
Pragmatism.

VAILATI

4 Crítica do materialismo histórico

A concepção materialista da história erra ao considerar determinante o fator econômico para a gênese e o desenvolvimento dos eventos históricos e sociais. A realidade – precisa Vailati com um espírito rigorosamente científico – é que "mais do que uma relação de causa e efeito trata-se aqui [...] de uma relação de mútua dependência, análoga à que existiria, por exemplo, entre as posições de duas esferas pesadas, sustentadas por uma superfície côncava [...]".

A concepção materialista da história [...] consiste para muitos em considerar as condições econômicas como os únicos fatores eficazes do desenvolvimento e das transformações sociais, e em qualificar todas as outras manifestações da vida coletiva, e particularmente as mais elevadas, como simples superestruturas ou reflexos ideológicos daquelas, privadas em si próprias de qualquer eficácia ou impulso diretivo.

Também contra os mantenedores desta teoria se poderia observar, como no caso precedente, que admitir a influência preponderante de relações econômicas, na formação e no desenvolvimento das espécies particulares de atividade às quais dá lugar a convivência humana, não implica que estas últimas não possam por sua vez agir como causas modificadoras da estrutura e da própria vida econômica da sociedade em que se manifestam. Mais que de uma relação de causa e efeito, trata-se aqui,

como é mérito principalmente dos economistas da escola matemática ter feito salientar, de uma relação de mútua dependência, análoga a que existiria, por exemplo, entre as posições de duas esferas pesadas sustentadas por uma superfície côncava, cada uma das quais pode ser qualificada como causa da posição que a outra ocupa, no sentido de que cada uma delas obriga a outra a assumir uma posição diferente da que assumiria se estivesse sozinha.

Há, todavia, razões que podem, dentro de certos limites, justificar nossa tendência a aplicar mais a um do que a outro de dois fatos mutuamente dependentes a qualificação de *causas*. Tais razões são precisamente as mesmas pelas quais, quando nos encontramos diante de um complexo de condições que juntas concorrem para a produção de um dado efeito, somos induzidos a escolher uma parte apenas delas para aplicar-lhes, excluindo as restantes, o nome de "causas".

Com efeito, nem todas as condições de cujo concurso depende a verificação de um dado fato apresentam para nós o mesmo interesse, e também aqui o exemplo das ciências físicas é útil para esclarecer os motivos e os critérios pelos quais determina-se tal diferença de interesse.

A distinção entre causa e efeito, e isso é verdade ainda mais para as ciências sociais e históricas do que para as ciências físicas, é uma distinção essencialmente de origem prática, e que se relaciona, em um grau mais ou menos direto, à representação que fazemos do mundo e da ordem em que deveremos ou quereremos proceder para modificar o andamento dos fatos de que se trata, e adaptá-los a nossos fins e a nossos desejos.

É por isso que, como observa Hobbes, "*quaeruntur causae non eorum quae sunt, sed eorum quae esse possunt*". E esta é também a razão pela qual nas ciências históricas e sociais a pesquisa das causas é apta freqüentemente a levar a conseqüências de fato diversas, conforme sentimentos ou preocupações políticas e morais do pesquisador.

Este se deixa induzir, mais ou menos conscientemente, a limitar sua atenção e a qualificar como causas apenas as que, entre as condições de um dado fato, para cuja modificação ele crê que seria necessário ou útil prover caso se quisesse provocar ou impedir o fato em questão ou outros de índole análoga, ou modificá-los no modo por ele desejado.

Nem esta espécie de parcialidade deve ser considerada como ilegítima, ou confundida com a que consiste em permitir às nossas paixões e aos nossos interesses influir sobre a avaliação das provas dos fatos e das teorias. Enquanto esta segunda espécie de parcialidade é radicalmente incompatível com o caráter científico de qualquer espécie de pesquisa, a outra é perfeitamente legítima, nas ciências históricas da mesma forma que nas ciências naturais. E, deste ponto de vista, ouvir falar, por exemplo, de um volume de história socialista, em contraste com outro, por exemplo, de história conservadora, não deveria parecer mais estranho que ouvir falar de um manual de química para os tintureiros, completamente diferente de um tratado de química para os farmacêuticos e para os agrônomos.

A *verdade* é uma só, mas *as verdades* são muitas, e muitos são os objetivos para cujo alcance nossos conhecimentos podem eventualmente ser aplicados. E preocupar-se com um mais do que do outro de tais objetivos é, também nas ciências históricas como em qualquer ramo de pesquisa, de fato compatível com a mais serena imparcialidade na avaliação das provas e dos testemunhos.

G. Vailati,
Sobre a aplicabilidade dos conceitos de causa e efeito.

Capítulo sexto

O instrumentalismo de John Dewey

• John Dewey (1859-1952) – o mais significativo filósofo americano do século XX – chamou de *instrumentalismo* sua própria filosofia. E nessa filosofia é fundamental um conceito de *experiência* diferente do típico do empirismo.

No empirismo a experiência é simplificada e ordenada, é consciência clara e distinta. Para Dewey, ao contrário, "a experiência não é consciência, mas história". Ele escreve isso em *Experiência e natureza*, de 1925. E acrescenta que a experiência não se reduz sequer ao conhecimento; com efeito, ela inclui também "os sonhos, a loucura, a doença, a morte, a guerra, a confusão, a ambigüidade, a mentira e o horror; inclui os sistemas transcendentais e também os empíricos, a magia e a superstição, da mesma forma que a ciência. Inclui a inclinação que impede de aprender da experiência, como a habilidade que tira partido de seus mais fracos indícios".

A experiência não é consciência, mas história → § 1

• A experiência é, portanto, história: história dirigida ao futuro em um mundo precário, instável e cheio de perigos. Primeiro o homem tentou enfrentar este mundo adverso apelando a forças mágicas e construindo mitos; sucessivamente filósofos como Heráclito, Hegel ou Bergson pensaram ter captado as leis necessárias e universais da mudança, crendo assim exorcizar o medo. A verdade, nota Dewey, é que essas filosofias não conseguiram seu intento. São apenas "filosofia do medo", super-simplificadoras e desresponsabilizadoras:

Críticas das filosofias da história super-simplificadoras e desresponsabilizadoras → § 2

super-simplificadoras, porque voluntariamente ignoram toda uma grande quantidade de fatos e eventos que elas não conseguem explicar;

desresponsabilizadoras, porque apresentam como progresso indiscutível aquilo que pode ao contrário ser apenas o resultado do empenho humano lúcido e tenaz.

• São necessários instrumentos bem diferentes para enfrentar um mundo e uma existência tão difíceis e precários. Aqui entra em jogo o *instrumentalismo* de John Dewey: dentro de uma concepção evolutiva, ele considera o pensamento, isto é, o processo de *pesquisa* que produz conhecimento, como um *instrumento* ou uma forma de adaptação ao ambiente, instrumento para a solução dos problemas que o ambiente – entendido no sentido mais amplo – nos impõe enfrentar.

O conhecimento como instrumento da adaptação ao ambiente → § 3-4

A função do pensamento reflexivo – escreve Dewey em *Lógica: teoria da pesquisa* (1938) – é "a de transformar uma situação na qual se tenham experiências caracterizadas por obscuridade, dúvida, conflito, perturbações, em suma, em uma situação que seja clara, coerente, ordenada, harmoniosa". As dúvidas se desfazem e volta a luz se nossas hipóteses, adiantadas como tentativas de solução de "situações perturbadas", encontram confirmação nos fatos, na prática, nos *experimentos*. A inteligência é constitutivamente operativa; é uma força ativa

apta a transformar o mundo. E o conhecimento científico é a busca do conhecimento engastado no senso comum. A verdade de uma idéia se identifica com "o comprovado poder de guia" de tal idéia. Mesmo que seja necessário notar que, no decorrer da evolução humana, o conhecimento se afasta sempre mais das necessidades imediatas. Não ganhamos muito, com efeito, se mantivermos o próprio pensamento preso ao tronco do uso com uma corrente demasiadamente curta.

• Assim como as idéias e teorias científicas, também as idéias éticas e as propostas políticas deverão mostrar seu valor sobre suas conseqüências práticas; e serão aceitas, rejeitadas ou corrigidas exatamente com base nessas conseqüências.

Para uma sociedade "que se planifica constantemente" → § 5-6

E a proposta política que Dewey torna própria e que defendeu com rigor por toda a vida é a da *sociedade democrática.* Longe de impor um fim único da vida, a democracia permite e estimula a discussão sobre todo fim; a democracia é debate sem fim; é colaboração; é participação "na formação dos valores que regulam a vida dos homens associados". O oposto da democracia é a sociedade totalitária, caracterizada pela planificação centralizada, manobrada a partir de cima.

E eis como Dewey traça a diferença entre uma sociedade planificada e uma sociedade democrática, ou seja, uma sociedade que se planifica constantemente: "A primeira requer objetivos finais impostos a partir de cima e que, portanto, se entregam à força, física e psicológica, para obter que as pessoas a eles se conformem. A segunda significa libertar a inteligência por meio da forma mais vasta de intercâmbio cooperativo".

A contribuição de Dewey para os problemas da educação

• Finalmente, não devemos esquecer os contributos de Dewey ao problema pedagógico. Poucos filósofos dedicaram tanta atenção a isso. Basta aqui mencionar trabalhos como: *Escola e sociedade* (1899); *Democracia e educação* (1916); *Experiência e educação* (1938); *Problemas de todos* (1946). O ideal educativo de Dewey tende a "libertar e liberalizar a ação", em contínua atenção para com a natureza *ativa* da aprendizagem e para com a finalidade social de toda a educação.

1 A experiência não se reduz à consciência nem ao conhecimento

A filosofia de John Dewey (Burlington, Vermont, 1859 — New York, 1952), que foi o mais significativo filósofo americano de nosso século, foi definida como "naturalismo". É uma filosofia que se move no leito do pragmatismo e se situa no quadro da tradição empirista.

Entretanto, Dewey optou por chamar sua filosofia de *instrumentalismo*, que, em primeiro lugar, se diferencia do empirismo clássico quanto ao conceito fundamental de *experiência.* A experiência dos empiristas clássicos é simplificada, ordenada e purificada de todos os elementos de desordem e erro, reduzida a estados de consciência claros e distintos.

Dewey, em *Experiência e natureza* (1925), sustenta que "a experiência não é consciência, e sim história"; ou seja, ela não se reduz a um estado de consciência claro e distinto. A experiência não se reduz tampouco ao conhecimento, ainda que o próprio conhecimento seja parte da experiência, seja uma experiência. Ela, de fato, inclui "os sonhos, a loucura, a doença, a morte, a guerra, a confusão, a ambigüidade, a mentira e o horror; inclui os sistemas transcendentais, e também os sistemas empíricos; inclui tanto a magia e a superstição como a ciência. Inclui tanto a inclinação que impede de aprender da experiência como a habilidade que tira partido de seus mais fracos acenos".

Dewey propõe substancialmente a idéia de experiência capaz de dar a mesma atenção

que se tem para aquilo que é "nobre, honroso e verdadeiro" também para o que, na vida humana, existe de "desfavorável, precário, incerto, irracional e odioso". Afirma ele: "Considerando o papel que a antecipação e a memória da morte desempenharam na vida humana, da religião às companhias de seguro, o que se pode dizer de uma teoria que define a experiência de tal modo a ponto de fazer seguir-se logicamente que a morte nunca seja matéria de experiência?"

Há mais, já que a não identificação entre experiência e conhecimento permite a Dewey realizar a tentativa de solução do problema gnosiológico: com efeito, "há duas dimensões das coisas experimentadas; uma é a de tê-las, outra é a de conhecê-las para tê-las de modo mais significativo e seguro". Na realidade, não é fácil conhecer as coisas que *temos* ou *somos,* sejam elas o sonho, o sarampo, a virtude, uma pena, o vermelho. O problema do conhecimento é "o problema de como encontrar o que é necessário encontrar em torno dessas coisas para garantir, retificar ou evitar o fato de tê-las ou o de sê-las". Desse modo, escreve Dewey, enquanto o ceticismo pode verificar-se (a fim de nos tornar curiosos e indagadores) em qualquer momento em relação a qualquer crença ou conclusão intelectual, no entanto ele é impossível acerca das coisas que nós *temos* e *somos*. "Um homem pode duvidar se está com sarampo, porque o sarampo é termo intelectual, classificação, mas não pode duvidar do que tem empiricamente — não, como se diz, porque está imediatamente certo dele, mas porque não é matéria de conhecimento, não é de modo algum questão intelectual, não é caso de verdade ou falsidade, de certeza ou de dúvida, mas somente de existência". Texto 1

2 Precariedade e risco da existência

A experiência é história, história voltada para o futuro, prenhe de futuro. E a filosofia, diferentemente da antropologia cultural, "tem a função do desmembramento analítico e da reconstrução sintética da experiência". Os fenômenos da cultura, apresentados pelo antropólogo, constituem o material para o trabalho do filósofo.

Pois bem, "uma característica da existência que os fenômenos culturais põem em relevo é o seu caráter precário e arriscado". Diz Dewey: "O homem vive em mundo aleatório; para dizê-lo cruamente, sua existência implica o acaso. O mundo é o palco do risco: é incerto, instável, terrivelmente instável". Claro, seria fácil e confortante insistir na boa sorte e nas alegrias inesperadas. A comédia é tão genuína quanto a tragédia. Mas, observa Dewey, é sabido que "a comédia atinge uma nota mais superficial que a tragédia". E o homem teme porque vive em um mundo temível, em um mundo que dá medo. O próprio mundo é precário e perigoso: "Não foi o temor em relação aos deuses que criou os deuses".

O homem vive *neste* mundo: a natureza não existe sem homem, nem o homem existe sem a natureza. O homem está imerso na natureza. E, no entanto, ele é uma natureza capaz de, e destinada a, mudar a própria natureza e dar-lhe significado.

E precisamente para se garantir contra a instabilidade e a precariedade da existência o homem, primeiro, recorreu a forças mágicas e construiu mitos que, depois de terem caído, logo procurou substituir por outras idéias tranqüilizadoras, como a imutabilidade do ser, o processo universal, a racionalidade inerente ao universo, o universo regido por leis necessárias e universais.

"De Heráclito a Bergson, há muitas filosofias ou metafísicas do universo. Somos gratos a essas filosofias, que mantiveram vivo aquilo que as filosofias clássicas e ortodoxas deixaram de lado. Mas as filosofias do fluxo normal também indicam a intensidade com que se deseja o que é seguro e estável. Elas deificaram a mudança, tornando-a universal, regular e segura [...]. Considerai o modo completamente laudatório com o qual Hegel, Bergson e os filósofos evolucionistas do devir consideraram a mudança. Para Hegel, o devir é processo racional que define uma lógica, mesmo nova e estranha, e um absoluto, também este novo e estranho, Deus. Para Spencer, a evolução é somente um processo transitório para obter o equilíbrio estável e universal de ajustamento harmonioso. Para Bergson, a mudança é a operação criadora de Deus ou é o próprio Deus".

Para Dewey, essas filosofias são filosofias do medo, hiper-simplificadoras e des-responsabilizadoras. Elas transformam um elemento da realidade na realidade em seu todo, confinando assim na *aparência* (no secundário, epifenomênico, errôneo, ilusório etc.) tudo o que não se revela

compatível com seu respectivo esquema de imutabilidade, ordem, racionalidade, necessidade ou perfeição do ser ou da realidade. Além disso, são des-responsabilizadoras, já que presumem garantir metafisicamente a ordem, o progresso ou a racionalidade, que, ao contrário, constituem a tarefa fundamental da condução inteligente da vida humana.

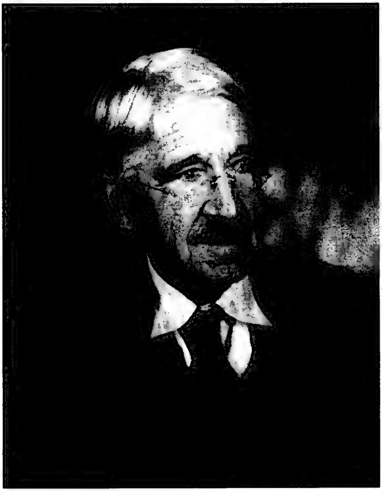
Em suma, para Dewey, é preciso ter a coragem de denunciar a *falácia filosófica* de metafísicas consoladoras e ilusórias, que iludem precisamente a respeito da permanência estável de bens e valores, posse exclusiva de uma camada privilegiada. São metafísicas que aparentemente repelem a irracionalidade, a desordem, o mal, o erro, coisas que não são aparências, e sim realidades que precisamos dominar e controlar, embora com a consciência de que a existência permanece, sempre e de qualquer modo, precária e cheia de riscos.

3 A teoria da pesquisa

A luta para enfrentar o mundo e a existência tão difíceis exige comportamentos e operações humanas inteligentes e responsáveis. É aí que se inserem o *instrumentalismo* de Dewey e sua *teoria da pesquisa*.

Segundo a maior parte dos sistemas filosóficos tradicionais, a *verdade* é estática e definitiva, absoluta e eterna. Dewey, porém, não pensa assim. Dado seu interesse pela biologia, ele vê o pensamento como processo de evolução; segundo Dewey, o conhecimento é processo chamado *pesquisa,* que, no fundo, consiste em uma forma de adaptação ao ambiente. O conhecimento é prática que tem êxito. Êxito no sentido de que resolve os problemas postos pelo ambiente (entendendo este no sentido mais amplo).

Em sua grande obra *Lógica: teoria da investigação* (1938) Dewey sustenta que "a



John Dewey (1859-1952) foi o teórico do instrumentalismo, uma filosofia que surgiu no interior do pragmatismo americano.

■ **Instrumentalismo.** Com este termo John Dewey quis distinguir seu pragmatismo do de James.
Para Dewey a "lógica" é teoria da pesquisa; e toda pesquisa tem como resultado um instrumento para a ação. Os conhecimentos levam, com efeito, a modificações das condições de fato e, portanto, são planos de operações sobre a realidade, instrumentos teóricos de aspecto prático: não há nada mais prático do que uma boa teoria. As idéias que têm sucesso são instrumentos de solução dos problemas ("teóricos" e "práticos").
Em *A busca da certeza* (1930) Dewey escreve: "A essência do instrumentalismo pragmático está em conceber tanto o conhecimento como a prática como meios para tornar seguros, na existência experimentada, os bens, isto é, as coisas excelentes de qualquer espécie". Toda pesquisa é a proposta de idéias e projetos para passar de uma situação de dúvida para uma situação "coerente, ordenada, harmoniosa". A inteligência é constitutivamente operativa, uma máquina que cria sem cessar instrumentos para nos adaptarmos aos problemas que continuamente emergem de um "ambiente" mutável.

função do pensamento reflexivo é [...] a de transformar uma situação na qual se tem experiências caracterizadas por obscuridade, dúvida, conflito, em suma, experiências perturbadas, em uma situação que seja clara, coerente, ordenada e harmoniosa". Em poucas palavras, a investigação parte dos *problemas*, isto é, de situações que implicam incerteza, perturbação, dúvida e obscuridade. E Dewey se declarava desconcertado diante do fato de que "pessoas sistematicamente empenhadas nas investigações sobre questões e problemas (como certamente são os filósofos) sejam tão pouco curiosas acerca da existência e da natureza dos problemas".

Situações desse tipo, isto é, de dúvida e obscuridade, tornam-se problemáticas quando se tornam objeto de pesquisa, no sentido de que seja possível *avançar* alguma *tentativa de solução*, ainda que vaga, já que caso contrário se teria o caos, e de que seja possível intelectualizar essa vaga sugestão, formulando o problema dentro de uma idéia que consista em antecipação ou previsões do que pode acontecer.

A idéia proposta desenvolve-se em seus significados pelo raciocínio, que identifica as conseqüências da idéia, pondo-a em relação com o sistema das outras idéias e esclarecendo-a assim em seus aspectos mais diversos. A solução do problema, inserida e antecipada na idéia que depois foi desenvolvida pelo raciocínio, dirige e articula o *experimento*. E será precisamente o experimento que dirá se a solução proposta deve ser aceita ou rejeitada ou, ainda, corrigida, a fim de dar conta dos fatos problemáticos.

A propósito dos *fatos*, diferentemente do antigo empirismo, Dewey observa que eles não são *puros dados*, "pois não existem dados em si. Nada constitui um *dado* senão em relação com uma idéia ou com um plano operativo que possa ser formulado em termos simbólicos, desde os da linguagem comum até os mais precisos e específicos da matemática", da física ou da química.

Em suma, Dewey é da opinião de que tanto as idéias como os fatos são de natureza *operacional*. As idéias são operacionais porque não são mais que propostas e planos de operação e intervenção sobre as condições existentes; e os fatos são operacionais no sentido de que são resultados de operações de organização e de escolha.

4 Senso comum e pesquisa científica: as idéias como instrumentos

A inteligência, portanto, é constitutivamente operativa. A razão não é meramente contemplativa: é força ativa chamada a transformar o mundo em conformidade com objetivos humanos.

A contemplação, sem dúvida, é ela própria uma experiência, mas, para Dewey, ela constitui a parte final, na qual o homem desfruta do espetáculo de seus processos. O processo cognoscitivo não é contemplação, e sim participação nas vicissitudes de um mundo que deve ser mudado e reorganizado sem descanso.

Dewey comenta que o método experimental é novo como recurso científico ou

como meio sistematizado de criar o conhecimento e de garantir que *seja* conhecimento; entretanto, "como expediente prático, ele é tão antigo quanto a própria vida". E é precisamente por essa razão que Dewey insiste na continuidade entre conhecimento comum e conhecimento científico.

No escrito *A unidade da ciência como problema social* (1938), ele diz que "a ciência, em sentido especializado, é a elaboração de operações cotidianas, ainda que essa elaboração assuma freqüentemente caráter muito técnico". E, ainda na *Lógica,* Dewey reafirma o fato de que "a ciência tem seu ponto de partida necessário nos objetos qualitativos, nos processos e nos instrumentos do senso comum, que é o mundo do uso, da fruição e dos sofrimentos concretos". Depois, porém, "pouco a pouco, através de processos mais ou menos tortuosos e inicialmente desprovidos de uma linha diretriz, formam-se e são transmitidos determinados procedimentos e instrumentos técnicos. Vão sendo reunidas informações sobre as coisas, sobre suas propriedades e seus comportamentos, *independentemente de cada aplicação imediata particular.* Vamo-nos afastando sempre mais das situações originárias de uso e fruição imediatos [...]".

Não se ganha muito mantendo o próprio pensamento ligado ao tronco do uso com uma corrente muito curta, sentencia Dewey. O importante é que, como quer que seja, o pensamento, isto é, as idéias, estejam ligadas à *prática,* porque as idéias — tanto lógicas como científicas — estão sempre em função de problemas reais, ainda que abstratos, e porque é sempre a prática que decide do valor de uma idéia.

E as idéias são exatamente *instrumentos* em nossa investigação: são *instrumentos* para resolver os problemas e para enfrentar um mundo ameaçador e uma existência precária. E, por serem instrumentos, há muito pouco sentido em pregar a veracidade ou a falsidade deles. As idéias são instrumentos que podem ser eficazes, relevantes ou não, danosos ou econômicos, mas não verdadeiros ou falsos. E o juízo final que se dá em todo processo de pesquisa nada mais é do que uma "afirmação garantida".

Eis, portanto, o significado genuíno do *instrumentalismo* de Dewey: a verdade não é mais adequação do pensamento ao ser, mas se identifica muito mais com "o poder comprovado de guia" de uma idéia e, em última análise, com "o corpo sempre crescente das afirmações garantidas", devendo-se ter em vista que essa garantia não é absoluta nem eterna, já que os resultados da pesquisa científica, bem como de toda operação humana, são continuamente corrigíveis e aperfeiçoáveis em relação às novas e cambiantes situações em que o homem virá a se encontrar em sua história. Texto 2

5 A teoria dos valores

Se as idéias comprovam seu valor na luta com os problemas reais, e se cada indivíduo tem o direito-dever de dar sua contribuição à elaboração de idéias capazes de guiar positivamente a ação humana, então está claro que as idéias morais, os dogmas políticos ou os preconceitos do costume também não se revestem de autoridade especial: também eles devem ser submetidos à verificação de suas conseqüências na prática e devem ser responsavelmente aceitos, rejeitados ou mudados com base na análise de seus efeitos.

Dewey é relativista, não considera possível fundamentar valores absolutos. Os valores são históricos e a tarefa do filósofo é a de examinar as "condições generativas" (isto é, as instituições e os costumes ligados a estes valores) e de avaliar sua funcionalidade na perspectiva de uma renovação, em relação às necessidades que pouco a pouco irrompem da vida associada dos homens. Com efeito, existem *valores de fato,* isto é, bens imediatamente desejados, e *valores de direito,* isto é, bens razoavelmente desejáveis. É precisamente função da filosofia e da ética promover a contínua revisão crítica, voltada para a conservação e o enriquecimento dos *valores de direito.* E está claro que, na perspectiva de Dewey, sequer estes últimos podem ter a pretensão de dignidade meta-histórica, já que todo sistema ético é relativo ao meio em que se formou e se tornou funcional.

A ética de Dewey é histórica e social: como na teoria da pesquisa, nela também desponta aquele sentido de interdependência e de unidade inter-relativa dos fenômenos, que se explicitará no conceito de *interação* entre indivíduo e meio físico e social. Assim, os valores também são fatos tipicamente humanos: são planos de ação, tentativas de resolver problemas que brotam da vida associada dos homens. E constitui objetivo da filosofia educar os homens "a refletir sobre

os valores humanos mais elevados, da mesma forma como eles aprenderam a refletir sobre aquelas questões que se inserem no âmbito da técnica".

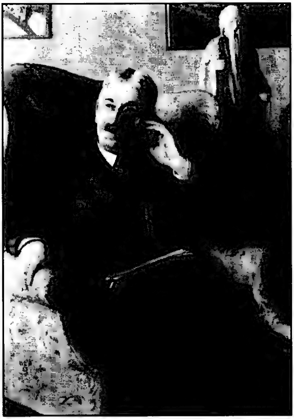
Há, sem dúvida, o problema da determinação dos fins. Escreveu Dewey: "A ciência é indiferente ao fato de suas descobertas serem utilizadas para curar as doenças ou difundi-las, para acrescer os meios para a promoção da vida ou para fabricar material bélico a fim de aniquilá-la".

Por vezes, Dewey parece indicar como fim último da vida dos homens um reino de Deus visto como justiça, amor e verdade. Entretanto, é preciso insistir em um ponto de capital importância no pensamento de Dewey: trata-se da não possibilidade de distinguir entre meios e fins.

Para Dewey todo fim é também meio e todo meio para atingir um fim é desfrutado ou percebido também como fim. A atividade que produz meios e a atividade que inventa e consuma os fins estão intimamente ligadas uma à outra. O fim alcançado é meio para outros fins. E a avaliação dos meios é fundamental para todo fim real e genuíno, que não queira ser vã fantasia, ainda que nobre e sugestiva. E as coisas que parecem fins são, com efeito, unicamente previsões ou antecipações do que pode ser levado à existência em determinadas condições. Por isso, em *Teoria da avaliação* (1939), Dewey escreve que não existe problema de avaliação fora da relação entre meios e fins, o que vale não somente na ética, mas também na arte, onde a criação dos valores estéticos (a arte é natureza transformada e não existe distinção entre belas-artes e artes úteis) requer a utilização de meios adequados. Texto 3

6 A teoria da democracia

Dewey é um relativista pelo fato de que, em sua opinião, não existem métodos racionais para a determinação dos fins últimos. Por isso Dewey é decididamente contrário aos filósofos utópicos que, projetando suas visões ideais, não se preocuparam em dedicar uma investigação acurada aos meios



Retrato de John Dewey feito por E. B. Child.

necessários para sua realização, e sequer em avaliar atentamente sua desejabilidade moral efetiva. A utopia gera normalmente o ceticismo ou o fanatismo. O que é necessário, segundo Dewey, é propor metas concretas e descer dos fins remotos para os mais próximos, realizáveis em condições históricas efetivas. Portanto, Dewey projeta o operar contínuo tendo em vista maior consciência e maior liberdade, no sentido de que a liberdade conquistada hoje cria situações graças às quais haverá mais liberdade amanhã, e no sentido de que minha liberdade faz crescer a dos outros.

Conseqüentemente, Dewey é avesso à sociedade totalitária e convicto defensor da sociedade democrática. Para ele, a pressuposição de um fim absoluto trunca a discussão, ao passo que a democracia representa discussão inteiramente livre, é método que permite discutir toda finalidade, é debate sem fim, é colaboração, é participação em finalidades conjuntas. A democracia é aquele modo de vida em que "todas as pessoas maduras participam da formação dos valores que regem a vida dos homens associados", modo de vida que "é necessário tanto do ponto de vista do bem social como da ótica do desenvolvimento pleno dos seres humanos como indivíduos". Em *Liberalismo e ação social* (1935), Dewey afirma que "o problema da democracia [...] torna-se o problema daquela forma de organização social que se estende a todo campo e a todo caminho da vida, pelo qual *as forças individuais não deveriam ser simplesmente libertadas de constrições mecânicas externas, mas deveriam ser alimentadas, sustentadas e dirigidas*".

Com base nisso tudo, pode-se compreender a aversão de Dewey pela sociedade planejada. O que ele almeja e defende é a sociedade que se planeja constantemente a partir de seu interior, atenta, portanto, ao controle social mais amplo e articulado dos resultados. A diferença existente entre a *sociedade planejada* (*a planned society*), e a *sociedade que se planeja constantemente* (*a continuously planning society*) é definida por Dewey nos termos seguintes: "A primeira requer desígnios finais impostos de cima e que, portanto, se baseiam na força, física e psicológica, para fazer com que nos conformemos a eles. A segunda significa libertar a inteligência mediante a forma mais vasta de intercâmbio cooperativo".

Ligada à teoria da investigação, à teoria dos valores e à teoria da democracia de Dewey encontra-se sua teoria da educação, entendida como reconstrução e reorganização contínua da experiência, visando a aumentar a consciência dos vínculos entre as atividades presentes, passadas e futuras, nossas e alheias, e aumentar a capacidade dos indivíduos para dirigir o curso da experiência futura. Texto 4

DEWEY
MÉTODO CIENTÍFICO

A EXPERIÊNCIA é *história voltada para o futuro*:
não é consciência, nem conhecimento, mas existência,
cujas características fundamentais são:
a precariedade, a periculosidade, a adaptação ao ambiente

↓

Para enfrentar a instabilidade e o acaso do mundo e da existência
é preciso desmascarar os sistemas metafísicos, consoladores e ilusórios, e
PROMOVER O CONHECIMENTO não como contemplação,
mas como processo de *pesquisa*,
a qual é uma forma de adaptação ao ambiente

a PESQUISA parte de *problemas*, formula *hipóteses* (idéias) de solução e, por meio do *raciocínio*, dirige e articula o *experimento*, que dirá se a solução proposta deve ser aceita ou rejeitada

↓

INSTRUMENTALISMO:
as idéias são *instrumentos* de nossa pesquisa para resolver os problemas
e é sempre a prática que decide seu valor

↓

A VERDADE é o "comprovado poder de guia" de uma idéia:
sua garantia não é absoluta nem eterna, porque os resultados da pesquisa humana
sempre são corrigíveis e aperfeiçoáveis em relação às novas situações em que o homem
vem a encontrar-se em sua história

ÉTICA, POLÍTICA, PEDAGOGIA

Todo SISTEMA ÉTICO
é relativo ao ambiente
em que se formou e foi funcional

→

Como também as idéias morais
devem ser submetidas ao controle
de suas conseqüências sobre a prática,
a filosofia deve promover uma contínua revisão crítica
dirigida ao enriquecimento
dos *valores de direito*

VALORES DE FATO:
os bens que são imediatamente desejados
VALORES DE DIREITO:
os bens que são razoavelmente desejáveis
em determinada situação

↓

NÃO EXISTEM FINS ÚLTIMOS:
TODO FIM ALCANÇADO
É UM MEIO PARA OUTROS FINS

↓

É preciso constituir uma DEMOCRACIA como *sociedade que se planifica constantemente*,
em que a inteligência se liberte em um intercâmbio cooperativo que trabalhe sobre metas concretas,
realizáveis nas condições históricas efetivas, e em que se atue

↓

a EDUCAÇÃO como reconstrução e reorganização contínua da experiência,
em grau de aumentar a consciência dos vínculos entre as nossas atividades e as dos outros,
e de aumentar a capacidade dos indivíduos de dirigir o curso da experiência futura

DEWEY

1 A experiência não é consciência, mas história

"A ignorância, o hábito, o radicar-se fatal no passado, são justamente as coisas que o chamado empirismo, com sua redução da experiência a estados de consciência, nega à experiência".

A via de acesso que parte daquilo que está mais à mão, em vez de dos produtos bem acabados da ciência, nem por isso começa com os resultados da ciência psicológica mais do que dos da ciência física. Com efeito, o material psicológico está mais distante da experiência direta do que o da física. Essa via implica que se comece mais para trás de qualquer ciência, com a experiência em seus traços toscos e macroscópicos. A ciência então interessará como uma das fases da experiência humana, mas não mais que a magia, o mito, a política, a pintura, a poesia e os penitenciários. O domínio sobre os homens exercido pela *rêverie* e pelo desejo pertence à teoria filosófica da natureza não menos do que a física matemática; a imaginação não deve ser considerada menos que a observação refinada. É um fato da *experiência* que alguns homens, como Santayana observou a respeito de Shelley, são imunes em relação à "experiência" porque conservam intacta a atitude da infância. E para um empirista radical, a mais transcendente das filosofias é um fenômeno empírico. Ela não pode demonstrar intelectualmente aquilo que seu autor supõe que ela demonstre, mas mostra algo a respeito da experiência, talvez algo de valor imenso para uma interpretação sucessiva da natureza à luz da experiência.

A experiência é, portanto, algo de completamente diferente da "consciência", que é aquilo que aparece qualitativamente e focalmente em um momento particular. O homem comum não tem necessidade que se lhe recorde que a ignorância é um dos principais aspectos da experiência; e que tais são os hábitos aos quais nos entregamos sem consciência, tanto que eles agem de modo hábil e seguro. Todavia, a ignorância, o hábito, o radicar-se fatal no passado, são justamente as coisas que o assim chamado empirismo, com sua redução da experiência a estados de consciência, nega à experiência. É importante para uma teoria da experiência saber que em certas circunstâncias o homem tem em estima aquilo que é distinto e claramente evidente. Mas não é menos importante saber que, em outras circunstâncias, floresce aquilo que é crepuscular, vago, obscuro e misterioso. Que crimes intelectuais tenham sido cometidos em nome do subconsciente, não é uma razão para recusar admitir que aquilo que não está explicitamente presente constitui uma parte muito mais vasta da experiência do que aquele campo da consciência ao qual os pensadores foram tão devotos.

Quando a doença, a religião, o amor ou o próprio conhecimento são experimentados, estão envolvidas forças e conseqüências potenciais que não estão diretamente presentes nem diretamente implicadas. Elas estão "na" experiência tão verdadeiramente como estão presentes mal-estares e exaltações. Considerando a parte que a antecipação e a memória da morte exerceram na vida humana, da religião às companhias de seguros, o que se pode dizer de uma teoria que define a experiência de modo tal que dela faz logicamente seguir que a morte jamais é matéria de experiência? A experiência não é uma corrente, mesmo que a corrente dos sentimentos e das idéias que corre em sua superfície seja a parte que os filósofos gostam de atravessar. A experiência inclui as margens duradouras da constituição natural e dos hábitos adquiridos, além da corrente. O momento fugaz é sustentado por uma atmosfera que não escapa, mesmo quando mais vibra.

Quando dizemos que a experiência é um ponto de acesso à explicação do mundo no qual vivemos, entendemos por experiência algo que seja vasto, profundo e pleno ao menos tanto quanto toda a história sobre esta terra; uma história que (pois a história não acontece no vazio) inclui a terra e os correlatos físicos do homem. Quando assimilamos a experiência à história mais que à fisiologia das sensações, indicamos que a história denota ao mesmo tempo as condições objetivas, as forças, os eventos, e o registro e a avaliação desses eventos feitos pelo homem. A experiência denota tudo aquilo que é experimentado, tudo aquilo que se sofre e se prova, e também os processos do experimentar. Como é próprio da história ter significados ditos subjetivos e objetivos, assim ocorre com a experiência. Conforme disse William James, ela é um fato "com face dupla". Sem o sol, a lua, as estre-

las, as montanhas e os rios, as floretas e as minas, o solo, a chuva e o vento, a história não existiria. Estas coisas não são condições externas da história e da experiência, mas fazem integralmente parte delas. Mas do outro lado, sem as atitudes e os interesses humanos, sem o registro e a interpretação, estas coisas não seriam história.

J. Dewey,
Experiência e natureza.

2 Não há nada mais prático do que uma boa teoria

O método científico-experimental consiste em "saborear idéias". "No mais, seu significado se considera confinado a certos problemas técnicos e unicamente físicos. Sem dúvida será preciso muito tempo para que se compreenda que ele vale igualmente para a formação e a verificação das idéias no campo dos problemas sociais e morais".

O desenvolvimento do método experimental enquanto método de obter o conhecimento e de assegurar que *seja* conhecimento, e não só opinião, – método tanto de descoberta quanto de confirmação, – é a grande força que permanece para provocar uma transformação na teoria do conhecimento. O método experimental tem dois lados. De uma parte, significa que não temos nenhum direito de chamar algo de conhecimento a não ser onde nossa atividade realmente produziu certas mudanças físicas nas coisas, que entrem em acordo com a concepção que delas se tinha, e a confirmem. Fora dessas mudanças específicas, nossas crenças não são mais que hipóteses, teorias, sugestões, e é preciso considerá-las como incertas e utilizá-las como indicações de experimentos a serem tentados. Por outro lado, o método experimental do pensamento significa que o pensamento é útil; que é útil justamente à medida que a previsão das conseqüências futuras é feita em base a uma completa observação das condições atuais. A experimentação, em outras palavras, não equivale à reação cega. Tal atividade suplementar – suplementar em relação àquilo que foi observado e agora é previsto – é verdadeiramente um fator inevitável em toda a nossa conduta, mas não é experimento a não ser enquanto são notadas as conseqüências, e enquanto são usadas para fazer predições e projetos para situações semelhantes no futuro. Quanto mais se colhe o significado do método experimental, mais a nossa prova de certo modo de tratar os recursos e os obstáculos materiais que se nos apresentam compreende um uso precedente da inteligência. Aquilo que chamamos de magia era sob muitos aspectos o método experimental do selvagem; mas, para ele, tentar significava tentar sua sorte, e não suas idéias. O método científico experimental é, ao contrário, um saborear idéias; por isso, mesmo que entre em falência na prática, ou imediatamente, é intelectualmente fecundo, pois aprendemos de nossos insucessos quando nossos esforços são seriamente reflexivos.

O método experimental é novo come recurso científico ou como meio sistematizado de criar o conhecimento, embora como expediente prático seja tão velho como a própria vida. Por isso não é de se maravilhar se os homens não reconheceram todo o seu raio de ação. No mais, seu significado se considera confinado a certos problemas técnicos e unicamente físicos. Sem dúvida será preciso muito tempo para que se compreenda que ele vale igualmente para a formação e a verificação das idéias no campo dos problemas sociais e morais. Os homens querem ainda a marca do dogma, das crenças estabelecidas por via de autoridade, para ficarem livres tanto da fadiga de pensar como da responsabilidade de dirigir sua atividade com o pensamento. Eles tendem a confinar seu pensamento à pergunta sobre qual sistema dogmático, entre aqueles que se contendem no campo, eles devem aceitar. Por isso as escolas estão mais aparelhadas para fazer discípulos do que pesquisadores, como disse John Stuart Mill. Mas, quanto mais o método experimental vê crescer sua influência, ele contribuirá certamente para destronar os métodos literários, dialéticos e autoritários na formação das crenças, que dirigiram as escolas do passado, e a transferir seu prestígio para métodos que promovam um interesse ativo pelas coisas e pelas pessoas, dirigidos por objetivos de porte temporal maior, e que desenvolvam maior riqueza de coisas no espaço. Com o tempo a teoria do conhecimento deverá ser derivada da prática que mais consegue criar conhecimento; e então tal teoria será empregada para melhorar os métodos menos rentáveis.

J. Dewey,
Democracia e educação.

3 A relação entre passado e presente na pesquisa histórica

A história e a vida social atual: "O verdadeiro ponto de partida da história é sempre alguma situação atual com seus problemas".

A segregação que mata a vitalidade da história é a separação dos modos e dos interesses atuais da vida social. O passado, apenas como passado, não mais nos diz respeito. Se verdadeiramente estivesse acabado e morto haveria uma só atitude razoável para com ele. Deixai que os mortos enterrem seus mortos. Mas o conhecimento do passado é a chave para compreender o presente. A história pesquisa o passado, mas este passado é a história do presente. Um estudo inteligente da descoberta, da exploração e da colonização da América, do movimento dos pioneiros para o oeste, da imaginação etc., seria um estudo dos Estados Unidos assim como são hoje; do país no qual hoje vivemos. Estudá-lo no processo de sua formação torna de fácil compreensão muito do que seria demasiadamente complicado para ser apreendido diretamente. O método genético foi talvez a principal conquista científica da última metade do século XVIII. Seu princípio é que o modo de penetrar qualquer produto complexo é o de seguir o processo de seu fazer-se, e de seguir os estágios sucessivos de seu crescimento. Aplicar este método à história apenas no significado grosseiro de que o estado social atual não pode ser separado de seu passado seria unilateral. Significa também que os acontecimentos passados não podem ser separados do presente vivo sem perder seu significado. O verdadeiro ponto de partida da história é sempre alguma situação atual com seus problemas.

Este princípio geral pode ser brevemente aplicado a uma consideração de sua relação com um grande número de pontos. Recomenda-se geralmente o método biográfico como sistema de aproximação natural para o estudo histórico. As vidas dos grandes homens, dos heróis e dos pioneiros, tornam concretos e vitais episódios históricos que seriam de outro modo abstratos e incompreensíveis. Eles condensam, em imagens vivas, séries de acontecimentos complicados e intrincados tão extensos no espaço e no tempo que apenas uma mente muito treinada poderia segui-los e destrinçá-los. Não há dúvida de que este princípio seja psicologicamente sólido. Mas dele se abusa, quando é empregado para dar um relevo exagerado às ações de alguns indivíduos sem referência às situações sociais que representam. Quando se faz uma biografia consistir apenas em um relatório das ações de um homem, isoladas das condições que o promoveram e às quais suas atividades foram uma resposta, não temos um estudo de história, pois não temos um estudo de vida social, a qual é um problema de indivíduos associados. Não temos mais que um incentivo falaz para ingerir fragmentos de informação.

Prestou-se muita atenção recentemente à vida primitiva como introdução à aprendizagem da história. Também aqui há um modo justo e um errado de considerar seu valor. O caráter aparentemente já formado e a complexidade das condições atuais são um obstáculo quase insuperável para lançar luz sobre sua natureza. Recorrendo aos primitivos se podem obter os elementos fundamentais da situação presente em uma forma infinitamente simplificada. É como se se desenrolasse uma tela de tecido tão complicada e tão próxima dos olhos que não se pode ver seu desenho, até que apareçam os primeiros traços mais grosseiros e maiores. Não podemos simplificar as situações atuais com um experimento deliberado, mas o recurso à vida primitiva nos oferece o tipo de resultados que desejaríamos de um experimento. As relações sociais e os métodos de ação organizada reduziram-se a seus termos mais elementares. Se, porém, se descuida deste objetivo social, o estudo da vida primitiva torna-se simplesmente uma evocação dos aspectos sensacionais e excitantes da vida selvagem.

A história primitiva dá elementos para entender a história da produção. Pois uma das razões principais de recorrer a condições mais primitivas para resolver o presente em fatores mais facilmente perceptíveis é que possamos compreender como foram enfrentados os problemas fundamentais de providenciar o alimento, o abrigo e a proteção; vendo como esses problemas foram resolvidos nos primeiros tempos da raça humana, podemos formar uma idéia do longo caminho que se teve de percorrer, e das sucessivas invenções com as quais a raça progrediu na civilização. Não temos necessidade de entrar em discussão a respeito da interpretação econômica da história para compreender que a história industrial da humanidade lança uma luz sobre duas fases importantes da vida social, como não o pode fazer nenhum outro período da história. Ela nos

faz conhecer as invenções sucessivas por meio das quais a ciência teórica foi aplicada ao controle da natureza, no interesse da segurança e da prosperidade da vida social. Desta forma, ela revela as causas sucessivas do progresso social. Outro serviço nos prestou, o de mostrar-nos as coisas que interessam fundamentalmente a todos os homens em geral; as ocupações e os valores ligados com o ganho da vida. A história econômica pesquisa as atividades, a carreira e os destinos do homem comum como nenhum outro ramo da história. A única coisa que todo indivíduo *deve* fazer é viver; a única coisa que *deve* fazer a sociedade é obter de cada indivíduo sua justa contribuição ao bem-estar geral, e providenciar para que lhe seja dada uma compensação justa.

A história econômica é mais humana, mais democrática, e por isso mais libertadora do que a história política. Não considera o surgimento e a decadência dos principados e das potências, mas o desenvolvimento das liberdades reais do homem graças ao seu domínio sobre a natureza comum para a qual existem as potências e os principados.

A história industrial oferece também um caminho mais direto para nos aproximarmos da compreensão do nexo íntimo que liga à natureza lutas, sucessos e falências do homem, mais do que a história política o faça, para não falar da história militar, na qual transborda tão facilmente a política quando reduzida ao nível da compreensão dos meninos. Pois a história industrial é essencialmente uma narração do modo com que o homem aprendeu a utilizar a energia natural, desde o tempo em que os homens desfrutaram mais plenamente as energias musculares de outros homens, até o tempo em que, como promessa ou como atuação, os recursos da natureza vieram a estar assim ao comando do homem de modo a lhe permitir estender seu domínio sobre ela. Quando não se leva em conta a história do trabalho, das condições do uso do solo, das florestas, das minas, do cultivo e da criação das sementes e dos animais, da fabricação e distribuição, a história tende a se tornar apenas literária: romance sistematizado de uma humanidade mítica que vive sobre si própria em vez de sobre a terra.

Talvez o ramo mais descurado da história na educação geral é a história intelectual. Começamos apenas agora a perceber que os grandes heróis que fizeram progredir o destino humano não são os homens políticos, os generais e os diplomatas, mas os descobridores científicos e os inventores, que puseram na mão do homem os instrumentos de uma experiência controlada e em desenvolvimento, e os artistas e os poetas que celebraram suas lutas, seus triunfos, suas derrotas em uma língua que, seja ela pictórica, plástica ou escrita, tornou sua compreensão universalmente acessível aos outros. Uma das vantagens da história industrial, como história da adaptação progressiva que o homem fez das forças naturais aos usos sociais, é a ocasião que oferece à consideração do progresso dos métodos e dos resultados do conhecimento. Hoje os homens estão habituados a louvar a inteligência e a razão em termos gerais; insiste-se sobre sua fundamental importância. Mas os alunos freqüentemente saem do estudo convencional da história pensando que o intelecto humano é uma quantidade estática que não progride com a invenção de métodos melhores, ou que a inteligência é um fator histórico descurável, ou então exibição de astúcia pessoal. Certamente o melhor modo de instilar um sentido genuíno da parte que a mente deve ter na vida é o estudo da história que torna claro como todo o progresso da humanidade, do estado selvagem para cima, até a civilização, remonta às descobertas e às invenções intelectuais, e torna claro até que ponto as coisas que geralmente chamam mais a atenção nos escritos históricos não foram mais que coisas secundárias, ou até obstáculos que a inteligência teve de superar.

Se a história se fizesse deste modo, ela exerceria naturalmente grande eficácia ética no ensino. Uma penetração inteligente das formas atuais da vida associada é necessária para um caráter cuja moralidade não se limita a uma inocência sem cor. O conhecimento histórico ajuda a providenciar esta penetração. É um órgão para analisar a urdidura e a trama do tecido social atual, e para tornar conhecidas as forças que teceram o desenho. O uso da história para cultivar uma inteligência socializada constitui seu significado moral. É possível empregá-la como espécie de reservatório de anedotas do qual extrair para inculcar lições morais especiais a respeito desta virtude ou daquele vício. Mas tal ensino não é tanto um uso ético da história quanto um esforço de criar impressões morais por meio de um material mais ou menos autêntico. Na melhor das hipóteses produz um fogo emotivo temporário; na pior, uma indiferença insensível à moral. O auxílio que a história pode dar para uma compreensão mais inteligente e interessada das situações sociais do presente, do qual participam os indivíduos, é uma vantagem moral permanente e construtiva.

J. Dewey,
Democracia e educação.

4 A ciência e o progresso social

> *"O problema do uso educativo da ciência é [...] o de criar uma inteligência que esteja plenamente convencida da possibilidade de dirigir com ela os assuntos humanos".*

Assumindo que o desenvolvimento do conhecimento direto conquistado no decorrer de ocupações de interesse social seja levado a uma forma lógica aperfeiçoada, surge a questão a respeito de seu lugar na experiência. Em geral, a resposta é que a ciência atesta a emancipação da mente da entrega a objetivos habituais, e torna possível a busca sistemática de novos fins. É o agente do progresso em ação. O progresso é algumas vezes considerado como consistindo no aproximar-se de fins já procurados. Mas esta é uma forma menor de progresso, pois requer apenas a melhoria dos meios de ação ou o avanço técnico. Os modos mais importantes de progresso consistem em enriquecer os objetivos precedentes e em formar novos. Os desejos não são uma quantidade fixa, nem o progresso significa apenas quantidade maior de satisfação. Com o aumento da cultura e com o novo domínio sobre a natureza nascem novos desejos, exigências de novas qualidades a satisfazer, pois a inteligência percebe novas possibilidades de ação. Este projeto de novas possibilidades leva à busca de novos meios de execução e se realiza no progresso, enquanto a descoberta de objetos que ainda não são usados leva à sugestão de novos fins.

Que a ciência seja o meio principal de aperfeiçoar o controle dos meios de ação é demonstrado pela grande quantidade de invenções que se seguiram ao domínio intelectual sobre os segredos da natureza. A transformação maravilhosa da produção e da distribuição conhecida sob o nome de revolução industrial é o fruto da ciência experimental. A ferrovia, a navegação a vapor, os motores elétricos, o telefone e o telégrafo, os automóveis, os aeroplanos e os dirigíveis são provas evidentes da aplicação da ciência à vida. Mas nenhum deles teria importância sem as milhares de invenções menos sensacionais [...] a serviço de nossa vida quotidiana.

É preciso admitir que em grande parte o progresso assim obtido foi apenas técnico; proporcionou meios mais eficazes de satisfazer desejos preexistentes, mais do que modificar a qualidade dos propósitos humanos. Não há, por exemplo, uma civilização moderna que possa igualar a cultura grega, sob todos os aspectos. A ciência é ainda demasiadamente recente para ter sido transformada em disposição imaginativa e emotiva. Os homens se movem mais rapidamente e com mais segurança para a realização de seus fins, mas seus fins permanecem mais ou menos aqueles que eram antes da instrução científica. Este fato confere à educação a responsabilidade de usar a ciência de modo a modificar a atitude habitual da imaginação e do sentimento, e de não deixá-la como simples extensão de nosso ser físico.

O progresso da ciência já modificou os pensamentos dos homens sobre os objetivos e sobre os bens da vida de modo bastante vasto para dar uma idéia da natureza desta responsabilidade e dos modos de enfrentá-la. A ciência, com seus efeitos sobre a atividade humana, abateu as barreiras materiais que antes separavam os homens, alargou imensamente a área das relações entre os homens, criou uma interdependência de interesses sobre vastíssima escala. Trouxe consigo uma convicção firme da possibilidade de controlar a natureza para os interesses da humanidade, e assim induziu os homens a olhar para o futuro em vez de para o passado. A coincidência do ideal do progresso com o desenvolvimento científico não é apenas uma coincidência. Antes deste desenvolvimento os homens tinham posto a era de ouro em uma antiguidade remota. Agora eles enfrentam o futuro com a firme convicção de que a inteligência usada eficazmente pode eliminar males que outrora eram considerados inevitáveis. Subjugar uma doença devastadora não é mais apenas um sonho, a esperança de abolir a pobreza não é uma utopia. A ciência familiarizou os homens com a idéia do desenvolvimento, que se realiza praticamente com a melhoria gradual e contínua do estado da humanidade comum.

J. Dewey,
Democracia e educação.

Capítulo sétimo

O neo-idealismo italiano, Croce e Gentile, e o idealismo anglo-americano

I. O idealismo na Itália antes de Croce e Gentile

• Nápoles foi a cidade que em certo sentido constituiu o berço do idealismo italiano. Na Universidade de Nápoles, de fato, ensinaram Augusto Vera (1813-1885) e Bertrando Spaventa (1817-1883), que foram os protagonistas da difusão do hegelianismo na Itália.

Importante é principalmente a contribuição teórica de Spaventa, que repensou Hegel com o objetivo de operar uma simplificação e uma rigorização de sua filosofia.

Muitos homens de cultura na Itália, na segunda metade do século XIX, foram atraídos pelo hegelianismo, e entre estes sobressai Francisco De Sanctis (1817-1883) que, ao traçar o plano geral de sua história literária da Itália, se inspira no conceito hegeliano de espírito.

A Spaventa ligam-se Donato Jaia (1839-1914), Sebastião Maturi (1843-1917) e, sobretudo, Giovanni Gentile. Croce, que chegou tarde ao hegelianismo, inspirou-se, ao contrário, em De Sanctis.

O idealismo na Itália antes de Croce e Gentile → § 1-3

1 Augusto Vera

Nápoles foi, em certo sentido, o berço do idealismo italiano. Com efeito, foi na Universidade de Nápoles que ensinaram Augusto Vera (1813-1885) e Bertrando Spaventa (1817-1883), os protagonistas da difusão do verbo hegeliano na Itália.

Augusto Vera seguiu as posições da direita hegeliana, destacando-se pela sua preparação filosófica e pelo conhecimento preciso dos textos hegelianos. Entre suas obras, podemos recordar: *Introduction à la philosophie de Hegel,* Paris, 1855; *Logique de Hegel,* Paris, 1859, e *Essai de philosophie hegelienne,* Paris, 1864.

2 Bertrando Spaventa

O pensamento de Bertrando Spaventa, que tentou fatigosamente a reforma do hegelianismo, apresenta fisionomia mais teórica e vigorosa. Spaventa se formara em seminário, mas uma crise religiosa o afastara dramaticamente da fé na transcendência. Entretanto, manteve certo tom teologizante em sua problemática.

Seus escritos mais interessantes são *Preâmbulo e introdução às lições de filosofia na Universidade de Nápoles,* de 1862, e os *Princípios de filosofia*, de 1867. Esses e muitos outros escritos de Spaventa foram depois republicados ou editados pela primeira vez por Gentile, que, como veremos, a ele se remete. Deve-se recordar ainda o até há pouco inédito, intitulado *Sobre o problema da cognição e em geral do espírito,* de 1858, muito interessante e claro.

Spaventa estava convicto de que a filosofia moderna nascera na Itália, com os pensadores da Renascença, mas que os frutos desse pensamento amadureceram fora da Itália, com Spinoza, Kant e Hegel. Depois de um período de perplexidade, no

qual pareceu-lhe que nada de bom houvesse acontecido na Itália depois da Renascença, mudou de opinião e convenceu-se de que, ainda que de modo imperfeito e parcial, Vico podia ser considerado como o precursor da "filosofia da mente", Galluppi foi um pensador do qual se pode reconhecer o mérito de haver tratado de modo novo "o problema do conhecer", Rosmini chegou a debater a questão do conhecer em sentido kantiano, e Gioberti em sentido hegeliano.

Portanto, já desencadeara na Itália uma "circulação" do pensamento europeu e, agora, era preciso levá-la adequadamente a seu termo. A contribuição teórica de Spaventa consiste em ter empreendido o repensamento de Hegel, com o objetivo de realizar a simplificação e a rigorização do mesmo. Visto que distinguia idéia-natureza-espírito, Hegel mostrava que ainda não havia conquistado completamente a perfeita identidade e mediação entre Eu e Não-eu, e que ainda não havia "mentalizado" perfeitamente o real, ou seja, que ainda não o havia perfeitamente reduzido à consciência. No inédito de 1858, que citamos acima, Spaventa assim resume sua concepção do Absoluto como autocriação *ex nihilo:* "Pode-se dizer verdadeiramente que a criação seja *ex nihilo;* ela é tal enquanto o último, *o ato do pensar,* o espírito, o criador é o verdadeiro primeiro, ao passo que o primeiro é o último. E o primeiro na produção é o ser = nada [alusão aos dois momentos da primeira tríade dialética da *Lógica* de Hegel]. E a criação é *livre,* porque é o pressuposto de que o pensar, o espírito, faz-se a si próprio; é amor, amor a si mesmo, bem etc." No espírito, "a criação é sua própria criação". Esse "ato de pensar" que, ao se autocriar, cria também o ser, constituiria o ponto de partida para o desenvolvimento da filosofia de Gentile.

3 Outros expoentes italianos do hegelianismo

Na segunda metade do século XIX muitos homens de cultura na Itália foram atraídos pelo hegelianismo. Entre eles destaca-se Francisco De Sanctis (1817-1883), que se inspirou no conceito hegeliano de espírito para traçar o esboço geral de sua grandiosa reconstrução da história literária da Itália, que tem como fundo a convicção de que a poesia seria o espírito universal que se realiza no particular, adquirindo desse modo consciência de si. Sua *História da literatura italiana* (1870-1872) e seus ensaios sobre literatura italiana constituem obras-primas, que se impõem e merecem ser lidas ainda hoje, inclusive por causa da elevada consciência social, moral e política de De Sanctis.

Remetem-se a Spaventa Donato Jaia (1839-1914) e Sebastião Maturi (1843-1917). Jaia tornou-se célebre por ter sido professor de Gentile em Pisa.

Assim, o atualismo de Gentile derivou do hegelianismo de Spaventa. Benedetto Croce, ao contrário, fez outro trajeto. Ao invés de aproximá-lo de Hegel, a leitura de Spaventa (ao qual, entre outras coisas, como veremos, era ligado por laço de parentesco) afastou-o dele, pelo menos em um primeiro momento. A primeira nutrição espiritual de Croce veio de De Sanctis (que ele considerava seu mestre). Croce chegou ao Hegel filósofo só mais tarde, meditando sobre Marx e o marxismo, pela necessidade de remontar às fontes, como logo veremos.



Francisco De Sanctis quando era Ministro da Educação (1861).

II. Benedetto Croce e neo-idealismo como "historicismo absoluto"

• Benedetto Croce nasceu em Pescasseroli (L'Aquila) em 1866, de uma rica família de proprietários de terras, e freqüentou as escolas secundárias em Nápoles em um colégio mantido por religiosos. Em 1883, depois do terremoto na ilha de Ísquia em que se encontrava de férias, perdeu o pai, a mãe e a irmã. Foi acolhido em Roma pelo tio Sílvio Spaventa, irmão de Bertrando, e aí conheceu o marxista Labriola. Em 1886 voltou a Nápoles: ocupou-se dos negócios de família, viajou e leu muito, mas não quis obter títulos acadêmicos. De 1895 a 1899 ocupou-se de Marx, criticando seus pontos fracos e, depois de ter fundado em 1903 com Giovanni Gentile a revista "A crítica", a partir de 1905 começou o repensamento sistemático de Hegel. Foi senador em 1910 e Ministro da Educação em 1920-1921. Antifascista, rompeu com Gentile, e depois da queda do fascismo foi presidente do partido liberal e membro da Assembléia Constituinte. Morreu em 1952.

Croce e suas obras → § 1

Entre suas obras, são fundamentais: *Estética como ciência da expressão e lingüística geral* (1902); *Lógica como ciência do conceito puro* (1905); *Teoria e história da historiografia* (1917); *A história como pensamento e como ação* (1938).

• Segundo Croce, Hegel descobriu a autêntica dimensão do pensamento filosófico, o qual é *conceito universal concreto*, ou seja, conceito universal como *síntese de opostos*; Hegel, porém, depois usou desatinadamente sua dialética, cometendo toda uma série de erros que dependem de um só: de não ter entendido que a realidade não é feita apenas de *opostos* (que se sintetizam), mas também de *distintos*. A nova dialética deve, portanto, ser *relação de distintos*, além de *síntese de opostos*.

A realidade do espírito é compreendida apenas atentando para a relação particular de unidade-distinção, que é uma implicância recíproca na diferenciação. Em particular, o espírito tem *duas* atividades fundamentais, *cognoscitiva* e *volitiva*, que, conforme se dirijam ao particular ou ao universal, dão origem a *quatro* "distintos" (ou categorias), em cada um dos quais, depois, ocorre a oposição:

A crítica a Hegel e a dialética como relação dos distintos e síntese dos opostos → § 2-3

1) *fantasia* (= oposição belo/feio; objeto da *Estética*);
2) *intelecto* (= oposição verdadeiro/falso; objeto da *Lógica*);
3) *atividade econômica* (= oposição útil/nocivo; objeto da *Economia*);
4) *atividade moral* (= oposição bem/mal; objeto da *Ética*).

Os quatro graus são inseparáveis e *implicam-se reciprocamente*, e nesse distinguir-se-implicando-se e implicar-se-distinguindo-se está a vida do espírito, uma história que é como um *círculo* em que nenhum dos momentos é início *absoluto*, porque todos têm igual função no âmbito do espírito.

• Segundo Croce, todos os homens têm uma espécie de compreensão das verdades de fundo, porque é sempre o mesmo espírito que pensa e age no homem comum e no filósofo. Isso, portanto, também vale para a *arte*, e a definição de Croce de "arte" mostra justamente aspectos que no fundo todos os homens pressupõem quando falam de arte. As teses fundamentais da estética de Croce são:

a) *a arte é conhecimento intuitivo*, e como tal é *autônoma*, porque a *intuição* é uma *categoria* irredutível a outras;

b) *toda intuição estética é sempre, ao mesmo tempo, também "expressão"*; a atividade intuitiva *tanto intui quanto exprime*, e *pertence a todos os homens*;

A concepção da arte como manifestação do espírito → § 4

c) a intuição estética é caracterizada pelo "sentimento", que é um "estado de espírito" e é *liricidade*;

d) a arte tem um caráter de "universalidade" e de "cosmicidade"; na representação artística, o indivíduo palpita da vida do todo, e o todo está na vida do indivíduo.

• Para Croce a lógica é *ciência do conceito puro*, isto é, do "universal concreto", o qual, do ponto de vista formal, é único, enquanto a multiplicidade dos conceitos se refere simplesmente à variedade dos objetos que são pensados segundo tal forma única. Além disso, o conceito tem o caráter de *expressividade*, é obra *expressa e falada do espírito*; a clareza da expressão é o espelho exato da clareza do pensamento. O conceito puro não deve ser confundido com as representações empíricas (por exemplo: "cão") nem com os conceitos abstratos empregados nas ciências ("triângulo" etc.); êles são *pseudoconceitos*, porque não correspondem a nada de verdadeiramente universal e real; todavia, não devem ser eliminados, porque servem para coordenar nossas experiências e agilizar a memória.

A lógica como ciência do conceito puro → § 5

Além da coincidência entre o conceito único, o juízo e o silogismo, a tese típica da lógica de Croce é a *identificação* do "juízo definitório" e do "juízo individual", no sentido de que o juízo definitório, na realidade, não é mais que o predicado do juízo individual: por conseguinte, *a filosofia e a história vêm a coincidir*, porque o pensamento, criando a si próprio, qualifica a intuição e cria a história.

• A forma da atividade prática do espírito é produtora não de conhecimentos, mas de *ações* dirigidas a um fim. As duas esferas da atividade prática são:

1) a *atividade econômica*, a qual deseja e atua aquilo que é correspondente apenas às condições de fato em que o indivíduo se encontra; os fins da economia (em cuja esfera Croce faz entrar também o direito e as leis, a atividade política e a própria vida do Estado) são *individuais*;

A atividade prática → § 6

2) a *atividade ética*, que quer e atua aquilo que, embora sendo correspondente às condições de fato em que o indivíduo se encontra, refere-se ao mesmo tempo a algo que o transcende; o homem moral se dirige ao espírito, à realidade real, à vida verdadeira, à liberdade.

• Dado que para Croce o *juízo filosófico* coincide com o *juízo histórico*, então, seja qual for a época à qual nos referimos no conhecer histórico, ela se torna sempre *atual*: toda história é sempre "história contemporânea", porque revive e se atua no presente do espírito. A história, portanto, é o *verdadeiro conhecimento do real*, do universal concreto, e o conhecimento histórico é *todo o conhecimento*.

O "historicismo absoluto" → § 7

Este é o "historicismo absoluto", segundo o qual a história e o juízo histórico são *necessários*, no sentido da *racionalidade imanente*. O tribunal da história não condena nem absolve, não zomba nem elogia, mas *conhece e compreende*; e o conhecimento histórico é *catártico*, é estimulador de ação e, ao mesmo tempo, estimulado pela ação: é uma relação de "pensamento" e "ação" que se explica de modo circular como o espírito.

1 Vida e obras

Benedetto Croce nasceu em Pescasseroli (na região de L'Aquila) em 1866, em rica família de proprietários de terras, de sadios princípios morais, mas muito conservadora e de visão político-social estreita, ainda ligada aos Bourbons. Freqüentou a escola secundária em Nápoles, em um colégio de religiosos, pouco aberto culturalmente. Mas desde então já começaram suas leitu-

ras de De Sanctis e Carducci, destinados a se tornarem para ele dois firmes pontos de referência. Em 1883, por causa do terremoto que destruiu Casamicciola (na ilha de Ísquia), onde passava férias, perdeu o pai, a mãe e a irmã. Ele próprio, como nos relata, permaneceu "sepultado por várias horas debaixo dos escombros, com várias partes do corpo quebradas".

O tio Sílvio Spaventa, irmão de Bertrando, tornou-se seu tutor e o acolheu em sua casa em Roma, superando com nobre gesto os dissabores que tivera com os Croce (que se haviam afastado dele, censurando-o por ter abraçado o liberalismo que detestavam, assim como se haviam afastado de Bertrando por ser apóstata). Na casa de Sílvio Spaventa, Croce conheceu políticos destacados, encontrou Labriola (então herbartiano) e começou a freqüentar suas aulas com bastante proveito. Os livros de Bertrando Spaventa que havia na casa, como sabemos, não só não o interessaram, mas o aterrorizaram por sua dificuldade, criando-lhe a idéia de que Hegel devia ser algo quase incompreensível.

Em 1886 voltou a Nápoles, onde, deixando para trás a "politiqueira sociedade romana, acre de paixões", encontrou uma sociedade mais bem composta e freqüentou sábios e eruditos, amantes da pesquisa e investigação. Ocupou-se dos assuntos domésticos somente o mínimo indispensável. Viajou e leu muito. Não quis obter títulos acadêmicos.

Uma reviravolta importante em sua trajetória foi constituída pelo interesse repentino que se acendeu nele pelas idéias do marxismo, que Labriola (que, nesse meio tempo, havia abandonado a filosofia de Herbart) deu-lhe a conhecer em 1895. Mas foi um amor que durou pouco tempo. Croce estudou a fundo os ensaios de Labriola, de que falaremos mais adiante, leu livros de economia, revistas e jornais italianos e alemães de inspiração socialista, e assim surgiu nele a paixão política que duraria para sempre, ainda que em outra dimensão. Mas Croce logo descobriu os pontos fracos do marxismo e, entre 1895 e 1899, expressou sua crítica a eles, "crítica tanto mais grave", escreveu, "porque queria ser a defesa e a retificação" do próprio marxismo.

Esses ensaios foram reunidos sob o título *Materialismo histórico e economia marxista.* Essa fase de interesse pelo marxismo enriqueceu notavelmente o patrimônio



Benedetto Croce (1866-1952), sobre o fundo de um hegelianismo repensado em sentido historicista, formulou uma doutrina estética entre as mais sugestivas do século XX, que exerceu grande influência tanto na Itália como em outros países.

espiritual e os conhecimentos de Croce e, como já observamos, em conseqüência dessas experiências, ele sentiu necessidade de remontar a Hegel. Na *Contribuição à crítica de mim mesmo,* escreve nosso filósofo: "O fermento do hegelianismo chegou a meu pensamento bastante tarde: *da primeira vez, através do marxismo e do materialismo histórico,* que, como haviam aproximado meu mestre, Labriola, a Hegel e à dialética, também me fizeram perceber quanta concretude histórica havia, embora em meio a tantos arbítrios e artifícios, na filosofia hegeliana".

Mas para ele ainda não estavam maduros os tempos para o repensamento sistemático de Hegel, que ocorreu em 1905 (e cujos frutos se encontram em *Aquilo que está vivo e aquilo que está morto na filosofia de Hegel,* de 1906, agora incluído no *Ensaio sobre Hegel)* e que, posteriormente, o levou à redescoberta de Vico e à sua revalorização em nova ótica. Entrementes, houve a longa gestação da *Estética,* obra que saiu em 1902 e que impôs Croce na Itália e no mundo inteiro, permanecendo como sua obra-prima.

No verão de 1902, Croce amadureceu o projeto da revista "A Crítica" (que começou a ser publicada em 1903), juntamente com Giovanni Gentile, que ele conhecera quando este ainda era estudante em Pisa e com o qual colaborou até que sua amizade se rompeu e se transformou em inimizade, por causa da adesão de Gentile ao fascismo. Croce foi senador em 1910 e Ministro da Educação em 1920-1921. Projetou uma reforma escolar, que, no entanto, não levou a termo, precisamente porque não quis aderir ao fascismo, mas que Gentile retomou e realizou.

Depois do caso Matteotti, Croce assumiu firme posição antifascista e reuniu muitos dissidentes em torno de si. Depois da queda do fascismo, foi presidente do Partido Liberal e membro da Assembléia Constituinte. Em 1947, fundou o Instituto de Estudos Históricos. Morreu em 1952.

Recordemos ainda seus méritos no campo cultural que se explicam por meio das atividades editoriais da editora Laterza, principalmente com a publicação de muitos clássicos da filosofia, alguns dos quais inéditos na Itália.

Croce foi escritor muito fecundo e incansável. Suas obras filosóficas foram ordenadas e sistematizadas por ele mesmo, do seguinte modo:

I) Filosofia do espírito:

1) *A estética como ciência da expressão e lingüística geral*, 1902;

2) *A lógica como ciência do conceito puro*, 1905;

3) *Filosofia da prática. Econômica e ética*, 1909;

4) *Teoria e história da historiografia* (1917).

II) Ensaios filosóficos (todos reeditados várias vezes):

1) *Materialismo histórico e economia marxista* (1900);

2) *Problemas de estética* (1910);

3) *A filosofia de Giambattista Vico* (1911);

4) *Ensaio sobre Hegel* (1912);

5) *Novos ensaios de estética* (1920);

6) *A poesia* (1936);

7) *A história como pensamento e como ação* (1938);

8) *O caráter da filosofia moderna* (1941);

9) *Discursos de filosofia* (1945);

10) *Filosofia e historiografia* (1949).

A esses escritos filosóficos, que se estendem por todo o arco de sua vida, acrescentam-se 54 volumes de "Escritos de história literária e política" e outros 12 volumes de "Escritos diversos".

2 "Aquilo que está vivo e aquilo que está morto na filosofia de Hegel"

A reforma que Croce promoveu no idealismo e suas motivações estão contidas no ensaio *Aquilo que está vivo e aquilo que está morto na filosofia de Hegel*, que constitui verdadeira jóia, modelo de discurso filosófico, em que o autor esclarece de modo exemplar sua posição.

Croce já se encontrava "no meio do caminho da nossa vida", podendo assim esclarecer a si e aos outros sua própria identidade filosófica de modo plenamente consciente.

Segundo Croce, Hegel descobriu a dimensão autêntica e a estatura verdadeira do pensamento filosófico. Essa descoberta pode ser resumida na fórmula segundo a qual esse pensamento é a) *conceito*, b) *universal* e c) *concreto*.

a) É "conceito" e não intuição, sentimento ou algo de imediato;

b) é "universal" e não simples *generalidade*, como a que é própria das noções das ciências empíricas;

c) é "concreto", enquanto capta a realidade em sua própria linfa vital e em toda a sua riqueza. Essa fórmula equivale a esta outra: o universal concreto é *síntese de opostos*.

Com essas teses Hegel superava tanto a posição daqueles que reduziam os opostos a uma *coincidentia oppositorum*, enfraquecendo-os e anulando-os, como a posição daqueles que, dualisticamente, os cindiam, contrapondo-os como irredutíveis. Eis, então, o sentido da descoberta hegeliana: "Como todas as afirmações verdadeiras, a dialética de Hegel não toma o lugar das verdades anteriores, mas as confirma e enriquece. O universal concreto, unidade na distinção e na oposição, é o princípio verdadeiro e completo de identidade, que não deixa subsistir separadamente, nem como seu companheiro nem como seu rival, o princípio das velhas doutrinas, porque o resolveu em si, transformando-o em seu próprio sumo e sangue".

3 A dialética como relação dos distintos e síntese dos opostos

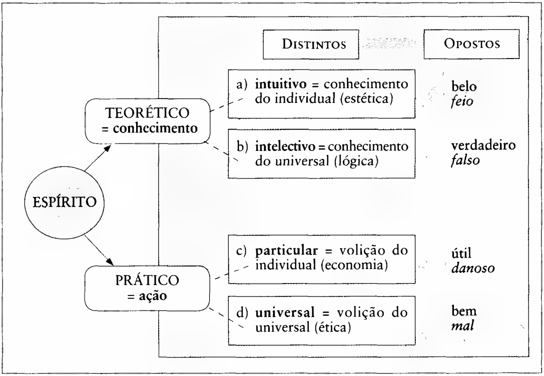
Hegel, entretanto, utilizou despropositadamente sua dialética, até o limite do inverossímil, cometendo uma série de erros. Segundo Croce, *todos* esses erros *dependem* de um só, que está em sua base.

Esse erro consiste em não ter compreendido que a realidade não é feita só de *opostos* (que se sintetizam), mas é feita também de *distintos*, que Hegel desconheceu inteiramente e tratou como se fossem opostos.

Assim, por exemplo, *fantasia* e *intelecto* são distintos e *não* opostos. Analogamente, *atividade econômica* e *atividade moral* são distintos e não opostos. Em suma, no espírito existem "categorias" que se *distinguem*, não sendo lícito por nenhuma razão tratá-las como *opostos*.

Ora, segundo Croce, a nova dialética deverá ser *"relação de distintos"*, além de *"síntese de opostos"*. Aliás, para ele, *só se compreende propriamente a realidade do espírito atentando para esse nexo particular de unidade-distinção, que é uma recíproca implicação-na-diferenciação.*

Eis um esquema que servirá para esclarecer esses distintos e seus nexos, bem como sua posição em relação aos opostos: ▼



Assim, fica clara a dedução do quadro dos distintos. O espírito tem *duas* atividades fundamentais, a cognoscitiva e a volitiva, que, enquanto se dirigem ao particular ou ao universal, dão origem a *quatro* "distintos" (ou categorias):

1) *fantasia*;
2) *intelecto*;
3) *atividade econômica*;
4) *atividade moral.*

Atividades cognoscitiva e prática não são opostas e não são dialetizáveis como tais; conseqüentemente, também não são opostos fantasia e intelecto, atividade econômica e ética ou qualquer desses membros em relação aos outros. A oposição, ao contrário, se dá *no interior* de cada distinto. Conseqüentemente, cada um dos membros que constituem opostos no interior de cada distinto *não* pode constituir um oposto em



Este livro de Benedetto Croce sobre Hegel, que é de 1907, é um verdadeiro "manifesto" do neo-idealismo italiano. Também do ponto de vista estilístico e comunicativo aparece no ápice da produção de Croce.

relação a nenhum dos termos que estão no interior de outros distintos. O belo *não* é oposto ao verdadeiro e nem ao falso, como também ao útil ou ao inútil, ao bom ou ao mau; o feio não é oposto ao verdadeiro etc.

O espírito, portanto, tem duas formas fundamentais, que se ritmam em quatro "graus" inseparáveis, também na distinção, porque se *implicam reciprocamente,* já que um não pode existir sem o outro. E nesse distinguir-se-implicando-se e implicar-se-distinguindo-se está a vida do espírito, que pode ser chamada, com termo que Croce toma de Vico, "história ideal e eterna", com suas "idas e vindas" eternas: história que é como um *círculo,* em que nenhum dos momentos é começo *absoluto,* porque todos têm igual função no âmbito do espírito.

Um esclarecimento ainda se torna indispensável sobre os opostos. No esquema acima traçado, *grifamos* o oposto negativo por uma razão muito importante, ou seja, porque, para Croce, o oposto negativo, tomado em si mesmo, não tem autonomia, mas acompanha o outro companheiro "como a sombra acompanha a luz". E, assim, a recíproca também é verdadeira. O que significa que "o oposto não é distinto de seu oposto", e sim uma abstração da verdadeira realidade. E, depois, significa que cada uma das categorias ou dos distintos, enquanto determina a realidade ou é momento da realidade, concretiza-se como realidade que supera uma oposição, um negativo, tornando-o verdadeiro em um positivo. E esta é a vida: o caminhar (diz Croce com o poeta romântico Jean Paul) é "contínuo cair": o termo positivo desapareceria sem o negativo.

Esta, portanto, é a nova dialética, a dialética da relação dos distintos, que torna possível a síntese dos opostos em sua justa medida, resgatando-a dos erros e dos arbítrios de Hegel.

O esquema que traçamos acima também esclarece a divisão da filosofia croceana do espírito:

a) o estudo do momento teórico-intuitivo é a *Estética*;

b) o estudo do momento teórico-intelectivo é a *Lógica*;

c) o estudo da atividade prática voltada para o particular é a *Economia*;

d) o estudo da atividade prática voltada para o universal é a *Ética.*

Por fim, Croce examinará o espírito em seu conjunto, que é pensamento-e-ação, em *Teoria e história da historiografia* e na *História como pensamento e como ação.*

4 A estética croceana e o conceito de arte

4.1 A arte é "aquilo que todos sabem o que seja"

No início do *Breviário de estética* (inclusive nos *Novos ensaios de estética*), Croce tem uma afirmação intencionalmente provocatória: "À pergunta 'o que é a arte?' poder-se-ia responder, gracejando (mas não seria gracejo tolo), que a arte é aquilo que todos sabem o que seja. E, verdadeiramente, se de algum modo não se soubesse o que é, não se poderia sequer propor aquela pergunta, porque toda pergunta importa

certa informação sobre a coisa da qual se pergunta, designada na pergunta e, portanto, qualificada e conhecida".

Essa afirmação provocatória não é simples brincadeira, visto que Croce está profundamente convencido de que o homem tem uma espécie de compreensão (ou pré-compreensão) das verdades de fundo, e que a filosofia, quando é autêntica filosofia, na realidade nada mais faz do que levar à clareza crítica aquelas vagas compreensões.

Com efeito, é o mesmo espírito que pensa e age no homem comum e no filósofo. E o filósofo nada mais faz do que propor as perguntas e dar as respostas "com maior intensidade".

Eis então a resposta croceana, que se apresenta precisamente como a resposta que deveria dizer "com maior intensidade" o que, no fundo, todos entendem quando falam de arte.

4.2 A arte como conhecimento intuitivo

A proposição fundamental da estética croceana é a seguinte: a arte é "conhecimento intuitivo". Croce destaca o fato de que, no mais das vezes, pensava-se que a intuição fosse alguma coisa cega e que o intelecto deveria lhe prestar socorro. Mas este é um erro grave, já que *o conhecimento intuitivo é perfeitamente autônomo.*

Só se compreende bem essa posição tendo-se presente a dialética croceana dos distintos, na qual a intuição é uma *categoria* irredutível a outras.

Na arte, que é, portanto, intuição, qualquer outro elemento presente (máximas filosóficas nas tragédias, sentenças postas na boca das personagens nos romances etc.) *é assumido no elemento intuitivo geral,* como sua parte integrante, *vindo assim a ser parte dele.* Essa intuição não deve ser confundida com a *percepção,* que é a apreensão de fatos ou acontecimentos reais, ao passo que, na arte, a realidade ou irrealidade das coisas não tem relevância (na arte, tudo é real e tudo é irreal). É importante observar ainda que aquilo que intuímos na arte tem sempre "caráter ou fisionomia *individual*".

> ■ **Conhecimento intuitivo.** É o conhecimento do individual e é objeto da estética de Croce. O conhecimento intuitivo é perfeitamente autônomo, não redutível às outras três categorias do espírito (lógica, econômica, ética), e é constitutivo da arte.
> A arte, portanto, é intuição em que todo outro elemento presente é *subsumido no elemento intuitivo* geral como parte integrante. A atividade intuitiva, além disso, é essencialmente e necessariamente *expressão.*

4.3 A arte como expressão da intuição

A segunda proposição fundamental da estética de Croce é que toda intuição estética é sempre, ao mesmo tempo, também "expressão".

Tanto se intui *quanto,* ao mesmo tempo, se expressa: a *expressão* surge espontaneamente a partir da intuição (e não se acrescenta *extrinsecamente*), porque uma e outra são a mesma coisa.

Quem diz, por exemplo, "tenho dentro de mim intuições de certas coisas, mas não sei expressá-las", está, na realidade, dizendo uma tolice; na verdade, não sabe se expressar porque *não* tem aquela intuição que pensa ter.

Portanto, tanto se intui como se expressa.

Todavia, esse paradoxo, que encerra efetivamente uma verdade profunda, é perfeitamente inteligível em seu significado, mas apenas quando ligado ao paradoxo, em certo sentido oposto, que o esclarece e integra. Com efeito, Croce considera que a intuição artística *não* é uma prerrogativa exclusiva dos grandes artistas, dos gênios, *e sim que pertence a todos os homens:* a diferença entre um homem comum e um gênio é apenas de *quantidade* e não de qualidade; caso contrário, o gênio não seria homem e os homens não o entenderiam.

Por isso, cada um de nós é um pequeno poeta, pequeno músico, pequeno pintor etc., que não sabe criar, mas que certamente sabe recriar e desfrutar, na mesma dimensão do gênio, da dimensão da criação do gênio.

4.4 A intuição estética como sentimento

No *Breviário de estética,* Croce precisa que (além dos dois pontos destacados na

grande *Estética,* já expostos) o que caracteriza a intuição estética é o "sentimento" (que é um "estado de espírito"): "A intuição é verdadeiramente tal porque representa um sentimento e só pode surgir dele ou sobre ele. Não é a idéia, mas o sentimento aquilo que confere à arte a leveza aérea do símbolo: uma aspiração encerrada no círculo de uma representação, eis a arte; e, nela, a aspiração significa apenas a representação, e a representação apenas a aspiração".

O sentimento é *liricidade.*

E dizer que a "intuição é lírica" não significa qualificar a intuição com um adjetivo predicativo, e sim expressar a mesma coisa, como uma hendíadis, pois *liricidade* é sinônimo de *intuição.*

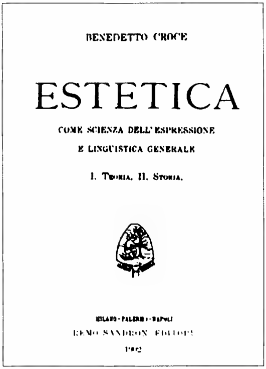
4.5 A relação entre intuição e expressão artística é uma "síntese estética a priori"

Ainda no *Breviário,* Croce acrescenta aos princípios já expostos um esclarecimento decisivo.

A relação entre intuição e expressão, que, como vimos, é estruturalmente indissolúvel, é representada de modo correspondente à kantiana "síntese a priori", mais precisamente como "síntese estética a priori".

A arte não é arte pelo seu conteúdo *ou* pela sua forma, mas apenas por sua *síntese.*

Eis a passagem que se tornou um dos pontos básicos das análises estéticas posteriores: "Porque a verdade é precisamente esta: o conteúdo e a forma devem ser bem distinguidos na arte, mas não podem, separadamente, ser qualificados como artísticos, precisamente por ser artística somente a relação deles, isto é, sua unidade, entendida não como unidade abstrata e morta, mas como a unidade concreta e viva própria da síntese a priori; e *a arte é verdadeira síntese estética a priori de sentimento e imagem na intuição,* da qual se pode repetir que *o sentimento sem a imagem é cego, e a imagem sem o sentimento é vazia.* Fora da síntese estética, o sentimento e a imagem não existem para o espírito artístico: terão existência,

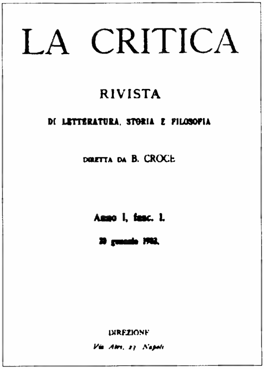

BENEDETTO CROCE

ESTETICA

COME SCIENZA DELL'ESPRESSIONE
E LINGUISTICA GENERALE

I. Teoria. II. Storia.

MILANO-PALERMO-NAPOLI
REMO SANDRON EDITORE
1902


LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno I, fasc. I.

20 gennaio 1903.

DIREZIONE
Via Atri, 23 Napoli

Frontispícios da primeira edição da obra Estética como ciência da expressão e lingüística geral *(Sandron, 1902) e do primeiro fascículo da revista "A crítica" (20 de janeiro de 1903).*

diversamente colocados, em outros campos do espírito; então, o sentimento será o aspecto prático do espírito que ama e odeia, deseja e repugna, e a imagem será o resíduo inanimado da arte, a folha seca à mercê do vento da imaginação e dos caprichos da sorte. Mas isso não atinge o artista nem o esteta, porque a arte não é o vão fantasiar, nem a passionalidade tumultuada, e sim a superação desse ato através de outro ato ou, se assim se preferir, a substituição desse tumulto por outro tumulto, com o anseio da formação e da contemplação, com as angústias e as alegrias da criação artística. Por isso é indiferente ou é questão de mera oportunidade terminológica apresentar a arte como *conteúdo* ou como *forma*, desde que se entenda sempre que *o conteúdo é formado e a forma é preenchida, que o sentimento é sentimento figurado e a figura é figura sentida*".

4.6 O caráter de universalidade e cosmicidade da arte

Por tudo o que se disse, torna-se clara então a conseqüência importantíssima de que a arte tem caráter de *universalidade* e de *cosmicidade*.

Com efeito, o sentimento artístico "não é um conteúdo particular, mas todo o universo visto *sub specie intuitionis*". Conceito, esse, reafirmado no escrito *O caráter de totalidade da expressão artística* (inserido nos *Novos ensaios de estética*), do qual esta passagem é o mais eloqüente exemplo: "No que se refere ao caráter universal ou cósmico que é justamente reconhecido à representação artística (e talvez ninguém o tenha evidenciado tão bem quanto Wilhelm Humboldt no ensaio sobre *Hermann und Dorothee*), sua demonstração está naquele mesmo princípio, considerado com atenção. Pois o que será um sentimento ou um estado de espírito? Será algo que possa ser separado do universo e desenvolver-se por si mesmo? Será que a parte e o todo, o indivíduo e o cosmo, o finito e o infinito têm realidade um longe do outro, um fora do outro? Haverá quem esteja disposto a consentir que todo distanciamento e todo isolamento dos dois termos da relação nada mais poderiam ser do que obra da abstração, para a qual existe somente a individualidade abstrata, o finito abstrato, a unidade abstrata e o infinito abstrato. Mas a intuição pura ou representação artística repugna com todo o seu ser à abstração; aliás, nem ao menos repugna, porque a ignora, precisamente por seu caráter cognoscitivo ingênuo, que chamamos de 'auroral'. *Nela, o singular palpita na vida do todo, e o todo está na vida do singular. E toda clara representação artística é ela própria e o universo, o universo naquela forma individual, e aquela forma individual como o universo*. Em cada verso de poeta e em cada criatura de sua fantasia *estão todo o destino humano, todas as esperanças, as ilusões, as dores e alegrias, as grandezas e misérias humanas, o drama inteiro do real, que se torna e cresce perpetuamente sobre si mesmo, sofrendo e alegrando-se*".

4.7 O que a arte não é

Além de definições positivas, para tornar seu conceito de arte mais bem entendido, Croce também procedeu com base em *determinações negativas*, visando a dissipar as muitas confusões de que está cheia a história da estética.

Então, o que *não* é a arte?

Mais uma vez, a resposta revela-se muito simples se retornarmos ao esquema traçado das categorias e dos graus do espírito. As muitas páginas que Croce dedica a esse tema podem ser resumidas dizendo que a arte *não é tudo o que as outras categorias implicam* e que elas contêm. "A arte não expõe conceitos ou doutrinas, dado que esta é a função da lógica, inserindo-se, portanto, no segundo grau do espírito (quem sustenta o contrário, peca por intelectualismo). A arte não é atividade prática e, portanto, não tem finalidades econômicas ou morais. Em suma, a arte é independente, tanto da ciência como da economia e da ética, e tem fim em si mesma, teoria que se resume na fórmula 'a arte pela arte' ".

4.8 Alguns corolários da estética croceana

Por fim, recordemos alguns corolários úteis para completar o quadro da estética croceana:

a) Para Croce, *não* existem "gêneros literários". A arte é sempre única em todas as manifestações. As distinções do tipo "gênero cômico", "gênero épico", "gênero lírico" etc., são simplesmente esquemas comodistas que o intelecto introduz para

fazer uma classificação que, enquanto tal, é estranha à arte. Trata-se, portanto, de uma intromissão indébita da categoria lógica na categoria estética. E, se nos obstinarmos a considerar os gêneros literários como esteticamente relevantes, caímos no erro do intelectualismo.

b) Não existe beleza física (beleza da natureza, das coisas etc.), porque o belo pertence *apenas* à atividade do espírito já descrita. As coisas naturais que chamamos "belas" são como o material, que somente no crisol da criação artística pode receber a verdadeira marca da beleza.

c) Não se deve confundir a *expressão* da arte com a sua *extrinsecação*. Diz Croce: "Nós, como artistas, não podemos deixar de querer nossa visão estética: naturalmente, podemos querer ou não exteriorizá-la, ou melhor, conservar e transmitir ou não aos outros a exteriorização produzida". Assim, as "técnicas artísticas" pertencem a essa *extrinsecação* e não à *expressão artística enquanto tal*, que é o todo unido à intuição. Desse modo, as técnicas artísticas não pertencem à atividade estética enquanto tal, mas à atividade prática (extrinsecação, fixação, comunicação).

d) Para Croce, o poeta como personalidade (ou melhor, como pessoa) desaparece: "o poeta nada mais é do que sua poesia"; Dante e Shakespeare são "sua obra poética". Isso só pode ser compreendido com base no conceito idealista segundo o qual é o espírito que age através do homem.

e) Por fim, Croce sustentou a identidade entre *lingüística* e *estética*. Com efeito, a linguagem é essencialmente *expressão*, precisamente como a arte. Em outros termos, a *linguagem é criação estética*. A forma lógica da linguagem e as distinções gramaticais são necessariamente introduzidas pelo intelecto, que intervém naquele organismo vivo que é a língua com as suas análises e suas sistematizações. Texto 1

5 A lógica croceana

5.1 A lógica como ciência dos conceitos puros

O objeto da lógica croceana é constituído pela segunda categoria do espírito e, mais em geral, pelo estudo da estrutura geral do espírito. Em ampla medida, portanto, já a expusemos acima, onde explicamos a reforma do hegelianismo e as novidades trazidas por Croce. Mas ainda restam alguns pontos muito importantes a completar e algumas doutrinas a integrar.

A lógica é "ciência do conceito puro". E o conceito puro, como vimos, é o *universal concreto* no sentido já definido. Croce o chama também de *transcendental*. Do ponto de vista lógico, "o conceito não dá lugar a distinções, porque não existem muitas formas no conceito, mas uma só forma", enquanto uma só é a forma teórica universal do espírito (vide o esquema já traçado). Portanto, o conceito é único quanto à forma, e "a multiplicidade dos conceitos só pode ser referida à variedade dos objetos que são pensados naquela forma". Por exemplo, posso pensar conceitualmente (ou

Universal concreto. O *universal concreto* é o objeto da lógica de Croce, é o *conceito puro*, cujos elementos são:
a) a *racionalidade*, e não a intuição, o sentimento ou em todo caso algo de imediato;
b) a *universalidade*, que é engastada no particular e não é simples *generalidade* como a das noções das ciências empíricas;
c) a *concretude*, enquanto ele capta a realidade em sua própria linfa vital e em toda a sua riqueza.
O universal concreto é *síntese de opostos* e, do ponto de vista formal, é único, enquanto a multiplicidade dos conceitos se refere simplesmente à variedade dos objetos que são pensados segundo a forma única; além disso, ele tem o caráter da *expressividade*, é obra *expressa e falada do espírito*.
O conceito puro não deve ser confundido com as representações empíricas (por exemplo, "cão") nem com os conceitos abstratos empregados nas ciências ("triângulo" etc.), que são *pseudoconceitos*, porque não correspondem a nada de verdadeiramente universal e real, e todavia não devem ser eliminados, porque servem para ordenar nossas experiências e agilizar a memória.

seja, na forma do conceito) o bem, o útil, o verdadeiro etc. Isso é possível, diz Croce, em virtude do fato de que, estruturalmente, o espírito é unidade-e-distinção, e o conceito se move exatamente segundo esse esquema, de modo que o conceito abrange toda a área da filosofia do espírito, pensando todas as distinções que lhe são próprias.

Além disso, o conceito tem o caráter de *expressividade,* o que significa que ele é "obra cognoscitiva" e, como tal (assim como a arte), é obra *expressa e falada* e não *ato mudo* do espírito, como o são as atividades práticas da economia e da ética. Também no caso do conceito (analogamente ao que dissera sobre a intuição estática), Croce assevera que, sendo o *pensar* também um *falar,* "quem não expressa ou não sabe expressar um conceito, não o possui".

A clareza da expressão é o espelho exato da clareza do pensamento.

5.2 *Os pseudoconceitos e seu valor de caráter utilitarista (econômico)*

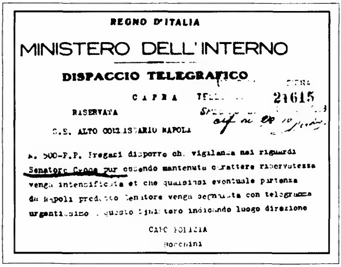
O conceito puro não deve ser confundido com as representações empíricas, por exemplo, de "cão" ou de "rosa", e tampouco com todos os conceitos abstratos de que fazem uso as ciências, inclusive as matemáticas.

Estes são "pseudoconceitos", porque não correspondem a nada de verdadeiramente universal e real. Quando digo "gato", erijo um grupo de características que extraio de um grupo de gatos como símbolo que representa todos os gatos. O mesmo se dá quando digo "rosa". Trata-se de um esquema cômodo, mas, obviamente, inadequado. Analogamente, quando digo "triângulo" ou "movimento livre", penso em algo, mas o que penso e assim como o penso não tem realidade correspondente, porque "um triângulo geométrico jamais existe na realidade", assim como "não existe na realidade um movimento livre, pois todo movimento real realiza-se em condições determinadas e necessariamente entre obstáculos".

Entretanto, esses pseudoconceitos, que Croce divide em *empíricos* ("gato", "rosa" etc.) e *puros* ("triângulo", "movimento" etc.), não devem ser eliminados.

O valor deles não é de caráter lógico, e sim de *mera utilidade* e, portanto, de *caráter econômico* (ou seja, eles se inserem na terceira categoria do espírito). Eles servem para ordenar nossas experiências e facilitar a memória. Para Croce, portanto, todas as ciências empíricas e matemáticas são destituídas de valor teórico e pertencem à atividade prática do espírito, à econômica.

Com essa teoria (que lembra, em parte, idéias defendidas por Mach), Croce afasta-se da tese dos românticos alemães, para quem os que ele chama de "pseudoconceitos" eram obra do intelecto, ao passo que os conceitos puros eram obra da razão. Os idealistas alemães não haviam compreendido que, na realidade, os conceitos empíricos e abstratos não são obra do intelecto, mas de *uma faculdade não teórica.* Por conseguinte, deve-se


REGNO D'ITALIA

MINISTERO DELL'INTERNO

DISPACCIO TELEGRAFICO

CAPRA 21615

RISERVATA

S.E. ALTO COMMISSARIO NAPOLI

N. 500-P.P. Pregasi disporre che vigilanza nei riguardi Senatore Croce pur essendo mantenuto carattere riservatezza venga intensificata et che qualsiasi eventuale partenza da Napoli predetto Senatore venga segnalata con telegramma urgentissimo a questo Ministero indicando luogo direzione

CAPO POLIZIA

Bocchini

Um despacho, assinado pelo chefe da polícia fascista, Bocchini, solicita que o alto comissário de polícia de Nápoles intensifique a vigilância em relação a Benedetto Croce.

dar ao intelecto toda a sua dignidade e deve ser considerado como sinônimo de razão.

5.3 Coincidência de conceito, juízo e silogismo

Croce retoma de Hegel a idéia de que o juízo não deve ser entendido como o era tradicionalmente, porque, na realidade, é "o próprio conceito em sua efetividade" (enquanto é o universal concreto).

Aliás, visto que, como vimos, pensar um conceito quer dizer "pensá-lo em suas distinções, pô-lo em relação com os outros conceitos e unificá-lo com eles no conceito único" (na única forma conceitual), temos então uma *silogização*. Portanto, conceito, juízo e silogismo coincidem.

Esta é uma doutrina que deriva da concepção do conceito como *atividade dinâmica* em sentido idealista e que retoma a teoria da "proposição especulativa" que já vimos em Hegel. É evidente que ela só tem sentido no contexto do espírito como processo, e só deve ser interpretada e julgada segundo essa ótica.

5.4 Identificação entre juízo definitório e juízo individual, e suas conseqüências

Mas a tese talvez mais típica da lógica croceana é a identificação do "juízo definitório" (exemplo: "*a arte é intuição lírica*") e do "juízo individual" (exemplo: "*o Orlando furioso é uma obra de arte*").

E isso também pode ser bem compreendido no contexto croceano: com efeito, é precisamente o juízo individual que concretamente nos faz conhecer e possuir o mundo. À medida que um juízo de fato atribui um predicado a um objeto, *dá-lhe valor, declarando-o partícipe da universalidade*.

Pode-se também dizer que o juízo definitório, na realidade, nada mais é do que o predicado do juízo individual. (Quando digo que o *Orlando* é uma obra de arte, digo que ele, precisamente, é aquilo que se definiu como obra de arte, dando um juízo definitório, ou seja, que é intuição lírica.)

Assim, o ato lógico de julgar é síntese lógica a priori, pelos motivos explicados.

A conseqüência importantíssima que daí brota é que *a filosofia e a história acabam por coincidir*, como escreve expressamente Croce: "Filosofia e história já não são duas formas, e sim uma só forma, e não se condicionam reciprocamente, *mas até se identificam*. A síntese a priori, que é a concretude do juízo individual e da definição, é ao mesmo tempo a concretude da filosofia e da história. E o pensamento, criando-se a si mesmo, qualifica a intuição e cria a história. Nem a história precede a filosofia, nem a filosofia precede a história: uma e outra nascem do mesmo parto".

6 A atividade prática, econômica e ética

Antes de passar à doutrina croceana da história, devemos falar brevemente da filosofia prática, que, porém, constitui talvez a parte mais fraca do pensamento de nosso filósofo.

A forma da atividade prática do espírito é a atividade que se diferencia da mera contemplação teórica, não sendo produtora de conhecimentos, e sim de *ações*. A atividade prática coincide com a *vontade*: agir é querer; não há volição sem ação, nem ação sem volição.

Ora, quando se quer, se quer um fim. Se o fim é individual, temos a atividade econômica; se o fim, ao contrário, é universal, temos a atividade ética. Eis a definição de Croce: "Atividade econômica é aquela que quer e concretiza aquilo que corresponde *somente às condições de fato em que o indivíduo se encontra*. Atividade ética é aquela que quer e concretiza aquilo que, embora correspondendo àquelas condições, *refere-se ao mesmo tempo a algo que as transcende*. À primeira, correspondem aqueles que chamamos fins *individuais*; à segunda, os fins *universais* — em uma, fundamenta-se o juízo sobre a maior ou menor coerência da ação, tomada em si mesma; na outra, fundamenta-se o juízo sobre a maior ou menor coerência da ação em relação ao fim universal, que transcende o indivíduo".

Na esfera da economia, como já vimos, inserem-se todos os *pseudoconceitos* e todas as *ciências* particulares. Mas Croce atribui a essa esfera também o *direito* e as *leis*, a *atividade política* e a *própria vida do Estado*. O Estado, portanto, não tem estatura ética, mas utilitária, econômica (essa é a posição que Maquiavel, por exemplo, já assumira).

E a ética? Já vimos que, para Croce, é a volição do universal. Mas o que é esse

universal? Eis a resposta: o universal é o próprio espírito, "a realidade enquanto verdadeiramente real como unidade de pensamento e querer; é a vida, colhida em sua profundidade como aquela mesma unidade; é a liberdade, se uma realidade assim concebida é perpétuo desenvolvimento, criação, progresso. [...] E, no querer universal, ou seja, aquilo que o transcende enquanto indivíduo, o homem moral volta-se para o espírito, para a realidade real, para a vida verdadeira, para a liberdade". Como icasticamente diz ainda Croce, é "um negar-se e superar-se enquanto indivíduo isolado, e servir a Deus".

Esta é uma resposta que o próprio Hegel teria podido subscrever plenamente.

7 A história como pensamento e como ação

Se, como vimos acima, o juízo *filosófico* coincide com o juízo *histórico*, então, seja qual for o período a que nos referirmos no conhecer histórico, ele se torna *atual*. Com efeito, nós operamos o juízo histórico por uma necessidade prática, para responder às necessidades da *situação presente*. Assim, o juízo histórico que damos (seu significado) torna-se "presente". Neste sentido toda história é sempre "história contemporânea", uma história que "vive em nós".

O homem — diz Croce — é um microcosmo, não em sentido naturalista, mas em sentido histórico, *compêndio da história universal*".

A história, portanto, *é o verdadeiro conhecimento do real*, isto é, aquela "síntese a priori" de que falamos anteriormente, entre intuição e categoria. A história é o verdadeiro conhecimento do universal concreto. E não somente todo juízo histórico é conhecimento, mas o conhecimento histórico "é todo o conhecimento". Isso é o "historicismo absoluto".

A história e o juízo histórico são, portanto, *necessários*. Mas não o são no sentido mecanicista em que os materialistas entendiam a "necessidade", e tampouco no sentido de força transcendente que, de fora, mova a história (a Providência de Deus-fora-do-mundo), mas no sentido da *racionalidade imanente*.

O "se" histórico é ridículo. É ridículo, por exemplo, dizer "*se* Napoleão não



Benedetto Croce em idade avançada.

houvesse cometido o erro de ir à Rússia", porque isso suporia a impotência do espírito, negando o nexo lógico e racional íntimo do universal concreto, que é a substância da história. Por isso, referindo-se ao indivíduo, o "se" histórico é um contra-senso. Não se pode dizer "se não tivesse cometido aquele erro". Com efeito, tu és o que és precisamente porque cometeste aquele erro, e podes dizer o que dizes porque o cometeste e, cometendo-o, conheceste o verdadeiro e superaste o momento do erro.

Todavia, em história também não tem sentido o juízo de louvor e de censura, porque louvor e censura cabem aos indivíduos *no momento em que agem*; mas, uma vez tornados acontecimentos históricos, não podem mais ser julgados uma segunda vez. O tribunal da história não condena nem absolve, não censura nem louva: *o tribunal da história conhece* e *compreende*.

Além disso, o conhecimento histórico é *catártico*. Com efeito, nós somos produzidos pelo passado e podemos nos *resgatar* do passado, precisamente *conhecendo-o historicamente*. Escrever história, como já dizia Goethe, é um modo de tirar das costas o passado e de libertar-se dele.

Assim como o espírito é teórico e prático na unidade-distinção, do mesmo modo o conhecimento histórico é estimulador de ação e, ao mesmo tempo, é estimulado pela ação, é ligação de "pensamento" e "ação" que se exerce de modo circular, precisamente como o espírito. **Texto 2**

História. A história não é crônica, nem arte, nem retórica, mas é o *verdadeiro conhecimento do real*, ou seja, a síntese a priori entre intuição e categoria, e "a síntese a priori, que é a concretude do juízo individual e da definição, é ao mesmo tempo a concretude da filosofia e da história".
Para Croce, portanto, filosofia e história coincidem: a história é o *verdadeiro conhecimento do universal concreto*, e não só todo juízo histórico é conhecimento, mas o conhecimento histórico "é todo o conhecimento".
As características fundamentais da história são:
a) a *atualidade*, razão pela qual toda história é história contemporânea, juízo histórico que revive e se atua no presente do espírito;
b) a *necessidade*, mas não em sentido mecanicista nem em sentido transcendente, e sim como *racionalidade imanente*;
c) o *efeito catártico*, porque conhecer historicamente o passado significa *resgatar-se e libertar-se* dele;
d) a *relação de pensamento e ação*, porque o conhecimento histórico é, ao mesmo tempo, estimulador de ação e estimulado pela ação.

CROCE
AS FORMAS DO ESPÍRITO

TEORIA | PRÁXIS

ARTE: intuição e expressão, caracterizada pelo sentimento universal e cósmico da *liricidade*

ECONÔMICA: relativa apenas às condições de fato em que o indivíduo se encontra

atividade estético-intuitiva: conhecimento do individual [belo/feio]

atividade econômica volição do individual [útil/nocivo]

INDIVIDUALIDADE

ESPÍRITO = RACIONALIDADE IMANENTE AO REAL

UNIVERSALIDADE

atividade lógico-intelectiva: conhecimento do universal [verdadeiro/falso]

atividade ética volição do universal [bem/mal]

LÓGICA: ciência do conceito puro, isto é, do *universal concreto*

ÉTICA: relativa a fins universais que vão além do homem individual

TEORIA | PRÁXIS

O FIM DO REAL CONSISTE NA TOTALIDADE CIRCULAR DESTAS QUATRO FORMAS, OU SEJA, APENAS O ESPÍRITO É O FIM DO ESPÍRITO

O HISTORICISMO ABSOLUTO

O *juízo individual* nos faz concretamente conhecer e possuir o mundo, e seu predicado não é mais que o *juízo definitório*

Como o pensamento autêntico é pensamento do *universal concreto*, e como o juízo definitório coincide com o juízo individual, *filosofia e história coincidem*

UNIVERSAL CONCRETO: a realidade do espírito em sua seiva vital universal e em toda a sua riqueza: síntese de opostos, unidade na distinção

A HISTÓRIA É O VERDADEIRO CONHECIMENTO DO UNIVERSAL CONCRETO, e o conhecimento histórico é todo o conhecimento

E como o juízo histórico responde sempre a uma necessidade prática *atual*

TODA HISTÓRIA É HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA que revive e se realiza no presente do espírito

O conhecimento histórico é *catártico*, é estimulador de ação e, ao mesmo tempo, estimulado pela ação: é uma ligação de "pensamento" e "ação" que se explica de modo circular como o espírito

III. Giovanni Gentile e o neo-idealismo como atualismo

Gentile e suas obras → § 1

• Giovanni Gentile nasceu em Castelvetrano, na Sicília, em 1875. Discípulo de Donato Jaia em Pisa, apreciou o pensamento de Spaventa. Depois de ter ensinado nos liceus, tornou-se professor na Universidade de Palermo; em 1914 sucedeu Jaia em Pisa e a partir de 1917 se transferiu para a Universidade de Roma. Aderiu ao fascismo, e isso foi causa de sua ruptura com Croce. Em 1922 foi eleito senador e, como Ministro da Educação, levou a termo a reforma escolar. Em 1925 tornou-se diretor do Instituto Treccani e publicou a famosa *Enciclopédia*. Não se desligou do fascismo nem em 1943, e em 1944 foi morto por um desconhecido, diante de sua casa em Florença.

Suas obras teóricas mais importantes são: *O ato do pensamento como ato puro* (1912); *A reforma da dialética hegeliana* (1913); *A teoria geral do espírito como ato puro* (1916); *Sistema de lógica como teoria do conhecer* (1917-1922).

A dialética segundo Gentile → § 2

• O coração do sistema de Gentile está no repensamento do conceito de "dialética", definida como "ciência das relações conceituais". Há duas formas de dialética, *absolutamente inconciliáveis*:

a) a dialética antiga, de tipo platônico, que é *dialética do pensado* ("dialética da morte"), porque considera as idéias como objetos que são diferentes em relação ao pensamento;

b) a dialética moderna, nascida da reforma kantiana, que é *dialética do pensar* ("dialética da vida"), isto é, da própria atividade do pensamento que pensa.

A dialética moderna, que em Hegel encontra sua expressão mais madura, não chegou ainda à sua perfeição, porque nela permanecem resíduos da velha dialética. A reforma da dialética hegeliana consistirá então em eliminar todo resíduo da dialética do pensado e em rigorizar a dialética, tornando-a uma dialética do puro pensar. Há um só e único conceito, e este é *ato puro, autoconceito*, e nele toda a realidade se resolve. Nasce assim o atualismo.

O pensamento como "autoconceito" e "forma absoluta", e a necessidade do "mal" → § 3-4

• O atualismo é a forma de idealismo segundo o qual o espírito, enquanto ato, põe seu objeto como multiplicidade de objetos, e em si os reabsorve como o próprio momento do próprio fazer-se. O atualismo, sustenta Gentile, se resume em duas posições fundamentais:

a) o verdadeiro conceito da realidade múltipla, o conceito do sujeito centro de todas as coisas, é *autoconceito* (*conceptus sui*);

b) no ato espiritual, *toda a matéria* é absorvida inteiramente na forma como *atividade* (*formalismo absoluto*).

Em última análise, as duas posições coincidem, porque conceber o pensamento como *forma absoluta* equivale a concebê-lo como *conceptus sui*. Ora, o espírito encontra diante de si, como seu momento essencial, negação de si que deve ser negada, o *mal*: o espírito é bem e verdade exatamente superando e vencendo o inimigo interior.

• O autoconceito realiza-se como posição: *a*) de si enquanto sujeito; *b*) de si enquanto objeto (natureza); a realidade espiritual, com efeito, é desdobrar-se como si mesma e como outro, e reencontrar-se no outro. O autoconceito que se auto-realiza e se autoconhece, portanto, implica *três* momentos:

1) a realidade do sujeito, puro sujeito;
2) a realidade do objeto, puro objeto;
3) a realidade do espírito, como unidade ou processo do pensamento, e a imanência do sujeito e do objeto no espírito.

A natureza e a realização do "autoconceito" mediante seus três momentos → § 5-7

A verdadeira realidade, portanto, é a do pensamento, ou seja, do *espírito*, síntese vivente eterna, *monotríade* justamente enquanto se desenvolve em três momentos. A história do mundo, ou seja, o caminho da humanidade através do espaço e do tempo, é a representação empírica e exterior da vitória eterna imanente do espírito sobre a natureza; é, diz Gentile com fórmula de Vico, "história ideal eterna".

1 Vida e obras

Giovanni Gentile nasceu em Castelvetrano (na Sicília) em 1875. Foi aluno de Donato Jaia na Escola Normal de Pisa, que o fez conhecer e amar o pensamento de Spaventa, que seria o ponto de partida de seu atualismo. Depois de alguns anos de ensino em liceus, tornou-se professor na Universidade de Palermo; em 1914, sucedeu a Jaia em Pisa e, a partir de 1917, transferiu-se para a Universidade de Roma. Da colaboração com Croce e do rompimento posterior, já falamos. Em 1922 tornou-se senador e, como Ministro da Educação, levou a cabo a reforma escolar iniciada por Croce e que se demonstraria sólida durante décadas. Sua adesão ao fascismo sobreviveu ao delito Matteotti, ainda que Gentile tenha procurado tomar a devida distância em relação ao caso. Em 1925 tornou-se diretor do Instituto fundado pelo senador Treccani e projetou, elaborou e publicou uma *Enciclopédia* que, durante muitos anos, constituiu ponto de referência para todos os italianos, sendo ainda hoje de útil consulta. Em 1943 Gentile não se afastou do fascismo, e aderiu ao chamado "governo fantoche". Este, sem dúvida, foi ato de fidelidade àquele regime do qual fora o líder cultural e, em última análise, um ato de coerência moral. Em 1944 foi assassinado por mão desconhecida diante de sua casa, em Florença.

São numerosas as obras de Gentile. A "Fondazione Gentile" preparou uma edição completa de suas obras, em cinqüenta e cinco volumes, divididos em:

a) obras sistemáticas (vols. 1-9);
b) obras históricas (vols. 10-35);
c) obras diversas (vols. 36-45);
d) fragmentos (vols. 46-55);
e) um epistolário em vários tomos.

Suas obras teóricas mais importantes são: *O ato do pensamento como ato puro* (1912); *A reforma da dialética hegeliana* (1913); *Sumário de pedagogia como ciência filosófica* (1913-1914); *A teoria geral do espírito como ato puro* (1916); *Sistema de lógica como teoria do conhecer* (1917-1922); *Discursos de religião* (1920) e *Filosofia da arte* (1931).

Sua obra que teve mais sucesso foi *A teoria geral do espírito como ato puro*, mas a que, ao contrário, os estudiosos consideram como a mais profunda é o *Sistema de lógica*.

2 A reforma gentiliana da dialética hegeliana

O cerne do sistema gentiliano está, sem dúvida, no repensamento do conceito de dialética e em ter levado a cabo o processo de sua "mentalização", que Bertrando Spaventa preconizara.

A essência da dialética, diz Gentile, está na *relação* que liga os conceitos, de modo que a dialética pode ser definida como "ciência das relações". Ora, existem duas formas de dialética: *a)* a antiga, de tipo platônico, e *b)* a moderna, nascida da reforma kantiana.

a) A dialética antiga é *dialética do pensado*, porque considera as idéias precisamente como objetos diferentes do pensamento e o condicionam;

b) a dialética moderna, pelo contrário, é a *dialética do pensar*, ou seja, da própria atividade do pensamento que pensa.

As duas dialéticas são absolutamente *inconciliáveis*, pois existe um abismo entre elas: o abismo que divide o idealismo moderno do antigo.

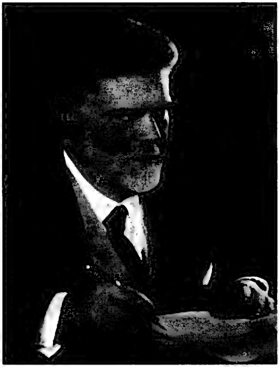
Mas a dialética moderna, que encontra em Hegel sua expressão mais madura, ainda

não alcançou sua perfeição. Com efeito, em Hegel permanecem alguns *resíduos da velha dialética*. De fato, Hegel distinguia a fenomenologia da lógica pura e, além disso, introduzia a tripartição entre *lógica, filosofia da natureza* e *filosofia do espírito* também na esfera da ciência pura, contradizendo-se manifestamente, ou seja, como que recaindo em um platonismo (embora parcial), enquanto o "pensamento" estudado na lógica e a "natureza" constituem momentos *anteriores* (ainda que idealmente) ao espírito e, portanto, mantendo ainda uma espécie de *dialética do pensado*.

A reforma da dialética hegeliana consistiria, então, em eliminar todo resíduo da dialética do pensado e em rigorizar a dialética, tornando-a uma *dialética do puro pensar*.

Pode-se objetar, porém: Croce já não trabalhara nessa direção? Ele já não reduzira *toda* a dialética a dialética do espírito? Sem dúvida, Croce já se movera nesse sentido, mas introduzira, com seus "distintos", um sistema de categorias (os quatro graus do espírito), que Gentile não aceita. *A categoria é uma só:* a do espírito. Existe um só e único conceito, e este é propriamente *ato puro, autoconceito*, e nele resume-se toda a realidade. Assim nasce o atualismo.

■ **Dialética.** A dialética é definida por Gentile como "ciência das relações conceituais". Há duas formas de dialética, *absolutamente inconciliáveis*:
a) a dialética antiga, de tipo platônico, que é *dialética do pensado*, porque considera as idéias como objetos que são diferentes em relação ao pensamento e o condicionam;
b) a dialética moderna, nascida da reforma kantiana, que é *dialética do pensar*, isto é, da própria atividade do pensamento que pensa.
E enquanto a dialética antiga é "dialética da morte", porque a realidade aí se encontra como determinada para a eternidade, a dialética moderna, que encontra em Hegel sua expressão mais madura mas ainda não perfeita, é a "dialética da vida", porque constitui o processo do real "e o *processo do real não é mais concebível a não ser como a história do pensamento*". Para Gentile a dialética é a dialética do autoconceito.



Giovanni Gentile (1875-1944) repensou o hegelianismo, reformando sua dialética de modo radical, e criando o atualismo que constitui a forma extrema assumida pelo idealismo ocidental.

3 O pensamento como "autoconceito" e "forma absoluta"

O atualismo é a forma de idealismo que afirma que o espírito como ato põe seu objeto como multiplicidade de objetos, e os reabsorve em si como momento do próprio fazer-se. O espírito se autopõe, pondo dialeticamente o objeto e resumindo-o plenamente em si: "O pensamento não conhece a não ser realizando-se a si mesmo, e o que conhece nada mais é do que essa mesma realidade que se realiza".

Como diz Gentile na *Teoria geral do espírito como ato puro*, o atualismo baseia-se e resume-se em dois conceitos, que constituem *a)* o "princípio primeiro" e *b)* o "termo último" da doutrina.

a) Não existem *muitos* conceitos (como já observamos), mas apenas *um só*, porque não há *muitas* realidades a compreender, mas *uma só*, embora em multiplicidade de momentos. Portanto, "o verdadeiro conceito da realidade múltipla não deve consistir em uma multiplicidade de conceitos, e sim em conceito único, que é intrinsecamente determinado, mediato, desenvolvido em toda a multiplicidade de seus momentos positivos. Por conseguinte, como a unidade é do sujeito que concebe o conceito, a multiplicidade dos conceitos das coisas não pode ser senão a casca superficial de um núcleo que é um só conceito: o conceito de sujeito como centro de todas as coisas. De modo que o verdadeiro conceito, que existe propriamente, é autoconceito (*conceptus sui*)".

b) O segundo ponto é o do *formalismo absoluto*. Se por matéria e forma se entende o que Kant assim denominou, então deve-se dizer que *toda* a matéria é inteiramente absorvida na forma: "A matéria (da experiência) é posta e resumida na forma. De modo que a única matéria que pode existir no ato espiritual é a própria forma como *atividade*. Não o positivo enquanto posto [...], mas o positivo enquanto se põe, a própria forma".

Em última análise, esses dois conceitos coincidem, porque conceber o pensamento como *forma absoluta* equivale a concebê-lo como *conceptus sui*. O espírito é o pôr-se (o autopor-se) enquanto pensar, e tudo se resume na dialética do pensar.

■ **Autoconceito (*conceptus sui*).** É o verdadeiro único conceito da realidade múltipla, o conceito do sujeito centro de todas as coisas, enquanto "a multiplicidade dos conceitos das coisas não pode ser senão o esboço superficial de um núcleo que é um conceito só".
O *autoconceito* é atividade, entendida como *formalismo absoluto*, que absorve inteiramente toda a matéria; em sua auto-realização e autoconhecimento implica *três* momentos dialéticos:
1) a realidade do sujeito, puro sujeito;
2) a realidade do objeto, puro objeto;
3) a realidade do espírito, como unidade ou processo do pensamento, e a imanência do sujeito e do objeto no espírito.

4 O "mal" e o "erro"

Segundo Gentile, o atualismo explica o que sempre repugnou ao espírito humano: o *mal* e o *erro*.

O mal é aquilo que o espírito encontra diante de si como negação de si. Mas o espírito nega essa negação — e sua vida é precisamente esse negar a negação. Portanto, o mal assim entendido é como "a mola interna pela qual o espírito progride — e ele vive com a condição de progredir".

O mesmo vale para o *erro*. O conceito não é o "já posto", mas "o positivo que se autopõe"; como diz Gentile, é "um processo de autóctese (= posição de si mesmo) que tem como seu momento essencial a própria negação, o erro contra o verdadeiro". O erro é apenas um momento do verdadeiro; aliás, só é reconhecido como erro ao ser referido ao verdadeiro. E o que vale para o erro teórico vale também para o erro prático-moral.

Em suma, diz Gentile, mal e erro são como que o "combustível" de que a chama do espírito necessita para queimar: o fogo alimenta-se do combustível, mas o queima.

E, assim, o espírito é bem e verdade, precisamente superando e vencendo o inimigo interior e *consumindo-o*.

5 A "natureza" como objeto do "autoconceito"

Conforme Gentile, o atualismo explica também *a natureza* como *objeto do autoconceito*. Com efeito, o *autoconceito* se realiza como posição de si mesmo como sujeito e de si mesmo como objeto. Escreve Gentile: "Isto é o Eu, a realidade espiritual: identidade de si consigo mesmo, não como identidade imediatamente posta, mas como identidade que se põe, como reflexão: duplicar-se como si mesmo e como outro — e encontrar-se no outro. O Si-mesmo que fosse 'si' sem ser o outro evidentemente não seria nem si mesmo, porque só o é enquanto é o outro. Nem o outro também seria o outro se não fosse ele mesmo, porque o outro não é pensável a não ser como idêntico ao sujeito, ou seja, como o mesmo sujeito como este encontrar-se diante de si mesmo, pondo-se realmente".


GIORNALE CRITICO

DELLA

FILOSOFIA ITALIANA

DIRETTO DA

GIOVANNI GENTILE

DIREZIONE: ROMA, VIA PALESTRO 36

AMMINISTRAZIONE: MESSINA, CASA EDITRICE G. PRINCIPATO

Frontispício do primeiro fascículo da revista "Jornal crítico da filosofia italiana" (janeiro de 1920).

6 Os três momentos do "autoconceito"

Ora, com base nessa estrutura dialética, o autoconceito que se auto-realiza e se autoconhece implica *três* momentos:

1) a realidade do sujeito, puro sujeito;

2) a realidade do objeto, puro objeto;

3) a realidade do espírito, como unidade ou processo do pensamento, e a imanência do sujeito e do objeto no espírito.

Mas note-se bem: o *sujeito* deve existir, porque, do contrário, não existiria quem pensa; o *objeto* deve existir, porque, do contrário, o pensamento não seria nada. Mas a verdadeira realidade é a do pensamento, isto é, do espírito, pois nele e por ele existem sujeito e objeto: "nada é real fora do pensamento". O primeiro e o segundo momento só têm realidade no terceiro, que é a síntese viva eterna. No *Sistema de lógica,* Gentile denominou essa unidade que se desenvolve em três momentos usando o termo "monotríade".

Conseqüentemente, observa Gentile na *Teoria geral do espírito,* a história do mundo, ou seja, o caminho da humanidade através do espaço e do tempo, "nada mais é do que a representação empírica e exterior da vitória eterna imanente (plena e absoluta vitória) do espírito sobre a natureza, da resolução imanente da natureza no espírito". Como diz Gentile com fórmula viquiana, é "história ideal eterna". E assim, analogamente, também a natureza, vista exteriormente, é "como que o eterno passado de nosso eterno presente". Nessa ótica, natureza e história coincidem.

Uma última observação, para completar o quadro. Aos três momentos acima distinguidos na categoria única do espírito, Gentile faz corresponder, respectivamente:

1) ao primeiro (o da subjetividade), a *arte;*

2) ao segundo (o da objetividade), a *religião;*

3) ao terceiro (o da síntese), a *filosofia.*

7 Natureza do atualismo gentiliano

Nas páginas conclusivas de sua obra maior, o *Sistema de lógica*, Gentile toma posição contra algumas tentativas polêmicas de determinar a natureza de sua filosofia. E o faz de modo muito esclarecedor.

Croce lhe objetara que seu atualismo era uma "mística". Gentile respondeu que, da mística, o atualismo mantém o positivo, porque só considera real o absoluto e só julga a Deus como realidade verdadeira. Mas, ao mesmo tempo, elimina o defeito do misticismo, porque *não cancela as distinções*, mas as considera não menos necessárias que a identidade.

Alguns consideraram o atualismo como árido "panlogismo", que resolve todas as diferenças na unidade de um pensamento abstrato. Mas, diz Gentile, *pensar a unidade mediante as diferenças* é próprio de todas as filosofias: com efeito, foram os eleáticos que começaram a "unicizar" e, de vários modos, todos os filósofos prosseguiram nesse caminho. Nesse sentido, pode-se dizer que "todo homem, saiba ou não, é panlogista".

Outros, por seu turno, consideraram o atualismo como "panteísmo". Gentile rejeita vivamente essa qualificação, sustentando que o panteísmo concebe Deus como natureza, ao passo que o atualismo diz o contrário, sendo "a crítica peremptória de todo panteísmo". Na verdade, porém, Gentile entende aqui o panteísmo no sentido spinoziano restrito. Mas, se por panteísmo se entende a negação da transcendência e *a redução do mundo a Deus*, ainda que em termos dialéticos, então Gentile é panteísta, dado que ele afirma claramente que "a coisa finita (e, portanto, o mundo) é sempre a realidade de Deus".



Giovanni Gentile
fotografado durante uma conferência na década de 1920.



Giovanni Gentile no cargo de Ministro da Educação discute com Severi, seu chefe de gabinete.

Outros acusaram o atualismo de ser uma "filosofia teologizante". Gentile responde que aceita essa qualificação por aquilo que ela tem de verdadeiro. E o que ela tem de verdadeiro resume-se do seguinte modo no trecho que encerra sua obra maior: "Filosofia teologizante, portanto? E por que não? Só que a teologia dos teólogos nunca falou propriamente de Deus, já que os teólogos nunca conheceram Deus, *tendo-o sempre pressuposto, confundindo-o com sua sombra*. Pois, se teologizar significar de qualquer modo falar com Deus, não haverá mal nisso, considerando que, mais do que o pensamento dos teólogos, Deus é também e principalmente o pensamento constante de todo homem que não se compraz em jogos de inteligência, mas vive seriamente sua vida em que está envolvido o universo e que, por isso, lhe faz sentir o peso de uma responsabilidade divina. Além disso, o que importam os nomes, as etiquetas, as características? O importante é pensar: 'o pensar é a maior virtude', já dizia Heráclito".

E, algumas páginas antes, Gentile escrevera: "Pensar é viver a vida imortal". Texto 3

GENTILE
O PENSAMENTO COMO "AUTOCONCEITO" E "FORMA ABSOLUTA"

O espírito é
autoconceito,
verdadeiro único conceito
da realidade múltipla

↓

Toda a matéria é absorvida totalmente
na **forma absoluta,**
que é ato espiritual,
é o positivo que põe a si próprio (*autóctise*)

↓

O autoconceito se auto-realiza e se autoconhece
segundo uma dialética triádica (*monotríade*):
1. realidade do sujeito
2. realidade do objeto
3. realidade do espírito

DIALÉTICA:
ciência
das relações

a *dialética antiga*
era dialética
do *pensado*

a *dialética moderna*
é dialética
do *pensar*

↓

A verdadeira realidade é
a realidade do pensamento que se autopensa,
ou seja, do espírito:
bem e verdade,
síntese viva eterna,
que tem como seu momento essencial
a própria negação (a natureza),
o erro contra o verdadeiro,
o mal contra o bem

↓

A *história do mundo* é a representação empírica e exterior
da imanente vitória eterna do espírito sobre a natureza,
da imanente resolução da natureza no espírito

↓

A VERDADEIRA HISTÓRIA É HISTÓRIA IDEAL ETERNA
que se reúne no eterno ato do pensar

IV. O neo-idealismo na Inglaterra e na América

Predecessores do neoidealismo anglo-americano → § 1

• O neo-idealismo surgiu na Inglaterra e na América como reação ao predomínio do empirismo e, portanto, foi um fenômeno inesperado, ainda que tivesse encontrado nos literatos filósofos Carlyle e Emerson – respectivamente na Inglaterra e na América – precedentes significativos.

O neoidealismo inglês → § 2

• O neo-idealismo inglês encontra seu representante máximo em F. H. Bradley, que se empenhou em uma demonstração sistemática dos múltiplos aspectos contraditórios da experiência e demonstrou a necessidade de uma referência a uma realidade absoluta, em alguma medida imanente em cada homem.

O neoidealismo americano → § 3

• A problemática de Bradley da relação entre o homem e o absoluto encontrou um eco consistente no americano J. Royce, que repropôs – em chave filosófico-idealista – o conceito paulino de corpo místico.

1 Os precedentes: Carlyle e Emerson

Contra a tradição empirista e psicologista, desenvolve-se na segunda metade do século XIX e nas primeiras duas décadas do século XX, tanto na Inglaterra como na América, um forte movimento neo-idealista. Tratava-se de um movimento que pretendia contrastar longa e bem arraigada tradição. Por isso, além dos apoios e de críticas inevitáveis, também não deixou de suscitar surpresa. A propósito dele escreveu William James: "É um estranho acontecimento essa ressurreição de Hegel na Inglaterra e aqui (nos Estados Unidos) depois de seus funerais na Alemanha. Penso que sua filosofia terá influência importante sobre o desenvolvimento de nossa forma liberal de cristianismo. Tal filosofia apresenta aquela ossatura quase metafísica de que essa teologia sempre teve necessidade". E se olharmos a obra de Jacob Hutchinson Stirling (1820-1909), que é *O segredo de Hegel* (1865), devemos dizer que James não estava de modo nenhum errado. Stirling foi o primeiro a apresentar a filosofia de Hegel na Grã-Bretanha "de forma relativamente inteligível e coerente" (J. Passmore).

A bem da verdade, deve-se recordar que, antes ainda que aparecessem as obras dos neo-hegelianos ingleses e norte-americanos, tanto na Inglaterra como na América alguns influentes "literatos filósofos", como os dois poetas Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) e William Wordsworth (1770-1850) e, depois, Thomas Carlyle (1795-1881) na Inglaterra e Ralph Waldo Emerson (1803-1882) na América, haviam preparado o terreno e o clima propício para o aparecimento e também para o sucesso do neo-hegelianismo anglo-americano. O pensamento de Schelling foi o inspirador dos ensaios literários e de muitas poesias de Coleridge e Wordsworth. Por seu turno, Carlyle tornou conhecida na Inglaterra a literatura romântica alemã. Além disso, de 1837 é seu trabalho histórico sobre *A Revolução Francesa,* onde encontramos admirada exaltação das grandes personagens da Revolução. E em *Os heróis* (1841), Carlyle delineia uma concepção da história vista como resultado e expressão da ação dos heróis. Na trilha de Goethe, escreve Carlyle em *Sartor Resartus* (1834) que o universo é "a roupagem de Deus", um "tempo místico do espírito", um símbolo daquele poder divino que se torna patente na personalidade dos "heróis". Simultaneamente, Carlyle mostra-se muito afastado em relação à ciência, que considera inútil para a solução dos problemas filosóficos.

No mesmo período em que Carlyle atuava na Inglaterra, Ralph Waldo Emer-



Ralph Waldo Emerson (1803-1882) foi o promotor do idealismo panteísta na América.

son, nos Estados Unidos, fazia-se paladino de um idealismo panteísta que vê uma "superalma" como força encarnada em toda a realidade. Tudo procede do mesmo espírito: os homens e o mundo. E enquanto o corpo humano é guiado por uma vontade, o mundo é "uma encarnação de Deus mais baixa e mais distante": o mundo é "uma projeção de Deus no inconsciente". A ordem do mundo, testemunha do espírito divino, não pode ser violada pelo homem. E quando enveredamos pelo caminho que nos leva a infringir a ordem da natureza, não é difícil perceber que "nos tornamos estranhos na natureza". O afastamento em relação à natureza é alienação em relação a Deus. A exemplo de Carlyle, Emerson também é da idéia de que a história é feita e plasmada por grandes homens. Seu trabalho *Homens representativos* é de 1850.

2 Bradley e o neo-idealismo inglês

Depois de Stirling, os representantes destacados do idealismo inglês foram, sem dúvida, Thomas Hill Green (1836-1882), Edward Caird (1835-1908) e John Mc Taggart (1866-1925); todavia, a figura de maior destaque é certamente a de Francis Herbert Bradley (1846-1924), cuja obra principal, *Aparência e realidade*, é de 1893.

Para Bradley, o mundo de nossa experiência é contraditório e incompreensível. Da forma como nos aparece, o mundo se despedaça sob as bordoadas da análise filosófica.

Com efeito, se olharmos para a distinção antiga entre qualidades primárias e

qualidades secundárias, podemos ver, escreve Bradley, que "o raciocínio que demonstra que as qualidades secundárias não são reais possui a mesma força quando o aplicamos às qualidades primárias", que também "nos vêm unicamente da relação com um órgão do sentido".

Não é válido distinguir as coisas das qualidades, já que "não podemos descobrir nenhuma unidade real existente independentemente das qualidades".

O mundo de nossa experiência está cheio de contradições, é inconsistente. *Ele é apenas aparência.* "A realidade definitiva é aquela que não deve se contradizer". Não há um só aspecto do mundo finito que se salve da contradição e que possa, portanto, ser considerado real. Conseqüentemente, a realidade absoluta transcende toda tentativa humana de alcançá-la. Por outro lado, o homem finito, que não consegue chegar à realidade absoluta, mas que distingue a aparência da realidade, possui essa realidade absoluta como imanente, de modo que "todo ato de experiência, toda esfera ou grau do mundo é fator necessário do absoluto".

No absoluto nada se perde, mas tudo se transforma. "O absoluto não tem história, embora contenha inumeráveis histórias".

3 Royce e o neo-idealismo na América

Depois de Emerson, o neo-idealismo foi significativamente defendido na América por William Torrey Harris (1835-1909), G. H. Howison (1834-1916) e James Creighton (1861-1924). Mas o filósofo americano neo-idealista mais influente e conhecido é Josiah Royce (1855-1916). Autor muito fecundo, Royce registrou os melhores frutos de seu pensamento em *O mundo e o indivíduo* (2 vols., 1900-1902) e em *O problema do cristianismo* (1913).

Antes de mais nada, Royce sustenta que não é possível nos acomodarmos em nossos conhecimentos, sempre limitados e parciais. Exigimos verdade absoluta, um juiz infinito, que esteja em condições de julgar, de uma vez por todas, para toda a eternidade, o erro e o mal.

Em suma, o homem finito postula uma consciência absoluta. E essa consciência absoluta é Deus, no qual se integra o que é fragmentário, e no qual encontram lugar e sentido até os erros, as derrotas, os defeitos e todos os esforços das consciências finitas.

A partir dessas premissas, no que se refere à sociabilidade, Royce deduz uma doutrina que guarda analogias estreitas com a doutrina cristã do corpo místico. Escreve ele: "Nós somos apenas pó, se a ordem social não nos dá a vida. Se considerarmos a ordem social como um instrumento nosso e nos preocuparmos unicamente com nossas sortes privadas, então ela se torna desprezível para nós [...]; mas, se modificarmos nossa atitude e servirmos a ordem social, mais do que só a nós mesmos, então perceberemos que aquilo que servimos é simplesmente nosso mais elevado destino espiritual em forma corpórea".

Este é o ideal que Royce proclama diante de uma sociedade que impele as pessoas ao individualismo e diante de Igrejas que, em sua opinião, afastaram-se sempre mais do ideal paulino do corpo místico. Royce, portanto, sustenta que a sociedade que pode fazer o indivíduo sair de sua finitude não é tanto uma sociedade real, e sim muito mais uma sociedade ideal, que está na base de todas as comunidades históricas.

CROCE

1 O que é a arte

A concepção crociana da arte foi a que impôs o filósofo em âmbito nacional e internacional, e que difundiu seu pensamento também nos círculos dos literatos e dos artistas em geral.

A arte é conhecimento intuitivo que implica um sentimento que se exprime justamente por imagens. A arte é uma espécie de síntese a priori estética de sentimento e imagem na intuição.

A arte enquanto tal não tem necessidade de modo nenhum de que o intelecto lhe preste socorros, nem da economia nem da ética.

A arte é, em resumo, o primeiro dos "distintos" do espírito, e nesta óptica deve ser entendida.

Nas páginas seguintes, além de passos que indicam justamente a determinação precisa da arte em relação aos outros três "distintos", há também trechos em que emergem alguns corolários importantes da estética crociana: a negação dos gêneros literários e do belo natural, e a afirmação da indentidade entre lingüística e estética.

1. A arte é intuição

A arte é *visão* ou *intuição*. O artista produz uma imagem ou fantasma; e aquele que saboreia a arte dirige o olho ao ponto que o artista lhe indicou, olha pela espiral que o artista lhe abriu e reproduz em si a imagem. "Intuição", "visão", "contemplação", "imaginação", "fantasia", "figuração", "representação", e daí por diante, são palavras que voltam continuamente como sinônimos no discorrer em torno da arte, e todas elevam nossa mente ao mesmo conceito ou à mesma esfera de conceitos, indício de consenso universal.

Mas esta minha resposta, que a arte seja intuição, atinge ao mesmo tempo significado e força a partir de tudo aquilo que ela implicitamente nega e de que distingue a arte. Quais negações estão aí compreendidas? Indicarei as principais, ou pelo menos aquelas que para nós, em nosso momento cultural, são mais importantes.

2. A arte não é um fato físico

Ela nega em primeiro lugar que a arte seja um *fato físico*; por exemplo, certas cores determinadas ou relações de cores, certas formas determinadas de corpos, certos sons determinados ou relações de sons, certos fenômenos de calor ou de eletricidade, em suma, qualquer coisa que se designe como "física". Já no pensamento comum se tem o pretexto para este erro de fisicizar a arte, e, como as crianças que tocam a bolha de sabão e gostariam de tocar o arco-íris, o espírito humano, admirando as coisas belas, dirige-se espontaneamente para rastrear seus motivos na natureza externa, e experimenta pensar ou crê ter de pensar como belas certas cores e feias certas outras, belas certas formas de corpos e feias certas outras. Mas de propósito, e com método, esta tentativa foi depois executada mais vezes na história do pensamento: dos "cânones" que os artistas e teóricos gregos e da Renascença fixaram para a beleza dos corpos, das especulações sobre relações geométricas e numéricas determináveis nas figuras e nos sons, até as pesquisas dos estetas do século XIX [...] e as "comunicações", que nos congressos de filosofia, de psicologia e de ciências naturais de nossos dias os inexperientes costumam apresentar a respeito das relações dos fenômenos físicos com a arte. E caso perguntemos por qual razão a arte não pode ser um fato físico, é preciso em primeiro lugar responder que os fatos físicos não têm realidade, e que a arte, à qual tantos consagram sua vida inteira e que a todos enche de divina alegria, é *sumamente real*; de modo que ela não pode ser um fato físico, que é algo de irreal.

3. A arte não é um ato utilitário

Outra negação está implícita na definição da arte como intuição: ou seja, que, se ela é intuição, e se intuição vale como *teoria* no sentido originário de contemplação, a arte não pode ser um ato utilitário; e, como um ato utilitário visa sempre a alcançar um prazer e por isso a afastar uma dor, a arte, considerada em sua própria natureza, não tem nada a ver com o *útil*, e com *prazer* e com a *dor*, enquanto tais. Conceder-se-á, de fato, sem demasiada resistência, que um prazer como prazer, um prazer qualquer, não é em si artístico: não é artístico o prazer de uma bebida de água que dessedenta, de um passeio ao ar livre que desentorpece nossos membros e faz nosso sangue circular mais levemente, do alcançar um lugar de trabalho suspirado que põe em ordem nossa vida prática, e daí por diante. Até nas relações

que se desenvolvem entre nós e as obras da arte, salta aos olhos a diferença entre o prazer e a arte, porque a figura representada pode ser cara para nós e despertar as mais deleitáveis recordações, e, todavia, o quadro pode ser feio; ou, ao contrário, o quadro pode ser belo e a figura representada odiosa ao nosso coração: ou o próprio quadro, que aprovamos como belo, despertar raiva ou inveja porque obra de um nosso inimigo ou rival, ao qual trará vantagem e conferirá nova força: nossos interesses práticos, com os correlativos prazeres e dores, se misturam, por vezes se confundem, perturbam-no, mas nunca se juntam com nosso interesse estético. Além do mais, para sustentar mais validamente a definição da arte como o agradável, se afirmará que ela não é o agradável em geral, e sim uma forma *particular* de agradável. Mas esta restrição não é mais uma defesa e é aliás um verdadeiro abandono naquela tese, porque, uma vez que a arte seja uma forma particular de prazer, seu caráter distintivo seria dado não pelo agradável, mas por aquilo que distingue aquele agradável dos outros agradáveis, e a esse elemento distintivo – mais que agradável ou diferente do agradável – conviria dirigir a pesquisa.

4. A arte não é um ato moral

Uma terceira negação que se realiza graças à teoria da arte como intuição é que a arte seja um *ato moral*; ou seja, a forma de ato prático que, embora se unindo necessariamente com o útil e com prazer e dor, não é imediatamente utilitária e hedonista e se move em uma esfera espiritual superior. Mas a intuição, enquanto ato teórico, é oposta a qualquer prática, e, na verdade, a arte, conforme observação antiquíssima, não nasce por obra de vontade: a boa vontade, que define o homem honesto, não define o artista. E, como não nasce por obra de vontade, ela se subtrai igualmente a toda discriminação moral, não porque lhe seja permitido um privilégio de isenção, mas simplesmente porque a discriminação moral não encontra o modo de a ela se aplicar. Uma imagem artística retratará um ato moralmente louvável ou reprovável; mas a própria imagem, enquanto imagem, não é nem louvável nem reprovável moralmente. Não só não há código penal que possa condenar à prisão ou à morte uma imagem, mas nenhum juízo moral, dado por uma pessoa razoável, pode fazê-la seu objeto: tanto valeria julgar imoral a Francesca de Dante ou moral a Cordélia de Shakespeare (que têm mera função artística e são como notas musicais da alma de Dante e de Shakespeare), quanto julgar moral o quadrado ou imoral o triângulo.

5. A arte não tem o caráter de um conhecimento intelectual

Ainda (e esta é a última, e talvez a mais importante, das negações gerais que me convém recordar de propósito), com a definição da arte como intuição nega-se que ela tenha caráter de *conhecimento conceitual*. O conhecimento conceitual, em sua forma pura que é a filosófica, é sempre realista, visando a estabelecer a realidade contra a irrealidade ou a abaixar a irrealidade, incluindo-a na realidade como momento subordinado da própria realidade. Mas intuição quer dizer, justamente, indistinção de realidade e irrealidade, a imagem em seu valor de mera imagem, a pura idealidade da imagem; e, contrapondo o conhecimento intuitivo ou sensível ao conceitual ou inteligível, a estética à noética, visa-se a reivindicar a autonomia desta mais simples e elementar forma de conhecimento, que foi comparada ao sonho (ao sonho, e não ao sono) da vida teórica, em relação ao qual a filosofia seria a vigília. E, verdadeiramente, toda pessoa que, diante de uma obra de arte, pergunta se isso que o artista expressou é metafísica e historicamente verdadeiro ou falso, levanta uma pergunta sem significado, e entra no erro análogo ao de quem quer traduzir diante do tribunal da moralidade as imagens aéreas da fantasia. [...]

Esta reivindicação do caráter alógico da arte é, conforme eu disse, a mais difícil e importante das polêmicas incluídas na fórmula da arte-intuição; porque as teorias, que tentam explicar a arte como filosofia, como religião, como história e como ciência e, em grau menor, como matemática, ocupam, com efeito, a parte maior na história da ciência estética, e se enfeitam com os nomes dos maiores filósofos. Na filosofia do século XIX, exemplos de identificação ou confusão da arte com a religião e com a filosofia são oferecidos por Schelling e por Hegel; da confusão dela com as ciências naturais, por Taine; da confusão com a observação histórica e documentária, pelas teorias dos veristas franceses; e da confusão com a matemática, pelo formalismo dos herbartianos. Mas seria vão procurar em todos esses autores, e nos outros que se poderia lembrar, exemplos puros destes erros, porque o erro nunca é "puro", pois, se assim o fosse, ele seria verdade. E por isso também as doutrinas da arte, que por brevidade chamarei de "conceitualistas", contêm em si elementos dissolventes, tanto mais numerosos e eficazes quanto mais enérgico era o espírito

do filósofo que as professava; e por isso em ninguém tão numerosos e eficazes como em Schelling e em Hegel, os quais tiveram tão viva consciência da produção artística que sugeriram, com suas observações e seus desenvolvimentos particulares, uma teoria oposta à que existe na afirmação de seus sistemas. De resto, as próprias teorias conceitualistas, não só são superiores, enquanto reconhecem o *caráter teórico* da arte, às outras examinadas anteriormente, mas trazem também sua contribuição à verdadeira doutrina, graças à exigência que contêm de uma determinação das relações (que, se forem de distinção, são também de unidade) entre a fantasia e a lógica, entre a arte e o pensamento.

E aqui já se pode ver como a simplicíssima fórmula de que "a arte é intuição", – a qual, traduzida em outros vocábulos sinônimos (por exemplo: que "a arte é obra da fantasia"), se ouve das bocas de todos aqueles que discorrem quotidianamente sobre a arte, e se encontra com vocábulos mais velhos ("imitação", "ficção", "fábula" etc.) em tantos livros antigos –, pronunciada agora no contexto de um discurso filosófico, se encha de um conteúdo histórico, crítico e polêmico, de cuja riqueza se pôde dar apenas alguma amostra.

B. Croce,
Breviário de estética.

6. Intuição e expressão

Um dos problemas que em primeiro lugar se apresentam, tendo definido a obra de arte como "imagem lírica", refere-se à relação entre "intuição" e "expressão" e o modo da passagem de uma para a outra. Este, substancialmente, é o mesmo problema que se apresenta em outras partes da filosofia, como o de interno e externo, de espírito e matéria, de alma e corpo, e, na filosofia da prática, de intenção e vontade, de vontade e ação, e semelhantes. Nestes termos, o problema é insolúvel, porque, separando o interno do externo, o espírito do corpo, a vontade da ação, a intuição da expressão, não há modo de passar de um para o outro dos dois termos ou de reunificá-los, salvo se a reunificação for posta em um terceiro termo, que por vezes foi apresentado como Deus ou como o Incognoscível: o dualismo leva necessariamente ou à transcendência ou ao agnosticismo. Mas, quando os problemas se mostram insolúveis nos termos em que foram colocados, não resta mais que criticar os próprios termos, e indagar como se tenham gerado, e se a gênese deles é logicamente legítima. A pesquisa neste caso leva à conclusão de que eles nasceram não como conseqüência de um princípio filosófico, mas por efeito de uma classificação empírica e naturalista, que formou os dois grupos de fatos internos e fatos externos (como se os internos não fossem ao mesmo tempo externos e os externos pudessem existir sem interioridade), de almas e corpos, de imagens e de expressões; e sabe-se que é vão esforço reunir em sínteses superiores aquilo que foi distinguido não tanto filosófica e formalmente, mas apenas empírica e materialmente. A alma é alma enquanto é corpo, a vontade é vontade enquanto move pernas e braços, ou seja, é ação, e a intuição enquanto é, no próprio ato, expressão. Uma imagem não expressa, que não seja palavra, canto, desenho, pintura, escultura, arquitetura, palavra pelo menos murmurada de si para si mesmo, canto pelo menos que ressoa no próprio peito, desenho e cor que se veja na fantasia e colore de si toda a alma e o organismo, é coisa inexistente. Pode-se asserir sua existência, mas não se pode afirmá-la, porque a afirmação tem como único documento que aquela imagem esteja corporificada e expressa. Esta profunda proposição filosófica da identidade de intuição e expressão se encontra, de resto, no bom senso comum, que ri daqueles que dizem ter pensamentos mas não sabem expressá-los, de ter idealizado uma grande pintura, mas de não sabê-la pintar. *Rem tene, verba sequentur*:[1] se não existem os *verba*, muito menos a *res*. Tal identidade, que se deve afirmar para todas as esferas do espírito, na da arte tem uma evidência e uma saliência que talvez faltem em outros lugares. Na criação da obra de poesia, assiste-se como que ao mistério da criação do mundo; e daí a eficácia que a ciência estética exerce sobre toda a filosofia, para a concepção do Uno-Todo. A estética, negando na vida da arte o espiritualismo abstrato e o dualismo que daí se segue, pressupõe e, ao mesmo tempo, de sua parte exige o idealismo ou espiritualismo absoluto.

7. Expressão e comunicação

As objeções contra a identidade de intuição e expressão provêm comumente de ilusões psicológicas em que se crê possuir, em todo momento, imagens concretas e vivas em profusão, quando se possuem quase que apenas sinais e nomes; ou de casos mal analisados, como os de artistas dos quais se crê que exprimam apenas fragmentariamente todo um mundo de imagens que têm na alma, quando na alma justamente

[1] "Retém a coisa, e as palavras seguir-se-ão".

não têm mais que aqueles fragmentos, e junto com estes não aquele mundo suposto, mas no mais das vezes a aspiração ou a obscura labuta na direção dele, ou seja, na direção de uma imagem mais vasta e rica, que talvez se forme ou não. Tais objeções, porém, também se alimentam da troca entre a expressão e a comunicação, esta última de fato distinta da imagem e de sua expressão. A comunicação se refere à fixação da intuição-expressão em um objeto que diríamos material ou físico por metáfora, uma vez que, efetivamente, não se trata nem mesmo nesta parte de material e de físico, mas de obra espiritual. Todavia, uma vez que esta demonstração a respeito da irrealidade daquilo que se chama físico e sua resolução na espiritualidade tem de fato interesse primário para a concepção filosófica total, mas apenas indireto para o esclarecimento dos problemas estéticos, podemos, por brevidade, deixar aqui correr a metáfora ou o símbolo, e falar de matéria ou de natureza. É claro que a poesia já existe inteira quando o poeta a expressou em palavras, cantando-a dentro de si; e que, ao passar a cantá-la com voz expressa para que outros a ouçam, ou a procurar pessoas que a aprendam de cor e a recantem a outrem como em uma *schola cantorum*, ou a colocá-la em sinais de escrita e de impressão, entra-se em novo estágio, certamente de muita importância social e cultural, cujo caráter não é mais estético, mas prático. O mesmo deve-se dizer no caso do pintor, o qual pinta sobre a madeira ou sobre a tela, mas não poderia pintar se em todo estágio de seu trabalho, da mancha ou esboço inicial até o acabamento, a imagem intuída, a linha e a cor pintadas na fantasia não precedessem o toque do pincel; tanto é verdade que, quando aquele toque se antecipa à imagem, ele é cancelado e substituído na correção que o artista faz de sua obra. O ponto da distinção entre expressão e comunicação é certamente bastante delicado de captar no fato, porque no fato os dois processos se aproximam em geral rapidamente e parece que se misturam; mas é claro em idéia, e é preciso mantê-lo bem firme. Do fato de tê-lo descurado ou deixado vacilar provêm as confusões entre arte e técnica, das quais a última não é uma coisa intrínseca à arte, mas liga-se justamente ao conceito da comunicação. A técnica é, em geral, uma cognição ou um complexo de cognições dispostas e dirigidas a uso da ação prática, e, no caso da arte, da ação prática que molda objetos e instrumentos para a lembrança e a comunicação das obras de arte: quais seriam as cognições a respeito da preparação dos quadros, das telas, dos murais a pintar, das matérias colorantes, dos vernizes, ou as que tratam dos modos de obter a boa pronúncia e declamação, e semelhantes. Os tratados de técnica não são tratados de estética, nem partes ou seções destes tratados. Isso, bem entendido, sempre que os conceitos forem pensados com rigor e as palavras empregadas com propriedade em relação àquele rigor de conceitos e, sem dúvida, não valeria a pena debater sobre a palavra "técnica" quando é empregada, ao contrário, como sinônimo do próprio trabalho artístico, no sentido de "técnica interior", que é, portanto, a formação da intuição-expressão; ou então no sentido de "disciplina", ou seja, da ligação necessária com a tradição histórica, da qual ninguém pode se desligar, embora ninguém permaneça simplesmente ligado a ela. A confusão da arte com a técnica, a substituição desta por aquela, é um partido assaz almejado pelos artistas impotentes, que esperam das coisas práticas, e das excogitações e invenções práticas, o auxílio e a força que não encontram em si mesmos.

8. Os objetos artísticos: a teoria das artes particulares e o belo por natureza

O trabalho da comunicação, ou seja, da conservação e divulgação das imagens artísticas, guiado pela técnica, produz, portanto, os objetos materiais que se dizem por metáfora "artísticos" e "obras de arte": quadros e esculturas e edifícios, e depois também, de modo mais complicado, escritas literárias e musicais, e, em nossos dias, aparelhos de som e discos, que tornam possível reproduzir vozes e sons. Todavia, nem estas vozes e sons, nem os sinais da pintura, da escultura e da arquitetura são obras de arte, as quais não existem em nenhum outro lugar a não ser nas almas que as criam ou as recriam. Tirando a aparência de paradoxo desta verdade da inexistência de objetos e coisas belas, será oportuno lembrar o caso análogo da ciência econômica, a qual sabe bem que em economia não existem coisas natural e fisicamente úteis, mas apenas necessidades e trabalho, dos quais as coisas físicas tomam como metáfora o adjetivo. Quem em economia quisesse deduzir o valor econômico das coisas a partir das qualidades físicas delas, cometeria uma grosseira *ignoratio elenchi*.

E apesar de tudo esta *ignoratio elenchi* foi cometida, e ainda tem sucesso, na estética, com a doutrina das artes particulares e dos limites, ou seja, do caráter estético próprio de cada uma. As divisões das artes são meramente técnicas ou físicas, ou seja, conforme os objetos artísticos consistem em sons, em tons, em obje-

tos coloridos, em objetos incisos ou esculpidos, em objetos construídos e que não parecem encontrar correspondência em corpos naturais (poesia, música, pintura, escultura, arquitetura etc.). Perguntar qual seja o caráter artístico de cada uma destas artes, aquilo que cada uma possa ou não possa, quais ordens de imagens se exprimem em sons e quais em tons e quais em cores e quais em linhas, e daí por diante, é como perguntar em economia quais coisas devam por suas qualidades físicas receber um preço e quais não, e qual preço devam ter umas em relação às outras, quando é claro que as qualidades físicas não entram na questão e toda coisa pode ser desejada e exigida, e receber um preço maior do que outras ou de todas as outras, conforme as circunstâncias e as necessidades. Colocando inadvertidamente o pé sobre este resvaladouro, até um Lessing foi impelido a conclusões tão estranhas como a que à poesia cabem as "ações" e à escultura os "corpos"; e também um Richard Wagner se pôs a matutar sobre uma arte complexiva, a *Opera*, que reunisse em si, por agregação, as potências de todas as artes particulares. Quem tem senso artístico, em um verso, em um pequeno verso de poeta, encontra ao mesmo tempo toda a musicalidade, pictoricidade, força escultórica e estrutura arquitetônica, e, da mesma forma, em uma pintura, a qual jamais é uma coisa de olhos, mas sempre de alma, e na alma não está apenas como cor, mas também como som e palavra, até como silêncio que, a seu modo, é som e palavra. Todavia, onde se experimenta agarrar *separadamente* aquela *musicalidade* e aquele pitoresco e as outras coisas, elas lhe escapam e se transmutam uma na outra, fundindo-se na unidade, mesmo que se costume separadamente chamá-las por modo de dizer, ou seja, experimenta-se que a arte é uma e não se divide em artes. Uma, e ao mesmo tempo infinitamente variada; mas variada não tanto conforme os conceitos técnicos das artes, e sim conforme a infinita variedade das personalidades artísticas e de seus estados de espírito.

A esta relação e a esta troca entre as criações artísticas e os instrumentos da comunicação ou "coisas artísticas" devemos recolocar o problema que se refere ao belo por natureza. Deixemos de lado a questão, que assoma em alguns estetas se, além do homem, outros seres sejam na natureza poetas e artistas: questão que merece resposta afirmativa, não só por devida homenagem aos pássaros cantores, mas ainda mais em virtude da concepção idealista do mundo, que é todo vida e espiritualidade, mesmo que, como naquele conto popular, tenhamos perdido aquele fio de erva que, posto na boca, permitia entender as palavras dos animais e das plantas. Com "belo por natureza" se designam verdadeiramente pessoas, coisas, lugares, que por seus efeitos sobre os espíritos devem se aproximar da poesia, da pintura, da escultura e das outras artes; e não há dificuldade de admitir tais "coisas artísticas naturais", porque o processo de comunicação poética, como se realiza com objetos artificialmente produzidos, assim também pode se realizar com objetos naturalmente dados. A fantasia do enamorado cria a mulher para ele bela e a personifica em Laura; a fantasia do peregrino, a paisagem encantadora ou sublime e a personifica na cena de um lago ou de uma montanha; e estas criações poéticas se difundem por vezes em mais ou menos largos círculos sociais, dando origem às "belezas profissionais" femininas, admiradas por todos, e aos "lugares de vista" famosos, diante dos quais todos se extasiam mais ou menos sinceramente. É verdade que estas formações são efêmeras: o gracejo por vezes as dissipa, a sociedade as deixa cair, o capricho da moda as substitui; e, diversamente das obras artísticas, não permitem interpretações autênticas. O golfo de Nápoles, visto do alto de uma das mais belas "vilas" do Vômero, foi, depois de alguns anos de incansável visão, declarado pela dama russa que adquirira aquela "vila" uma *cuvette bleue*, tão odioso em seu azul engrinaldado de verde, que a induziu a revender a "vila". Também a imagem da *cuvette bleue*,[2] era, de resto, uma criação poética, a respeito da qual não há o que discutir.

9. Os gêneros literários e as categorias estéticas

Bastante maiores e mais deploráveis conseqüências teve na crítica e na historiografia literária e artística uma teoria de origem um pouco diversa, mas análoga, a dos gêneros literários e artísticos. Também esta, como a precedente, tem como fundamento uma classificação que, tomada em si, é legítima e útil: aquela, os agrupamentos técnicos ou físicos dos objetos artísticos; esta, as classificações que se fazem das obras de arte, conforme seu conteúdo ou motivo sentimental, em obras trágicas, cômicas, líricas, heróicas, amorosas, idílicas, romances, e daí por diante, dividindo e subdividindo. Na prática é útil distribuir segundo estas classes as obras de um poeta na edição que dele se faz, colocando

[2] "Concha azul"

em um volume as líricas, em outro os dramas, em um terceiro os poemas, em um quarto os romances; e é cômodo, ou melhor, indispensável, citar com estes nomes as obras e os grupos de obras ao discorrer sobre elas em voz alta e por escrito. Mas também aqui devemos declarar indevido e negar a passagem destes conceitos classificatórios às leis estéticas da composição e aos critérios estéticos do juízo; como se faz quando se quer determinar que a tragédia deva ter tal ou tal argumento, tal ou tal qualidade de personagens, tal ou tal andamento de ação, e tal ou tal extensão; e diante de uma obra, em vez de procurar e julgar a poesia que lhe é própria, põe-se a pergunta se ela é tragédia ou poema, e se obedece às "leis" de um ou de outro "gênero". A crítica literária do século XIX deve seus grandes progressos em grande parte por ter abandonado os critérios dos gêneros, nos quais permaneceram como que aprisionadas a crítica da Renascença e a do classicismo francês, como comprovam as disputas que então surgiram em torno da *Comédia* de Dante e dos poemas de Ariosto e de Tasso, do *Pastor Fido* de Guarini, do *Cid* de Corneille, dos dramas de Lope de Vega. Não igual vantagem tiraram os artistas da queda destes preconceitos, porque, negados ou admitidos que tenham sido em teoria, permanece como fato que aquele que tem gênio artístico passa através de todos os vínculos de servidão, e até mesmo das correntes faz para si instrumento de força; e aquele que disso é escasso ou privado, converte em nova servidão a própria liberdade.

Pareceu que das divisões dos gêneros se devia salvar, dando-lhe valor filosófico, ao menos uma: a de "lírica", "épica" e "dramática", interpretando-a como três momentos do processo da objetivação, que da lírica, efusão do eu, vai à épica, em que o eu separa de si o sentir, narrando-o, e desta para a dramática, em que deixa que ele molde por si os próprios porta-vozes, as *dramatis personae*. Mas a lírica não é efusão, não é grito ou pranto; ao contrário, é ela própria objetivação, pela qual o eu vê a si mesmo como espetáculo e se narra e se dramatiza; e este espírito forma a poesia do *epos* e do drama, que, portanto, não se distinguem da primeira a não ser em coisas extrínsecas. Uma obra que seja totalmente poesia, como o *Macbeth* ou o *Antônio e Cleópatra*, é substancialmente uma lírica, da qual os personagens e as cenas representam os vários tons e as estrofes consecutivas.

Nas velhas estéticas, e ainda hoje naquelas que continuam seu tipo, se dava destaque às assim chamadas categorias do belo: o sublime, o trágico, o cômico, o gracioso, o humorístico, e semelhantes, que os filósofos, marcadamente alemães, não só começaram a tratar como conceitos filosóficos (quando são simples conceitos psicológicos e empíricos), mas desenvolveram com aquela dialética que diz respeito unicamente aos conceitos puros ou especulativos, isto é, às categorias filosóficas, onde se entretiveram, dispondo-os em uma série de progresso fantástico, culminante ora no belo, ora no trágico, ora no humorístico. En-



Da esquerda para a direita:
Stefano Jacini, Benedetto Croce e Giovanni Laterza em uma foto da década de 1920.

tendendo tais conceitos por aquilo que se disse que eles são, deve-se notar sua correspondência substancial com os conceitos dos gêneros literários e artísticos, dos quais, com efeito, e principalmente das "instituições literárias", se verteram na filosofia. Enquanto conceitos psicológicos e empíricos, não pertencem à estética, e em seu conjunto designam nada mais que a totalidade dos sentimentos (empiricamente distintos e reunidos), que são a matéria perpétua da intuição artística.

10. Retórica, gramática e filosofia da linguagem

Que todo erro tenha um motivo de verdade e nasça de uma combinação arbitrária de coisas em si legítimas, confirma-se pelo exame que se fizer de outras doutrinas errôneas, as quais tiveram grande campo no passado e ainda hoje têm um, embora mais restrito. É perfeitamente legítimo valer-se, para o ensino do escrever, de divisões como as do estilo nu e do figurado, da metáfora e de suas formas, e perceber que em tal lugar ajuda falar sem metáfora e em tal outro por metáfora, e que em tal outro a metáfora empregada é incoerente ou é mantida demasiado longamente, e que aqui conviria uma figura de "preterição" e lá uma "hipérbole" ou uma "ironia". Mas quando se perde a consciência da origem de fato didática e prática destas distinções, e filosofando se teoriza a forma como distinguível em uma forma "nua" e em uma forma "ornada", em uma forma "lógica" e em uma forma "afetiva" e semelhantes, se transporta no seio da estética a retórica e se vicia o conceito genuíno da expressão. A qual nunca é lógica, mas sempre afetiva, ou seja, lírica e fantástica, e é sempre, e por isso mesmo não é nunca, metafórica, e por isso sempre própria; nunca é nua para se dever cobrir, nem ornada para dever-se libertar de coisas estranhas, mas sempre resplandecente de si própria [...]. Também o pensamento lógico, também a ciência, enquanto se exprime torna-se sentimento e fantasia, que é a razão pela qual um livro de filosofia, de história, de ciência pode ser não só verdadeiro, mas belo, e de todo modo é julgado não só conforme uma lógica, mas também conforme uma estética, e se diz por vezes que um livro é equivocado como teoria ou como crítica ou como verdade histórica, mas permanece, pelo afeto que o anima e que nele se exprime, na qualidade de obra de arte. Quanto ao motivo de verdade que se elaborava no fundo desta distinção de forma lógica e de forma metafórica, de dialética e retórica, ela era a necessidade de construir ao lado da ciência da lógica uma ciência da estética; mas infelizmente se fazia o esforço de distinguir as duas ciências no campo da expressão, que pertence a uma só delas.

Por uma necessidade não menos legítima, naquela parte da didática que é o ensino das línguas começou-se desde a antiguidade a dividir as expressões em períodos, proposições e palavras, e as palavras em várias classes, e em cada uma a analisá-las segundo suas variações e composições em radicais e sufixos, em sílabas e em fonemas ou letras; daí nasceram os alfabetos, as gramáticas, os vocabulários, como, analogamente, para a poesia houve as artes métricas, e para a música e as artes figurativas e arquitetônicas, as gramáticas musicais, pictóricas, e assim por diante. Todavia, nem mesmo os antigos conseguiram evitar que também nesta parte se realizasse um daqueles trânsitos indevidos *ab intellectu ad rem*, das abstrações à realidade, da empiria à filosofia, que observamos nos outros casos; e nisso se veio a conceber o falar como agregação de palavras e as palavras como agregação de sílabas ou de raízes e sufixos: onde o *prius* é justamente o falar como um *continuum*, semelhante a um organismo, e as palavras e as sílabas e as raízes são o *posterius*, o preparado anatômico, o produto do intelecto que abstrai, e não justamente o fato originário e real. Transportada a gramática assim como a retórica no seio da estética, disso proveio um desdobramento entre "expressão" e "meios" da expressão, que é uma reduplicação, porque os meios da expressão são a própria expressão, triturada pelos gramáticos. Este erro, combinando-se com o outro de uma forma "nua" e de uma forma "ornada", impediu que se visse que a filosofia da linguagem não é uma gramática filosófica, mas está além de toda gramática, e não torna filosóficas as classes gramaticais, mas as ignora, e, quando as encontra contra si, as destrói, e que, em suma, a filosofia da linguagem é uma com a filosofia da poesia e da arte, com a ciência da intuição-expressão, com a estética, a qual abraça a linguagem em toda a sua extensão, que compreende a linguagem fônica e articulada, e em sua realidade intacta, que é a expressão viva e de sentido realizado.

B. Croce,
Aesthetica in nuce.

2 A concepção da história

A realidade, para Croce, é vida que se desenvolve por meio do pensamento e da ação, em uma unidade que é a realização e a atualização do universal concreto.

Este realizar-se do espírito é a história.

A história é, portanto, o realizar-se do espírito na unidade-distinção, que se escande na síntese dos opostos, a qual se explica de modo circular. Mas este escandir-se do espírito é, ao mesmo tempo, um explicar-se e realizar-se da liberdade, *justamente por meio da síntese dos opostos. Tal liberdade do espírito, portanto, realiza-se através dos contrastes e das oposições. Assim se verificou no decorrer da história, e assim se verificará sempre, sem exceções.*

Croce afirma, além disso, a contemporaneidade da história em todos os seus momentos. *Com efeito, em seu sistema, toda forma e momento de história é sempre história que, conhecendo-se, se revive e se realiza no presente do espírito.*

Os trechos que aqui reproduzimos ilustram bem estes dois pontos.

1. A história como história da liberdade

a. A liberdade como eterna formadora da história

Que a história seja história da liberdade é um famoso dito de Hegel, repetido um pouco de ouvido e divulgado em toda a Europa por Cousin, Michelet e outros escritores franceses, mas que em Hegel e em seus repetidores tem o significado [...] de uma história do primeiro nascimento da liberdade, de seu crescer, de seu tornar-se adulta e estar firme nesta alcançada era definitiva, incapaz de ulteriores desenvolvimentos (mundo oriental, mundo clássico, mundo germânico = um só livre, alguns livres, todos livres). Com intenção diversa e diverso conteúdo esse dito é pronunciado aqui, não para atribuir à história o tema da formação de uma liberdade que antes não existia e que um dia existirá, mas para afirmar a liberdade como a eterna formadora da história, sujeito próprio de toda história.

Como tal, ela é, por um lado, o princípio explicativo do curso histórico e, pelo outro, o ideal moral da humanidade.

b. A liberdade é a própria vida da história e não pode jamais vir a faltar

Nada mais freqüente do que ouvir em nossos dias o anúncio jubiloso ou a admissão resignada ou a lamentação desesperada de que a liberdade tenha doravante desertado o mundo, que seu ideal se tenha posto no horizonte da história, com um crepúsculo sem promessa de aurora. Aqueles que assim falam, escrevem e publicam, merecem o perdão motivado com as palavras de Jesus: porque não sabem o que dizem. Se o soubessem, se refletissem, perceberiam que afirmar que a liberdade está morta é o mesmo que afirmar que está morta a vida, quebrada sua mola íntima. E, por aquilo que se refere ao ideal, provariam grande embaraço com o convite de enunciar o ideal que substituiu, ou poderia substituir, o da liberdade; e também aqui notariam que não há nenhum outro que se emparelhe com ele, nenhum outro que faça o coração do homem bater em sua qualidade de homem, nenhum outro que responda melhor à própria lei da vida, que é história e lhe deve por isso corresponder um ideal no qual a liberdade seja aceita e respeitada e posta em condição de produzir obras sempre mais altas.

c. Os exemplos da história que pareceriam negar o domínio da liberdade são uma confirmação disso

Sem dúvida, ao opor às legiões dos que pensam diversamente ou diversamente falam estas proposições apodíticas, estamos bem conscientes de que elas são justamente daquelas que podem fazer sorrir ou mover a caçoadas contra o filósofo, o qual parece que caia no mundo como um homem do outro mundo, ignaro daquilo que a realidade é, cego e surdo às suas duras feições e à sua voz e a seus gritos. Também sem se deter sobre acontecimentos e sobre condições contemporâneas em que, em muitos países, as ordens liberais, que foram a grande aquisição do século XIX e pareceram uma aquisição perpétua, desmoronaram e em muitos outros alarga-se o desejo desse desmoronamento, toda a história mostra, com breves intervalos de inquieta, insegura e desordenada liberdade, com raros lampejos de uma felicidade mais entrevista que possuída, um amontoar-se de opressões, de invasões bárbaras, de depredações, de tiranias profanas e eclesiásticas, de guerras entre os povos e nos povos, de perseguições, de exílios e de patíbulos. E, com esta visão diante dos olhos, o dito de que a história é história da liberdade soa como uma ironia ou, afirmado seriamente, como uma tolice.

Todavia, a filosofia não está no mundo para deixar-se dominar pela realidade tal qual se configura nas imaginações feridas e perdidas, mas para interpretá-la, libertando as imaginações. Assim, pesquisando e interpretando, ela, que bem sabe que o homem que torna escravo o outro homem desperta no outro a consciência de si e o anima à liberdade, vê serenamente suceder a períodos de maior outros de menor liberdade, porque quanto mais estabelecida e não disputada for uma ordem liberal, tanto mais decai para o hábito, e, reduzindo para o hábito a consciência vigilante de si próprio e a prontidão da defesa, se dá lugar a uma *vichiana* repetição daquilo que se acreditava que não iria mais reaparecer no mundo, e que por sua vez abrirá um novo curso. Vê, por exemplo, as democracias e as repúblicas, como as da Grécia no século IV ou de Roma no I, em que a liberdade permanecia nas formas institucionais mas não mais na alma e no costume, perder também aquelas formas, como aquele que não soube ajudar-se e que em vão procurou se endireitar com bons conselhos é abandonado à áspera correção que a vida dele fará. Vê a Itália, exausta e derrotada, depositada pelos bárbaros na tumba com sua pomposa veste de imperatriz, ressurgir, como diz o poeta, ágil marinheira em suas repúblicas do Tirreno e do Adriático. Vê os reis absolutos, que abateram as liberdades do baronato e do clero, tornadas privilégios, e que superpuseram a todos o seu governo, exercido por meio de uma burocracia e sustentado por um exército próprio, preparar uma bem mais larga e mais útil participação dos povos na liberdade política; e um Napoleão, também ele destruidor de uma liberdade tal apenas de aparência e de nome e à qual retirou aparência e nome, arrasador de povos sob seu domínio, deixar atrás de si estes mesmos povos ávidos de liberdade e tornados mais espertos do que verdadeiramente eram, e ativos para implantar, como pouco depois fizeram em toda a Europa, seus institutos. Ela a vê, também nos tempos mais sombrios e graves, fremir nos versos dos poetas e afirmar-se nas páginas dos pensadores e arder solitária e soberba em alguns homens, não assimiláveis pelo mundo que os envolve, como naquele amigo que Vittorio Alfieri descobriu na Siena setecentista e grã-ducal, "espírito libérrimo" nascido "em dura prisão", onde estava "como leão que dorme", e para o qual ele escreveu o diálogo da virtude desconhecida. Ela a vê em todos os tempos, tanto nos propícios como nos adversos, genuína, robusta e consciente apenas nos espíritos de poucos, embora apenas esses depois historicamente contam, como apenas aos poucos verdadeiramente falam os grandes filósofos, os grandes poetas, os homens grandes, toda qualidade de grandes obras, mesmo quando as multidões os aclamam e deificam, sempre prontas para abandoná-los por outros ídolos, para fazer barulho ao seu redor e para exercitar, sob qualquer lema e bandeira, a natural disposição à cortesania e servilidade; e, por isso, por experiência e por meditação, o homem pensa e diz a si próprio que, se nos tempos liberais se tem a grata ilusão de gozar de uma rica companhia, e se naqueles não liberais se tem a oposta e ingrata ilusão de se encontrar em solidão ou em quase solidão, ilusória era certamente a primeira crença otimista, mas, por sorte, ilusória é também a segunda, pessimista.

d. A vida da liberdade como formadora da história sempre foi e sempre será vida de combatente

Estas, e tantas outras coisas semelhantes a estas, ela vê, e daí conclui que se a história não é exatamente um idílio, também não é uma "tragédia de horrores", mas é um drama em que todas as ações, todos os personagens, todos os componentes do coro são, em sentido aristotélico, "medíocres", culpáveis-inculpáveis, mistos de bem e de mal, e, todavia, o pensamento diretivo nela é sempre o bem, ao qual o mal acaba por servir como estímulo; a obra é da liberdade que sempre se esforça para restabelecer, e sempre restabelece, as condições sociais e políticas de mais intensa liberdade. Quem desejar em breve persuadir-se de que a liberdade não pode viver diversamente de como foi vivida e viverá sempre na história, de vida perigosa e combatente, pense por um instante em um mundo de liberdade sem contrastes, sem ameaças e sem opressões de nenhum tipo; e logo dela se desviará apavorado, como da imagem, pior que a da morte, da náusea infinita.

2. Toda história é sempre "história contemporânea"

a. Há sempre uma necessidade prática como fundamento de todo juízo histórico

A necessidade prática, que está no fundo de todo juízo histórico, confere a toda história o caráter de "história contemporânea", porque, por mais remotos e remotíssimos que pareçam cronologicamente os fatos que nela entram, ela é, na realidade, história sempre referida à necessidade e à situação presente, na qual aqueles fatos propagam suas vibrações. Assim, se eu, para inclinar-me e recusar-me a

um ato de expiação, recolho-me mentalmente para entender do que se trata, isto é, como se tenha formado e transformado este instituto ou este sentimento até assumir um puro significado moral, também o bode expiatório dos hebreus e os múltiplos ritos mágicos dos povos primitivos são parte do drama presente de minha alma neste momento e, fazendo expressamente ou de forma subentendida a história deles, faço a da situação em que me encontro.

b. O homem é um microcosmo não em sentido naturalista, mas em sentido histórico, como compêndio da história universal

Da mesma forma, a condição presente de minha alma, sendo a matéria, é por isso mesmo o documento do juízo histórico, o documento vivo que carrego em mim mesmo. Aqueles que se chamam, no uso historiográfico, documentos, escritos esculpidos ou figurados ou aprisionados nos fonógrafos ou talvez existentes em objetos naturais, esqueletos ou fósseis, não operam como tais, e tais não são, a não ser enquanto estimulam e reafirmam em mim recordações de estados de espírito que estão em mim; e em todo outro aspecto restam tintas coloridas, papel, pedras, discos de metal ou de vinil, e similares, sem nenhuma eficácia psíquica. Se em mim não existe, ainda que dormente, o sentimento da caridade cristã ou da salvação pela fé ou da honra cavalheiresca ou do radicalismo jacobino ou da reverência pela velha tradição, em vão me passarão sob os olhos as páginas dos evangelhos e das epístolas paulinas, e da epopéia carolíngia, e dos discursos que se faziam na Convenção nacional, e das líricas, dos dramas e romances que expressaram a nostalgia do século XIX pela Idade Média. O homem é um microcosmo, não em sentido naturalista, mas em sentido histórico, compêndio da história universal. E parte bem pequena nos parecerão no complexo os documentos, aqueles, assim especificamente chamados pelos pesquisadores, quando se pensar em todos os outros documentos sobre os quais continuamente nos apoiamos, como a língua que falamos, os costumes que nos são familiares, as intuições e os raciocínios feitos em nós quase que de forma instintiva, as experiências que carregamos, por assim dizer, em nosso organismo. Sem tais documentos específicos, bastante mais difíceis, ou até proibitivas, seriam nossas lembranças históricas; mas, sem estes, seriam de fato impossíveis, como se observa em certos processos doentios dos quais saímos desmemoriados e diferentes, como criaturas de fato novas e estranhas ao mundo ao qual antes pertencíamos. Perceba-se de passagem que esta verdade da história entrevista, que não nos é dada a partir do exterior, mas vive em nós, foi um dos motivos que extraviaram os filósofos da era romântica (Fichte e outros) na teoria da história a ser construída a priori, graças à pura e abstrata lógica e fora de toda documentação; embora depois eles, contradizendo-se (Hegel e outros), e tornando extrínseca a síntese, requeressem uma colaboração entre o pretenso a priori que vinha de um lado, e o pretenso a posteriori, ou o documento, que sobrevinha do outro.

c. A historiografia deve representar a vida vivida em forma de conhecimento

Se a necessidade prática e o estado de espírito em que se exprime é a matéria necessária, mas apenas a matéria bruta da historiografia, o conhecimento histórico não pode, como também nenhum conhecimento pode, consistir em presumida reprodução ou cópia daquele estado de espírito, pela razão elementar que esta seria uma duplicação de fato inútil e, portanto, estranha à atividade espiritual, que não tem, entre suas produções, a do inútil. Daí se esclarece a vaidade, que existe nos programas (nos programas, mas não nos fatos, que naturalmente saem diferentes) daqueles historiógrafos que se propõem apresentar a vida vivida em sua imediação. A historiografia, ao contrário, deve superar a vida vivida para representá-la em forma de conhecimento. Além do mais, e mal significando sua intenção, os escritores que crêem trabalhar como historiógrafos, tendem a transformar a matéria passional em obra de poesia. Mas, embora efetivamente a matéria passional passe sempre mais ou menos rapidamente através da esfera da fantasia e da poesia (e, quando aí se demora e se estende, nasce a poesia propriamente dita, a poesia em sentido específico), a historiografia não é fantasia, mas pensamento. Como pensamento, ela não dá apenas marca universal à imagem, como a poesia o faz, mas liga intelectivamente a imagem ao universal, distinguindo e unificando ao mesmo tempo no juízo.

B. Croce,
A história como pensamento e como ação.

GENTILE

3 Os problemas essenciais do atualismo e suas implicações

Não é fácil encontrar nos escritos dos filósofos algumas páginas em que sintética e claramente eles resumam seu próprio pensamento. Gentile, felizmente, as deixou em sua Introdução à filosofia, *onde, justamente na parte introdutória, ele apresenta um mapa dos problemas em torno dos quais gira todo o seu sistema e evidencia igualmente uma série de implicações que eles têm.*

Depois de ter indicado as origens do atualismo na reviravolta impressa no pensamento filosófico da filosofia alemã que vai de Kant a Hegel, e ter salientado alguns precedentes na filosofia renascentista e do ressurgimento italiano, Gentile toma distância em relação a Croce, salientando como sua própria filosofia tenha parecido afim com a de Croce mais do que de fato era.

Passa então a apresentar o princípio básico de sua filosofia, que é o da imanência absoluta, *entendida não no sentido tradicional, mas como imanência de todo o real no ato do pensar, além do qual não há nada de independente.*

Este ato do pensar não deve ser confundido com o ato do pensar como, por exemplo, o do motor imóvel de Aristóteles ou da metafísica tradicional, que, segundo Gentile, são meras abstrações, *mas é o ato de pensar que coincide com nosso pensamento.*

Em nós, *enquanto somos ato ou atividade do pensar,* está compreendida a totalidade do real: *não somos nós (como pensamento) que estamos contidos no espaço, mas é o espaço que está contido em nosso pensamento; e, assim, não somos nós que estamos na natureza, mas é a natureza que está em nós (como pensamento).*

Esta atividade do pensamento, além de infinita *(porque inclui todas as coisas) é* livre, *enquanto autoridade suprema no julgar e distinguir verdadeiro e falso, bem e mal.*

Exatamente na dimensão do ato do pensar descobrimos dentro de nossa humanidade empírica uma humanidade profunda, *que é aquela por meio da qual procuramos os outros e con-sentimos com os outros. Por esta* humanidade profunda *nós somos os outros e os outros são nós, em sentido global.*

O pensamento atual é tudo, e o próprio Eu particular é, em certo sentido, uma abstração, porque, como tudo o mais, está imanente no ato espiritual.

O método do atualismo é a dialética *do novo sentido, ou seja, não a dialética das realidades pensadas, como o era na metafísica dos antigos, mas a* dialética da atividade pensante. *O próprio Hegel, que havia reformado a dialética antiga, deve ser posteriormente reformado, porque, com suas distinções sistemáticas de idéia, natureza e espírito (com suas implicações) e com sua concepção da lógica, permaneceu condicionado por uma série de resíduos da dialética do pensado. E a própria reforma da dialética hegeliana operada por Croce, segundo Gentile, deve ser purificada, eliminando os "distintos". A unidade do pensamento em sua subjetividade, como autoconceito, que absorve a totalidade do real exatamente nesta sua atividade, constitui o coração da dialética do atualismo.*

Gentile afirma, portanto, que o atualismo tem um caráter profundamente religioso, enquanto, dialeticamente, no ato do pensamento concretamente resolve os problemas que a religião sempre se colocou. O mal é um momento dialético do bem; o erro é um momento dialético do verdadeiro; o bem é aquilo que concretamente se faz, desabrochando de seu contrário; o verdadeiro é aquilo que concretamente se realiza, superando seu contrário. O espírito é a natureza que se torna espírito.

O corpo não é apenas aquilo que está dentro de nossa pele. Também cada membro de nosso corpo pode ser pensado isoladamente do resto do corpo, mas apenas por abstração; separado do corpo perderia qualquer significado e valor. Assim é para nosso corpo, o qual é correlativo a todo o resto do mundo físico. Dizer corpo é como dizer corpo do universo.

O auto-sentir-se do corpo é o germe de onde deriva toda a vida espiritual. A experiência é tão-somente o desenvolvimento sistemático deste princípio. Dizer que a experiência é medida de todas as coisas significa dizer que o pensamento é a medida de todas as coisas; a medida do pensamento é o próprio pensamento.

A própria história, como toda a realidade sem exceção, é atividade do pensamento pensante, e neste sentido toda história é história contemporânea, e o passado está eternamente presente na atividade pensante.

O atualismo não pode de modo nenhum se confundir com o solipsismo. A redução ao Eu do solipsista consiste na redução de tudo ao Eu empírico particular. Ao contrário, o Eu de que fala o atualismo é princípio da progressiva universalização do próprio Eu; é posição de limites para superá-los, e, portanto, é retirada de qualquer limite.

O atualismo está, conforme Gentile, bem longe de ser anticristão e ateu. Assim como Cristo é homem-Deus, também o atualismo quer ser síntese de humano e divino; o atualista, bem longe de negar Deus, repete como os espíritos mais religiosos do passado: "Deus está em nós".

1. Origem da filosofia atualista

A filosofia atualista historicamente relaciona-se com a filosofia alemã de Kant a Hegel, diretamente e por meio dos seguidores, expositores e críticos que os pensadores alemães daquele período tiveram na Itália durante o século XIX. Mas liga-se também à filosofia italiana da Renascença (Telésio, Bruno, Campanella), ao grande filósofo napolitano Giambattista Vico, e aos renovadores do pensamento especulativo italiano da era do Ressurgimento nacional: Galluppi, Rosmini e Gioberti.

Os primeiros escritos em que a filosofia atualista começa a se delinear remontam aos últimos anos do século XIX. Ela foi se desenvolvendo nos primeiros decênios deste século, paralelamente à "filosofia do espírito" de Benedetto Croce. Minha assídua colaboração com a revista que em 1903 foi fundada por Croce, *A Crítica*, e que por muitos anos na Itália chefiou vitoriosamente uma luta tenaz contra as tendências positivistas, naturalistas e racionalistas do pensamento e da cultura, e o fato de que a "filosofia do espírito" amadureceu cerca de um decênio antes, desde o princípio atraindo sobre si a atenção universal, fizeram aparecer geralmente as duas filosofias muito mais afins do que a princípio não pareciam. Mas as divergências se tornaram naturalmente mais claras passo a passo que os princípios das duas filosofias expuseram suas conseqüências. E hoje, também por circunstâncias contingentes, que aqui não ocorre lembrar, aparecem muito mais as divergências do que as afinidades e os motivos que têm certamente em comum.

2. O princípio da filosofia atualista

A filosofia atualista é assim chamada a partir do método que propugna e que poderia se definir "método da imanência absoluta", profundamente diversa da imanência de que se fala em outras filosofias, antigas e modernas, e também contemporâneas. A todas elas falta o conceito da subjetividade irredutível da realidade, à qual se encontra imanente o princípio ou a medida da própria realidade. Aristóteles foi imanentista em relação ao idealismo abstrato de Platão, cuja idéia na filosofia aristotélica torna-se forma da própria natureza – forma inseparavelmente ligada à matéria, na síntese do indivíduo concreto, do qual a idéia, seu princípio e medida, não pode ser separada, a não ser por abstração. Mas o indivíduo natural para a filosofia atualista é ele próprio alguma coisa de transcendente: porque em concreto não é concebível fora daquela relação em que ele, objeto de experiência, está indissoluvelmente ligado com o sujeito desta, no ato do pensamento mediante o qual a experiência se realiza. Todo o realismo, até o criticismo kantiano, permanece sobre o terreno desta transcendência. Nele permanece toda filosofia que, mesmo que reduza tudo à experiência, entenda esta como algo de objetivo, e não como o ato do Eu pensante enquanto pensa, realizando a realidade do próprio Eu: uma realidade fora da qual não é dado pensar nada de independente e existente em si.

Este é o ponto firme ao qual se liga o idealismo atual. A única realidade sólida, que me é dado afirmar, e com a qual deve por isso ligar-se toda realidade que eu possa pensar, é a mesma que pensa, a qual se realiza e é assim uma realidade, apenas no ato que se pensa. Portanto, a imanência de tudo o que é pensável ao ato do pensar; ou, *tout court*, ao ato; pois de atual, por aquilo que se disse, não há mais que o pensar em ato; e tudo aquilo que se pode pensar como diverso deste ato,

atua-se em concreto enquanto é imanente ao próprio ato.

3. O ato como *logos* concreto

O ato de que se fala nesta filosofia, portanto, não é confundível com o ato (*energheia*) de Aristóteles e da filosofia escolástica. O ato aristotélico é também pensamento puro, mas um pensamento transcendente, pressuposto a partir de nosso pensamento. O ato da filosofia atualista coincide justamente com nosso pensamento; e, para esta filosofia, o ato aristotélico, em sua transcendência, é simplesmente uma abstração, e não um ato: é *logos*, mas um *logos* abstrato, cuja concretitude se tem apenas no *logos* concreto, que é o pensamento que atualmente se pensa.

Não só o ato aristotélico, mas também a idéia platônica, e em geral toda realidade metafísica ou empírica, que realisticamente se pressuponha do pensamento, é, segundo o atualismo, *logos* abstrato, que tem um sentido apenas na atualidade do *logos* concreto. Mesmo que este se represente e tem razão de representar-se como independente do sujeito, existente em si, coisa em si, estranha ao pensamento e condição do pensamento, sempre se trata de *logos* abstrato, cujas determinações são sempre um produto da atividade originária do Eu que, no pensamento, se atua como *logos* concreto. Todo realismo, por isso, tem razão; com a condição, porém, de que não se pretenda esgotar todas as condições do pensar. Às quais, de fato, restará sempre a acrescentar, a fim de que seja superada a transcendência e alcançada a terra firme da realidade efetiva, aquela que será a condição fundamental de toda pensabilidade, a atividade pensante.

4. Infinidade do Eu

A atividade pensante, contudo, para sustentar a carga infinita e a infinita responsabilidade de toda realidade pensável, que é pensável apenas enquanto é imanente ao mundo espiritual que tal atividade realiza, não deve mais ser concebida materialmente, como atuando no tempo e no espaço. Tudo está em mim, enquanto tenho em mim o tempo e o espaço como ordens de tudo aquilo que se representa na experiência. Portanto, longe de estar contido no espaço e no tempo, eu contenho o espaço e o tempo. E longe de eu próprio estar compreendido, como vulgarmente se pensa, apoiando-se em uma imaginação falaz, na natureza que é o sistema de tudo aquilo que é ordenado no espaço e no tempo, eu compreendo a natureza dentro de mim. E dentro de mim ela deixa de ser aquela natureza espacial e temporal, que é mecanismo, e se espiritualiza e se atua também ela na vida concreta do pensamento.

5. Liberdade do Eu

Por meio desta sua infinidade, à qual tudo é imanente, o Eu é livre. E, sendo livre, pode querer e conhecer e escolher sempre entre os opostos contraditórios em que se polariza o mundo do espírito, que tem valor porque se contrapõe a seu oposto. Liberdade não compete à natureza em seu aspecto abstrato; mas não compete a nenhuma forma do *logos* abstrato: nem à verdade lógica, nem à verdade de fato, nem à lei, que se representa ao querer com a necessidade coarctante de uma força natural: a nada enfim que, contrapondo-se no pensamento ao sujeito que pensa o seu objeto, o define e encerra em certos termos, e fixa, e priva daquela vida que é própria da realidade espiritual atual. Não é livre o homem enquanto se considera e representa como parte da natureza, um ser que ocupa certo espaço por certo tempo, que nasceu e que morrerá, e que é limitado em todo sentido, e na própria sociedade é circundado por elementos que não estão em seu poder e agem sobre ele. Contudo, por mais que ele se mova nessa ordem de idéias, e ponha em relevo os próprios limites, e minimize e empobreça suas próprias possibilidades, e entre em suspeita de que a própria liberdade não é mais que uma ilusão, e que ele nada verdadeiramente pode nem para dominar o mundo e nem mesmo para conhecê-lo, ele, no auge do desespero, não poderá deixar de reencontrar e reafirmar no fundo de si mesmo a desconhecida liberdade, sem a qual não lhe seria possível pensar o tanto que ele pensa. *Hoc unum scio, me nihil scire.*[1] Mas, ainda que limitado, este saber importa à capacidade de conhecer a verdade; a qual não seria tal se não se distinguisse do falso, e não se concebesse e não se percebesse nesta sua distinção, que é oposição. O que não seria possível sem liberdade, ou seja, infinidade de quem concebe e percebe, julgando aquilo que é verdadeiro, e pronunciando este juízo com autoridade suprema, contra a qual não é admissível um apelo. Autoridade que não poderia competir evidentemente a quem estivesse encerrado dentro de determinados limites.

[1] "Sei apenas isto: que não sei nada".

6. Humanidade profunda

Portanto, dentro da humanidade empírica todo homem possui uma humanidade profunda, que está na base de todo o seu ser, e de todo ser que ele possa distinguir de si. Aquela humanidade por meio da qual ele tem consciência de si, e pensa e fala e quer; e, pensando, pensa a si mesmo e ao restante; e pouco a pouco se forma um mundo, que sempre mais se enriquece de particulares e sempre mais se esforça por conceber como um todo harmônico, como um organismo de partes que se buscam reciprocamente, ligadas por uma unidade interior. Mas a este mundo está sempre presente ele próprio, que o representa e procura reduzi-lo sempre mais conforme às suas exigências, aos seus desejos, à sua própria natureza: ele que diante de si tem não só o mundo, mas a si próprio, o um em relação com o outro, e ambos postos nesta relação por ele, artífice e ao mesmo tempo guardião, ator e expectador, infatigável e insone.

Não é esta a humanidade que sustenta o indivíduo particular, mas associa os indivíduos no pensamento, quero dizer, no sentir e no pensar, no poetar e no agir, na civilização que é a vida do espírito, ligando em um só homem as gerações e as estirpes diversas; em um homem, que não conhece obstáculos a não ser para superá-los, não conhece mistérios a não ser para desvendá-los, não conhece mal a não ser para emendá-lo, não conhece escravidão a não ser para dela se libertar, não conhece misérias a não ser para socorrê-las, não conhece dores a não ser para medicá-las? Essa humanidade profunda é a que à primeira vista não percebemos nem nos outros nem em nós: mas é aquela pela qual é possível que um procure o outro, e lhe dirija a palavra, e lhe estenda a mão. É aquela que quando uma verdade nos ilumina a mente, e um sentimento se apodera de nós e nos comove e nos inspira, a nossa língua é, como diz o poeta italiano, como que por si própria movida; e não sabemos não falar e nossa alma se expande, e diz, e canta; e ainda que ninguém de fato nos escute, pode-se dizer que uma multidão invisível esteja ao nosso redor para escutar: vivos, mortos, não nascidos, uma multidão anônima de juízes que não têm rosto, mas pensam e sentem como nós, e estão propriamente em nós, mais ainda, propriamente, são nós mesmos; e nos escutam, porque somos nós que, falando, nos escutamos.

7. A atualidade do Eu

Esta humanidade não é um *Deus absconditus*,[2] não é um Eu secreto inacessível que, falando e manifestando-se, sai fora de si, se objetiva e se desnatura, deixando de ser aquilo que ele é por si mesmo. Ele é enquanto se realiza; e, realizando-se, se manifesta. E por isso o pensamento atual é tudo; e fora do pensamento atual o próprio Eu é uma abstração a ser relegada ao grande armário das excogitações metafísicas: entidades puramente racionais e não subsistentes. O Eu não é alma-substância; não é uma coisa, a mais nobre das coisas. Ele é tudo porque não é nada. Sempre que houver alguma coisa, é um espírito determinado: uma personalidade que se atua em um mundo seu: uma poesia, uma ação, uma palavra, um sistema de pensamento. Mas esse mundo é real, enquanto a poesia está se compondo, a ação se realiza, a palavra se pronuncia, o pensamento se desenvolve e se torna sistema. A poesia não existia, e não existirá; ela existe sempre enquanto se compõe, ou, lendo-se, torna-se a compor. Deixada aí, ela cai no nada. Sua realidade é um presente que jamais se põe no passado e que não teme futuro. É eterna, com aquela imanência absoluta do ato espiritual, em que não há momentos sucessivos do tempo que não sejam co-presentes e simultâneos.

8. O método do atualismo: a dialética

Tudo isso quer dizer que a atualidade eterna (sem passado e sem futuro) do espírito não é concebível por meio da lógica da identidade própria da velha metafísica da substância, e sim apenas com a dialética. Com a dialética, bem entendido, tal qual a filosofia moderna a pode conceber: conceito não do ser objeto do pensamento, mas do pensamento em sua própria subjetividade: a rigor, não conceito, mas autoconceito (não *Begriff*, mas *Selbstbegriff*). Se o pensamento como ato é o princípio do atualismo, seu método é a dialética. Não dialética platônica, nem hegeliana: mas uma dialética nova e mais propriamente dialética, que é uma reforma da dialética hegeliana. A qual já se contrapunha à platônica porque esta era uma dialética estática das idéias pensadas (ou, em todo caso, objeto do pensamento), e Hegel em sua *Ciência da lógica* considerou a dialética, ao contrário, como o movimento das idéias pensantes, ou categorias com as quais o pensamento pensa o seu objeto.

Dialética do pensado, portanto, e dialética do pensar: esta dialética do pensar, cujo problema começou a ser colocado por Fichte, mas foi Hegel que em primeiro lugar enfrentou com

[2] "Deus escondido".

plena consciência da necessidade de uma nova lógica a ser contraposta à analítica aristotélica, ou seja, à lógica do platonismo assim como de toda a antiga filosofia. Hegel se propôs o problema, mas não o resolveu, porque, a começar das primeiras categorias (ser, não-ser, devir) deixou-se escapar a absoluta objetividade do pensar, e tratou sua lógica como movimento das idéias que se pensam e, por isso, se devem definir. Movimento absurdo, porque as idéias se pensam, ou seja, se definem enquanto se fecham no círculo de seus termos, e permanecem paradas. E essa é a razão pela qual as idéias platônicas são de fato todas ligadas entre si e, por isso, obrigam o pensamento subjetivo que queira pensar uma delas, a pensar também todas as outras, e a mover-se, por isso, de uma para outra sem descanso, mas elas permanecem paradas, como o estádio sobre o qual os ginastas correm.

Permanecem paradas, mas são *logos* abstrato, que é preciso reconduzir ao pensamento real e atual. Que é enquanto não é, e não está jamais parado, e sempre se move; e de fato define, e se espelha no objeto definido, mas para voltar a definir de outra forma, sempre mais adequadamente à necessidade incessante em cuja satisfação se encontra seu realizar-se. O pensamento é dialético por este seu devir, que é, não *pensada unidade* de ser e não-ser, conceito em que se ensimesma o conceito do ser e o conceito oposto do não-ser, mas é *unidade realizada* do próprio ser do pensamento com seu real não-ser. Nós podemos, de fato, definir o conceito desta unidade; mas nossa definição não é uma imagem, ou um duplicado lógico de uma realidade transcendente em relação ao ato lógico: é todo um e uma só coisa com este ato.[3]

9. Caráter religioso da concepção dialética

Na dialética do pensamento encontra-se a resposta às milhares de dúvidas céticas e às milhares de perguntas angustiantes, que surgem da experiência e dos contrastes da vida: contrastes entre o homem e a natureza, a vida e a morte, o ideal e a realidade, o prazer e a dor, a ciência e o mistério, o bem e o mal etc. Todos os antigos problemas que foram o tormento da consciência religiosa e da vida moral de todos os homens, as ânsias da teodicéia como a cruz da filosofia. A concepção atualista é uma concepção espiritualista e profundamente religiosa, embora sua religiosidade não possa satisfazer quem está habituado a conceber o divino como um transcendente abstrato, ou a confundir o ato do pensamento com o simples fato da experiência. Ora, uma coerente concepção religiosa do mundo deve ser otimista, sem negar a dor e o mal e o erro; deve ser idealista sem suprimir a realidade com todos os seus defeitos, deve ser espiritualista sem fechar os olhos sobre a natureza e sobre as férreas leis de seu mecanismo. Mas todas as filosofias e todas as religiões, apesar de todo esforço idealista e espiritual, estão destinadas a falir, ou por abandonar-se a um dualismo absurdo ou por fechar-se em um abstrato e, por isso, insatisfatório e, portanto, ele próprio um monismo absurdo, caso se limitem à lógica da identidade, pela qual os opostos se excluem, e onde o ser não é o não-ser, e vice-versa.

Com a lógica da identidade as antinomias da vida moral e da consciência religiosa, do mundo e do homem, tornam-se insolúveis. E não há fé na liberdade humana, na razão humana, na potência do ideal ou na graça de Deus que possa salvar o homem e, finalmente, levantá-lo em sua vida, toda pervadida, como ela é, pelo pensamento, que é pesquisa e dúvida, e perpétua interrogação para quem a vida é resposta. Somos ou não somos imortais? Há uma verdade para nós? E verdadeiramente há lugar no mundo para a virtude? E há um Deus que governa tudo? E vale a pena esta vida que nos custa viver? Estas perguntas voltam sempre a surgir e ressurgir do fundo do coração humano, e por isso os homens pensam e têm necessidade da filosofia, a fim de que os conforte para viver com uma resposta qualquer. Cada um que vive procura como pode uma resposta para si. Mas uma resposta lógica, firme, razoável, não é possível se o pensamento não se retrai dos objetos que vez por vez pensa e solda em férrea corrente como o sistema de seu mundo e não se volta sobre si próprio, onde toda realidade tem sua raiz e de onde retira, por isso, sua vida: onde o ser ainda não é, mas vem a ser, não sendo a princípio, imediatamente: onde saber é aprender, e toda vez, mesmo que já se saiba, aprender do início; onde o bem não é aquilo que foi feito, e já existe, mas aquilo que não se fez e, por isso, se faz; onde a alegria não é a que se gozou, mas aquela que brota de seu contrário, e não se detém, caindo na monotonia da náusea, que estagna e gera a morte, mas se renova e reconquista como novo anseio e nova fadiga e, por isso, por meio de novas dores; onde, finalmente, o espírito arde eternamente, e na combustão fla-

[3] Cf. dois escritos meus no vol. *A reforma da dialética hegeliana*, Principato, Messina, 1923², pp. 1-74 e 209-240. [Nota de Gentile]

meja e cintila, destruindo toda escória pesada, inerte e morta. Aí, dizer ser é dizer não-ser: aí, saber é ignorância, bem é mal, alegria é dor, conquista é fadiga, paz é guerra, e o espírito é natureza que se torna espírito.

10. O corpo e a unidade da natureza

A natureza, a natureza real primordial, a eterna geradora da qual falava Bruno, antes de ser aquela que nós esquematizamos no espaço e no tempo, e analisamos em todas as suas formas por meio da experiência e da construção do intelecto, é aquela natureza profunda que encontramos em nosso corpo e por meio de nosso corpo: não como aquele conjunto de abstrações, em que para pensá-lo a decompõe, esmiúça, pulveriza e torna impalpável o pensamento, sistematizando-a no *logos* abstrato, mas aquela unidade não multiplicável que é a fonte inexaurível infinita de toda realidade múltipla que se desdobra no espaço e no tempo. Ela é antes de tudo aquele corpo que cada um de nós, em sua consciência de si, sente como o objeto primeiro e irredutível de sua própria consciência: aquele corpo por meio do qual sentimos e acolhemos na consciência toda qualidade das coisas externas e todo particular que é possível individuar em todo o universo físico. O qual se percebe porque está em relação com nosso corpo, que é objeto imediato e direto de nosso sentir; mas está nesta relação em sua totalidade, nada se podendo pensar no mundo físico que não seja correlativo a todo o resto do próprio mundo físico. Assim, é evidente que nossa cabeça cairia no chão se não estivesse sustentada pelo tronco, e este pelas pernas; mas também é evidente que suprimindo um só grão de areia no fundo do oceano não só desabariam os grãos contíguos por ele sustentados, mas na verdade o universo ruiria. Vivemos em nosso planeta; mas este planeta faz parte de um sistema, fora do qual não teríamos sobre a terra aquela luz e aquele calor com os quais nela vivemos. E tudo se mantém no universo; e nosso corpo, como efetivamente o sentimos, é um centro de uma circunferência infinita: é um elemento vivo de um organismo vivo, o qual está presente e age e se faz sentir em cada um de seus elementos. Considerar como nosso corpo apenas aquela parte da natureza física que está dentro de nossa pele é uma abstração análoga àquela pela qual, olhando nossa mão, podemos também fixá-la, abstraindo de fato do braço ao qual ela está necessariamente ligada, e tirada do qual ela, por isso, estaria privada não só da força que tem, mas de sua própria estrutura material.

11. Espiritualidade da natureza

Dizer "corpo", portanto, é dizer todo o universo corpóreo, em que se nasce e se morre, do qual surgem e no qual recaem todos os indivíduos viventes particulares. Mas o que é este corpo? Onde e como se tem o sentido dele e se aprende a conhecê-lo? Eu disse antes: no primeiro princípio de nosso sentir, quando ainda não sentimos nada de particular, mas sentimos porque nos sentimos: e somos o sentido de nós mesmos, aquele mesmo que depois se desenvolverá sempre mais como consciência de nós (autoconsciência). Aí, no primeiro e originário germe de nossa vida espiritual, há já um princípio que sente e alguma coisa que é sentida (e o corpo é justamente aquilo que é sentido). Há uma síntese destes dois termos, cada um dos quais existe para o outro; e juntos realizam o ato do sentir, a síntese fora da qual seria vão procurar tanto o princípio que sente como o termo sentido.

12. A experiência como medida do real

Esta imanência originária da essência do corpo no núcleo primitivo do espírito, esta originária e fundamental espiritualidade e idealidade do corpo e, portanto, em geral, da natureza, é a razão pela qual o pensamento encontra na experiência imediata a medida da existência que é própria da realidade, que não seja abstrata construção do pensamento. Não que o pensamento tenha sua medida fora de si próprio, em uma fantástica realidade externa, com a qual ele se ponha em relação por meio da experiência sensível. A medida do pensamento está no próprio pensamento. Mas o pensamento como sujeito, autoconsciência, é antes de tudo sentido de si, alma de um corpo, isto é, do corpo, da natureza. E tudo aquilo que não se liga a este princípio do pensamento e, por isso, não se realiza como desenvolvimento deste princípio, é como um edifício que se construa sem os fundamentos necessários e que, por isso, se encontre destinado a desmoronar.

O pensamento é sempre um círculo, cuja linha não se afasta de seu ponto inicial a não ser para aí voltar e aí se fechar. Onde o fim não coincide com o princípio, meu pensamento não é pensamento meu. Não me reencontro mais. Isso não tem valor. Não é verdade. O ponto em que o círculo do pensamento se fecha e se firma, é o Eu que pensa e se realiza no pensamento; de modo que aquele mesmo pensamento que ele produz (o conceito) seja a concreta e efetiva existência do próprio Eu (autoconceito). A personalidade de todo homem está, portanto, em sua obra.

13. A atualidade da história como consciência de si

Não só a natureza, quando não se olhe a partir do exterior e em abstrato, mas a própria história conflui toda e desemboca na atualidade do pensamento que pensa. Também a história é autoconceito. Ela não é consciência que o homem tenha do operar de espíritos diversos daquele que ele atua em sua consciência histórica, ou das ações de homens que não existem mais, ou do passado, que é mera idealidade em que o pensamento distingue o presente que existe, e que só é real, e conta, e é eterno, daquilo que não existe e não conta e por isso não é presente, e é expulso do mundo do eterno (onde está tudo aquilo que conta do ponto de vista do espírito). A história é, como todo pensamento, consciência de si. E por isso foi dito que toda história é história contemporânea, pois reflete por meio da representação de eventos e paixões passadas os problemas, os interesses e a mentalidade do historiador e de seu tempo.

Os assim chamados achados e documentos do passado são elementos da cultura, ou seja, da vida intelectual presente; e se reavivam por causa do interesse que os faz buscar, criticar, interpretar; e falam e se fazem valer por meio do trabalho historiográfico, que é um pensamento atual, que não se explica a não ser adquirindo sempre mais aguda e cauta consciência de si. Os mortos estariam bem mortos e seriam cancelados do quadro da realidade, que é a divina realidade, se não existissem os vivos, que falam deles, evocando-os novamente em seu coração e ressuscitando-os na atmosfera viva de seu próprio espírito.

14. Crítica do solipsismo. O limite do Eu e a negação do limite

Seria isto solipsismo? Não. O Eu do solipsista é um Eu particular e negativo que, por isso, pode sentir sua solidão e a impossibilidade de sair dela. Por isso o solipsista é egoísta. Nega o bem, assim como nega a verdade. Mas seu Eu é negativo porque é idêntico a si mesmo, ou seja, coisa, e não espírito. Sua negatividade é a negatividade do átomo, que é sempre o mesmo, incapaz de qualquer mudança; que pode absolutamente excluir de si os outros átomos e ser reciprocamente por eles excluído, justamente porque não tem a força de negar a si mesmo e mudar. Mas a dialética do Eu, assim como é concebida pelo atualismo, é o princípio da universalização progressiva e infinita do próprio Eu, o qual em tal sentido é infinito, e nada exclui de si. Todo limite é superável por esta energia íntima que é a própria essência do pensamento que pensa. Uma energia que nega e supera o limite, porque o limite é aquele que ela põe a si mesma *à medida* que se determina. A começar pelo sentido de si, razão pela qual, sentindo o Eu, se desdobra nos dois termos do sujeito e do objeto do sentir, e como sujeito acaba, portanto, sendo enfrentado e, por conseguinte, limitado pelo objeto, o Eu manifesta sua energia infinita, pondo e negando incessantemente seu limite.

Tal negação não é destruição. O limite, por ser negado, como é entendido por nós, deve ser conservado; mas deve interiorizar-se na consciência da infinidade do sujeito. Amar o próximo de modo cristão é negar os outros como limite externo de nossa personalidade; mas não é, por isso, suprimir a personalidade de outrem, mas entendê-la e senti-la como interna em nossa própria personalidade mais profundamente concebida. Tal é o significado da conversão imanente do *logos* abstrato no *logos* concreto, de que se trata na lógica atualista.

15. Atualismo e cristianismo

Finalmente, esta filosofia tão radicalmente imanentista seria uma filosofia atéia? A acusação mais insistente hoje é feita a ela pelos pensadores católicos e tradicionalistas, que não conseguem perceber a distinção que existe na unidade do ato espiritual. E são eles os verdadeiros ateus na sede da filosofia. Porque, se realmente se tivesse de conceber a separação absurda entre o ser divino e o humano, toda relação entre os dois termos se tornaria de fato impossível. E eu penso firmemente que esta atitude dos pensadores seja atéia, porque anticristã. Estou de fato convencido de que o cristianismo, com seu dogma central do Homem-Deus, tem este significado especulativo: que, como fundamento da distinção necessária entre Deus e o homem, se deve pôr uma unidade, que não pode ser mais que a unidade do espírito; que será espírito humano enquanto espírito divino, e será espírito divino enquanto também espírito humano. Quem tremer e se amedrontar ao acolher no espírito esta consciência da responsabilidade infinita em que o homem se agrava, reconhecendo e sentindo Deus em si mesmo, não é cristão e – se o cristianismo não é mais que uma revelação, isto é, uma consciência mais aberta que o homem adquire de sua própria natureza espiritual – não é sequer homem. Quero dizer homem consciente de sua humanidade. E como poderá ele sentir-se livre e, por isso, capaz de reconhecer e cumprir um dever, e de aprender uma verdade, e de entrar finalmente no reino do espírito, se ele no fundo

de seu próprio ser não sente recolher em si e pulsar a história, o universo, o infinito, tudo? Poderia ele com as forças limitadas, que em qualquer momento de sua existência ele de fato percebe que possui, enfrentar, como ele faz e deve fazer, o problema da vida e da morte, que se lhe apresenta terrível com a potência inelutável das leis da natureza? Todavia, se ele deve viver uma vida espiritual, é preciso que triunfe desta lei, e tanto no modo da arte como no da moralidade, com a ação e com o pensamento, participe da vida das coisas imortais, que são divinas e eternas. E nisso participe por si, livremente; pois não há auxílio externo que possa socorrer a capacidade espontânea do espírito, que não seja um auxílio querido e valorizado e, por isso, livremente procurado e atuado. E nada, finalmente, nos vem do exterior que ajude a saúde da alma, o vigor da inteligência, a potência do querer.

Por isso, o atualista não nega Deus, mas, junto com os místicos e com os espíritos mais religiosos que existiram no mundo, repete: *Deus in nobis est.*[4]

G. Gentile,
Introdução à filosofia.

[4] "Deus está em nós".

SEGUNDA PARTE

O CONTRIBUTO DA ESPANHA À FILOSOFIA DO SÉCULO XX

"A vida é o critério para julgar a verdade".

Miguel de Unamuno

"O homem de ciência deve continuamente tentar duvidar de suas próprias verdades".

José Ortega y Gasset

Capítulo oitavo

Miguel de Unamuno e o sentimento trágico da vida

• Miguel de Unamuno (1864-1936) realiza seus estudos em Salamanca, e desta prestigiosa Universidade será professor e também reitor.

Em 1902 publica *Em torno do casticismo*, livro sobre a *essência da Espanha*, em que o autor desencadeia seu primeiro assalto significativo contra o intelectualismo, contra os discursos de intelectuais e políticos que deixam o povo indiferente. A idéia que estes têm da Espanha é uma decoração intelectualista, um "fantasma" do qual foge a vida real das pessoas, de todos "os que se levantam com o sol e vão para seus campos para continuar sua tarefa obscura e silenciosa, cotidiana e eterna".

Contra o intelectualismo → § 1-2

• A batalha contra o intelectualismo não pára aqui; Unamuno vai mais a fundo e na *Vida de Dom Quixote e de Sancho* (1905) afirma que a vida é inexaurível para a inteligência, que "não é a inteligência, mas a vontade que constrói o mundo para nós". Eis, então, que da "peste do bom senso" é possível se curar apenas por obra da "autêntica loucura" que, ao contrário, "está faltando para nós". Dom Quixote, portanto, torna-se louco "unicamente por maturidade de espírito".

A loucura heróica contra a miséria do bom senso → § 3

A vida é enriquecida pela loucura heróica e não pela miséria do bom senso; pelos livros de cavalaria e não pelas propostas presunçosas do intelectualismo, do cientismo e do racionalismo supersimplificador de tanta filosofia.

Unamuno se pergunta: o cavaleiro de Cristo que foi Inácio de Loyola foi de fato tão diferente de Quixote? A aventura de um não pode ser considerada em paralelo com a aventura do outro? Para Unamuno existe apenas o homem concreto, e o homem concreto "está acima de todas as razões". Logo: "a verdade racional e a vida estão em oposição"; e ainda: "Eu não me submeto à razão, e me rebelo contra ela".

• "Tudo aquilo que é vital é irracional, enquanto tudo aquilo que é racional é antivital": isso é escrito por Unamuno em *Do sentimento trágico da vida* (1913). A vida "não aceita fórmulas"; aliás, a ciência existe porque sustentada por uma "insustentável" fé na razão.

O Deus de Unamuno é o "Deus vivo" de Pascal e de Kierkegaard → § 4-5

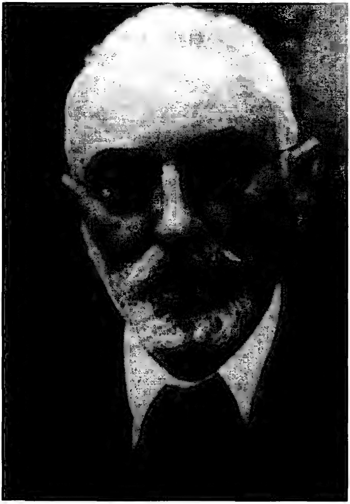
E devemos ainda dizer que o desprezo que Unamuno alimenta diante das construções intelectualistas e doutrinais, ele o estende também ao racionalismo teológico da tradição tomista. O Deus de Unamuno não é o Deus dos filósofos e dos teólogos; é, muito mais, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, como para Pascal e Kierkegaard: é um Deus que fala ao coração e não a conclusão de uma série de silogismos.

1 A vida e as obras

Miguel de Unamuno nasceu em 29 de setembro de 1864 em Bilbao, onde freqüentou a escola primária e a secundária. Os estudos universitários naquele tempo duravam na Espanha apenas três anos. E, assim, em 1884, com vinte anos, Unamuno já era doutor em língua basca. Depois de sete anos de ensino privado em Bilbao, em 1891 Unamuno é assumido como professor de grego na Universidade de Salamanca. Desta prestigiosa Universidade Unamuno foi eleito reitor em 1901. 1901 é também o ano em que ele passa do ensino do grego para o de literatura espanhola. No entanto, em 1902, publica sua primeira obra — escrita alguns anos antes — *Em torno do casticismo*. *A vida de Dom Quixote e de Sancho* aparece em 1905.

De 1910 é *Minha religião e outros ensaios*. Segue-se uma longa série de ensaios, coletados depois em mais volumes. A obra filosófica mais representativa de Unamuno — *Do sentimento trágico da vida* — é de 1913. Este livro representa um dos testemunhos mais lúcidos do desmoronamento do otimismo filosófico do fim do século, da crise da intelectualidade positivista e idealista.

Em 1914, tendo-se declarado a favor dos Aliados, Unamuno é destituído do cargo de reitor; todavia, conserva a cátedra até 1924. Em 1923, com um golpe de Estado, sobe ao poder o ditador Primo de Rivera. Unamuno, em uma conferência em Bilbao, critica tanto o rei Afonso XIII como o ditador. Foi assim que, em fevereiro de 1924, ele é preso e levado ao exílio nas Canárias, na ilha de Fuerteventura. Daí ele foge. E, na França, em Paris, vive os dias mais amargos do exílio, e escreve *A agonia do cristianismo*.



Miguel de Unamuno (1864-1936) foi um dos mais originais pensadores dos inícios do século XX, crítico agudo das construções intelectualistas e doutrinárias: para ele a vida "não aceita fórmulas".

De Paris Unamuno se transfere a Hendaye, na costa basca, diante de Bilbao. Em Hendaye Unamuno permanece até 1930, isto é, até a queda do ditador Primo de Rivera. Volta para Salamanca e lhe é devolvida a cátedra. Em 1931 é proclamada a República, e Unamuno é nomeado deputado. Em 1936 explode a guerra civil espanhola: Unamuno não esconde sua escolha franquista.

A morte o colhe em 31 de dezembro do mesmo ano de 1936. Comemorando Unamuno, Ortega y Gasset dirá: "Unamuno sempre esteve na companhia da morte, sua perene amiga-inimiga. Sua vida inteira e toda sua filosofia foram [...] uma *meditatio mortis*. A nossos olhos uma inspiração desse tipo triunfa em todo lugar, mas, em todo caso, devemos dizer que Unamuno foi o seu precursor!".

2 A essência da Espanha

Em torno do casticismo é de 1895. Este livro sobre a *essência da Espanha* é uma decidida e lúcida tomada de posição contra os literatos que representam a "geração de 1898", que, desiludidos pela perda de Cuba, falavam a todo instante da "regeneração da Espanha". Estes discursos de intelectuais e políticos, todavia, deixam o povo indiferente. E isso ocorre — nota Unamuno — porque o povo goza de "saúde cristã". Unamuno denuncia, com aguda previsão, os perigos do nacionalismo; mas ele não se deixa sequer fascinar pela idéia que os intelectuais e políticos fazem da Espanha: tal idéia é uma decoração intelectualista da qual foge a vida real do povo. A Espanha não é "um fantasma" sobre uma tela pintada ou uma visão de origem livresca. A Espanha é a vida de milhões e milhões de homens e não aquilo que dela contam os jornais ou que dela diz a história: "os jornais não dizem nada da vida silenciosa de milhões de homens sem história que, em qualquer hora do dia e em todo lugar, em todos os países do mundo, se levantam com o sol e vão para seus campos a fim de continuar sua tarefa obscura e silenciosa, quotidiana e eterna [...] que lança as bases sobre as quais se levantam as ondas da história". O mais caro para Unamuno não é uma *idéia* da Espanha ou a retomada da *história* da Espanha. Para Unamuno conta apenas "o destino individual de cada homem", uma vez que esta é "a coisa mais humana que existe"; e aqueles que falam de regeneração da Espanha se esquecem justamente do destino individual dos homens individuais.

Unamuno olha o povo de carne e osso. Esse povo não é um fantasma intelectualista ou uma reconstrução historiográfica. É gente que trabalha, pensa, sofre e canta suas canções sobre determinado pedaço de terra, sob determinado céu e diante deste mar. É gente que vive na tradição. E aquilo que Unamuno procura é a tradição espanhola eterna: eterna porque humana, mais que espanhola. E, então, que sentido possui tentar regenerá-la, europeizá-la? Um povo é atrasado? Pois bem, responde Unamuno, "deixemos que os outros corram; também eles, antes ou depois, se deterão". O povo passa sua vida na ignorância? Pois bem, o povo "sabe tantas coisas que os homens públicos ignoram" e "a ignorância é uma ciência divina: é mais que ciência — é sabedoria". E ainda: o camponês de Toboso — pergunta-se Unamuno — não vive e não morre mais feliz que um operário de Nova York? "Malditas as vantagens de um progresso que obriga-nos a nos dilacerar de afã, de trabalho, de ciência!"

Em torno do casticismo é o primeiro assalto significativo de Unamuno contra o intelectualismo, contra imagens que pretendem passar por realidade, contra idéias de Deus que querem substituir os ímpetos místicos dos fiéis, contra tantos, para além das estatísticas e dos gráficos econômicos e sociológicos, que não conseguem ver a fome e os sofrimentos de multidões de seres humanos.

3 Para libertar-se do "domínio dos fidalgos da razão"

Na *Vida de Dom Quixote e de Sancho* Unamuno escreve: "Não é a inteligência, mas a vontade que constrói para nós o mundo e, ao velho aforismo escolástico '*nihil volitum quin praecognitum*', ou seja, 'nada se quer que não seja antes conhecido', é preciso fazer uma correção, lendo assim: '*nihil cognitum quin praevolitum*', ou seja: 'nada se conhece que antes não seja querido' ". A vida, afinal de contas, é inexaurível para a inteligência. E há mais: a razão vem depois

da ação; a inteligência segue a vontade. "É a vida — sentencia Unamuno — o critério para julgar a verdade, e não a concordância lógica, que é apenas critério de razão. Se minha fé me leva a criar ou a aumentar a vida, para que pretender outra prova de minha fé? Quando as matemáticas servem apenas para matar, também as matemáticas se tornam mentira. Se, enquanto caminhais morrendo de sede, vedes uma miragem que vos representa vivamente aquilo que chamamos de água, e vos lançais a beber e vos sentis renascidos porque a sede se aplacou, aquela miragem era verdade, e verdade era aquela água. Verdade é tudo aquilo que, impelindo-nos a agir de um ou de outro modo, faz com que o resultado de nossa ação resulte conforme nosso propósito".

Contra "a peste do bom senso que nos mantém a todos sufocados e comprimidos", Unamuno sente que dessa peste podemos ser curados apenas por "aquela autêntica loucura" que, ao contrário, "nos está faltando". Em uma época dominada pelo cientificismo positivista, ele, escrevendo a seu "bom amigo" sobre a necessidade de libertar o sepulcro de Dom Quixote, afirma que é preciso desconfiar da ciência: "deve bastar-te a tua fé. Tua fé será tua arte; tua fé será tua ciência". E ainda é preciso desconfiar das letras "que degeneram em literatura, naquela nojenta literatura que é a aliada natural de todas as escravidões e de todas as misérias". E eis então que aparece em todo seu esplendor e valor "a santa cruzada" que impele a resgatar o sepulcro de Dom Quixote "das mãos dos sabichões, dos padres e dos barbeiros, dos duques e dos eclesiásticos que dele se apoderaram". O sepulcro do "cavaleiro da loucura" deve ser, portanto, resgatado "do domínio dos fidalgos da razão".

Dom Quixote, diz Unamuno, torna-se louco "unicamente por maturidade de espírito". Ele alimentou sua alma com os empreendimentos daqueles valorosos cavaleiros que, "desapegando-se da vida que passa, aspiram à glória que permanece". Foi o desejo de glória e de imortalidade que os impeliu a agir. E, desse modo, ele, perdendo seu próprio juízo, nos deixou "um eterno exemplo de generosidade espiritual". Pergunta-se Unamuno: "com o juízo no lugar, teria ele sido tão heróico?" A loucura heróica contra a miséria do bom senso; os livros de cavalaria contra as pretensões do intelectualismo cientificista e do racionalismo supersimplificador das filosofias: são estas as coisas que põem a vida em risco e, portanto, nelas existe a verdade. E, por outro lado, aquele cavaleiro de Cristo que foi Inácio de Loyola foi tão diferente de Dom Quixote? A aventura de um não pode ser vista em paralelo com a aventura do outro?

4 A vida "não aceita fórmulas"

Nem o *humano* nem a *humanidade* têm uma existência real. Para Unamuno, o que existe é apenas o homem concreto. E a existência, a vida do homem concreto não encontra justificação, "está além de todas as razões". Lemos em *Do sentimento trágico da vida* que "tudo aquilo que é vital é irracional, enquanto tudo aquilo que é racional é antivital". A vida "não aceita fórmulas"; o homem concreto "é absolutamente instável, absolutamente individual"; não é capturável por esta ou por aquela definição teórica. Por conseguinte, afirma Unamuno, "eu não me submeto à razão, e me revolto contra ela". O que a ciência pode dizer sobre o sentido da vida, sobre nossas mais profundas necessidades volitivas, sobre nossa fome de imortalidade? É justamente por isso que, a seu ver, "a verdade racional e a vida estão em oposição". Unamuno, em outras palavras, "considera que o pensamento, a razão e o intelecto fossem demasiado restritos para compreender clara, total e seguramente as coisas que procuram abraçar. Nem por isso renunciou a eles: tornou-os "trágicos" e "agônicos", ou seja, conforme a etimologia grega, "em luta" (R. M. Albérès). A vida, a existência vai além de qualquer tentativa da razão de dar-se conta. Um pensamento demasiadamente seguro de si constrói unicamente dogmas vãos. Se, ao contrário, alguém está consciente dos limites da razão, de suas presunções e de seus erros, do fato de que existem realidades que a ultrapassam, então teremos pensadores que, em contínua vigilância, se encontrarão em luta contra si próprios, contra as pretensões de seu próprio intelecto. E, portanto, para Unamuno, "o verdadeiro intelectual é [...] aquele que jamais está satisfeito consigo mesmo, nem com os outros. A noção de 'trágico' se opõe à de certeza e de comodidade" (R. M. Albérès).

Com tais premissas é fácil compreender a desconfiança de Unamuno em relação aos

sistemas filosóficos criados por maníacos desejosos de reduzir o todo a matéria ou a idéia ou a força ou a espírito. A verdade, diz Unamuno, é que nossos desejos, nossas volições, nossos afetos, nossos sentimentos, nossas angústias vêm antes da inteligência, não nascem da inteligência: as doutrinas filosóficas são tentativas de justificar *depois*, a posteriori, nossa conduta e os aspectos mais importantes da vida. A própria ciência não é um valor diante do qual devamos nos ajoelhar. Por trás da ciência existe *a fé na razão*; e "a fé na razão está destinada a aparecer, no plano racional, tão insustentável quanto qualquer outra fé". E, depois, "a ciência existe unicamente na consciência pessoal, e graças a ela". Em outras palavras, existem filósofos e cientistas que criam, e mudam idéias: instrumentos nas urgências das lutas interiores que atormentam as consciências dos indivíduos. Texto 1

5 Unamuno: um "Pascal espanhol" encontra o "irmão" Kierkegaard

O desprezo que Unamuno nutre em relação às construções doutrinárias se lança também contra o racionalismo teológico tomista. Esta filosofia — escreve ainda Unamuno em *Do sentimento trágico da vida* — pôde triunfar pelo fato de que "a fé, isto é, a vida, não se sentia mais segura de si". A existência de Deus não é, para Unamuno, o resultado de uma prova racional. Para ele Deus existe porque há em nós vontade inextirpável de sobrevivência: este desejo profundo vale mais que todas as provas racionais. E a descoberta da morte, a incapacidade de resignar-se a abandonar a vida, é afinal esse sentimento trágico da vida, que leva o homem "a gerar o Deus vivo". E é justamente a insistência sobre a *imortalidade* o traço pelo qual Unamuno mais aprecia o catolicismo, apesar do racionalismo da escolástica: o eixo do protestantismo é a justificação; o do catolicismo é a esperança.

"Ninguém — escreve Unamuno em *Minha religião e outros ensaios* — conseguiu me convencer por meio de argumentos racionais a respeito da existência de Deus, nem de sua inexistência". E os raciocínios dos ateus lhe parecem até "mais superficiais e mais fúteis" do que os de seus adversários. O problema de Deus é inadiável. Não é possível voltar-lhe as costas, como o agnóstico, e dizer: "Não sei. É verdade — afirma Unamuno — que talvez jamais poderei saber, mas *quero* saber. Quero, e isso me basta!".

Cristão porque percebia em seu coração "uma forte tendência para o cristianismo", Unamuno declarava considerar cristão "todo aquele que invocar com respeito e amor o nome de Cristo". O Deus de Unamuno, portanto, é um Deus que fala ao coração; é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, e não o Deus dos filósofos e dos teólogos. É o Deus vivo de Pascal e de Kierkegaard. E, justamente na *Agonia do cristianismo*, Unamuno percebe em si próprio "um Pascal espanhol"; assim como alguns anos antes havia chamado de "irmão" aquele pensador que vivera "em perpétuo desespero interior", que foi Kierkegaard. E como *vida* e *luta* — e, portanto, *agonia* — Unamuno concebe o cristianismo: este não é pensamento, é vida, é fé que morre e ressuscita sem cessar dentro da consciência humana.

UNAMUNO

1 A vida vai além da "razão"

Em uma época dominada pelo cientificismo positivista, Unamuno se rebela contra "a lógica suja" e a "peste do bom senso que nos mantém a todos sufocados e refreados". E tudo isso porque a vida é inesgotável para a inteligência. "É a vida o critério para julgar a verdade; não a concordância lógica, que é apenas critério de razão". E, de modo ainda mais paradoxal: "Se, enquanto caminhais morrendo de sede, vedes uma miragem que vos representa ao vivo aquilo que chamamos de água, e vos lançais a beber e vos sentis renascidos porque a sede se aplacou, aquela miragem era verdade, e verdade era aquela água". A "loucura" de que Unamuno tece o elogio mais apaixonado significa a abundância transbordante da vida em relação a uma encolhida e dogmática razão de estilo positivista.

Tu me perguntas, meu bom amigo, se conheço o modo de desencadear um delírio, uma vertigem, uma loucura qualquer sobre estas pobres folhas ordenadas e tranqüilas que nascem, comem, dormem, se reproduzem e morrem. "Não haverá um meio", me dizes, "de renovar a epidemia dos flagelantes ou dos convulsionários?" E me falas depois do fatídico milênio.

Também eu, como tu, experimento com freqüência a nostalgia da Idade Média; como tu, também eu gostaria de viver entre os espasmos do ano mil. Se fosse possível fazer crer que em determinado dia, por exemplo, dia 2 de maio de 1908, no centenário do grito de independência, a Espanha deve acabar para sempre, que naquele dia seríamos divididos como cordeiros, penso que dia 3 de maio seria o maior de toda a nossa história, a aurora de uma nova vida.

A que hoje vivemos é uma miséria, uma completa miséria. A ninguém importa mais nada de nada. E quando alguém procura debater isoladamente este ou aquele problema, esta ou aquela questão, logo as pessoas pensam que seja apenas uma questão de trocados, ou certa mania de ostentação e desejo de se distinguir dos outros.

Aqui entre nós já não se compreende mais sequer a loucura. Até do louco dizem que, se o for, deve ter uma vantagem ou motivo para isso. O motivo oculto da loucura é doravante um fato consumado para todos estes miseráveis. Se nosso senhor Dom Quixote ressuscitasse e voltasse a esta sua Espanha, certamente se afanariam em busca de uma secreta intenção para seus nobres desatinos. Se alguém denuncia um abuso, se persegue a injustiça, se açoita a vilania, os escravos se perguntam: "O que ele estará procurando? Ao que aspira?". Por vezes crêem e dizem que o faz para que lhe tapem a boca, enchendo-a de ouro; outras vezes, que é pelos vis sentimentos e as baixas paixões de um invejoso vingativo; outras ainda, que o faz unicamente para fazer as pessoas falarem e andarem na boca de todos, satisfazendo sua própria vanglória; outras ainda, que o faz para distrair-se e para passar o tempo, por esporte. Pena, porém, que sejam tão poucos os que se deleitam com tal esporte!

Olha e observa. Diante de um ato qualquer de generosidade, de heroísmo, de pura loucura, a todos estes sabichões estúpidos, párocos e barbeiros de nossos dias, não vem à mente mais que uma pergunta: "Por que ele fará isso?" E logo que consideram ter descoberto o motivo daquele ato – seja ou não o motivo que supõem –, eles se dizem: "Bah! Ele fez isso por esta ou por aquela razão". Pelo próprio fato de que uma ação tem uma razão de ser e eles a conhecem, a coisa perdeu todo valor. Para esse objetivo lhes serve a lógica, a lógica suja... [...]

"Por que faz isso?" Por acaso Sancho perguntou alguma vez por que dom Quixote fazia as coisas que fazia?

Mas voltemos à questão, à tua pergunta, à tua preocupação: "Que tipo de loucura coletiva poderíamos inculcar nestas pobres multidões? Que tipo de delírio?"

Tu próprio te aproximaste da solução, em uma das cartas em que me assaltaste com as perguntas. Escrevias: "Não crês que se poderia tentar uma nova cruzada?"

Pois bem, sim. Creio que se possa tentar a santa cruzada de ir resgatar o sepulcro de Dom Quixote das mãos dos sabichões, dos padres e dos barbeiros, dos duques e dos cônegos que dele se apossaram. Creio que se possa tentar a santa cruzada de ir resgatar o sepulcro dos cavaleiros da loucura do domínio dos nobres da razão.

Defenderão, se compreende, aquilo que usurparam, e procurarão provar com muitos e bem construídos raciocínios que justamente a eles tocam a guarda e a defesa daquele sepul-

cro. E o guardam, com efeito, mas apenas para que o Cavaleiro não tenha de ressuscitar.

A esse tipo de raciocínios é preciso responder com insultos, com pedradas, com gritos de paixão, com golpes de lança. Não é preciso pôr-se a discutir com eles. Se tentares raciocinar em conflito com seus raciocínios, estarás perdido. [...]

A caminho, portanto. E cuide bem para que não entrem no esquadrão sagrado cruzados nem sabichões, nem barbeiros, nem padres, nem cônegos, nem duques travestidos como tantos Sanchos. Não faças nada para que te peçam ou não ilhas; teu dever é de expulsá-los quando vierem te perguntar qual é o itinerário da marcha, quando te falarem do programa, quando te murmurarem ao ouvido, maliciosamente, pedindo-te que lhes digas em que lugar permanece o sepulcro. Segue a estrela. E faz como o cavaleiro: endireita a tortuosidade que encontrares em teu caminho. Agora, o que convém agora; aqui, aquele que se encontra aqui.

Colocai-vos em caminho! Tu me perguntas para onde andais? A estrela o dirá a vós: "Para o sepulcro!" "Que faremos ao longo do caminho, enquanto marchamos?" O quê? Lutar! Lutar, e com todas as forças!

"Como?" Topais com alguém que desembucha idiotices, mas que uma imensa multidão ouve de boca aberta? Gritai à multidão: "Estúpidos!", e em frente! Em frente, sempre em frente! [...]

E se alguém vier te dizer que sabe construir pontes e que talvez haverá ocasião em que convirá recorrer às suas noções para atravessar um rio, manda-o embora! Fora com o engenheiro! Atravessareis os rios a vau ou a nado, mesmo que metade dos cruzados tiver de restar aí, afogada. Que o engenheiro vá fazer pontes em outro lugar! Haverá necessidade disso. Mas para ir em busca do sepulcro basta a fé para servir de ponte.

Se tu, meu caro amigo, queres realizar plenamente a tua missão, desconfia da ciência, ou pelo menos daquelas que se costumam chamar de "arte" e de "ciência", mas que não são mais que pálidas macaquices da arte e da verdadeira ciência. A ti deve bastar a tua fé. Tua fé será a tua arte; tua fé será a tua ciência.

M. de Unamuno,
Vida de Dom Quixote e de Sancho.

Capítulo nono

José Ortega y Gasset e o diagnóstico filosófico da civilização ocidental

• José Ortega y Gasset (1883-1955) é, sem dúvida, o mais significativo filósofo espanhol do século XX. Formando-se na Alemanha, na escola dos neokantianos Hermann Cohen e Paul Natorp, Ortega publica em 1914 as *Meditações sobre o Quixote*; em 1920, *Espanha invertebrada*. Em 1923 funda a "Revista do Ocidente" e publica *O tema de nosso tempo*. Em 1930 sai a obra mais famosa e mais difundida de Ortega, *A rebelião das massas*, obra que – escreve Renato Treves –, foi para a Europa "uma voz de advertência". De 1933 é o livro *Em torno de Galileu*; de 1940, *Idéias e crenças*; de 1941, *História como sistema*.

A "voz de advertência" de A rebelião das massas → § 1

• "Eu sou eu e minha circunstância", escreve Ortega nas *Meditações sobre o Quixote*. A *circunstância* é o ambiente físico e social em que cada um de nós é jogado desde o nascimento. E, partindo justamente dos problemas que a circunstância lhe coloca, o homem constrói sua própria *existência*, tenta realizar o *projeto* que escolheu ser. Em poucas palavras: o homem inventa o homem e – por meio da *fantasia*, uma força que torna o homem *ser que projeta* – inventa a cultura e a história. Em todo caso, não é a humanidade que age, são apenas os indivíduos que agem na história; e os indivíduos são sempre elementos de uma *geração*, a qual incorpora pessoas que, no mesmo espaço e no mesmo tempo, vivem no mesmo horizonte de expectativas, e devem enfrentar dificuldades e problemas comuns. E as gerações se distinguem em gerações *cumulativas* (isto é, não inovadoras), em gerações *polêmicas* (as contrárias à tradição), e em gerações *decisivas* (as que efetivamente conseguem dar nova configuração à sociedade).

"Eu sou eu e minha circunstância" → § 2-3

• São os indivíduos que agem. Sem dúvida, o homem é mais do que seu pensamento, uma vez que ele é *também* paixão, medo, desejo, angústia. Todavia, se quisermos resolver os problemas práticos da "circunstância", necessitaremos de idéias. E aqui Ortega traça a distinção entre *idéias-invenções* (as que produzimos, sustentamos e discutimos) e *idéias-crenças* (idéias herdadas do passado, previsíveis, e que confundimos com a própria realidade; por exemplo, andamos pela rua e evitamos os edifícios, sem que em nossa mente surja a idéia: "as paredes são impenetráveis"). As idéias-crenças, todavia, não são imunes de dúvidas, e o mesmo ocorre com as idéias-invenções. O homem cria idéias, imagina possibilidades, inventa hipóteses; e quando estas não têm sucesso, ele muda de caminho, aprende dos erros. Os erros cometidos, individuados e eliminados constituem para o homem um autêntico tesouro: o *tesouro dos erros*.

Idéias "que temos" e idéias "que somos" → § 4-6

• Em *A rebelião das massas* Ortega sustenta a tese de que a civilização ocidental está enferma com a grave doença que é o *homem-massa*. O homem-massa é um tipo ideal, um modo de ser que permeia todas as classes; o homem-massa é um homem irresponsável, um especialista incapaz de enfrentar um problema geral,

O homem-massa, o tipo ideal do homem "inerte como a massa" → § 7

decidido na rejeição da discussão; é "inerte como a massa". E se gaba, diz Ortega, desta monstruosa novidade: "o direito de não ter razão, a razão da não-razão".

O homem-massa deu as costas aos valores liberais e ao individualismo sobre o qual a civilização ocidental cresceu. O fascismo e o bolchevismo são exatamente movimentos de homens-massa muitas vezes guiados por homens cruéis e privados de cultura.

1 A vida e as obras

José Ortega y Gasset nasceu em Madri no dia 9 de maio de 1883. Seu pai era diretor do jornal de orientação liberal "El Imparcial". Estudou com os jesuítas, e em 1898 inscreve-se no Instituto de Estudos Superiores de Deusto (Bilbao). Sucessivamente transferiu-se para Madri, onde se laureou em filosofia em 1904. Entrementes, no ano anterior, em 1903, conhecera Unamuno. Em 1905, terminando os estudos universitários, Ortega foi para a Alemanha, onde, antes se inscreveu na Universidade de Leipzig, e depois em Berlim. E, sucessivamente, em Marburgo segue as aulas dos neokantianos Hermann Cohen e Paul Natorp. Voltando a Madri — estamos em 1907 —, Ortega ensina na Escola Superior de Magistério. Em 1910 é nomeado professor de metafísica na Universidade de Madri. As *Meditações sobre Quixote* — "o primeiro grande ponto de chegada da reflexão orteguiana" (L. Infantino) — aparecem em 1914. Em 1920 Ortega publica *Espanha invertebrada,* e em 1923 *O tema de nosso tempo*. Ainda em 1923 funda a "Revista de Ocidente". Em 1929 o ditador de Rivera manda prender diversos estudantes, que haviam se rebelado às tentativas de politização da vida universitária. Ortega, em protesto, renuncia à cátedra. No entanto, em 1930, sai *A rebelião das massas*, obra que obtém vasta ressonância internacional.

Em 1936 explode a guerra civil. Ortega vai para o exílio: Paris, Holanda, Argentina e depois para Lisboa. Escreve ensaios de grande importância: *A respeito de Galileu* (1933), *Idéias e crenças* (1940), *História como sistema* (1941). Em 1946 Ortega, em meio à consternação de seus amigos e discípulos, aceita a permissão do governo franquista para voltar à Espanha. Em Madri, junto com seu discípulo Julian Marìas, funda o Instituto de Humanidades. Morre em Madri no dia 17 de outubro de 1955.

Albert Camus definiu Ortega como "o maior escritor europeu depois de Nietzsche". Renato Treves escreveu, a propósito de *A rebelião das massas*, que essa obra foi para a Europa "uma voz de advertência". Do ponto de vista teórico — afirma L. Infantino — "o problema de Ortega foi o da



José Ortega y Gasset (1883-1955) realizou, na obra A rebelião das massas, *um atento diagnóstico da grave doença (o "homem-massa") que atingiu a civilização ocidental.*

"reforma da filosofia". Ele incansavelmente repetiu que "a razão deve ser colocada em um lugar diferente daquele que a carolice intelectualista lhe havia atribuído". E no campo político — nota L. Pellicani — Ortega foi um pensador que longamente lutou "para ver realizada uma democracia de tipo novo, na qual as liberdades individuais fossem garantidas e efetivas, a riqueza socializada, o nível cultural do homem médio o mais possível elevado, as aristocracias intelectuais e morais numerosas e diversamente articuladas".

2 O indivíduo e sua "circunstância"

"Eu sou eu e minha circunstância". Nessa fórmula Ortega — nas *Meditações sobre o Quixote* — encerra sua concepção do homem. E a *circunstância* não é apenas o ambiente físico; é também o ambiente social: "Todas as coisas e os seres do universo que nos circunda [...] formam nossa circunstância". *Nossa* circunstância é o lugar, o tempo, a sociedade em que cada um de nós é lançado desde o nascimento. Ela se impõe a todo homem como realidade física e social estranha, como fonte perene de preocupações e de problemas. E, procurando resolver estes problemas, o homem é forçado a construir sua própria *existência*, a realizar o *projeto* que escolheu ser. O homem luta com as dificuldades em que tropeça inventando não só idéias e instrumentos, mas também papéis, estilos de vida: partindo de sua "circunstância", o homem inventa o homem, e inventa também a cultura e a história.

E realiza isso por meio da *fantasia*: uma força que torna o homem *ser que projeta*, um ser que procura mudar a si mesmo e o ambiente circunstante e que, sem trégua, põe em confronto os projetos elaborados em seu *mundo interior* com a situação do *mundo externo*. É a *fantasia*, portanto, que se encontra na base da liberdade do indivíduo: este inventa sua própria existência, não é determinado, é continuamente estável. Viver é sentirmo-nos obrigados "a exercitar a liberdade, a decidir aquilo que devemos ser neste mundo". E é ainda Ortega que fala: "O sentido da vida consiste em cada um aceitar sua própria circunstância inexorável e, ao aceitá-la, convertê-la em sua própria vocação. O homem é o ser condenado a traduzir a necessidade em liberdade".

3 Gerações cumulativas, gerações polêmicas e gerações decisivas

O homem, porém, não exercita sua liberdade no vazio, e ele toma suas decisões dentro de *instituições* com usos aceitos, papéis e expectativas estabelecidos, hierarquias reconhecidas: usos, papéis, expectativas e hierarquias selecionados por "gente" do passado e impostos à "gente" do presente. Em poucas palavras, o destino do homem é a ação: a ação que, informada por *crenças* e *idéias*, transforma a realidade física e social, sem que por outro lado o homem alcance um ponto firme sobre o qual se apoiar. A felicidade jamais poderá ser posse do homem; o homem é constitutivamente um ser histórico, cuja natureza é sua história, aquilo que se tornou operando. Em suma, "o homem deve livremente projetar-se e autofabricar-se [...]" (A. Savignano).

São sempre e apenas os indivíduos que agem; mas toda vida individual é um elemento de uma *geração*; uma geração incorpora pessoas que, dentro do mesmo espaço e do mesmo tempo, condividem o mesmo horizonte de expectativas, dificuldades e problemas. E se existem *gerações cumulativas*, ou seja, não inovadoras, também existem *gerações polêmicas*, contrárias ao legado de quem as precedeu. Sem dúvida, lembra Ortega, as mudanças coletivas não têm em geral tempos breves, a ruptura com o passado freqüentemente é mais aparente que real, e todavia não se exclui a aparição das *gerações decisivas*, de fato revolucionárias, que subvertem tudo e todos, imprimindo uma configuração nova à coletividade. E, dentro de uma geração, são sempre *minorias escolhidas*, indivíduos dotados de fantasia e de coragem, que impõem a multidões passivas (*massas miméticas*) suas propostas inovadoras. A história, portanto, se move. Mas seu desenvolvimento não é enquadrável nos esquemas determinísticos de filosofias da história como as de Comte, Hegel e Marx. O da história é um desenvolvimento compreensível a partir — quando existe — da ação criativa de indivíduos empreendedores, que, sabendo interpretar as necessidades e expectativas

das massas, conseguem transformar suas idéias e costumes.

4 A diferença entre "idéias-invenções" e "idéias-crenças"

O homem é mais do que seu pensamento, pois ele é *também* paixão, medo, angústia, desejo. Todavia, escreve Ortega, "sem idéias [...] o homem não poderia viver. Quando Goethe disse 'no princípio era a ação', dizia uma frase pouco meditada, porque evidentemente uma ação não é possível sem que antes exista o projeto, o esboço dessa ação". O homem sem idéias não existe; as idéias lhe são necessárias para resolver os problemas que continuamente surgem da condição humana, para sair do abismo das dúvidas. O homem, em poucas palavras, deve conhecer sua *circunstância*, se não quiser viver cegamente.

E se a *filosofia*, para Ortega, é análise e clarificação das propostas éticas, dos mundos de valores e de ideais por meio dos quais os homens procuram orientar-se na vida e se agarram a tudo o que para eles vale a pena ser vivido, a *ciência*, por sua vez, é o instrumento mais eficaz e mais válido que permite ao homem ser informado sobre o mundo e sobre o ambiente em que ele vive e deve agir.

Uma distinção importante, no campo dos pensamentos, é a que Ortega traça entre *crenças* e *idéias-invenções*. "*Idéias-invenções*, e nelas incluindo as verdades mais rigorosas da ciência, podemos dizer que as produzimos, que as sustentamos, as discutimos, as propagamos [...]. São obra nossa e por isso mesmo pressupõem já nossa vida, que se funda mais sobre idéias-crenças não produzidas por nós, idéias que em geral nós sequer formulamos, que obviamente não discutimos, não propagamos, não sustentamos". As *crenças* são idéias fundamentais, herdadas do passado e que constituem, por assim dizer, um patrimônio tácito, previsto: elas "não são idéias que temos, mas idéias que somos"; são "o conteúdo de nossa vida"; "nós as confundimos com a própria realidade, constituem nosso mundo e nosso ser". Ortega escreve isso no ensaio *Idéias e crenças*, onde acrescenta que *nós estamos nas crenças*, e que, enquanto "*pensamos as idéias, contamos com as crenças*". Alguém de nós está em casa e decide sair: ele vai para a porta, gira a chave para abrir a porta, desce as escadas. Tudo isso tem o caráter da deliberação consciente. Mas a coisa mais importante, o pressuposto que lhe permitiu decidir interveio sem que ele pensasse nisso: trata-se da crença que fora da soleira existe uma rua. Nós "vivemos, nos movemos e existimos" dentro de crenças do gênero. Assim, Ortega exemplifica ainda: "Quando caminhamos pela rua não tentamos passar através dos edifícios: evitamos automaticamente trombar neles, sem que em nossa mente surja necessariamente a idéia: 'As paredes são impenetráveis'. Em todo momento nossa vida apóia-se sobre um enorme repertório de crenças semelhantes". Texto 1

5 O tesouro dos erros

Em todo caso, não é que as crenças sejam certas, absolutamente seguras e inabaláveis. Elas são apenas "pensamentos consolidados", usados inconscientemente. Mas não é raro o caso — nota Ortega — que "na área fundamental de nossa crença se abram, aqui e ali, como alçapões, enormes abismos de dúvidas". Encontramo-nos sem chão sob os pés, em um "mar de dúvidas", quando estamos "presos entre duas crenças antagonistas que se chocam mutuamente e nos fazem balançar de uma para outra". E onde uma crença é infringida ou se enfraqueceu, o homem "se agarra ao intelecto como a um salva-vidas" e procura *inventar* novas idéias. As novas idéias, as idéias científicas, são *fantasias* que têm sucesso: "o triângulo e o amuleto têm o mesmo *pedigree*. São filhos da louca da família", isto é, da fantasia. O homem — escreve Ortega — "está condenado a ser um narrador": ele cria suas idéias, imagina possibilidades, isto é, inventa hipóteses e teorias, que depois põe à prova, descartando as que resultam erradas e contando com o fato de que o dos erros cometidos, individuados e eliminados, é um verdadeiro e próprio *tesouro*. Tudo aquilo que o homem obteve — salienta Ortega — "custou milênios e milênios, e o obteve à força de erros, ou seja, embarcando em fantasias absurdas que resultaram em becos sem saída dos quais teve de voltar atrás machucado [...]. Hoje, ao menos, sabe que as figuras do mundo que imaginava no passado *não são* a realidade. À força de errar, está delimitando a área do

êxito possível. *Daí a importância de não esquecer os erros*, e isto é história".

6 O controle sem fim das teorias científicas

A idéia, na opinião de Ortega, tem necessidade da crítica assim como os pulmões têm necessidade do oxigênio. A crítica mais forte se tem em geral por meio do confronto com os *fatos*. Os fatos da ciência, porém, não são *fatos nus e crus*, mas são *realidades* já elaboradas pelas teorias; "*a realidade não é dada, não é algo de dado, de presenteado, mas é uma construção feita pelo homem com o material de que dispõe*". Inventamos idéias e as provamos sobre fatos que já são interpretações ("A verdade suprema é a da evidência, mas o valor da evidência é, por sua vez, mera teoria, idéia, combinação intelectual"); aprendemos a partir de nossos erros. E as idéias ou teorias confirmadas não permanecem fora de dúvida: "*O homem de ciência* — escreve Ortega no ensaio *A respeito de Galileu* — *deve continuamente tentar duvidar de suas próprias verdades*. Estas são verdades do conhecimento, apenas à medida que resistem a toda dúvida possível. Vivem, portanto, em um conflito permanente com o ceticismo. *Tal conflito chama-se prova*". Esta, em poucas palavras, é a epistemologia de Ortega, epistemologia que não deve ser minimamente confundida com a *posição pragmática*. Sem dúvida, algumas verdades podem resultar úteis, e fatores práticos intervêm na formação de diversas convicções nossas; todavia, a verdade não pode "ser relativa às condições de um sujeito, seja ele um indivíduo ou uma espécie. Não existe uma verdade para um e a verdade para outro".

7 O "homem-massa"

Escreveram que "aquilo que o *Contrato social* de Rousseau foi para o século XVIII e o *Capital* de Marx foi para o século XIX, *A rebelião das massas* de Ortega deveria sê-lo para o século XX".

Com este famoso livro Ortega realiza o diagnóstico da *civilização ocidental* na época que segue-se à primeira guerra mundial.

■ **O homem-massa.** Em *A rebelião das massas*, Ortega nos apresenta um perfil penetrante do "homem-massa". Este é o personagem típico do tempo de crise. É um "bárbaro vertical", que recusa "*trâmites, normas, cortesia*, hábitos intermediários, justiça, razão" e que, diante do universo cultural, se pergunta: "Como é que se criou tanta complicação?" O "homem-massa" declara caídas as regras da cultura; pesam-lhe demasiadamente e vê em sua "abolição a licença para jogar tudo às urtigas e para deixar a libertinagem à solta". Mas de onde vem o "homem-massa"? O século XIX introduziu uma inovação radical no destino humano. Criou-se "novo cenário para a existência do homem, novo materialmente e civilmente. Três princípios tornaram possível esse mundo novo: a democracia liberal, a experiência científica e a industrialização. Os últimos dois podem se resumir em um, a técnica. Nenhum destes princípios foi descoberto pelo século XIX; ao contrário, provêm dos dois séculos anteriores. O erro do século XIX não consiste em sua descoberta, e sim em sua introdução". No passado, "também para o rico e para o poderoso, o mundo era um âmbito de pobreza, dificuldade, perigo". A situação de hoje, porém, é bem diferente. O mundo que desde seu nascimento circunda o homem é um mundo rico, que não conhece mais as privações de um tempo. Mas é justamente aqui que a razão caiu em grande ilusão. Em vez de tornar o homem consciente dos benefícios e das vantagens da nova sociedade, em vez de fazer refletir sobre os esforços gigantescos dos quais a nova ordem nasceu e sobre os esforços necessários para mantê-lo em vida, irresponsavelmente fez acreditar que qualquer coisa é possível. Nasceu assim o "homem-massa", um "menino viciado", cujo "diagrama psicológico" caracteriza-se pela "livre expansão de seus desejos vitais, isto é, de sua pessoa, e absoluta ingratidão para com tudo o que tornou possível a facilidade de sua existência".

Tal civilização aparece a Ortega doente da grave enfermidade que é o *homem-massa*. O crescimento quantitativo da população e um bem-estar sempre mais largamente difundi-

do — fenômenos por trás dos quais há, na opinião de Ortega, o desenvolvimento da técnica e da indústria — são acompanhados pela destruição do valor sobre o qual cresceu a civilização ocidental: o *individualismo*.

Escreve Ortega: "Foi aquilo que se define como individualismo que enriqueceu o mundo e todos os homens do mundo; e foi essa riqueza que tão fundamentalmente multiplicou a planta humana [...]". Mais idéias, mais fés, mais estilos artísticos e uma experimentação em todo âmbito da vida e do pensamento construíram uma civilização que no *indivíduo* contraposto ao *coletivo* viu seu mais alto valor. O mundo moderno cresceu, em suma, sobre a fé segundo a qual "todo ser humano deve ser livre para preencher seu destino individual e não transferível". Eis, porém, que justamente no seio da civilização moderna vem à luz um *homem-massa*, um *homem-massa* que é tal não tanto porque elemento estandardizado de uma massa, e sim "porque inerte como a massa".

O homem-massa não designa uma classe social; é um ideal-tipo por meio do qual Ortega delineia "um modo de ser que hoje se encontra em todas as classes". O homem-massa não percebe que a cultura e as instituições em que vive são realidades precárias; é, portanto, um irresponsável; é um especialista incapaz de enfrentar um problema geral; é decidido em rejeitar a discussão: "detesta-se toda forma de convivência que por si mesma comporta o respeito de normas objetivas [...]. Suprimem-se todos os trâmites normativos e se corre diretamente para a imposição daquilo que se deseja". O homem-massa é um novo bárbaro que "não se limita a considerar-se excelente enquanto é vulgar, mas pretende impor a vulgaridade como direito e o direito à vulgaridade" (L. Pellicani). Em poucas palavras, escreve Ortega, nosso tempo pode se orgulhar dessa monstruosa novidade: "o direito de não ter razão, a razão da não-razão". Novidade esta tanto mais clara se considerarmos o fato de que o homem-massa confiou totalmente sua vida ao poder público, ao Estado. O fascismo e o bolchevismo representam exatamente movimentos de homens-massa dirigidos por homens por vezes rudes e privados de qualquer cultura. O homem-massa, em outros termos, é um homem que "deu as costas aos valores da tradição liberal e introduziu na vida pública um estilo de ação baseado sobre a sistemática agressão e cancelamento do outro, sobre a idolatria do chefe carismático e sobre o estatismo totalitário". (L. Pellicani). O Ocidente pode, em todo caso, salvar-se, afirma Ortega. E o caminho da salvação foi por ele profeticamente indicado na formação dos *Estados Unidos da Europa*, ou seja, na criação de uma Europa com uma alma antinacionalista, e fundada sobre princípios liberais, em grau, de um lado, de contrastar o estatismo, a burocratização e o intervencionismo destrutivos da criatividade e da responsabilidade dos indivíduos e, do outro, de satisfazer as exigências fundamentais da justiça social, uma vez que a liberdade de todos os cidadãos se resolve em uma ficção hipócrita, se depois faltam "os meios para exercitá-la e assegurá-la".

Ortega y Gasset

1 Como distinguir as "crenças" das "idéias-invenções"

As crenças são os pressupostos de fundo com que olhamos o mundo e vivemos; confiamos nelas, "estamos em uma crença"; como na crença de que, saindo de casa, encontramos ainda o caminho. As idéias-invenções são, ao contrário, idéias que vêm à nossa mente ou na mente de outros, idéias que conscientemente construímos juntos e talvez abandonamos. Em todo caso, tanto umas como as outras são atacadas pelo ácido da dúvida. E quando se abrem as brechas da dúvida, eis que intervém a fantasia para produzir novas idéias como tentativas de soluções; idéias que depois serão colocadas no crivo ou na prova dos fatos.

"O homem de ciência – afirma Ortega – deve continuamente tentar duvidar de suas próprias verdades. Estas [...] vivem em conflito permanente com o ceticismo. Tal conflito denomina-se de prova".

Em geral, quando tentamos determinar as *idéias* de um homem ou de uma época, confundimos duas coisas radicalmente diversas: as crenças e as idéias-invenções ou "pensamentos". Em termos rigorosos, apenas estas últimas devem ser chamadas de "idéias".

As crenças constituem o fundamento de nossa vida, o terreno sobre o qual ela se desenvolve, dado que nos colocam diante daquilo que para nós é a própria realidade. Todo o nosso comportamento, inclusive o intelectual, depende do sistema particular de nossas crenças autênticas. Nelas "vivemos, nos movemos e existimos". E é este o motivo pelo qual em geral não temos consciência clara delas, não as pensamos, pois intervêm em nossa vida de modo latente, como implicações de tudo o que expressamente fazemos ou pensamos. Quando cremos de fato em algo, não temos a "idéia" da coisa em que cremos, mas simplesmente "contamos com" ela.

As idéias, isto é, os pensamentos que temos, sejam originais ou postiços, ao contrário, não têm valor de realidade em nossa vida. Intervêm nela enquanto pensamentos e apenas como tais. Isso significa que toda a nossa "vida intelectual" vem depois da real ou autêntica e, em relação a esta, constitui apenas uma dimensão virtual ou imaginária. Perguntareis então qual seria o valor da verdade das idéias, das teorias. Respondo: a verdade ou a falsidade de uma idéia é uma questão de "política interior", no âmbito do mundo imaginário de nossas idéias. Uma idéia é verdadeira quando corresponde à idéia que temos da realidade. Nossa idéia da realidade, porém, não coincide com a realidade. Esta é constituída por tudo aquilo sobre o que de fato contamos. Pois bem, não temos a mínima idéia da maior parte das coisas com as quais de fato contamos e, se a temos – graças a um esforço particular de reflexão sobre nós mesmos –, ela nos é indiferente porque não é realidade enquanto idéia, mas, ao contrário, é realidade à medida que, para nós, não é apenas idéia, mas crença infra-intelectual. [...]

O homem tem clara consciência do fato de que seu intelecto se exerce apenas sobre matérias discutíveis, que a verdade de suas idéias se alimenta de sua incerteza. Por isso, tal verdade é constituída pela prova que pretendemos dar delas. A idéia tem necessidade da crítica como os pulmões de oxigênio, e se sustenta e se afirma apoiando-se em outras idéias que, por sua vez, estão a cavalo em outras ainda, e todas dão vida a uma totalidade ou sistema. Formam, portanto, um mundo separado do mundo real, um mundo composto exclusivamente de idéias das quais o homem sabe que é o construtor e o responsável. Deste modo, a solidez da idéia mais estável se reduz à consistência com que ela consegue estar correlacionada com todas as outras. Nada menos, mas também nada mais. Não é então possível verificar uma idéia como uma moeda, medindo-a diretamente com a realidade e fazendo desta uma pedra de comparação. A verdade suprema é a da evidência, mas o valor da evidência é, por sua vez, mera teoria, idéia, combinação intelectual. [...] Depois, a partir do momento que a razão corrige sem descanso suas concepções, e à verdade de ontem substitui a de hoje, se nossa fé consistisse em crer diretamente nas idéias, sua mudança comportaria a perda da fé na inteligência. Pois bem, acontece tudo ao contrário. Nossa fé na razão suportou imperturbavelmente as mudanças mais escandalosas de suas teorias, até as mudanças profundas das teorias sobre aquilo que é a razão humana. Estas últimas sem dúvida influíram sobre a forma daquela fé, mas esta continua a agir impavidamente sob diversas vestes. [...]

O homem, no fundo, é crédulo, ou melhor, o que é o mesmo, a estratificação mais profunda

de nossa vida, a que sustenta e suporta todas as outras, é constituída por crenças. Estas são, portanto, a terra firme sobre a qual nos afanamos (de passagem, tal metáfora se origina de uma das crenças mais elementares que possuímos, e sem a qual talvez não poderíamos viver: a crença segundo a qual a terra está bem firme, apesar dos terremotos que por vezes ocorrem em alguns lugares da superfície terrestre. Experimentemos imaginar que amanhã, por um ou outro motivo, falte esta crença. Determinar, em linha de máxima, os traços da radical mudança que tal desaparecimento produziria sobre o aspecto da vida humana seria um excelente exercício introdutório ao pensamento histórico).

Mas na área fundamental de nossas crenças se abrem, cá e lá, como alçapões, enormes abismos de dúvidas. Este é o momento de dizer que a dúvida, a verdadeira, aquela que não é simplesmente metódica ou intelectual, é um modo de ser da crença e pertence, na arquitetura da vida, à sua própria estratificação. Também na dúvida *se existe*. Apenas que neste caso o existir tem um aspecto terrível. [...]

Todas as expressões comuns que se referem à dúvida nos dizem que nela o homem sente-se submerso em um elemento não sólido, não firme. A dúvida é uma realidade líquida sobre a qual o homem não consegue sustentar-se e cai. Daí o "encontrar-se em um mar de dúvidas", que é contraposto ao elemento da crença: a terra firme. E, insistindo na mesma imaginação, dúvida como flutuação, como vai-e-vem de ondas. A paisagem marinha é indiscutivelmente o mundo da dúvida e suscita no homem pressentimentos de naufrágio. A dúvida descrita como flutuação, nos faz perceber o fato de que ela é uma crença. E o é justamente por ser constituída pela redundância do crer. Duvidamos porque nos encontramos presos entre duas crenças antagônicas que se entrechocam e elas nos fazem balançar entre uma e outra, deixando-nos sem terra sob os pés. O *dois*, é claro, torna-se o *du* da dúvida.

O homem, sentindo-se cair em tais abismos, que se abrem no solo firme de suas crenças, reage energicamente. Esforça-se para "sair da dúvida". Mas o que fazer? A característica do duvidar é não saber o que fazer. O que fazer, portanto, quando nos acontece justamente não saber o que fazer porque o mundo – uma parte dele, bem entendido – apresenta-se a nós de modo ambíguo? Com ele não há nada a fazer. O homem, porém, quando se encontra em tal situação, realiza um estranho fazer, que quase não parece um fazer: começa a pensar. Pensar em algo é o menos que pode fazer. Não deve sequer mover-se. Quando tudo ao redor vai de roldão, resta-lhe, todavia, a possibilidade de meditar sobre aquilo que vai de roldão. O intelecto é o dispositivo mais à mão com o qual o homem conta, e está sempre à sua disposição. Quando crê em geral dele não se serve, porque é um esforço fatigante, mas, quando cai na dúvida, aferra-se a ele como a um salva-vidas.

As brechas de nossas crenças são, portanto, o lugar vital em que as idéias realizam sua intervenção. Graças a elas substituímos sempre o mundo instável e ambíguo da dúvida, por um mundo em que a instabilidade desaparece. Como se obtém esse resultado? Fantasiando, inventando mundos. A idéia é imaginação. Ao homem não é dado nenhum mundo já determinado. São-lhe dadas apenas as alegrias e as dores de sua vida. Guiado por elas, deve inventar o mundo. A maior parte do mundo ele a herdou dos mais antigos e ela influi sobre sua vida como um sistema de crenças fixas. Mas cada um deve se haver por sua própria conta com aquilo que é duvidoso e problemático. Para esse objetivo, ele traça figuras imaginárias de mundos e de seu possível comportamento neles. Entre elas, uma lhe parece *idealmente* mais fundamentada e a chama de verdade. Observe-se, porém: aquilo que é verdadeiro, e também aquilo que é *cientificamente* verdadeiro, não é mais que um caso particular do fantástico. Há fantasias exatas. E mais: só pode ser exato o que é fantástico. Não há modo de compreender bem o homem, a não ser constatando que a matemática brota da mesma raiz da poesia, da faculdade da imaginação.

J. Ortega y Gasset,
Aurora da razão histórica.

TERCEIRA PARTE

FENOMENOLOGIA EXISTENCIALISMO HERMENÊUTICA

"Na miséria de nossa vida [...] esta ciência não tem nada a nos dizer. Ela exclui de princípio os problemas mais candentes para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se em poder do destino".

Edmund Husserl

"A última questão [...] é saber se do fundo das trevas um ser pode brilhar".

Karl Jaspers

"A liberdade consiste na escolha do próprio ser. E tal escolha é absurda".

Jean-Paul Sartre

"A revolução é progresso quando a comparamos ao passado, mas desilusão e aborto quando a comparamos ao futuro que ela deixou entrever e depois sufocou".

Maurice Merleau-Ponty

"O próprio mundo tende [...] a aparecer por vezes como simples canteiro de obras de desfrutamento, outras como um escravo adormecido".

Gabriel Marcel

"Quem quer compreender um texto deve estar pronto a deixar que ele diga algo de si".

Hans Georg Gadamer

"Sensus non est inferendus, sed efferendus".

Emílio Betti

Capítulo décimo

Edmund Husserl e o movimento fenomenológico

I. Gênese e natureza da fenomenologia

• A palavra de ordem da fenomenologia é: *voltemos às próprias coisas!* Para além das construções teóricas jogadas no ar e dos conceitos apenas aparentemente justificados, o fenomenólogo quer construir uma filosofia que, porém, se fundamente sobre *dados indubitáveis*, ou seja, sobre *evidências estáveis*. E para tal fim o caminho justo é o da *epoché*, ou seja, do procedimento que consiste em suspender, em pôr fora de uso, entre parêntese, por assim dizer, nossas persuasões filosóficas e científicas e as próprias convicções embutidas em nossa atitude natural que nos faz crer na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo. Em outras palavras, suspende-se o juízo sobre tudo aquilo que não é indubitavelmente certo, que não é nem apodítico nem incontestável, até que se chegue a encontrar os "dados" que resistem aos reiterados assaltos da *epoché*. E este ponto de chegada da *epoché*, o *resíduo fenomenológico*, como o chamará Husserl, os fenomenólogos o encontram na consciência: a existência da consciência é imediatamente evidente.

"Voltemos às próprias coisas" → § 1

• Sobre a base desta evidência a fenomenologia se exerce na descrição dos *modos típicos* em que as coisas e os fatos se apresentam à consciência: e esses modos típicos são as *essências eidéticas*, por exemplo, a essência do pudor, da simpatia, da santidade, do amor etc. Em poucas palavras: a consciência é sempre *intencional*, sempre consciência *de* alguma coisa; mas não posso duvidar da consciência. À consciência as coisas se apresentam em *modos típicos* e não em emaranhados modos caóticos: um comportamento ou é comportamento de ódio, ou de amor, ou de simpatia, ou de benevolência etc. E o problema que aqui o movimento fenomenológico se colocou é se esses *modos típicos*, em que as coisas se apresentam à consciência, se essas essências eidéticas são "constituídas" pela própria consciência ou são, ao contrário, realidades que se impõem à consciência, como a luz ao olho e o som ao ouvido. No primeiro sentido – direção idealista – se orientará Husserl; no segundo sentido – direção realista da fenomenologia – se orientará Max Scheler.

A fenomenologia como ciência de essências → § 2-3

• A fenomenologia nasce com Husserl como *polêmica antipsicologista*; e sobre a base da idéia da *intencionalidade* da consciência. Pelo antipsicologismo Husserl pôde atingir o pensamento do matemático e filósofo Bernhard Bolzano (1781-1848), e pela intencionalidade da consciência as teses de seu mestre Franz Brentano (1838-1917). Com efeito, foi Bolzano que falou da

Husserl atinge o pensamento de Bolzano e de Brentano → § 4

"proposição em si", da verdade em si ou do conteúdo lógico de uma proposição, prescindindo do fato de que esta seja ou não seja expressa ou crida. E, por sua vez, Brentano sustentara que a intencionalidade é a característica que tipifica os fenômenos psíquicos: estes se referem sempre a outro.

1 A fenomenologia: um método para "voltar às próprias coisas"

Escreve Heidegger em *Ser e tempo:* "A expressão 'fenomenologia' significa, antes de mais nada, um conceito de método [...]. O termo expressa um lema que poderia ser assim formulado: *voltemos às próprias coisas!* E isso em contraposição às construções desfeitas no ar e às descobertas casuais, em contraposição à aceitação de conceitos só aparentemente justificados e aos problemas aparentes que se impõem de uma geração à outra como verdadeiros problemas".

Portanto, a palavra de ordem da fenomenologia é a do *retorno às próprias coisas,* indo além da verbosidade dos filósofos e de seus sistemas construídos no ar. Mas como se fará para construir uma filosofia que se sustente? Para cumprir essa tarefa, é preciso partir de *dados indubitáveis* para com base neles construir *depois* o edifício filosófico. Em suma, procuram-se *evidências estáveis* para colocar como fundamento da filosofia: "sem evidência não há ciência", dirá Husserl nas *Pesquisas lógicas.* Os limites da evidência apodítica representam os limites de nosso saber. Assim, é preciso buscar coisas manifestas, fenômenos tão evidentes que não possam ser negados.

Essa, portanto, é a intenção de fundo da fenomenologia, intenção que os fenomenólogos procuram realizar através da descrição dos "fenômenos" que se anunciam e se apresentam à consciência depois de feita a *epoché,* isto é, depois de postos entre parênteses as nossas persuasões filosóficas, os resultados das ciências e as convicções engastadas naquela nossa atitude natural que nos impõe a crença na existência de um mundo de coisas.

Em outros termos, é preciso suspender o juízo sobre tudo o que não é apodítico nem objeto de controvérsia até se conseguir encontrar aqueles "*dados*" que resistem aos reiterados assaltos da *epoché.* E os fenomenólogos encontram esse ponto de aproximação da *epoché*, o resíduo fenomenológico — como o chamaria Husserl —, na consciência: a existência da consciência é imediatamente evidente.

2 A fenomenologia é descrição das essências eidéticas

A partir dessa evidência, os fenomenólogos pretendem descrever os *modos típicos* como as coisas e os fatos se apresentam à consciência. E esses modos típicos são precisamente as essências *eidéticas.* A fenomenologia não é ciência de fatos, e sim ciência de essências. Para o fenomenólogo não interessa a análise desta ou daquela norma moral, porém compreender por que esta ou aquela norma são normas morais e não, por exemplo, normas jurídicas ou regras de comportamento. Da mesma forma, o fenomenólogo não se interessará (ou, pelo menos, não se interessará principalmente) em examinar os ritos e os hinos desta ou daquela religião; ao contrário, ele se interessará por compreender o que é a religiosidade, ou seja, o que transforma ritos e hinos tão diferentes em ritos e hinos "religiosos". Naturalmente, o fenomenólogo também produzirá análises mais específicas sobre o que caracteriza essencialmente, por exemplo, o pudor, a santidade, o amor, a justiça, o remorso ou os tipos de sociedade, mas, em todo caso, sua ciência é precisamente ciência de essências.

Tais essências se tornam objeto de estudo se o pesquisador, estabelecendo-se na atitude de *espectador desinteressado,* liberta-se das opiniões preconcebidas e, sem se deixar envolver pela banalidade e pelo óbvio, saiba "ver" e consiga intuir (e descrever) aquele universal pelo qual um fato é aquilo e não outra coisa. Nós distinguimos um texto mágico de um texto científico, mas como conseguimos fazê-lo senão porque utilizamos discriminantes essenciais, senão porque, talvez até sem termos consciência disso, sabemos o que é magia e o que é ciência?

Como podemos dizer que este é um ato de simpatia, aquele um gesto de ira, este outro um comportamento desesperado ou aquele outro ainda um comportamento de santidade, se não houvesse precisamente essências, ou seja, idéias essenciais, de simpatia, de ira, de desespero ou de santidade?

Eis, portanto, o que a fenomenologia pretende ser: *ciência fundamentada estavelmente, voltada à análise e à descrição das essências.* Com base nisso, podemos compreender como a fenomenologia se distingue da análise psicológica ou da análise científica. Diferentemente do psicólogo, o fenomenólogo não manipula dados de fato, mas essências; não estuda fatos particulares, senão idéias universais; não se interessa pelo comportamento moral desta ou daquela pessoa, mas pretende conhecer a essência da moralidade e talvez ver se a moral é ou não fruto de ressentimento.

3 Direção idealista e direção realista da fenomenologia

O fenomenólogo, em suma, cumpre tarefas bem diferentes das dos cientistas. A consciência é "intencional", é sempre consciência *de* alguma coisa que se apresenta de modo típico: a análise desses modos típicos é precisamente a função do fenomenólogo, que se pergunta e indaga sobre o que a consciência transcendental entende por amor, percepção, religiosidade, justiça, comunidade, simpatia, e assim por diante.

Nesse ponto, a fenomenologia podia tomar duas direções: a idealista ou a realista. Os significados ou essências dos objetos, das instituições e dos valores são constituídos e postos pela consciência, ou o olhar do teórico desinteressado os intui enquanto dados objetivos? É aqui que divergem, por exemplo, os caminhos de Husserl e de Scheler: Husserl, sobretudo o último Husserl, tomará o caminho do idealismo. Assim, o pensador que estabeleceu como programa da fenomenologia o do retorno às próprias coisas, no fim se encontrará com a realidade única que é a consciência: a consciência transcendental, que *nulla re indiget ad existendum* e que "constitui" os significados das coisas, das ações, das instituições e o sentido do mundo (atente-se para o fato de que, aqui, *transcendental* quer dizer kantianamente o que está na nossa consciência enquanto algo independente da sensibilidade e, portanto, a priori, mas funcionalmente ordenado para a "constituição" da experiência). Scheler, por seu turno, dirigirá sua análise para os valores objetivos hierarquicamente ordenados que se impõem à intuição emocional, como a luz para os olhos e o som para o ouvido.

Até aqui, citamos Husserl e Scheler. Mas o *movimento fenomenológico* é uma vasta e articulada corrente de pensamento, da qual se destacam as concepções ontológica e ética de Nicolai Hartmann, o pensamento de Heidegger, as análises de Sartre, de Merleau-Ponty e de G. Marcel, as idéias do materialista dialético Tran Duc Tao, além dos trabalhos dos discípulos ou seguidores de Husserl, como E. Conrad-Martius, E. Finck, E. Stein, A. Reinach, L. Landgrebe, Alexander Pfänder, Oscar Becker e Moritz Geiger. Deve-se dizer ainda que a influência dos fenomenólogos sobre a psicologia, a antropologia, a psiquiatria, a filosofia moral e a filosofia da religião foi e continua sendo notável. Por isso, é doravante reconhecido que o movimento fenomenológico constitui um acontecimento decisivo no âmbito da filosofia contemporânea.

4 Às origens da fenomenologia

4.1 Bolzano e o valor lógico-objetivo das "proposições"

A fenomenologia nasce com Husserl — e veremos adiante — como *polêmica antipsicologista.* Uma das idéias fundamentais de Husserl e da fenomenologia é a da *intencionalidade da consciência.* Foi precisamente em relação a esses dois núcleos problemáticos que Husserl se inspirou em dois pensadores de nível notável, isto é, Bernhard Bolzano e Franz Brentano.

Bolzano (1781-1848), matemático e filósofo, padre católico e professor de filosofia da religião na Universidade de Praga até 1819 (ano em que foi afastado da cátedra e suspenso *a divinis*), nos deixou duas importantes obras: *Os paradoxos do infinito* (escritos em 1847-1848, mas publicados só em 1851), e a *Doutrina da ciência* (1837). O primeiro trabalho exerceu influência notável sobre a história do pensamento matemático. Já o segundo elabora a doutrina da "pro-

posição em si" e da "verdade em si". A proposição em si é o puro significado lógico de um enunciado, não dependendo do fato de ele ser expresso ou pensado. Já a verdade em si é dada por qualquer proposição válida, seja ou não expressa ou pensada. Assim, a validade de um princípio lógico, como o da não-contradição, permanece tal tanto se o pensarmos ou não, tanto se o expressarmos com palavras ou por escrito, como se não o expressarmos. As proposições em si podem derivar uma da outra e podem entrar em contradição: elas são parte de um mundo lógico-objetivo e são independentes das condições subjetivas do conhecer.

4.2 Brentano e a intencionalidade da consciência

Brentano (1838-1917), também padre católico que depois abandonou a Igreja, foi professor na Universidade de Viena, viveu longamente em Florença e morreu em Zurique. Escreveu muito sobre Aristóteles (*A psicologia de Aristóteles*, 1867; *O cristianismo de Aristóteles*, 1882; *Aristóteles e sua visão do mundo*, 1911; *A doutrina de Aristóteles sobre a origem do espírito humano*, 1911); todavia, sua obra de maior sucesso foi *A psicologia do ponto de vista empírico* (1874). É nesta última obra que Bretano afirma o *caráter intencional da consciência*. Na escolástica, *intentio* significava o conceito enquanto indica algo diferente de si. Segundo Brentano, precisamente, a intencionalidade é o que tipifica os fenômenos psíquicos, que sempre se referem a algo diferente de si próprio. Eles se distinguem em três classes fundamentais, que são a representação, o juízo e o sentimento. Na *representação*, o objeto é puramente presente; no *juízo*, ele é afirmado ou negado; no *sentimento*, ele é amado ou odiado.



Franz Brentano (1838-1917). Seu ensinamento influenciou Edmund Husserl.

II. Edmund Husserl

• Edmund Husserl (1859-1938) primeiro estudou matemática em Berlim, e depois seguiu as aulas de Brentano em Viena. Foi professor de filosofia em Göttingen e sucessivamente em Friburgo, onde – sendo judeu – foi-lhe proibido pelos nazistas de continuar em sua atividade didática.

Husserl: o filósofo que criou a fenomenologia → § 1

Husserl é o criador da fenomenologia. Entre suas obras é preciso lembrar: *Pesquisas lógicas* (1901); *Filosofia como ciência rigorosa* (1911); *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913); *Meditações cartesianas* (1931); póstuma, em 1950, apareceu *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*. Entre os discípulos de Husserl devemos citar Heidegger e Edith Stein.

• Husserl está persuadido de que o conhecimento começa com a experiência de coisas concretas existentes, de *fatos*, de fatos *contingentes*, que se nos apresentam *aqui* e *agora*. Mas quando um fato se apresenta à consciência, nós no fato captamos sempre uma essência. Vemos *esta* cor, que é um caso particular da *essência* cor; ouvimos *este* som, que é um caso particular da *essência* som. As essências são os modos típicos do aparecer dos fenômenos à consciência. E essências que não se obtêm por abstração – como sustentariam os empiristas –; elas são muito mais resultados da *intuição eidética* ou intuição da essência. Os fatos particulares, em suma, são *casos* de essências eidéticas: não abstraímos a idéia ou essência de triângulo da comparação de mais triângulos; mas este, aquele e aquele outro são todos triângulos porque casos particulares da idéia de triângulo. As essências eidéticas são, portanto, universais, conceitos que a consciência intui quando os fenômenos a ela se apresentam; e são exatamente estes universais ou objetos ideais que permitem o reconhecimento, a classificação e a distinção dos fatos particulares. E nisso consiste a *redução eidética*, na intuição das essências, quando na descrição dos fenômenos que aparecem à consciência conseguimos colher seu *aspecto invariável* entre as diversas variações das propriedades.

A intuição eidética → § 2-4

Devemos notar que o fenomenólogo não trabalha apenas sobre fatos perceptivos (cores, sons, rumores) ou sobre fenômenos como a simpatia, o pudor, o ressentimento ou o amor; o fenomenólogo explora e descreve também as que Husserl chama de *ontologias regionais*, como o âmbito da *moralidade* ou da *religião*. Assim, Max Scheler trará contribuições para a fenomenologia dos valores; e Rudolf Otto, por sua vez, procurará captar aquilo que tipifica a experiência religiosa ou experiência do sagrado.

• A fenomenologia é, portanto, ciência das essências, dos *modos típicos* do aparecimento e da manifestação dos fenômenos à consciência, cuja característica fundamental é a *intencionalidade*. Isto quer dizer que nossos atos psíquicos se *referem sempre a um objeto*. Mas o que a consciência nos oferece de indubitavelmente evidente e sobre o qual construir um edifício estável de teoria filosófica? É aqui que Husserl dispara a *epoché*: põe entre parênteses as convicções científicas ou filosóficas e as do senso comum (como a tranqüila crença de que exista um mundo exterior à consciência) que não resistem à dúvida, aos assaltos da *epoché*, que não exibem a marca de uma indubitável certeza. O fenomenólogo põe entre parênteses estas crenças, e isso no sentido de que como filósofo não pode partir delas; não pode partir nem das doutrinas filosóficas, nem das teorias científicas, nem das crenças mais consolidadas do senso comum; ele não pode pôr essas idéias, teorias e crenças como base de uma filosofia rigorosa, porque seriam

A epoché fenomenológica → § 5

pontos de partida frágeis. Para Husserl, aquilo que não pode ser posto entre parênteses, aquilo que resiste aos ataques da *epoché* é unicamente a consciência, a subjetividade. A consciência é a realidade mais evidente; é a realidade que *nulla re indiget ad existendum* (= não precisa de nada para existir). O mundo é "constituído" pela consciência.

As meras ciências de fatos criam meros homens de fato → § 6

• Mas uma consciência tornada mais aguda e hábil pela prática da descrição fenomenológica não poderá aceitar o *naturalismo* e o *objetivismo*, ou seja, a pretensão de que a verdade científica seria a única verdade e o mundo descrito pelas ciências seria a verdadeira realidade.
De tal pretensão Husserl traça a história, começando por Galileu e Descartes; e afirma: "Na miséria de nossa vida [...] esta ciência nada tem a nos dizer. Ela exclui de início os problemas que são os mais agudos para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino; os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana". Escreve ainda Husserl: "As meras ciências de fatos criam meros homens de fato". A filosofia reconhece a função da ciência e da técnica, mas é justamente a filosofia – comenta Enzo Paci – que tem a função "de libertar a história da fetichização da ciência e da técnica".

1 Vida e obras

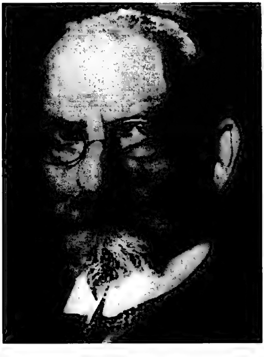
Husserl nasceu em Prossnitz (na Morávia), em 1859. Estudou matemática em Berlim, onde seguiu os cursos de álgebra de Weierstrass. Laureou-se em 1883 com uma tese sobre o cálculo das variações. Em Viena, seguiu as aulas de Brentano. Em 1891, publicou a *Filosofia da aritmética*.

Livre-docente em Halles em 1887, foi nomeado professor de filosofia em Göttingen em 1901. Neste ano apareceram as *Pesquisas lógicas*. É de 1911 *A filosofia como ciência rigorosa*; e *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* é de 1913.

Em 1916 passou a ensinar em Friburgo, onde permaneceu até 1928, ano em que foi posto de licença. Como emérito, não pôde prosseguir sua atividade didática porque, sendo judeu, foi obstaculizado pelo regime nazista. *A lógica formal e a lógica transcendental* é de 1929. Em 1931 foram publicadas suas conferências parisienses, sob o título de *Meditações cartesianas*.

Morreu em 1938. Ao morrer, Husserl deixou grande quantidade de inéditos (cerca de quarenta e cinco mil páginas estenografadas), que, salvas com grande esforço durante a guerra pelo padre belga Hermann van Breda, constituem agora o "Arquivo Husserl" de Louvain.

Dessa grande massa de manuscritos foram extraídos vários livros, o mais conhecido e importante dos quais é *A crise*



Edmund Husserl (1859-1938) foi o fundador da fenomenologia, uma das correntes de pensamento que teve maior difusão em nossa época.

das ciências européias e a fenomenologia transcendental, publicado em 1950, mas escrito em 1935-1936.

2 A intuição eidética

As proposições universais e necessárias são condições que tornam possível uma teoria, sendo diferentes das proposições obtidas indutivamente da experiência. Na base desses dois tipos de proposições, Husserl distingue entre intuição de *um dado* de fato e intuição de *uma essência*.

Husserl está persuadido de que nosso conhecimento começa com a experiência, ou seja, com a experiência de coisas existentes, de *fatos*. A experiência nos oferece continuamente *dados de fato*, os dados de fato com os quais nos vemos às voltas na vida cotidiana, e dos quais a ciência também se ocupa. Um fato é o que acontece *aqui* e *agora;* um fato é *contingente,* podendo ser ou não ser. Este som de violino poderia até não existir, por exemplo.

Mas, quando um *fato* (este som, esta cor etc.) se nos apresenta à consciência, juntamente com o fato captamos uma essência (*o* som, *a* cor etc.). Nas ocasiões mais díspares, podemos ouvir os sons mais diversos (clarim, violino, piano etc.), mas neles reconhecemos algo de comum, uma *essência comum*. No fato sempre se capta uma essência. O individual se anuncia para a consciência através do universal. Quando a consciência capta *um fato aqui e agora,* ela capta também a essência, o *quid* desse fato particular e contingente que é caso particular: *esta* cor é caso particular da essência "cor", *este* som é caso particular da essência "som", *este* ruído é caso particular da essência "ruído" etc.

As essências, portanto, são os modos típicos do aparecer dos fenômenos. E não é que nós abstraiamos as essências da comparação de coisas semelhantes, como queriam os empiristas, uma vez que a semelhança já é essência. Não abstraímos a idéia ou essência de "triângulo" da comparação de muitos triângulos: o que ocorre é que este, esse e aquele são triângulos porque são casos particulares da idéia de triângulo. *Este* triângulo isósceles desenhado no quadro-negro existe aqui e agora, com estas dimensões e não outras. Esse é um dado de fato particular. Mas nele captamos uma essência.

E o conhecimento das essências não é conhecimento mediato, obtido, como se repete, por meio da abstração ou comparação de vários fatos: *para comparar vários fatos, é preciso já ter captado uma essência, isto é, um aspecto pelo qual eles são semelhantes.*

O conhecimento das essências é uma *intuição*. É uma intuição diferente daquela que nos permite captar os fatos particulares. É a ela que Husserl chama *intuição eidética* ou intuição da essência (*Wesen, eidos*). Trata-se de conhecimento distinto do conhecimento do fato. Os fatos particulares são casos de essências eidéticas.

Essas essências eidéticas, portanto, não são objetos misteriosos ou evanescentes. É verdade que só os fatos particulares são reais, e que os universais não são reais como os fatos particulares. Os universais, isto é, as essências, são conceitos, ou seja, *objetos ideais que, porém, permitem classificar, reconhecer e distinguir os fatos particulares,* dos quais a consciência, quando eles se lhe apresentam, reconhece o *hic et nunc,* mas também o *quid.*

3 Ontologias regionais e ontologia formal

A fenomenologia pretende ser *ciência de essências* e não de dados de fato. Ela é fenômeno-logia, ou seja, "ciência dos fenômenos", mas seu objetivo é o de *descrever os modos típicos* com os quais os fenômenos se apresentam à consciência. E essas modalidades típicas (pelas quais *este* som é um som e não uma cor ou um ruído, ou pelas quais *este* desenho é de um triângulo e não de outra coisa) são precisamente as essências.

A fenomenologia, portanto, é ciência de experiência, não, porém, de dados de fato. Os objetos da fenomenologia são as essências dos dados de fato, são os universais que a consciência intui quando os fenômenos a ela se apresentam. É nisso consiste a *redução eidética,* isto é, a intuição das essências, quando, na descrição do fenômeno que se apresenta à consciência, sabemos prescindir dos aspectos empíricos e das preocupações que nos ligam a eles.

Nesse sentido, as essências são invariáveis. E são obtidas através do que, nos escritos póstumos de Husserl, denomina-se "método da variação eidética". Toma-se

determinado exemplo de um conceito que se quer explicar e depois, pouco a pouco, se introduzem variações nas propriedades, as quais são submetidas a variações até se chegar a um ponto em que não se pode mais variar, caso contrário já não se estaria tratando do mesmo conceito.

É óbvio que essas essências não existem somente no interior do mundo perceptivo: fatos como recordações, esperanças ou desejos também têm sua essência, isto é, se apresentam à consciência de modo típico. Além disso, a distinção entre o *fato* (que é um *isto*) e uma *essência* (que é um *quid*) permite a Husserl justificar a lógica e a matemática. As proposições lógicas e matemáticas são juízos universais e necessários porque são relações entre essências. E sendo relações entre essências, as proposições lógicas e matemáticas não recorrem à experiência como fundamento de sua validade. Há mais, porém. O fato de a consciência poder efetivamente referir-se a essências ideais não legitima somente uma análise dos modos típicos em que se apresentam os fenômenos perceptivos, nem apenas a distinção das proposições lógicas e matemáticas das propriedades das ciências empíricas; o fato da referência às essências ideais abre à fenomenologia a exploração e a descrição do que Husserl chama de "ontologias regionais".

Nesse sentido, "regiões" são a natureza, a sociedade, a moral e a religião. O estudo dessas ontologias regionais se propõe captar e descrever as essências, isto é, as modalidades típicas com que aparecem à consciência os fenômenos morais, por exemplo, ou os fenômenos religiosos. Nessa linha, Max Scheler dará contribuições importantes à fenomenologia dos valores, e Rudolf Otto procurará captar o que tipifica a experiência religiosa ou experiência do sagrado. A essas ontologias regionais, Husserl contrapõe a ontologia formal, que depois identifica com a lógica.

4 A intencionalidade da consciência

A fenomenologia, portanto, é ciência das *essências,* isto é, dos *modos típicos* do aparecer e do manifestar-se dos fenômenos à consciência, cuja característica fundamental é a da *intencionalidade.*

A consciência, com efeito, é sempre consciência de alguma coisa. Quando eu percebo, imagino, penso ou recordo, eu percebo, imagino, penso ou recordo *alguma coisa.* Por isso se pode ver, diz Husserl, que a distinção entre sujeito e objeto dá-se imediatamente: o sujeito é um eu capaz de atos de consciência como perceber, julgar, imaginar e recordar; o objeto, ao contrário, é o que se manifesta nesses atos, ou seja, corpos percebidos, imagens, pensamentos, recordações.

Por isso, devemos distinguir ainda o *aparecer* de um objeto do *objeto* que aparece. E se é verdade que *conhecemos* o que aparece, para Husserl também é verdade que *vivemos* o aparecer do que aparece. Husserl chama de *noese* o ter consciência, e *noema* aquilo de que se tem consciência. E entre os diversos noemas, como sabemos, Husserl distingue claramente os *fatos* das *essências.*

A consciência, portanto, é intencional. Como escreve Husserl, "a intencionalidade é o que caracteriza a consciência de modo significativo". Nossos atos psíquicos têm a característica de *se referirem sempre a um objeto*, pois sempre fazem aparecer objetos.

Entretanto, deve-se notar que, em Husserl, o caráter intencional da consciência, em si mesmo, não implica concepção realista. Em outros termos: a consciência refere-se a outra coisa; isto, porém, não significa que essa outra intencionalidade da consciência deixa pendente a controvérsia entre realismo e idealismo.

O que importa, no entanto, é descrever o que efetivamente se dá à consciência, o que nela se manifesta e nos limites em que se manifesta. E o que se manifesta e aparece é o *fenômeno,* em que por "fenômeno" não devemos entender a "aparência" contraposta à "coisa em si": eu não ouço a aparência de uma música, eu escuto a música; eu não sinto a aparência de um perfume, eu sinto o perfume; nem tenho a aparência de uma recordação, eu tenho uma recordação. Conseqüentemente, o "princípio de todos os princípios", enunciado por Husserl, é o seguinte: "Toda intuição que apresenta originariamente alguma coisa é, por direito, fonte de conhecimento; tudo aquilo que se apresenta a nós originariamente na intuição (que, por assim dizer, se nos oferece em carne e osso) deve ser assumido assim como se apresenta, mas também apenas nos limites em que se apresenta". Texto 1

5 "Epoché" ou redução fenomenológica

Mediante o princípio acima mencionado, Husserl pensava fundamentar a fenomenologia como ciência rigorosa, como ciência voltada para as coisas, *para as próprias coisas*; uma ciência que está voltada para ver como são as coisas. *Zu den Sachen selbst!* ("vamos às coisas!") torna-se o lema da fenomenologia. E é precisamente a fim de *ir às coisas*, às coisas em carne e osso, ou seja, a fim de encontrar pontos sólidos e dados indubitáveis, coisas tão manifestas a ponto de não poderem ser postas em dúvida e sobre as quais poder fundar uma concepção filosófica consistente, que Husserl propõe a *epoché* ou redução fenomenológica, como método da filosofia. *Epoché* (que é a transliteração do termo usado pelos céticos gregos para indicar a suspensão do juízo) significa justamente suspender o juízo em primeiro lugar sobre tudo aquilo que nos dizem as doutrinas filosóficas com seus debates metafísicos, depois igualmente sobre tudo o que nos dizem as ciências, sobre aquilo que cada um de nós afirma e pressupõe na vida quotidiana, isto é, sobre as crenças que compõem aquilo que Husserl chama de *atitude natural*.

A *atitude natural* do homem é feita de persuasões variadas, úteis e necessárias à vida cotidiana. E a primeira dessas persuasões é a de que vivemos em um mundo de coisas existentes. Essas persuasões, porém, não possuem evidência constritiva e, conseqüentemente, *devem ser postas entre parênteses*. Não é que o filósofo duvide delas: ele muito mais as põe fora de uso, *não as utilizando como fundamento de sua filosofia*, uma vez que, se a filosofia quer ser ciência rigorosa, deve pôr como seu fundamento apenas o que é indubitavelmente evidente. Por conseguinte, da minha persuasão de que o mundo existe, eu não devo deduzir nenhuma proposição filosófica, pelo motivo de que a existência do mundo, fora da consciência que a percebe, não é de modo nenhum indubitável. Como homem, o filósofo crê na existência do mundo e, ainda como homem, não pode deixar de crer em muitas outras coisas na vida prática, mas, como filósofo, ele não pode partir delas. E não pode partir tampouco dos resultados da pesquisa científica, em virtude do fato de que, embora procedendo crítica e rigorosamente no seu âmbito, as ciências interpretam, aceitando-os "ingenuamente", os dados da experiência comum, sem se perguntar se eles resistem à pressão da *epoché*, ou seja, se são realidades indubitáveis.

Portanto, nem as doutrinas filosóficas, nem os resultados da ciência, nem as crenças da atitude natural, até as mais óbvias, podem constituir pontos de partida indubitáveis, que são precisamente aquilo de que necessita a filosofia concebida como ciência rigorosa. Todas essas crenças, pois, *devem ser postas entre parênteses*.

Mas existe alguma coisa da qual não se possa duvidar e que não se deixa pôr entre parênteses? Se existe, o que é isso que pode resistir à *epoché*? Pois bem, para Husserl, o que resiste aos ataques da *epoché*, ou seja, o que não se pode pôr entre parênteses, é a consciência ou subjetividade. Aquilo cuja existência é absolutamente evidente é o *cogito* com seus *cogitata*, a consciência à qual se manifesta tudo aquilo que aparece.

■ **Epoché.** É um termo grego que quer dizer "suspensão do consentimento": suspensão do consentimento ou do juízo típica da atitude do ceticismo antigo e, particularmente, de Pirro. Dentro do pensamento contemporâneo, a *epoché* é conceito fundamental da fenomenologia de Husserl.
A *epoché* é a suspensão, a colocação entre parênteses, das convicções científicas ou filosóficas, ou também das crenças do senso comum que não resistem à dúvida, que não são indubitáveis, que não exibem a marca da certeza incontestável. Tais idéias e crenças atacáveis pela dúvida são colocadas entre parênteses no sentido de que uma filosofia rigorosa não pode basear-se sobre elas.
Em cada caso, o procedimento da *epoché* entra em função com o objetivo de atingir uma fonte de certeza qualquer. E isso Husserl encontra na consciência, na subjetividade. A consciência não pode ser posta entre parênteses. Sua existência brilha com a mais inabalável evidência. Ela é a realidade que *nulla re indiget ad existendum* (= não precisa de nada para existir); a consciência "constitui" o mundo.

A consciência, portanto, é o resíduo fenomenológico que resiste aos continuados assaltos da *epoché*.

Mas a consciência, prossegue Husserl, não é apenas a realidade mais evidente, e sim também realidade absoluta, é o fundamento de toda realidade, é aquela realidade que *nulla re indiget ad existendum*. O mundo, diz Husserl, é "constituído" pela consciência. Texto 2

6 A crise das ciências européias e o "mundo da vida"

Em 1954, apareceu postumamente *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*. Esta é a última obra de fôlego de Husserl, na qual trabalhou até próximo da morte.

A crise das ciências, obviamente, não é a crise de sua cientificidade, e sim crise do que elas, as ciências em geral, têm significado e podem significar para a existência humana. Escreve Husserl: "A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, a visão de conjunto do mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e com que se deixou deslumbrar pela 'prosperity' que daí derivava, significou o afastamento dos problemas decisivos para uma autêntica humanidade. As meras ciências de fatos criam meros homens de fato".

O objeto da crítica de Husserl são o *naturalismo* e o *objetivismo,* a pretensão pela qual a verdade científica é a única verdade válida, e a idéia a ela ligada de que o mundo descrito pelas ciências seria a verdadeira realidade.

E Husserl traça a história dessa pretensão e dessa idéia, a começar por Galileu e Descartes. Mas, escreve ele, "na miséria de nossa vida [...] tal ciência não tem nada a nos dizer. Em princípio, ela exclui aqueles problemas que são os mais candentes para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino; os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana em seu conjunto". Na opinião de Husserl, em sua generalidade e em sua necessidade, esses problemas exigem solução racionalmente fundada. Eles "concernem ao homem em seu comportamento diante do mundo circundante, humano e extra-humano, o homem que deve escolher livremente, o homem livre de plasmar-se a si mesmo e ao mundo que o circunda". Então Husserl pergunta: "O que tal ciência tem a dizer sobre a razão e sobre a não-razão, o que tem ela a dizer sobre nós, homens, enquanto sujeitos dessa liberdade? Obviamente, a mera ciência de fatos não tem nada a nos dizer a esse respeito: ela, precisamente, abstrai de qualquer sujeito".

O drama da época moderna é o drama que começou com Galileu: ele recortou do mundo-da-vida a dimensão físico-matemática, que depois passou a ser considerada como *vida concreta*. "Galileu vive na ingenuidade da evidência apodítica". Naturalmente, a filosofia reconhece a função da ciência e da técnica, mas, como escreve Enzo Paci, a função da filosofia "é a de libertar a história da fetichização da ciência e da técnica". Vista desse modo, "a fenomenologia é filosofia primeira que se liberta da clausura do mundo, anulando-o, para descobrir na humanidade a liberdade de se transcender em direção a novos horizontes". Texto 3

III. Max Scheler

• Autor de obras ricas de idéias estimulantes (*O ressentimento na edificação das morais*, 1912; *O eterno no homem*, 1921; *As formas do saber e a sociedade*, 1926; *Essência e formas da simpatia*, 1923), Max Scheler (1875-1928), em sua obra mais conhecida *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (aparecida entre 1913 e 1916 no "Jahrbuch" – "Anuário" – de Husserl), propõe uma concepção da ética decisivamente contrária à de Kant. A ética de Kant diz "Tu deves porque deves", mas a ordem não é justificada: a *ética imperativa* de Kant é arbitrária; é também uma ética do ressentimento, onde, em nome do dever, se esteriliza e se bloqueia a plenitude e a alegria da vida. Scheler afirma que o conceito fundamental da ética não é o *dever*, e sim o *valor*.

Também a ética de Kant nasce do ressentimento → § 1

• Kant, em sua opinião, não teria feito a distinção entre *bens* e *valores*; bem, por exemplo, é uma máquina, valor é sua utilidade; bem é uma lei, valor sua justiça. Os bens são *fatos*; os valores são *essências*. As proposições éticas são de fato necessárias e universais – referem-se, de fato, a essências –, mas não formais; elas são *materiais*, e as matérias sobre as quais versam tais essências são constituídas por valores: valores religiosos (sacro-profano), valores estéticos (belo-feio), valores especulativos (verdadeiro-falso), valores jurídicos (justo-injusto) etc. Valores que o homem não deve produzir, mas apenas reconhecer e descobrir. E os descobre por meio de uma *intuição emotiva*. Diz Scheler que é um preconceito negar a intencionalidade do sentimento, sua capacidade de ver essências e captar valores. Há, em suma, uma *ordre de coeur*, como pensava Pascal.

A ética material dos valores → § 2

• Sobre a base desses pressupostos Scheler constrói uma antropologia personalista, da qual emerge um sujeito como ser *espiritual* e como *pessoa*. *Ser espiritual*, porque capaz "de se desvincular do poder e da ligação com a vida"; e *pessoa*, porque centro de atos intencionais. E a pessoa entra em relação com o "eu do outro" de várias formas, que são: a *massa* (que nasce do contágio emotivo), a *sociedade* (que surge do contrato), a *comunidade vital* ou *nação*, a *comunidade jurídico-cultural* (Estado, escola, círculo), e a *Igreja*, que é comunidade de amor. É a *simpatia* o fundamento autêntico das relações interpessoais; e os limites da simpatia – devidos ao fato de que se experimenta simpatia por aquele que pertence à minha nação, à minha família etc. – são superados, afirma Scheler em *Essência e forma da simpatia*, apenas pelo amor.

A "pessoa" nas várias formas das relações interpessoais → § 3-4

• A respeito da relação do homem com Deus, Scheler afirma que o sagrado é imediatamente percebido no sentimento de criaturalidade típico da experiência religiosa: a revelação do sagrado é graça, à qual o homem responde com a fé. Não devemos pensar que o saber científico possa negar o saber religioso ou saber-de-salvação. Uma religião – e esta é uma tese sustentada na *Sociologia do saber* (1926) – pode entrar em conflito com outra religião ou com uma metafísica, mas não com a ciência. E devemos salientar que o monoteísmo criacionista judaico-cristão, tendo dessacralizado o mundo, tornou-o pronto para a pesquisa científica: "quem considera as estrelas como divindades visíveis ainda não está maduro para uma astronomia científica".

Não há contraste entre saber científico e saber-de-salvação → § 5

1 Contra o formalismo kantiano

Max Scheler (1875-1928) era um "gênio" vulcânico. Duas coisas o ligaram à fenomenologia: "a aversão pelas construções abstratas e a capacidade de captar intuitivamente a verdade da essência". Scheler é autor de obras cheias de idéias interessantes e novas (*O ressentimento na edificação das morais*, 1912; *Crise dos valores*, 1919; *O eterno no homem*, 1921; *A posição do homem no cosmo*, 1928; *As formas do saber e a sociedade*, 1926; *Essência e formas da simpatia*, 1923). Mas sua obra mais conhecida é *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, que apareceu pela primeira vez no "Jahrbuch" de Husserl entre 1913 e 1916. Nesse trabalho, Scheler estende a aplicação do método fenomenológico ao campo da atividade moral.

Scheler é adversário decidido da concepção ética kantiana. Kant pusera a questão ética na alternativa entre *dever* e *prazer*. Ou seja, quer-se alguma coisa porque o exige a lei moral ou porque essa coisa causa prazer. Mas, se aceitarmos este último caso, então passa a nos faltar qualquer base de avaliação objetiva. Conseqüentemente, a fim de justificar as avaliações morais, é preciso definir o bem em relação à lei moral, que só é tal se for universalizável. Essa *ética imperativa*, para Scheler, é arbitrária. Ela diz "tu deves porque deves", mas a ordem não é justificada. É uma ética do ressentimento (e o ressentimento é a "tensão entre o desejo e a impotência"), que, em nome do dever, esteriliza e bloqueia a plenitude e a alegria da vida.

Para Scheler, porém, não é o *dever* que constitui o conceito fundamental da ética, e sim o *valor*. E Kant não distinguiu os *bens* dos valores. Os bens são coisas que têm valor. E os valores, por seu turno, são essências no sentido husserliano, isto é, são aquelas qualidades pelas quais são bens as coisas boas: por exemplo, uma máquina é um bem, e seu valor é a utilidade; uma pintura é um bem, mas o é pelo valor da beleza; um gesto é um bem, pelo valor de sua nobreza; uma lei é um bem, mas pelo valor da justiça. Substancialmente, *os bens são fatos e os valores são essências*.

Scheler está pronto a reconhecer os méritos de Kant, que seriam: a recusa a derivar o critério da conduta moral através de uma indução a partir de fatos empíricos; o fato de ter procurado construir uma lei moral *a priori* universal; a negação da ética do



Max Scheler (1875-1928), gênio filosófico autêntico, pensador ligado ao movimento fenomenológico, fundador da sociologia do conhecimento, sustentou, contra Kant, que não é o "dever" que constitui o conceito fundamental da ética, e sim o "valor".

sucesso, e o fato de recorrer à interioridade da lei moral.

Todavia, na opinião de Scheler, todos esses méritos se anulam pela fundamental e errada equação com a qual Kant identifica *a priori* com *formal*. É precisamente contra essa identidade que se volta o pensamento de Scheler, o qual se mantém fiel ao apriorismo e à universalidade da norma moral, definindo, porém, materialmente, isto é, concretamente, a esfera dos valores. O que Scheler sustenta é a existência de *proposições a priori* (ou seja, necessárias e universais) e, no entanto, *materiais*, já que as matérias sobre as quais elas versam não são fatos, e sim essências, isto é, os valores. Desse modo, Scheler pretende chegar à fundação de uma ética a priori, não formal, mas material (aqui, "material" se opõe a "formal"): ética material dos valores e não dos bens.

2 Valores "materiais" e sua hierarquia

O homem se encontra, portanto, circundado por um *cosmo* de valores que ele não deve produzir, mas apenas reconhecer e descobrir. E os valores não são objeto de atividade teórica, e sim de uma *intuição emocional*.

Scheler diz que pretender captar os valores com o intelecto equivaleria à pretensão de ver um som. Não passa de preconceito negar a intencionalidade do sentimento, sua capacidade de "ver" essências e captar valores; trata-se de preconceito que deriva de outro preconceito, segundo o qual apenas o intelecto dá origem a atividades intelectuais. Para Scheler, porém, há "uma eterna e absoluta legitimidade dos sentimentos, absoluta como a lógica pura; não, porém, redutível de modo algum à legitimidade típica da atividade intelectual".

Aquilo que o sentimento vê são as essências como valores.

Para tornar as coisas mais compreensíveis, podemos dizer que possuímos um instrumento inato, a *intuição sentimental*, que capta os valores objetivos pelos quais as coisas são bens, e que capta e reconhece a hierarquia existente entre esses valores. Esses valores, cada um dos quais se encontra encarnado em uma pessoa ou modelo-tipo, são enunciados e propostos por Scheler na sucessão hierárquica apresentada no quadro abaixo.

Esse cosmo de valores e sua hierarquia (pela qual se vai dos valores religiosos aos sensoriais, em ordem de preferência) são captados ou reconhecidos pela intuição ou visão emocional, que nos põe imediatamente em contato com o valor, independentemente da vontade e do dever, condicionados e baseados precisamente na intuição do valor.

Não é verdade, por conseguinte, que aquilo que não é racional seja sensível: há uma atividade espiritual extra-teórica, a intuição emocional. Em suma, existe o que Pascal chama *l'ordre du coeur*.

3 A pessoa

Essas idéias sobre os valores e sua hierarquia permitem a Scheler, por um lado, refinadas análises críticas do subjetivismo ético no mundo moderno e delineamento agudo da antropologia do "burguês" (isto é, do homem ressentido e desconfiado, fanatizado pelo valor do útil e insensível ao valor do trágico), e, por outro lado, permitem-lhe

1. valores sensoriais (alegria-tristeza, prazer-dor)	gozador
2. valores da civilização (útil-danoso)	técnico
3. valores vitais (nobre-vulgar)	herói
4. valores culturais ou espirituais	gênio
a) estéticos (belo-feio)	artista
b) ético-jurídicos (justo-injusto)	legislador
c) especulativos (verdadeiro-falso)	sábio
5. valores religiosos (sagrado-profano)	santo

a construção de uma antropologia personalista, da qual emerge um sujeito como *ser espiritual* e como *pessoa.*

O homem é capaz de se perguntar *o que é* uma coisa em si mesma, é capaz de captar *essências,* prescindindo do interesse vital que as coisas possam ter para mim ou para ti.

O homem, portanto, escreve Scheler em *A posição do homem no cosmo*, é capaz "de desvincular-se do poder, da pressão, do laço com a 'vida' e do que lhe pertence". E, nesse sentido, ele é um ser espiritual, não mais ligado "aos impulsos e ao ambiente", tornando-se assim "aberto ao mundo" — aliás, é assim que ele "tem um mundo".

Enquanto sujeito espiritual, o homem é *pessoa,* ou seja, centro de atos intencionais. A pessoa não é o eu transcendental, mas indivíduo concreto, é a unidade orgânica de sujeito espiritual que se serve do corpo como de um instrumento para realizar esses valores.

Para Scheler, a pessoa não é sujeito que considera a natureza pragmaticamente apenas como objeto a dominar; quase franciscanamente, a pessoa sabe se colocar na atitude extática de abertura para as coisas. Além disso, a pessoa está originariamente em relação com o "eu-do-outro". A forma mais baixa de sociabilidade é a *massa,* que nasce do contágio emotivo; depois, vem a *sociedade,* que nasce do contrato social; a ela, segue-se a *comunidade vital* ou nação; depois, temos a *comunidade jurídico-cultural* (Estado, escola, círculo) e, por fim, a *comunidade de amor,* a Igreja.

4 A simpatia, o amor e a fé

Em *Essência e formas da simpatia,* Scheler considera a *simpatia* como o único fundamento autêntico da relação interpessoal. A simpatia, porém, tem limites. Com efeito, ela é uma forma de compreensão que se tem no interior e nos limites daquelas relações que nos ligam com as outras pessoas: experimento simpatia por outra pessoa enquanto e nos limites em que ela pertence à minha nacionalidade, à minha família, ao meu círculo de amigos, à minha coletividade, e assim por diante.

Só o *amor,* afirma Scheler, pode superar os limites com que a simpatia se defronta e instaurar uma relação de profundidade.

Entretanto, mais ainda do que a simpatia, o amor exalta a autonomia e a diversidade do outro. O amor se dirige para o que o outro tem de válido. Volta-se para a natureza, para a pessoa humana e para Deus, para o que eles têm de *outro* em relação àquele que ama.

Sobre a relação com Deus Scheler escreveu um dos mais significativos livros de fenomenologia da religião: *O eterno no homem.*

Diz ele que a primeira evidência filosófica é a de que existe algo, ou seja, de que não existe o nada. E é da consciência de que existe algo que nasce a *estupefação diante do ser*: "Quem não olhou no abismo do Nada absoluto não se dará conta da eminente positividade do conteúdo da intuição de que existe algo e não o nada".

Todavia, depois dessa primeira evidência, apresenta-se a evidência imediata de que *existe um ser absoluto,* caracterizado pela asseidade, pela onipotência e pela sacralidade. Tais características são intuídas por um ato de percepção imediata, a que corresponde um sentimento de "criaturalidade".

Na experiência religiosa, temos a revelação do sagrado. E a ela, que é graça, o homem responde com a fé.

O homem só pode saber *de* Deus apenas *em* Deus. O Deus da religião e o salvador da pessoa, conseqüentemente, também é pessoa. Por tudo isso, a teologia negativa é mais profunda e autêntica do que a teologia positiva.

5 Sociologia do saber

Em 1923, a ontologia personalista e teísta de Scheler sofreu uma reviravolta, no sentido de que ele orientou suas pesquisas (que ficaram incompletas por sua morte prematura) na direção de um panteísmo evolucionista.

A intenção de Scheler era a de construir uma imponente "antropologia filosófica", da qual restam, como documentação, breves e agudos escritos. Aqui, é possível apenas acenar para a contribuição dada por Scheler à sociologia do conhecimento, isto é, àquele âmbito de pesquisas relativas à influência dos fatores sociais sobre as produções mentais (filosofia, moral, direito etc.).

Contra o espiritualismo abstrato, Scheler volta sua atenção para a impotência de realização dos fatores espirituais e, contra o determinismo naturalista, reivindica a autonomia e a influência do espírito. Como

quer que seja, o condicionamento social do saber diz respeito, em primeiro lugar, às *formas do saber*, que são modos de entrar em contato com a realidade física, psíquica e espiritual.

Scheler remete-se à "lei dos três estágios" de Comte e distingue três formas de saber, que, no entanto, não se sucedem uma à outra, como queria Comte, mas são co-possíveis em toda época. Tais formas de saber são as seguintes:

a) O *saber religioso*, que diz respeito à salvação definitiva da pessoa por meio da relação com o Ser supremo. É o saber-de-salvação.

b) O *saber metafísico*, que põe o homem em relação com a verdade e os valores. É o saber "formativo".

c) O *saber técnico*, que permite ao homem a utilização da natureza e o domínio sobre ela.

Em cada época, diz Scheler, ocorre que uma forma de saber prevalece sobre as outras, mas não as exclui. Para ele, o relevante é a relação interfuncional que se estabelece entre cada uma dessas formas de saber e certas estruturas sociais, como, por exemplo, entre o realismo filosófico e a sociedade feudal, entre o nominalismo e a crise do feudalismo, entre o triunfo da burguesia e o racionalismo mecanicista, entre capitalismo e positivismo, e assim por diante.

Mas o estudo do condicionamento social do saber não impede Scheler de analisar os laços interfuncionais entre as diversas formas de saber: teológico, metafísico e científico. E certamente é de grande interesse o estudo que Scheler realiza sobre a relação entre o monoteísmo judaico-cristão e a ciência.

A religião não tem nada a temer da ciência. Uma religião só pode entrar em contraste com outra religião ou com uma metafísica, mas não com a ciência.

Entretanto, os âmbitos do conhecimento humano devem perder seu caráter sacral para poder ser investigados cientificamente. Escreve Scheler em *Sociologia do saber*: "Enquanto, para um dado grupo, a natureza está cheia de forças pessoais e voluntárias, divinas e demoníacas, ela é [...] exatamente ainda um 'tabu' para a ciência [...]. Quem considera as estrelas como divindades visíveis ainda não está maduro para a astronomia científica".

Pois bem, "o monoteísmo criacionista judaico-cristão e sua vitória sobre a religião e a metafísica do mundo antigo foram, sem dúvida, a *primeira* possibilidade fundamental para libertar a pesquisa sistemática da natureza. Significou libertar a natureza para a ciência de uma ordem de grandeza que talvez ultrapasse tudo o que, até hoje, já ocorreu no Ocidente. O Deus espiritual de *vontade* e de *trabalho*, o *Criador*, que não foi conhecido por nenhum grego e nenhum romano, por nenhum Platão e nenhum Aristóteles, foi [...] a maior *santificação da idéia do trabalho* e do domínio sobre as coisas infra-humanas; e, ao mesmo tempo, operou o maior desânimo, mortificação, distanciamento e racionalização da *natureza* que jamais ocorreu em relação às culturas asiáticas e à antiguidade".

A idéia de que o criacionismo judaico-cristão tenha mortificado, isto é, tornado morta a natureza, preparando-a assim para a investigação científica, é hoje concepção consolidada.

Como também está consolidada outra idéia de Scheler, segundo a qual o marxismo, que tanto lutou contra o pensamento ideológico, também é ideologia. Se a classe burguesa tem seus "modos de pensar formais determinados por sua posição de classe", o mesmo vale para a classe dos proletários. Onde quer que exista interesse de classe, lá também haverá ideologia. Sem dúvida, o sociólogo do conhecimento "não pode deixar de se dizer marxista". Mas isso não implica que se devam aceitar também os elementos míticos do marxismo. Texto 4

IV. Desenvolvimentos da fenomenologia

• Realista no campo gnosiológico (*Princípios de uma metafísica do conhecimento*, 1921), não reducionista no campo ontológico enquanto o plano "espiritual" não se reduz ao "psíquico" nem este ao "orgânico", que não se reduz ao "físico" (*A construção do mundo real*, 1940), Nicolai Hartmann (1882-1950) em sua *Ética* (1926) sustentou uma posição muito próxima à de Scheler: o sujeito, o homem, não cria nem estabelece os valores; ele os pode apenas *manifestar*; eles, com efeito, possuem um ser *ideal em si*, da mesma forma que os entes matemáticos ou das essências (são universais).

Hartmann: valores objetivos e uma ontologia não reducionista → § 1

As páginas mais vivas e significativas de Hartmarnn são aquelas em que ele faz a análise fenomenológica das virtudes e das paixões.

• A obra *O sagrado* (1917) de Rudolf Otto (1869-1937) é hoje um clássico da fenomenologia da *experiência religiosa*.

Otto e o sentimento de ser criatura como traço típico da experiência religiosa → § 2

A experiência religiosa ou experiência do numinoso (de *numen*) ou do sagrado tem, segundo Otto, um traço característico, ou seja, o sentimento de dependência, o *sentimento de ser criatura*.

O homem religioso é cheio de "maravilha atônita" diante do mistério religioso, que ele experimenta como "totalmente Outro".

• Edith Stein (1891-1942), de origem hebraica, foi discípula de Husserl. Tornando-se irmã carmelita depois de ter recebido o batismo em 1922, foi docente primeiro de germanismo em Spira, e sucessivamente de pedagogia em Münster. Foi morta pelos nazistas no campo de concentração de Auschwitz dia 9 de agosto de 1942. Em 1987, no dia 1° de maio, o papa João Paulo II proclamou Edith Stein "serva de Deus"; e no dia 11 de outubro de 1998 declarou-a "santa".

Stein: a empatia como conhecimento da experiência de outrem → § 3

Em *O problema da empatia* (1916) Stein estuda a empatia como conhecimento da experiência de outrem; e eis, em suas próprias palavras, a essência do processo empático: "Em minha experiência vivida não-originária, eu me sinto acompanhada por uma experiência vivida originária, a qual não foi vivida por mim, embora se anuncie em mim, manifestando-se em minha experiência vivida não-originária".

• Preocupada com as relações entre pesquisa filosófica e experiência religiosa, entre razão e fé, em *Ser finito e ser eterno* (obra póstuma, 1959), Stein delineia a tarefa do que, em sua opinião, deve ser a filosofia cristã.

A filosofia cristã prepara o caminho da fé → § 3

Nossa razão não está em grau de nos oferecer a verdade última, total e definitiva; e "a tarefa mais elevada" de uma filosofia cristã é exatamente "a de preparar o caminho para a fé". Foi isso que santo Tomás de Aquino fez, segundo Stein, de modo excelente.

Uma envolvente descrição da experiência mística é a que nos foi deixada por Stein em sua última obra, *A ciência da cruz* (póstuma, 1950).

1 Nicolai Hartmann e a análise fenomenológica dirigida ao "ser enquanto tal"

À década de 1912-1921 remonta a reflexão de Nicolai Hartmann (1882-1950) sobre a fenomenologia husserliana, que o ajudou a libertar-se do pressuposto do primado da doutrina da consciência e de toda forma de subjetivismo imanentista e idealista, encaminhando-o para os caminhos da ontologia.

Embora possa ser enquadrado no interior do movimento fenomenológico, Hartmann não pode ser "engaiolado" nele, uma vez que ele se subtrai a qualquer classificação demasiado rígida. Para ele, com efeito, a análise fenomenológica está voltada para o *ser como tal* e não para a pura relação intencional e, de todo modo, é somente o momento inicial, o da constatação daquilo que se dá primeiramente na consciência, de um filosofar que se desenvolve através da identificação dos problemas (*momento aporético*), para se concluir com a solução dos próprios problemas (*momento teórico* propriamente dito). A essa proposição Hartmann chegou com os *Princípios de uma metafísica do conhecimento* (1921), nos quais reconquista uma concepção gnosiológica claramente realista, que depois será aprofundada nos dois volumes, respectivamente de 1923 e de 1929, dedicados a *A filosofia do idealismo alemão.*

1.1 A concepção da ética

Em 1926 sai a *Ética*, em que Hartmann, seguindo explicitamente Scheler, critica o subjetivismo ético, *repropondo uma ética material dos valores,* que são inteiramente objetivos e se revelam ao homem por meio de um *sentimento específico.*

Substancialmente, a intervenção da subjetividade não estabelece os valores, mas tem apenas a função de *manifestá-los,* já que eles possuem um *ser ideal em si,* como os entes matemáticos e as essências em geral (e são, como eles, universais).

A tarefa da ética, portanto, é a de descrever e analisar os valores morais, antes mesmo de, coerente e conseqüentemente, deles fazer brotar normas precisas de conduta. Usando amplamente o método fenomenológico, e com olhar sempre atento para a história da ética, sobretudo da ética grega clássica, Hartmann escreve páginas muito interessantes e vivas sobre as virtudes e as paixões, que estão entre as páginas mais significativas, não apenas do autor, mas também de toda a filosofia moral contemporânea.

1.2 A problemática ontológica

Hartmann aprofundou também a problemática ontológica entre 1935 e 1950. Sua obra em certo sentido mais significativa nesse campo é *A construção do mundo real* (1940), que apresenta ampla análise, por vezes muito aguda, do complexo entrelaçamento das categorias do ente real, apresentado como hierarquicamente estruturado em quatro "planos": 1) o físico, 2) o orgânico ou vital, 3) o psicológico, 4) o espiritual.

O plano inferior é condição imprescindível da constituição do plano superior, no qual reaparecem as categorias fundamentais (além das categorias modais, também as "bipolares", como forma-matéria, qualidade-quantidade, unidade-multiplicidade, e assim por diante), embora mudando de significado em função do novo âmbito a que pertencem. Nessa manifestação de novidades no plano superior em relação ao inferior, constata-se a "distância" entre os dois, isto é, uma contingência no processo de desenvolvimento, entendida como verdadeira liberdade, que emerge em cada nível do ser, ainda que parcialmente condicionada pelo nível precedente.

2 Rudolf Otto e a fenomenologia da religião

Se Max Scheler foi quem aplicou melhor que ninguém a fenomenologia ao âmbito dos valores, o trabalho de Rudolf Otto (1869-1937), intitulado *O sagrado* (1917), é hoje um clássico da fenomenologia da *experiência religiosa.*

Ora, o que se manifesta na experiência religiosa? O que tipifica ou caracteriza essencialmente o que Otto chama de experiência do *numinoso* (numinoso derivado de *numen*) ou do sagrado?

Pois bem, um aspecto notável de tal experiência, Otto (seguindo Schleiermacher) o vê no sentimento da "dependência", ou seja, no "*sentimento de ser criatura*". Esse sentimento de criaturalidade, porém, diz Otto, é o efeito de outro momento da experiência religiosa, que "se refere *primeira e diretamente a um sujeito fora do eu*". Em outros termos, "o sentimento de 'minha absoluta dependência' tem como pressuposto um sentimento criatural de 'sua' inacessibilidade". O homem que tem experiência religiosa percebe o sagrado como ***mysterium tremendum***. ***Mysterium*** nada mais indica além do oculto, do não-manifesto, do extraordinário e do incomum. O ***mysterium*** está ligado ao ***mirum*** ou admirável. O homem religioso é homem cheio de "maravilhamento estupefato" diante do mistério religioso, que ele experiencia como "totalmente Outro": "o estrangeiro estranho é o que enche de estupefação, aquilo que está além da esfera do usual, do compreensível, do falível e, por essa razão, 'oculto', absolutamente fora do ordinário e em contraste com o ordinário, enchendo, portanto, o espírito de surpresa desmesurada".



Edith Stein (1891-1942), primeiro aluna de Husserl, depois docente universitária e, por fim, religiosa carmelita, foi presa pelos nazistas por motivos raciais, e morta no lager de Auschwitz em uma câmara de gás. Foi canonizada no dia 11 de outubro de 1998, pelo papa João Paulo II.

3 Edith Stein: o problema da empatia e a tarefa de uma filosofia cristã

3.1 A vida e as obras

Edith Stein nasceu na Breslávia, de genitores judeus, dia 12 de outubro de 1891. Terminando o liceu em 1911, de 1911 a 1913 freqüenta durante quatro semestres os cursos de psicologia e germanismo na Universidade da Breslávia. De 1913 a 1916 freqüenta os cursos de fenomenologia dados por Edmund Husserl na Universidade de Göttingen. Entretanto, em 1915, Edith Stein fizera os exames estatais para o ensino de propedêutica filosófica, história e alemão. Ainda em 1915 presta serviço voluntário na cruz-vermelha, no leprosário de Märisch-Weisskirchen.

1916 é o ano em que Husserl passa a ensinar de Göttingen para Friburgo na Brisgóvia. Edith segue o mestre, de quem se torna assistente. Em agosto, ainda em 1916, Stein discute sua dissertação para o doutorado sobre *O problema da empatia*.

Durante o verão de 1921 Edith Stein tem ocasião de ler, na casa de campo do casal Conrad-Martius (ambos seus amigos e ambos discípulos de Husserl), em Bergzabern, o *Livro da vida* de santa Teresa de Ávila. Dia 1º de janeiro de 1922 Edith recebe o batismo na igreja paroquial de Bergzabern; Edwig Conrad-Martius foi sua madrinha. De 1922 a 1930 foi docente de germanismo no Instituto "Santa Madalena", de Spira. Em 1932 é chamada para ensinar no Instituto universitário alemão para a pedagogia de Münster. Aí permanece pouco tempo, pois em 1933 os nazistas a proíbem de ensinar.

Este foi o fato que acelerou sua decisão de tornar-se religiosa enclausurada. Foi acolhida no Carmelo de Colônia em outubro de 1933. A vestição religiosa teve lugar dia 15 de abril de 1934: Edith Stein recebe então o nome de *Theresia Benedicta a Cruce*. Em um estupendo artigo publicado na "Kölnische Volkszeitung", Peter Wust, entre outras coisas, escrevia: "Domingo, dia 15 de abril de

1934, um grupo de pessoas ávidas das coisas do espírito se encontrava reunido na modesta capela do Carmelo de Colônia para assistir a uma festa singular [...]. Edith Stein, a jovem e brilhante filósofa, assistente de Husserl e nossa amiga, torna-se uma nossa humilde irmã, e doravante se chama: *Teresa Benedita da Cruz*". Husserl teve a notícia da vestição religiosa de sua ex-assistente por uma outra discípula, a beneditina irmã Aldegonda Jaegerschmid. E justamente à irmã Aldegonda ele disse: "É extraordinário ver Edith que, como do alto de uma montanha, descobre a clareza e a amplidão do horizonte, com maravilhosa agilidade e transparência; ao mesmo tempo sabe voltar-se para o interior e conservar a perspectiva do próprio eu. Nela, tudo é autêntico [...]".

Em 1936 Edith Stein terminou seu livro mais importante: *Ser finito e ser eterno. Para uma elevação ao sentido do ser.* Entrementes, em 1934, havia publicado a *Vida de santa Teresa de Ávila* e a *Vida de santa Teresa Margarida Redi.*

Dia 21 de abril de 1938 Stein faz sua profissão religiosa solene. Dia 27 do mesmo mês morre seu "venerado mestre" Edmund Husserl. No fim de 1938, irmã Teresa Benedita da Cruz deixa, na calada da noite, por causa das perseguições contra os judeus, o Carmelo de Colônia e vai para a Holanda, ao Carmelo de Echt. Em 1941 e 1942 trabalha na *Kreuzeswissenschaft* (*A ciência da Cruz*). Na tarde de 2 de agosto de 1942, enquanto está em oração na capela do Carmelo, Edith Stein é presa por dois oficiais da Gestapo. Confinada primeiro no campo de concentração holandês de Drente-Westerbork, dia 7 de agosto é deportada, junto com irmã Rosa, para o lager de Auschwitz. Aqui as duas irmãs morrem em uma câmara de gás, dois dias depois, 9 de agosto de 1942. Do campo de concentração de Westerbork, irmã Teresa Benedita conseguiu enviar uma mensagem à superiora do Carmelo de Echt, onde, entre outras coisas, se lê: "Cara Madre, [...] pode-se adquirir uma "scientia crucis" apenas quando se começa a sofrer verdadeiramente o peso da cruz. Tive a íntima convicção disso desde o primeiro instante, e do fundo do coração eu disse: *Ave crux, spes única.* A Vossa Reverência, a filha agradecida. Irmã B.".

O papa João Paulo II proclamou Edith Stein "serva de Deus" em 1987, no dia 1º de maio. E no dia 11 de outubro de 1998 foi canonizada, isto é, declarada santa, também pelo papa João Paulo II.

13.2 Teoria fenomenológica da empatia

Em *O problema da empatia* Edith Stein, com o fito de fazer compreender a essência do ato empático, aduz este exemplo: "Um amigo vem a mim e me diz ter perdido um irmão e eu percebo sua dor". Pois bem: o que é este *perceber*? Eis, então, aquilo que para Stein é o problema da *empatia*; não se trata de conhecer a maneira pela qual venho a saber da dor de meu amigo: "talvez chego a sabê-lo por meio da percepção de sua face pálida e sofredora, de sua voz submissa ou quase afônica, talvez ainda por meio das palavras com que ele se exprime". O que, ao contrário, se quer saber é: "o que tal *perceber* é em si, e não por meio de quais caminhos seja possível chegar até ele".

Pois bem, podemos *perceber* a vivência de outra pessoa justamente por meio do processo cognoscitivo que é a empatia (*Einfühlung*), que atua em três graus: o primeiro grau verifica-se quando o vivido por outro "emerge improvisamente diante de mim" — quando sei, por exemplo, que meu amigo perdeu seu irmão —; o segundo grau se tem quando alguém é envolvido no estado de espírito do outro — quando, por exemplo, sinto-me envolvido na dor vivida por meu amigo —; no terceiro grau se tem "a objetivação compreensiva do vivido explicitado", isto é, o vivido apresenta-se diante de mim não como envolvimento de espírito, mas muito mais como objeto de consciência.

Devemos notar o fato de que na empatia, vista como conhecimento da experiência de outrem, não se tem — como no caso da lembrança, da expectativa ou da fantasia — a identidade do sujeito empatizante. Escreve Stein: "Enquanto vivo a alegria que é experimentada por outro, não percebo nenhuma alegria originária: ela não brota de modo vivo de meu Eu, nem tem o caráter de ter estado viva anteriormente como a alegria lembrada, muito menos como meramente fantasiada, isto é, privada de vida real, mas é precisamente o outro Sujeito aquele que experimenta de maneira viva a originariedade, embora eu não viva tal originariedade; sua alegria que brota dele é originária, embora eu não a viva como originária". Eis, portanto, a essência do processo empático: "Em minha experiência vivida não-originária, eu me sinto acompanhado por uma experiência vivida originária, que não foi vivida por mim, mas se anuncia em mim, manifestando-se em minha experiência vi-

vida não-originária. De tal modo chegamos *por meio da empatia a uma espécie de atos experienciais "sui generis"*.

3.3 A tarefa de uma filosofia cristã

Stein já havia enfrentado o tema da relação entre pesquisa filosófica e experiência de fé no ensaio *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de santo Tomás de Aquino*. Aqui a autora distingue entre o conhecimento divino, que é conhecimento da "verdade em sua totalidade", e o conhecimento humano, ao qual põem-se "limites estabelecidos". Em sua grande obra *Ser finito e ser eterno*, Stein afirma que com a expressão *filosofia cristã* procura designar "o ideal de um *perfectum opus rationis*, que tenha conseguido recolher em unidade tudo aquilo que se nos tornou acessível pela razão natural e pela Revelação". Neste sentido não se dá, na opinião de Stein, uma "filosofia pura" e, todavia, ela não é teologia: é filosofia "em primeiro lugar aberta à teologia e pode ser integrada por esta". Por mais que impulsionemos adiante nossa razão, ela não nos pode dar a verdade total e absoluta. *Inquietum est cor nostrum*, e "a tarefa mais elevada de uma *filosofia cristã* é justamente a de preparar o caminho para a fé". Isso foi feito de modo excelente por santo Tomás de Aquino.

Stein assume a definição de *fé* do *Catechismus catholicus*: "A fé é uma virtude sobrenatural pela qual, com a inspiração e com a assistência da graça divina, consideramos como verdadeiro aquilo que Deus revelou e ensinou por meio da Igreja, não pela verdade objetiva intrínseca, que poderemos conhecer mediante a razão natural, mas pela autoridade do próprio Deus que revela, que não pode se enganar nem enganar". Nós, portanto, acolhemos a verdade de fé com base no testemunho de Deus, e abraçamos assim "conhecimentos que não possuem evidência intelectiva". Esta é a razão pela qual a fé é chamada de "luz escura". A fé — afirma Edith Stein — "quer mais do que as verdades particulares sobre Deus, quer ele próprio, que é *a* Verdade, Deus, inteiro, e o acolhe sem ver, 'mesmo se é noite' ". Esta — comenta Stein — "é a mais profunda escuridão da fé, contraposta à eterna luz, à qual ela tende". E aqui a filósofa carmelita se refere a são João da Cruz, que escreve: "[...] o progresso do intelecto consiste em estabelecer-se mais fortemente na fé, ou seja, em pôr-se sempre mais no escuro, uma vez que a fé é trevas para o intelecto". A fé é trevas para o intelecto e, todavia, ela é um progredir, para além dos conhecimentos racionais, na direção da única Verdade: "a fé está mais próxima da Sabedoria divina do que toda ciência filosófica e também teológica.". Deus dá ao espírito criado a *visão beatífica* quando o une a si. No decorrer da vida terrena, escreve Stein, "a aproximação máxima desta meta altíssima é a *visão mística*".

E sobre a possibilidade ou não de uma descrição da experiência mística versa a última obra de Stein: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce* (*A ciência da Cruz. Estudo sobre são João da Cruz*). De fenomenóloga rigorosa, Stein mira à essência da experiência mística. Esta é a "terra impraticável", cujo mapa não pode ser oferecido pelos conceitos da razão natural; apenas a poesia e os símbolos (como a "cruz" e a "noite") estão em grau de aludir à experiência mística, que é uma prefiguração da visão beatífica.

HUSSERL

1 A intencionalidade do conhecimento

> *"A referência intencional [...] representa para nós a determinação essencial dos fenômenos psíquicos".*

É momento agora de definir a natureza da classificação brentaniana e, portanto, a do conceito de consciência, entendida como *ato psíquico*.

Guiado pelo interesse classificatório ao qual acenamos, o próprio Brentano conduz sua pesquisa pessoal distinguindo as duas classes de "fenômenos" – os físicos e os psíquicos –, que ele assume como fundamentais. Ele obtém assim seis definições, das quais apenas duas são interessantes para nós, enquanto, em todas as outras, certos equívocos enganadores exercem uma função deletéria, tornando insustentáveis os conceitos de fenômeno, particularmente de fenômeno físico e, portanto, também de percepção interna e externa.

Das duas definições por nós privilegiadas, a primeira indica diretamente a essência dos atos ou dos fenômenos psíquicos. Ela se impõe de modo inconfundível considerando exemplos quaisquer. Na percepção é percebida alguma coisa, na representação imaginativa alguma coisa é representada em imagem, na enunciação alguma coisa é enunciada, no amor alguma coisa é amada, no ódio alguma coisa é odiada, no desejo alguma coisa é desejada etc. Brentano pensa o que se pode reunir de comum nesses exemplos, quando diz: "Todo fenômeno psíquico caracteriza-se por aquilo que os Escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou também mental) de um objeto e que chamaremos, não sem alguma ambigüidade, referência a um conteúdo, direção para um objeto (e isso não quer dizer que se trate de uma realidade) ou então objetualidade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si alguma coisa como objeto, embora nem sempre de igual modo". Essa "modalidade de referência da consciência a um conteúdo" (como Brentano freqüentemente se exprime em outros lugares) é justamente, na representação, a modalidade do representar, no juízo, a modalidade do julgar etc. Como se sabe, a tentativa brentaniana de classificar os fenômenos psíquicos em representações, juízos e movimento afetivos ("fenômenos do amor e do ódio") baseia-se sobre essa modalidade de referência, que Brentano distingue justamente em três tipos fundamentalmente diversos (por sua vez posteriormente especificáveis).

O fato de que se considere a classificação brentaniana dos "fenômenos psíquicos" mais ou menos adequada, ou então que se chegue a reconhecer que ela tem para toda a psicologia a importância fundamental que seu autor genial pensava que deveria lhe ser atribuída, não é aqui muito relevante. Apenas uma coisa deve ser salientada pela importância que ela detém para nós: há diversas modalidades específicas essenciais da referência intencional ou, em poucas palavras, da intenção (que representa o caráter descritivo genérico do "ato"). A modalidade em que "mera representação" de um estado de coisas "entende" este seu objeto é diferente da modalidade do juízo que assume este estado de coisas como verdadeiro ou falso. E diferente de ambas é também a modalidade da presunção e da dúvida, da esperança ou do temor, da satisfação ou da insatisfação, do desejo ou da repugnância; da decisão de uma dúvida teórica (decisão judicativa) ou de uma dúvida prática (decisão volitiva no caso de uma escolha cujos termos se equivalem); da confirmação de uma opinião teórica (realização de uma intenção judicativa) ou de uma intenção volitiva (realização da intenção volitiva), e assim por diante. Sem dúvida, se não todos, ao menos a maior parte destes atos são complexos vividos, e muito freqüentemente as próprias intenções são múltiplas. As intenções afetivas baseiam-se sobre intenções representacionais ou judicativas etc. Mas não há dúvida de que, dissolvendo esses complexos, chegamos sempre a características intencionais primitivas que, em sua essência descritiva, não podem ser reduzidas a vivências psíquicas de outro gênero; e, além disso, não há dúvida de que a unidade do gênero descritivo "intenção" ("característica do ato") exibe diversidades específicas que se fundam na essência pura desse gênero, precedendo, assim, como um *a priori*, a factualidade empírico-psicológica. Há espécies e subespécies de intenções essencialmente diferentes. Em particular, é impossível reduzir todas as diferenças entre os atos de um tecido de representação e de juízos, recorrendo simplesmente a elementos que não pertencem ao gênero "intenção". Por exemplo, a aprovação ou a desaprovação estética é modalidade de

referência intencional que se demonstra com evidência e por essência peculiar em relação à mera representação do objeto estético ou ao juízo teórico a ela dirigido. Sem dúvida, a aprovação estética e o predicado estético podem ser enunciados, e o enunciado é um juízo e, como tal, inclui certas representações. Mas então a intenção estética, assim como seu objetivo (*Objekt*), é objeto (*Gegenstand*) de representações e de juízos; ela mesma permanece essencialmente diversa desses atos teóricos. Atribuir validade a um juízo, nobreza a uma coisa afetiva vivida etc., pressupõe certamente intenções análogas e afins, mas não idênticas do ponto de vista específico. Assim também no confronto entre decisões judicativas e decisões volitivas etc.

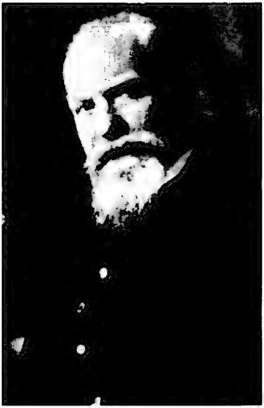
A referência intencional, entendida em sede puramente descritiva como peculiaridade interna de certas vivências, representa para nós a determinação essencial dos "fenômenos psíquicos" ou dos "atos", de modo que consideramos a definição de Brentano, segundo a qual eles são "fenômenos que têm em si intencionalmente um objeto", como uma definição essencial, cuja "realidade" (no sentido antigo) é naturalmente assegurada pelos exemplos. Em outros termos, simultaneamente em uma formulação *puramente* fenomenológica: a ideação efetuada sobre casos particulares exemplificativos de tais vivências – e efetuada de modo tal a excluir qualquer posição existencial e qualquer interpretação empírico-psicológica, levando em conta apenas o estatuto fenomenológico real dessas vivências – nos apresenta a idéia genérica, puramente fenomenológica, de *vivência intencional* ou *ato*, e também suas especificações puras.

E. Husserl,
Pesquisas lógicas, vol. II.

2 A *epoché* fenomenológica

Com a epoché fenomenológica "colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência do comportamento natural, pomos entre parênteses tudo o que ela abraça sob o aspecto ôntico: portanto, todo o mundo natural, que está constantemente "aqui para nós", "à mão", e que continuará a permanecer como "realidade" para a consciência, mesmo que tenhamos vontade de pô-lo entre parênteses".

Encontro constantemente à mão, diante de mim, a realidade espaço-temporal, à qual eu próprio pertenço e à qual pertencem todos os outros homens, que nela se encontram e a ela se referem do mesmo modo que eu. A realidade – e a própria palavra o diz – eu a encontro enquanto permaneço dentro de uma experiência homogênea e nunca interrompida, encontro-a como *existente e a assumo existente*, assim como ela se oferece a mim. Qualquer dúvida nossa ou repúdio de dados do mundo natural *não modifica em nada a tese geral* do *comportamento natural*. O mundo como realidade está sempre ali; pode revelar-se cá ou lá "diferente" de como eu o presumia, este ou aquele elemento deve ser cancelado por ele como "aparência", "alucinação" e semelhantes; porém, no sentido da tese geral, ele é sempre mundo existente. Conhecê-lo mais compreensivamente, fielmente e em todo aspecto mais perfeitamente de quanto o saiba fazer a mera sapiência empírica, resolver todos os problemas de conhecimento científico que se apresentam sobre o terreno deste, tal é o escopo das ciências do comportamento natural. São as



Retrato fotográfico de Edmund Husserl.

ciências habitualmente "positivas", as ciências da positividade natural.

Ao invés de permanecer nesse comportamento, nós queremos mudá-lo radicalmente. Trata-se agora de persuadir-se da possibilidade de princípio desta mudança.

A tese geral, pela qual o mundo circundante real é reconhecido não só conceitualmente, mas como "realidade" existente, não é constituída evidentemente por um só ato específico, como, por exemplo, um juízo predicativo explícito sobre a existência do mundo. Ou melhor, ela é algo que dura estavelmente por toda a duração do comportamento, ou seja, por toda a nossa vida natural no estado de vigília. Tudo o que cada vez percebemos e clara ou obscuramente nos representamos do mundo natural, em poucas palavras, quanto sabemos experimentalmente antes de todo pensar, apresenta em sua totalidade, e em toda parte articulada que dele se retirar, a característica de estar *"aqui", "à mão"*: uma característica sobre a qual é essencialmente possível fundamentar um juízo (predicativo) explícito de existência intimamente ligado a ele. Exprimindo este juízo estamos, porém, conscientes de ter tematizado e apreendido predicativamente aquilo que, justamente como característica de "à mão", se encontrava já, não tematicamente nem cogitativamente nem predicativamente no experimentar original ou no ter experimentado.

Ora, podemos proceder em relação a esta tese potencial e não expressa exatamente como para a judicativamente explícita. Um procedimento semelhante e sempre possível é, por exemplo, a tentativa de dúvida universal que Descartes empreendeu para um objetivo totalmente diferente do nosso, ou seja, em vista da fixação de uma esfera do ser absolutamente isenta de dúvida. Procedemos a partir daqui – declaramos logo – enquanto a tentativa de dúvida universal nos serve *apenas como apoio metódico* para salientar em virtude dela certos pontos que estão implícitos em sua própria essência.

A tentativa de dúvida universal entra no campo de nossa *liberdade completa*: podemos tentar duvidar de tudo e de qualquer coisa, mesmo que estejamos firmemente certos em base a uma evidência plenamente adequada. [...]

A tentativa cartesiana de uma dúvida universal poderemos agora substituir a universal *epoché* em nosso novo e bem determinado sentido. Mas, por razão evidente, limitamos a universalidade dessa *epoché*. Pois, se lhe concedermos toda a amplitude que pode ter, não permaneceria mais nenhum campo para juízos não modificados e muito menos para uma ciência: com efeito, toda tese e todo juízo poderiam ser modificados com plena liberdade e todo objeto de juízo poderia ser posto entre parênteses. Mas visamos à descoberta de um novo território científico, e queremos conquistá-lo justamente com o método da colocação entre parênteses; porém limitado de certo modo. Devemos indicar essa limitação.

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência do comportamento natural, colocamos logo entre parênteses tudo o que ela abraça sob o aspecto ôntico: portanto, todo o mundo natural, que está constantemente "aqui para nós", "à mão", e que continuará a permanecer como "realidade" para a consciência, mesmo que sejamos tentados a colocá-lo entre parênteses.

Fazendo isso, conforme está em minha plena liberdade fazê-lo, eu não nego este mundo, como se fosse um sofista, não duvido de seu existir aí, como se fosse um cético; mas exerço em sentido próprio a *epoché* fenomenológica, ou seja, não assumo o mundo que me é constantemente já dado enquanto existente, como faço, diretamente, na vida prático-natural e também nas ciências positivas, como um mundo preliminarmente existente e, em definitivo, como um mundo que não é um terreno universal de ser para um conhecimento que procede por meio da experiência e do pensamento. Eu não atuo mais nenhuma experiência do real em um sentido ingênuo e direto.

Eu não assumo aquilo que ela me propõe enquanto existente *simpliciter*, enquanto presumidamente ou provavelmente existente. Os modos de validade operantes no experimentar ingênuo, cuja realização ingênua é constituída pelo "estar sobre o terreno da experiência" (sem que, por outro lado, jamais se ponha, por meio de uma iniciativa particular e por meio de uma decisão particular, sobre aquele terreno), no âmbito dessa experiência, eu os coloco fora de validade, proíbo-me esse terreno. Isso não investe as experiências do mundano em sua singularidade apenas. Já toda experiência particular tem, por essência, "o próprio" horizonte universal de experiência, o qual, embora não explícito, comporta a constante convalidação da totalidade aberta e infinita do mundo existente. Justamente este valer preliminarmente, que me sustenta atual e habitualmente na vida natural e que fundamenta toda a minha vida prática e teórica, justamente esse preliminar existir-para-mim "do" mundo, eu me proíbo; tiro-lhe aquela força que até agora me propunha o terreno do mundo da experiência contínua como antes, exceto o fato de que essa experiência, modificada por meio desse novo comportamento, não me fornece mais o "terreno" sobre o qual eu estava até este momento.

Assim realizo a *epoché* fenomenológica, a qual, portanto, *eo ipso*, me proíbe também a realização de qualquer juízo, de qualquer tomada de posição predicativa em relação ao ser e ao ser-assim e a todas as modalidades de ser da existência espaço-temporal do "real".

Assim eu neutralizo todas as ciências que se referem ao mundo natural e, por mais que me pareçam sólidas, por mais que as admire, por pouco que eu pense em acusá-las de alguma coisa, delas não faço absolutamente nenhum uso. Não me aproprio de sequer uma de suas posições, mesmo que sejam de perfeita evidência, não assumo nenhuma delas e de nenhuma delas extraio algum fundamento – bem entendido, à medida que elas são concebidas, como acontece justamente nessas ciências, como verdades referentes à realidade deste mundo. Posso assumi-las apenas depois de lhes ter aplicado os parênteses, como conseqüência do fato de que eu já submeti à modificação da colocação entre parênteses qualquer experiência natural, à qual definitivamente remete toda fundamentação científica, como a uma experiência que manifesta a existência. O mesmo que dizer: apenas na modificação de consciência da colocação entre parênteses do juízo e, portanto, não como as proposições que estão na ciência, onde reclamo uma validade que de resto eu mesmo reconheço e utilizo.

Não se deve confundir a *epoché* ora em questão com a requerida pelo positivismo (contra a qual, como devemos estar persuadidos, choca-se o positivismo do próprio Comte). Para nós não se trata da neutralização de todos os preconceitos que perturbam a pura efetualidade da pesquisa, nem da constituição de uma ciência "livre de teorias", "livre da metafísica", fazendo retroceder toda fundamentação às datidades imediatas da experiência objetiva, e sequer do meio para alcançar tais fins, de cujo valor não se faz questão. Aquilo que buscamos está em direção completamente diferente. Para nós o mundo inteiro, assim como se põe no comportamento natural, ou como efetivamente se nos oferece totalmente "livre de juízo" e claramente se anuncia à ligação das experiências uma prévia eliminação das aparências, deve ser agora posto fora da validade: não provado, mas também não contestado, ele deve ser colocado entre parênteses. Igualmente todas as teorias e as ciências, por boas que sejam, fundamentadas positivamente ou de outra forma, enquanto se referem a este mundo, subjazem ao mesmo destino.

E. Husserl,
Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, vol. I.

3 "As meras ciências de fatos criam simplesmente homens de fato"

"Na miséria de nossa vida [...] esta ciência não tem nada a dizer-nos. Ela exclui de princípio justamente aqueles problemas que são os mais prementes do homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se entregue ao sabor do destino: os problemas do sentido ou do não-sentido da existência humana em seu conjunto".

Podemos seriamente falar de uma crise de nossas ciências em geral? Esse discurso, hoje comum, não constitui talvez um exagero? A crise de uma ciência comporta nada menos que sua peculiar cientificidade e o modo em que se propôs suas tarefas e, por isso, em que elaborou seu próprio método, tenham se tornado duvidosos. Isso poderá valer para a filosofia, que atualmente está ameaçada de sucumbir à dúvida, ao irracionalismo, ao misticismo. Enquanto a psicologia adianta ainda pretensões filosóficas e não quer ser mera ciência positiva entre as outras, isso poderá valer também para ela. Mas, como é possível falar em geral e seriamente de uma crise das ciências e, portanto, também das ciências positivas, da matemática pura, das ciências naturais exatas, que jamais deixaremos de admirar como exemplos de uma cientificidade rigorosa e destinada a contínuos sucessos? Sem dúvida, elas, no estilo complexivo de sua teoria sistemática e de seu método, se demonstraram passíveis de evolução. Elas conseguiram recentemente despedaçar, justamente a partir deste ponto de vista, um enrijecimento que, sob o título de física clássica, as ameaçava, enquanto presumida realização clássica de um estilo que durava há séculos. [...]

Tanto se a física seja representada por um Newton ou por um Planck ou por um Einstein ou por qualquer outro cientista do futuro, ela sempre foi e continuará a ser uma ciência exata. E assim permanecerá mesmo que tenham razão os que consideram que não seja possível esperar nem perseguir uma forma última do estilo segundo o qual a teoria foi se construindo em seu conjunto.

Algo de análogo vale evidentemente também para outros grandes grupos de ciências que costumamos enumerar entre as ciências positivas, ou seja, para as ciências concretas do espírito – seja qual for o nosso comportamento diante de sua controversa adoção do ideal de

exatidão das ciências naturais –, uma problematicidade que de resto investe também a relação que existe entre as disciplinas biofísicas ("concretamente" científicas) e as das ciências naturais matemáticas exatas. O rigor científico de todas estas disciplinas, a evidência de suas operações teóricas e de seus sucessos, que doravante se impuseram de modo vinculador e para sempre, permanece fora de discussão. Apenas em relação à psicologia, que também pretende ser a ciência fundamental, abstrata, definitivamente explicativa em relação às ciências concretas do espírito, não estaremos, talvez, tão seguros. Mas, considerando que o evidente afastamento no método e nas operações deriva de um desenvolvimento por natureza mais lento, estaremos geralmente dispostos a reconhecer também a ela sua validade. De qualquer modo, o contraste entre a "cientificidade" deste grupo de ciências e a "não-cientificidade" da filosofia é indiscutível. [...]

Todavia, pode ocorrer que, procedendo a partir de uma outra ordem de considerações, isto é, das lamentações difusas sobre a crise de nossa cultura e sobre o papel que nessa crise é atribuído às ciências, venham ao nosso encontro motivos que nos induzam a submeter a uma *crítica séria e por outro lado extremamente necessária* a cientificidade de todas as ciências, sem contudo renunciar ao primeiro sentido de sua cientificidade, aquele sentido que é inatacável, dada a legitimidade de suas operações metódicas.

Nós nos propomos, com efeito, de nos colocar no caminho daquela mudança, a que já aludimos, de todas as nossas considerações. Realizando essa mudança perceberemos logo que à problematicidade que é própria da psicologia, não só em nossos dias, mas há séculos, à "crise" que lhe é peculiar, é preciso reconhecer um significado central; ela revela as enigmáticas e, à primeira vista, inextricáveis obscuridades das ciências modernas, até das matemáticas; ela revela um enigma do mundo de um gênero que era completamente estranho às épocas passadas. Todos esses enigmas remetem *ao enigma da subjetividade* e estão, portanto, inseparavelmente ligados ao *enigma da temática e do método da psicologia*. Tudo isso não constitui mais que uma primeira indicação no sentido profundo daquilo que estas conferências se propõem. Adotamos como ponto de partida a mudança, verificada no fim do século XIX, na avaliação geral das ciências. Ele não investe sua cientificidade e sim aquilo que elas, as ciências em geral, têm significado e podem significar para a existência humana. A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, a visão do mundo complexiva do homem moderno aceitou ser determinada pelas ciências positivas e com as quais se deixou fascinar pela "prosperity" que daí derivava, significou um afastamento daqueles problemas que são decisivos para uma humanidade autêntica. As meras ciências de fatos criam meros homens de fato. A revolução do comportamento geral do público foi inevitável, especialmente depois da guerra, e sabemos que na geração mais recente ela se transformou até em um estado de espírito hostil. Na miséria de nossa vida – ouve-se dizer – esta ciência nada tem a dizer-nos. Ela exclui de princípio justamente os problemas que são os mais perturbadores do homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se entregue ao sabor do destino: os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana em seu conjunto. Esses problemas, em sua generalidade e em sua necessidade, não exigem talvez, para todos os homens, também considerações gerais e uma solução racionalmente fundamentada? Eles, definitivamente, referem-se ao homem em seu comportamento diante do mundo circundante, humano e extra-humano, ao homem que deve escolher livremente, ao homem que é livre para plasmar racionalmente a si mesmo e o mundo que o circunda. O que tem a dizer esta ciência sobre a razão e sobre a não-razão? o que tem a dizer sobre nós, homens; enquanto sujeitos dessa liberdade? Obviamente, a mera ciência de fatos não tem nada a nos dizer a este respeito: ela abstrai exatamente de qualquer sujeito. No que se refere, por outro lado, às ciências do espírito, que também, em todas as suas disciplinas particulares e gerais, consideram o homem em sua existência espiritual, isto é, no horizonte de sua historicidade, sua rigorosa cientificidade, se diz, exige que o estudioso evite acuradamente qualquer tomada de posição valorativa, todos os problemas referentes à razão ou à não-razão da humanidade tematizada e de suas formações culturais. A verdade científica objetiva é exclusivamente uma constatação daquilo que o mundo, tanto o mundo psíquico como o mundo espiritual, de fato é. Todavia, na realidade, o mundo e a existência humana podem ter um sentido se as ciências admitem como válido e como verdadeiro apenas aquilo que é objetivamente constatável, se a história não tem outra coisa a ensinar a não ser que todas as formas do mundo espiritual, todos os vínculos de vida, os ideais, as normas que vez por outra forneceram uma direção aos homens, se formam e depois se dissolvem como ondas fugidias, que sempre foi assim e sempre será, que a razão está destinada a se transformar sempre de novo em não-sentido, os atos prudentes em flagelos? Podemos contentar-nos com isso,

podemos viver neste mundo em que o devir histórico não é mais que uma cadeia incessante de impulsos ilusórios e amargas desilusões?

E. Husserl,
A crise da ciência européia e a fenomenologia transcendental,
vol. 1.

Scheler

4 Quando uma idéia religiosa torna possível a ciência

Sobre a relação ciência-fé: a ciência, enquanto permanece ciência, não pode torcer um só cabelo da religião. Por outro lado, o monoteísmo criacionista hebraico-cristão, dessacralizando o mundo, constituiu "a primeira possibilidade fundamental de abrir livremente caminho no Ocidente para a pesquisa sistemática da natureza".

Em primeiro lugar, é preciso acabar com o erro, bastante difundido, de que a *ciência positiva*, e seu movimento progressivo, tenha podido e possa – enquanto permanecer dentro de seus limites essenciais – torcer um só cabelo da religião. Esta tese é sempre e igualmente falsa, tanto se é sustentada por crentes ou por não crentes. Como as religiões não são formas preliminares nem reproduções da metafísica e da ciência, mas em seu núcleo possuem uma evolução de fato *autônoma*, e uma vez que, por outro lado, uma religião positiva qualquer já preenche o espírito das almas e dos grupos quando aparece uma metafísica ou uma ciência, por isso, se para a pesquisa metafísica e científica, no sentido sociológico de um fenômeno geral, deve tornar "livre" um campo de existência e de objetos, a religião deve, ao contrário, estar sempre submetida a uma modificação espontânea produzida pela sua *própria* energia. Aquilo que faz tremer uma religião dominante nunca é a ciência, mas o *ressecamento* e a *morte* de sua própria fé, de seu *ethos* vivo, isto é, o fato de que no lugar da fé "viva" e do *ethos* "vivo" insinue-se uma fé "morta", um *ethos* "morto", e sobretudo que a fé se torne *reprimida* por *nova* forma germinal de consciência religiosa, e eventualmente também por nova metafísica conquistadora das massas. Os tabus cunhados pelas religiões em vários campos do conhecimento humano, declarando "sagradas" e "objetos de fé" as coisas a eles relacionadas, em razão de seus motivos *especificamente* religiosos ou metafísicos devem perder essa característica de tabu e se tornar objeto da ciência. Apenas onde, por exemplo, um livro considerado "sagrado" perdeu para vastos círculos seu caráter sacral devido a motivos religiosos ou metafísicos, ele pode ser estudado "cientificamente" como uma fonte histórica qualquer. Ou ainda: enquanto para o grupo a natureza estiver cheia de forças divinas e demoníacas dotadas de personalidade e de vontade, à medida que o for, a própria natureza ainda é "tabu" para a ciência. Apenas o impulso religioso para uma idéia espiritual de Deus, uma idéia menos biomórfica, e enquanto tal essencialmente também mais ou menos *monoteísta* – como aparece pela primeira vez no âmbito das vastas *monarquias políticas do Oriente*, intimamente ligada no sentido com essa ordenação monárquica da sociedade –, faz com que a religião se eleve acima dos vínculos das comunidades consangüíneas e tribais; apenas assim se espiritualiza e se desvitaliza a idéia de Deus, tornando, portanto, sempre mais *livre para a pesquisa científica* a natureza esfriada, por assim dizer, na religião e tornada relativamente objetiva e "morta", ou aquela parte da natureza que foi esfriada pela religião. Quem considera as estrelas como divindades visíveis, ainda não está maduro para uma astronomia científica.

O monoteísmo criacionista hebraico-cristão e sua vitória sobre a religião e sobre a metafísica do mundo antigo foi sem dúvida a *primeira* possibilidade fundamental de abrir livremente caminho no Ocidente para a pesquisa sistemática da natureza. Foi um tornar livre a natureza para a ciência, e isso em uma ordem de grandeza que ultrapassa provavelmente tudo aquilo que no Ocidente aconteceu até hoje. O Deus espiritual, dotado de *vontade, trabalhador* e *criador*, que o grego e o romano não conheceram, foi, independentemente da verdade ou falsidade de sua hipótese, a máxima *santificação da idéia do trabalho e do domínio* sobre as coisas infra-humanas; e ao mesmo tempo operou a *maior desanimação*, mortificação, distanciamento e racionalização da natureza que jamais se verificou, vista em relação às culturas asiáticas e à antiguidade.

M. Scheler,
Sociologia do saber.

Capítulo décimo primeiro

Martin Heidegger: da fenomenologia ao existencialismo

• Martin Heidegger (1889-1976) – a figura mais representativa do existencialismo alemão – foi professor em Marburgo e, a partir de 1929, sucessor de Husserl na cátedra de Friburgo. Em 1933, Heidegger – que havia aderido ao nazismo – torna-se reitor da Universidade de Friburgo e pronuncia o discurso *A auto-afirmação da universidade alemã*. Em 1927 sai o trabalho fundamental de Heidegger: *Ser e tempo*. De 1929 são: *O que é metafísica?* e *Sobre a essência do fundamento*. De 1937 é *Hölderlin e a essência da poesia*; de 1947 é a *Carta sobre o humanismo*; de 1950, *Caminhos interrompidos*; de 1959, *A caminho para a linguagem*.

Sucessor de Husserl em Friburgo → § 1

• Com *Ser e tempo* Heidegger se propõe construir uma ontologia em grau de estabelecer de modo adequado o *sentido do ser*.

Todavia, para atingir tal objetivo, é necessário saber quem é que propõe a pergunta sobre o sentido do ser. *Ser e tempo* se resolve, assim, em uma *analítica existencial* sobre o ente que se interroga sobre o sentido do ser; entretanto, nos escritos de 1930 em diante tal perspectiva será abandonada para focalizar a atenção sobre o próprio ser, sobre sua auto-revelação.

O homem que se coloca a pergunta sobre o sentido do ser é um homem que já está sempre *em uma situação*, jogado nela; é, justamente, *Da-sein* (Ser-aí). E este homem que é o *Da-sein* é existência, portanto, poder-ser e, portanto, projeto que transforma as coisas em "utensílios": *o ser das coisas equivale ao seu ser utilizadas pelo homem*.

A primeira característica fundamental do homem é, pois, o *ser-no-mundo*. E se o ser-no-mundo é um existencial, ou seja, um traço típico do homem, também o *ser-com-os-outros* é um existencial: não há "um sujeito sem mundo", nem há "um sujeito isolado dos outros". E o ser-no-mundo manifesta-se no *assumir o cuidado das coisas*, o ser-com-os-outros se exprime em *ter cuidado dos outros*, que se torna *autêntico* coexistir se os outros são ajudados a adquirir a liberdade de assumir seus próprios cuidados.

Analítica existencial: ser-no-mundo; ser-com-os-outros; ser-para-a-morte → § 2-6

Depois do ser-no-mundo e do ser-com-os-outros, o terceiro existencial é o *ser-para-a-morte*. É possível a queda do homem no plano das coisas do mundo, isto é, no plano "ôntico" ou "existentivo" – e isto é a *dejeção* –; mas existe a voz da consciência que chama novamente à *existência autêntica* e que remete o homem do plano ôntico ao ontológico, do existentivo ao existencial. E esta voz da consciência faz entender que a morte é uma possibilidade permanente da existência: ela é a possibilidade de que todas as outras possibilidades se tornem impossíveis. É assim que a morte nos proíbe perder-nos entre os objetos e de afogar nesta ou naquela situação; ela mostra a nulidade de todo projeto. Apenas a compreensão da possibilidade da morte como impossibilidade da existência faz o homem reencontrar seu ser autêntico.

• "Viver-para-a-morte": esta decisão antecipatória constitui o sentido autêntico da existência: a possibilidade do *nada*.

"O ser-para-a-morte é essencialmente angústia". A *angústia* é experiência reveladora do *nada*, põe o homem diante do nada, ao nada de sentido, ou seja, ao não-sentido de todos os projetos humanos e da própria existência. A angústia põe o homem diante do *nada*. E viver autenticamente implica a coragem de olhar para a possibilidade do próprio não ser; e, com efeito, *"a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante da morte"*. Para a existência autêntica o futuro é um viver-para-a-morte, que não permite que o homem seja arrastado nas possibilidades mundanas.

A experiência "reveladora" da angústia → § 7-8

• A análise do Ser-aí, feita em *Ser e tempo*, não revela o sentido do ser, mas o nada da existência. Na realidade, sustenta Heidegger na *Introdução à metafísica* (1953), a metafísica clássica, de Aristóteles até Hegel e Nietzsche, tentou uma impossibilidade; procurou o sentido do ser indagando os entes. A metafísica tradicional identificou o ser com a objetividade, com a simples-presença dos entes; é metafísica que, na realidade, é "física"; física absorvida pelas coisas, que esqueceu o ser, e que está na origem da "técnica", a qual, tornando a realidade – incluindo o homem – puro objeto a ser dominado e manipulado, torna o homem uma coisa entre coisas.

A *técnica* não é um evento acidental do Ocidente, mas muito mais o produto resultante da reviravolta dada por Platão ao conceito de verdade. Nos primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) a verdade era *a-létheia*, o des-velar-se do ser. Platão, ao contrário, inverteu a relação entre ser e verdade no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e que estabelece relações entre realidades, e não no ser que se desvela ao pensamento. E, então, como recuperar a verdade do ser, o seu des-velamento? Para falar da realidade nós usamos nossa linguagem (palavras, regras gramaticais, sintáticas etc.). Mas esta linguagem pode falar dos entes, das coisas, e não do ser. Este desvelamento pode ocorrer apenas por iniciativa do próprio ser. O homem deve ser o *pastor do ser*, um pastor que deve "ser guardião de sua verdade". E o ser se desvela – mas não na linguagem da ciência ou na tagarelice inautêntica –; ele se desvela na linguagem autêntica da poesia: "a linguagem é a casa do ser. Nesta moradia habita o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa moradia". O des-velar-se do ser não é obra do homem; é um dom do ser.

A "reviravolta" no pensamento de Heidegger: o homem deve ser o pastor do ser → § 9-11

1 Vida e obras

O expoente principal da filosofia da existência é Martin Heidegger. Nascido em Messkirch em 1889, estudou teologia e filosofia. Aluno de H. Rickert, laureou-se em filosofia em 1914 com uma tese sobre *A doutrina do juízo no psicologismo*. Em 1916, como tese de habilitação ao ensino universitário, publicou *A doutrina das categorias e do significado em Duns Escoto*. Professor por alguns anos na Universidade de Marburgo, em 1929 Heidegger sucedeu a Husserl na cátedra de filosofia em Friburgo, dando sua aula inaugural sobre *O que é a metafísica?* Do mesmo ano é o ensaio *Sobre a essência do fundamento* (escrito para o volume miscelâneo publicado em comemoração dos setenta anos de Husserl), bem como o livro *Kant e o problema da metafísica*. Nesse entretempo, em 1927, saíra o trabalho fundamental de Heidegger, *Ser e tempo*.

Em 1933, Heidegger, que aderira ao nazismo, torna-se reitor da Universidade de Friburgo, pronunciando o discurso *A auto-afirmação da universidade alemã*. Mas pouco depois se demitiu do cargo de reitor. Seus escritos posteriores a esse período são: *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1942), republicado em 1947, juntamente com a *Carta sobre o humanismo; A essência da verdade* (1943); *Caminhos interrompidos* (1950); *Introdução à metafísica* (1953); *O*

que é a filosofia? (1956), *A caminho rumo à linguagem* (1959); *Nietzsche* (1961), em dois volumes. Heidegger morreu em 1976.

2 Da fenomenologia ao existencialismo

O objetivo declarado de *Ser e tempo* é o de uma ontologia capaz de determinar adequadamente o *sentido do ser.* Mas, para alcançar esse objetivo, é preciso analisar quem é que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser. Enquanto *Ser e tempo* se resume em uma *analítica existencial* sobre aquele ente (o homem) que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser, os escritos de 1930 em diante abandonam a proposição originária: não se trata mais de analisar *aquele ente* que procura caminhos de acesso ao ser, mas sim o próprio ser e sua autorevelação. E aqui, precisamente, reside a "reviravolta" do pensamento de Heidegger, que, no segundo período de sua filosofia, prescinde da existência, que se torna uma determinação não essencial do ser. Escreve ele: "A história do ser rege e determina toda condição e situação humana".

3 O Ser-aí e a analítica existencial

A intenção da obra *Ser e tempo*, diz Heidegger, é "a elaboração concreta do problema do sentido do '*ser*' ". Entretanto, o problema do sentido do ser propõe imediatamente a interrogação: "A respeito de *qual* ente deve ser compreendido o sentido do ser?"

Pois bem, prossegue Heidegger, "se o problema do ser deve ser proposto explicitamente em toda a sua transparência, então [...] torna-se necessário evidenciar as maneiras de penetração no ser, de compreensão e de posse conceitual de seu sentido, bem como a solução da possibilidade de escolha correta do ente exemplar e a indicação do caminho autêntico de acesso a esse ente.



Martin Heidegger (1889-1976), sucessor de Husserl na Universidade de Friburgo, é a figura mais representativa da filosofia da existência.

Penetração, compreensão, solução, escolha, acesso — são momentos constitutivos da busca e, ao mesmo tempo, modos de ser de determinado ente, mais precisamente *daquele ente que, nós que o buscamos, já somos*".

Por tudo isso, "elaboração do problema do ser significa, portanto, o tornar-se transparente de um ente, pôr aquele que busca em seu ser". E nisso consiste a *analítica existencial.*

O homem, portanto, é o ente que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser. Por isso, a proposição correta do problema do sentido do ser requer uma explicitação preliminar daquele ente que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser: e "esse ente, que nós mesmos já somos sempre, e que tem, entre as outras possibilidades de ser, a de buscar, nós o indicamos com o termo *Ser-aí* (*Dasein*)".

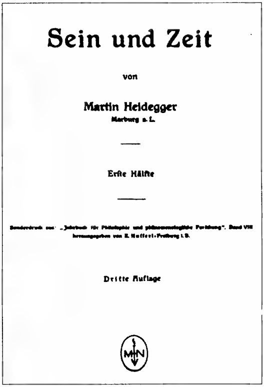
Considerado em seu modo de ser, o homem é precisamente *Da-sein,* ou seja, ser-aí. E o "*da*" (*aí*) indica o fato de que o homem está sempre em uma *situação*, lançado nela e em relação ativa com ela.

O *Ser-aí*, isto é, o homem, não é somente aquele ente que propõe a pergunta sobre o sentido do ser, mas é também aquele ente que não se deixa reduzir à noção de ser aceita pela filosofia ocidental, que identifica o ser com a objetividade, ou seja, como diz Heidegger, com a *simples-presença.* As coisas são certamente diversas uma da outra, mas todas são objetos (*ob-jecta*) colocados diante de mim: e nesse seu *estar presente* a filosofia ocidental viu o ser.

Mas o homem não pode se reduzir a objeto puro e simples no mundo; o Ser-aí jamais é uma simples-presença, uma vez que ele é precisamente aquele *ente para o qual as coisas estão presentes.*

O modo de ser do Ser-aí é a existência: "A 'natureza', a 'essência' do Ser-aí consiste em sua existência". A essência da existência é dada pela *possibilidade*, que não é possibilidade lógica vazia nem simples contingência empírica. O ser do homem é sempre uma

■ **Existentivo – existencial.** Este par de conceitos heideggerianos é explicado da maneira seguinte por Gianni Vattimo, fino intérprete de Heidegger: "Os adjetivos 'existentivo' e 'existencial' (*existenziell* e *existenzial*) aludem à distinção entre o problema da própria existência (são existentivos os problemas concretos que encontramos para resolver dia a dia em todos os níveis [...]) e o problema da existência que se põe em nível reflexo, poderemos dizer o problema sobre a existência".
Nas palavras de Heidegger: "O problema da existência não pode ser posto claramente a não ser no próprio existir. A compreensão de si mesmo que serve de guia *neste caso* nós a chamamos de *existentiva*. [...] O problema a respeito dela [a existência] focaliza, ao contrário, a discussão daquilo que constitui a existência. Ao conjunto dessas estruturas damos o nome de *existencialidade*. A analítica dela não tem o caráter de uma compreensão existentiva, mas o de uma compreensão *existencial*".


Sein und Zeit

von

Martin Heidegger

Erste Hälfte

Dritte Auflage

Frontispício da terceira edição de Sein und Zeit *(Ser e tempo). A primeira edição é a que foi publicada em Halle, em 1927.*

possibilidade a atuar e, conseqüentemente, o homem pode escolher-se, isto é, pode conquistar-se ou perder-se.

Neste sentido, o Ser-aí (ou homem) é "o ente que depende de seu ser" e "a existência é decidida, no sentido da posse ou da ruína, somente por cada Ser-aí individual".

4 O ser-no-mundo

O homem é aquele ente que se interroga sobre o sentido do ser. O homem não pode reduzir-se a simples objeto, isto é, a simples estar-presente. O modo de ser do homem é a existência. A existência é poder-ser. Mas poder ser significa *projetar.* Por isso, a existência é essencialmente *transcendência,* identificada por Heidegger com a ultrapassagem. Desse modo, para ele, a transcendência não é um entre os muitos possíveis comportamentos do homem, e sim sua constituição fundamental: o homem é projeto e as coisas do "mundo" são originariamente *utensílios* em função do projetar humano.

Tudo isso nos introduz à tratação da característica fundamental do homem que Heidegger chama de *ser-no-mundo.* O homem está-no-mundo. Mas, como o homem é constitutivamente projeto, o mundo — diferentemente do que pensava Husserl — não é originariamente uma realidade a contemplar, e sim muito mais um conjunto de *instrumentos "para" o homem,* um conjunto de utensílios, ou seja, de coisas a utilizar, *à mão,* e não de coisas a contemplar como *presentes.* A existência é poder-ser, projeto, transcendência em relação ao mundo: estar-no-mundo, portanto, significa *originariamente* fazer do mundo o projeto das ações e dos comportamentos possíveis do homem.

A transcendência institui o projeto ou esboço de um mundo: ela é um ato de liberdade — aliás, para Heidegger, é a própria liberdade. Entretanto, se é verdade que qualquer projeto radica-se em um ato de liberdade, também é verdade que todo projeto limita imediatamente o homem que se encontra dependente das necessidades e limitado pelo conjunto daqueles utensílios que é o mundo. Estar-no-mundo, pois, significa para o homem *cuidar* das coisas necessárias a seus projetos, e *ter a ver* com uma realidade-utensílio, meio para sua vida e para suas ações.

Sendo o Ser-aí constitutivamente projeto, o mundo existe como conjunto de coisas utilizáveis: o mundo vem a ser graças a seu ser utilizável. *O ser das coisas equivale ao seu ser utilizadas pelo homem.* O homem, portanto, não é um espectador do grande teatro do mundo: o homem está no mundo, envolvido nele, em suas vicissitudes. E transformando o mundo, ele forma e se transforma a si mesmo. A atitude teórica e contemplativa do espectador desinteressado (na qual Husserl tanto insistira, bem como a tradição filosófica ocidental em geral) é somente um aspecto da mais ampla e geral utilizabilidade das coisas. As coisas são sempre instrumentos: se for conveniente, poderão ser vistas como instrumentos que satisfazem um prazer estético; mas, se o consideramos útil, poderão ser vistas "objetivamente", isto é, cientificamente, tendo como fundo um projeto total. O homem compreende uma coisa quando sabe o que fazer dela, do mesmo modo como compreende a si mesmo quando sabe o que pode fazer consigo, isto é, quando sabe o que pode ser.

5 O ser-com-os-outros

Se o ser-no-mundo (*in der-Welt-sein*) é um existencial, também o ser-com-os-outros (*Mit-sein*) é um existencial. Não há "um sujeito sem mundo" e, ao mesmo tempo, não existe "um eu isolado sem os outros": os outros não são inferidos como outros "eus"; eles são dados, ao invés, como outros "eus", desde a origem. Sendo a existência constitutivamente abertura, desde a origem os outros "eus", como tais, participam do mesmo mundo no qual eu vivo.

Dejeção. Com este conceito Heidegger entende a queda do homem no plano das coisas do mundo, ou seja, a queda da existência ao nível da inautenticidade e banalidade das vicissitudes quotidianas.

"O estado da *dejeção* é aquele em que a existência se distancia de si, esconde a si mesma sua possibilidade própria (que é a da morte) e se abandona ao modo de ser anônimo que se caracteriza pela tagarelice, pela curiosidade e pelo equívoco" (N. Abbagnano).

Por outro lado, assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo *cuidar das coisas*, do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo *cuidar dos outros*, coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples "estar junto" e estamos diante de uma forma *inautêntica* de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos um *autêntico* "coexistir".

■ Ôntico – ontológico. Ainda Gianni Vattimo: "O termo 'ôntico' constitui com 'ontológico' um par de conceitos paralelo a existentivo-existencial, mesmo que os significados não se sobreponham completamente. Ôntica é toda consideração, teórica ou prática, do ente que pára nas características do ente como tal, sem colocar em questão seu ser; ontológica, ao contrário, é a consideração do ser que focaliza o ser do ente".
Nas palavras de Heidegger: a "descrição do ente intramundano" é ôntica; a "interpretação do ser deste ente" é ontológica. Procurando ser ainda mais claros: a descrição dos objetos efetuada, por exemplo, pela ciência é uma descrição ôntica; o discurso sobre o sentido da realidade e da própria ciência é questão ontológica.

6 O ser-para-a-morte, existência inautêntica e existência autêntica

O Ser-aí *é* e *tem de ser;* isto é, o homem se encontra sempre em uma situação e enfrenta essa situação graças a seu projetar. Mas, quando volta seus "cuidados" para o plano "ôntico" ou "existentivo", isto é, ao plano dos *entes* em sua factualidade, o homem permanece na *existência inautêntica.* Nesta, o homem manipula as coisas, utiliza-as e estabelece relações sociais com outros homens. Todos esses projetos, porém, em uma espécie de vertigem, atiram o homem para o nível dos *fatos.* A utilização das coisas se transforma em fim em si mesma. A linguagem se transforma então no *palavrório* da existência anônima subjacente ao axioma "as coisas são assim porque assim *se* diz".

Essa existência anônima procura encher o vazio que a caracteriza, recorrendo continuamente ao novo: ela se afoga na *curiosidade.* E, por fim, além do palavrório e da curiosidade, a terceira característica da existência inautêntica é o *equívoco*: a individualidade das situações, em uma existência devorada pelo palavrório e pela curiosidade, desvanece na neblina do equívoco. A existência inautêntica é existência anônima: é a existência do "*se* diz" e do "*se* faz".

A análise existencial revela que a existência anônima é um *poder ser* constitutivo do homem. E, segundo Heidegger, o que se encontra na base desse poder-ser é a *dejeção,* ou seja, a queda do homem no plano das coisas do mundo. Entretanto, existe a *voz da consciência,* que chama à existência, quando então nos colocamos não mais no plano "ôntico" ou "existentivo", e sim no plano "ontológico" ou "existencial", procurando o sentido do *ser* dos entes, isto é, o sentido do seu existir.

A voz da consciência traz de novo o homem envolvido pelos cuidados para diante de si mesmo, remetendo-o à questão do que ele é no mais profundo do seu ser e que não pode ocultar. Como já sabemos, a existência é poder-ser; e é nesse poder-ser que se baseia o projetar ou transcender do homem. Mas todo projetar leva o homem ao nível das coisas e do mundo.

Tudo isso quer dizer que os projetos e as escolhas do homem, no fundo, são todos equivalentes: posso dedicar minha vida ao trabalho, ao estudo, à riqueza ou a qualquer outra coisa, mas posso ser homem *seja* escolhendo uma possibilidade, *seja* escolhendo outra. É por essa razão que, considerando como última e decisiva uma dessas escolhas ou possibilidades, o homem *se decide por* e *se dispersa em* uma existência inautêntica.

Entretanto, entre as várias possibilidades, há uma diferente das outras, à qual o homem não pode escapar: trata-se da *morte.* Com efeito, posso decidir dedicar minha vida a um objetivo ou a outro, posso escolher uma profissão ou outra, mas não posso deixar de morrer. E então, quando a morte torna-se realidade, não há mais existência. Isso nos

faz entender que, enquanto há o existente, a morte é possibilidade permanente, e essa é *a possibilidade de que todas as outras possibilidades se tornem impossíveis.* Diz Heidegger: "Enquanto possibilidade, a morte não dá ao homem nada a realizar". Ela é a possibilidade da impossibilidade de todo projeto e, com isso, de toda existência: com efeito, com a morte, não há outras possibilidades a escolher nem novos projetos a realizar.

A voz da consciência, por conseguinte, nos remete ao sentido da morte e revela a nulidade de todo projeto: na perspectiva da morte, todas as situações singulares aparecem como possibilidades que podem se tornar impossíveis. Desse modo, a morte impede que alguém se fixe em uma situação, mostra a nulidade de todo projeto e funda a historicidade da existência.

A existência autêntica, portanto, é um ser-para-a-morte. Somente compreendendo a impossibilidade da morte como possibilidade da existência, e somente assumindo essa possibilidade com decisão antecipada, o homem encontra seu ser autêntico. Texto 1

Angústia. Por meio da experiência da *angústia* Heidegger escancara uma característica fundamental da existência autêntica: o ser-para-a-morte, ou seja, a aceitação da morte enquanto "possibilidade absolutamente própria, incondicionada e intransponível do homem".
A angústia é a experiência que revela ao homem a presença do nada, do nada de sentido, ou, como escreve Heidegger em *Ser e tempo*, "da impossibilidade possível de sua existência". A angústia não é medo de perigos e sequer medo da própria morte; ela, muito mais, permite ao homem compreender a impossibilidade da própria existência. Não é lícito, em suma, confundir a angústia com o medo: "O medo encontra seu ponto de apoio no ente do qual se toma cuidado dentro do mundo. A angústia, ao contrário, brota do próprio Ser-aí. O medo chega repentinamente do intramundano. A angústia ergue-se do ser-no-mundo enquanto jogado ser-para-a-morte".
Temos medo *de alguma coisa;* angustiamo-nos *de nada*. E na angústia se ergue a *voz da consciência* que convoca à aceitação da própria finitude; enquanto "*a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante da morte*".

7 A coragem diante da angústia

O "viver para a morte" constitui, portanto, o sentido autêntico da existência. O "viver-para-a-morte" nos afasta do estar submerso nos fatos e nas circunstâncias.

A antecipação da morte (que não significa de modo algum realizá-la pelo suicídio) dá sentido ao ser dos entes, mediante a experiência do seu *nada* possível.

Essa experiência, no entanto, não se tem por obra de ato intelectivo, e sim, muito mais, por meio do sentimento específico que é a *angústia:* "O ser-para-a-morte é essencialmente angústia". A angústia põe o homem diante do *nada,* do nada de sentido, isto é, do não-sentido dos projetos humanos e da própria existência.

Existir autenticamente implica ter a coragem de olhar de frente a possibilidade do próprio não-ser, de sentir a angústia do ser-para-a-morte. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude. E é a essa aceitação que nos conclama a voz da consciência: *a aceitação da nossa própria finitude e negatividade.*

A existência inautêntica e anônima, ao contrário, tem medo da angústia diante da morte, de modo que, para escapar à angústia, a existência anônima ocupa-se muito com as coisas e afunda no reino do *se* (*man*): *"a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante da morte"*. E isso pode ser visto no fato de que a existência anônima banaliza a angústia no medo: "o medo é uma angústia que decaiu ao nível do mundo, inautêntica e oculta para si mesma como angústia". Sempre se tem medo de alguma coisa; ao passo que nos angustiamos *por nada:* na angústia está presente o nada, com seu poder de aniquilação.

8 O tempo

Dado que a existência é possibilidade e projeto, escreve Heidegger em *Ser e*

tempo, entre as determinações do tempo (passado, presente e futuro) a fundamental é o *futuro*: "O projetar-se-adiante para o 'em-vista-de-si-mesmo', projetar-se que se baseia no futuro, é característica essencial da *existencialidade. Seu sentido primário é o futuro*".

Entretanto, o *cuidado*, que antecipa as possibilidades, surge do passado e o implica. E entre passado e futuro está o ocupar-se com as coisas que é o presente. Essas três determinações do tempo encontram seu significado em seu ser "fora de si": o futuro é um protender-se, o presente é estar preso às coisas e o passado é retornar à situação de fato para aceitá-la.

Essa é a razão pela qual Heidegger chama os três momentos do tempo de *êxtase*, entendido em seu sentido etimológico de "estar fora".

Em todo caso, as três determinações do tempo mudam com base no fato de se tratar de *tempo autêntico* ou de *tempo inautêntico*, sendo o tempo autêntico o da existência autêntica e o tempo inautêntico tipificado pela preocupação com o sucesso, é a *atenção* para com o êxito; ao passo que na existência autêntica, que assume a morte como possibilidade que qualifica a existência, o futuro é um viver para a morte que não permite ao homem ser envolvido pelas possibilidades mundanas.

E se o passado autêntico é o não aceitar passivamente a tradição, mas confiar nas possibilidades que a tradição nos oferece e reviver a possibilidade do homem que já foi, o presente autêntico é o *instante*, em que o homem repudia o presente inautêntico (onde o homem é absorvido sem descanso pelas coisas a fazer) e decide seu destino.

Dessa análise do tempo, entre outras coisas, derivam algumas conseqüências importantes no pensamento de Heidegger:

1) Os significados do tempo usados no pensamento comum e na ciência (a databilidade e a medida científica do tempo) constituem tempo inautêntico, já que remetem à existência lançada entre as coisas do mundo.

2) A existência autêntica é a existência angustiada, que vê a insignificância de todos os projetos e fins do homem. Essa insignificância torna todos os projetos equivalentes. Pondo o homem diante da equivalente nulidade dos fins, a angústia dá ao indivíduo a *possibilidade* de aceitar o próprio tempo e a ele permanecer fiel, ou seja, assumir como próprio o destino da comunidade humana à qual pertence, em uma espécie de *amor fati*.

Em outros termos, o homem que vive autenticamente continua a viver a vida, por assim dizer, banal de seu tempo e de seu povo, mas a vive com todo aquele afastamento próprio de quem, com a experiência antecipadora da morte, teve a revelação do nada dos projetos humanos e da existência humana.

9 A metafísica ocidental como "esquecimento do ser"

A tarefa declarada de *Ser e tempo* é a de determinar o sentido do ser. Entretanto, essa interrogação — que se desdobrou na analítica existencial, ou seja, na análise das estruturas da existência — teve como resultado o de que o sentido do ser não pode ser obtido pela interrogação de um ente. A análise da existência mostra que a existência autêntica é o nada de todo projeto e o nada da própria existência. A análise do Ser-aí, isto é, daquele ente privilegiado que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser, não revela o sentido do ser, e sim o nada da existência.

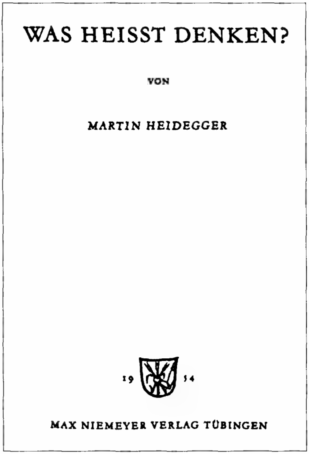
Essas considerações são explicitadas por Heidegger em sua *Introdução à metafísica* (1953), que se apresenta como crítica radical da metafísica clássica. De Aristóteles a Hegel e ao próprio Nietzsche, a metafísica clássica fez o que a analítica existencial mostrou ser impossível: procurou o sentido do ser indagando os entes. A metafísica identificou o ser com a objetividade, isto é, com a simples presença dos entes. Desse modo, ela não é metafísica, senão "física" absorvida pelas coisas, que esqueceu o ser e que, aliás, leva ao esquecimento desse esquecimento. Heidegger diz que Platão foi o primeiro responsável pela degradação da metafísica a física. Os primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) conceberam a verdade como um *desvelar-se* do ser, como provaria o sentido etimológico de *alétheia*, onde *lantháno* (velar) é precedido do *alfa* privativo. Entretanto, Platão rejeitou a verdade como "não-ocultamento" do ser e subverteu a relação entre ser e verdade, baseando o ser na verdade, no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e estabelece relações entre os próprios "conteúdos" ou "idéias", e não no ser que se desvela ao pensamento. Desse modo, o ser deveria se finalizar e relativizar para

a mente humana, aliás, para a linguagem dela.

10. A linguagem da poesia como linguagem do ser

Entretanto, o patrimônio de palavras, de regras lógicas, gramaticais e sintáticas, que é a linguagem, estabelece limites intransponíveis ao que podemos dizer. A linguagem do homem pode falar dos entes, mas não do ser. Por isso, a revelação do ser não pode ser obra de um ente, ainda que privilegiado como o Ser-aí, mas só pode se dar através da iniciativa do próprio ser. Aí reside a "reviravolta" do pensamento de Heidegger. O homem não pode desvelar o sentido do ser. Ele deve ser o *pastor do ser* e não o senhor do ente. E sua dignidade "consiste em ser chamado pelo próprio ser para ser o guarda de sua verdade". Por isso, é preciso elevar a filosofia de sua deformação "humanista" até o "mistério" do ser, a seu desvelar-se originário. Mas onde ocorre esse desvelar-se do ser? Diz Heidegger que o ser se desvela na linguagem, não na linguagem científica própria dos entes, ou na linguagem inautêntica do palavrório, e sim na linguagem autêntica da poesia. Escreve ele na *Carta sobre o humanismo*: "A linguagem é a casa do ser. E nessa morada habita o homem. Os pensadores são os guardiães dessa morada". Na forma auroral da poesia, a palavra tinha caráter "sacral": língua originária, a poesia deu nomes às coisas e fundou o ser.

Essa fundação do ser, porém, especificada por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), não é obra do homem, e sim dom do ser. Na linguagem do poeta, não é o homem que fala, e sim a própria linguagem — e, nela, o ser. Conseqüentemente, a justa atitude do homem em relação ao ser é a do silêncio para ouvi-lo; o *abandono (Gelassenheit)* ao ser é o único comportamento correto. O homem deve,


WAS HEISST DENKEN?

VON

MARTIN HEIDEGGER

1954

MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

Frontispício de Was Heisst Denken? *(O que significa pensar?), de Martin Heidegger (1954). A esta pergunta Heidegger assim respondia: "Denken ist danken" ("pensar é agradecer"). Em uma reflexão, o biblista G. Ravasi comentava a respeito: "O louvor, o agradecimento são a própria alma do pensamento. O homem racional é um homem orante".*

portanto, tornar-se *livre* para a *verdade,* concebida como desvelamento do ser. E, assim, liberdade e verdade se identificam. E, como a verdade, também a liberdade é dom do ser ao homem, uma iniciativa do ser.

Texto 2

11 A técnica e o mundo ocidental

São, portanto, os "pensadores essenciais" (como Anaximandro, Parmênides, Heráclito e Hölderlin) as testemunhas ou os ouvintes da voz do ser, e não a metafísica ocidental. O *senhor do ente* não é o *pastor do ser.*

Mas o homem ocidental, precisamente por força daquela "física" que pretendia ser "metafísica", transformou-se em senhor do ente.

A reviravolta operada por Platão no conceito de verdade e, com isso, no destino da metafísica, explica o destino do Ocidente e o primado da técnica no mundo moderno.

A técnica não é instrumento neutro nas mãos do homem, que pode usá-la para o bem ou para o mal, nem constitui acontecimento acidental no Ocidente.

Para Heidegger, a realidade é que a técnica é o resultado natural daquele desenvolvimento pelo qual, esquecendo o Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade puro objeto a dominar e a desfrutar.

E esse comportamento, que não se deterá sequer quando chega, como acontece hoje, a ameaçar as bases da própria vida, é comportamento que se tornou onívoro; trata-se de uma fé, a fé na técnica como domínio sobre tudo.

HEIDEGGER

1 A morte é "uma iminência ameaçadora *específica*"

> *"A morte é para o ser-aí a possibilidade de não-poder-mais ser-aí [...]. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do ser-aí. Assim, a morte se revela como a possibilidade* mais própria, incondicionada e insuperável".

A morte ameaça o ser-aí. A morte não é de fato uma simples presença que ainda não foi atuada, não é um faltar último reduzido *ad minimum*, mas é, antes de tudo, uma iminência que *ameaça*.

Mas ao ser-aí, como ser-no-mundo, muitas coisas ameaçam. O caráter de iminência ameaçadora não é exclusivo da morte. Uma interpretação do gênero poderia fazer crer que a morte seria um evento que se encontra no mundo, ameaçador em sua iminência. Um temporal pode ameaçar como iminente. A reparação de uma casa, a chegada de um amigo, podem ser iminentes; coisas estas que são simples-presenças, ou utilizáveis ou co-presenças. A ameaça da morte não tem um ser deste gênero.

Porém, pode ameaçar o ser-aí, por exemplo, também uma viagem, uma explicação com outros, a renúncia a algo que o próprio ser-aí pode ser: possibilidades, estas, que pertencem ao ser-aí e que se baseiam no ser com os outros.

A morte é uma possibilidade de ser que o próprio ser-aí deve sempre assumir por si. Na morte o ser-aí ameaça a si próprio em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade isso ocorre para o ser-aí puramente e simplesmente por causa de seu ser-no-mundo. A morte é para o ser-aí a possibilidade de não-poder-mais-ser-aí. Como nessa possibilidade o ser-aí ameaça a si *próprio, ele é completamente* remetido ao próprio poder-ser mais próprio. Esta possibilidade absolutamente própria e incondicionada é, ao mesmo tempo, a extrema. Em sua qualidade de poder-ser, o ser-aí não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do ser-aí. Assim, a morte se revela como a possibilidade *mais própria, incondicionada e insuperável*. Como tal é iminência ameaçadora *específica*. [...]

Esta possibilidade mais própria, incondicionada e insuperável, o ser-aí não a cria acessória e ocasionalmente no decurso de seu ser. Se o ser-aí existe, já é também jogado nessa possibilidade. Em primeiro lugar e em geral o ser-aí não tem nenhum "conhecimento", explícito ou teórico, de estar entregue à morte e que esta faça parte de seu ser-no-mundo. O ser-jogado na morte se lhe revela do modo mais originário e penetrante na situação emotiva da angústia. A angústia diante da morte é angústia "diante" do poder-ser mais próprio, incondicionado e insuperável. [...] A angústia não deve ser confundida com o medo diante do falecimento. Ela não é de modo nenhum uma tonalidade emotiva de "depressão", contingente, casual, à mercê do indivíduo; enquanto situação emotiva fundamental do ser-aí, ela constitui a abertura do ser-aí ao seu existir como ser-jogado para seu próprio fim. Torna-se claro, assim, o conceito existencial do morrer como ser-jogado no poder-ser mais próprio, incondicionado e insuperável, e se aprofunda a diferença em relação ao simples desaparecer, ao puro deixar de viver e à "experiência vivida" do falecimento.

O ser-para-o-fim não é o resultado de uma deliberação repentina e irregular, mas faz parte essencial do ser-jogado do ser-aí, tal como se revela, em um ou outro modo, na situação emotiva [...].

A interpretação pública do ser-aí diz: "morre-se"; mas, como se alude sempre a cada um dos outros e a nós na forma do *se* anônimo, subentende-se: de vez em quando não sou eu. Com efeito, o *se* é o ninguém. O "morrer" é de tal modo nivelado a um evento que certamente se refere ao ser-aí, mas não concerne a ninguém propriamente. Nunca como neste discurso a respeito da morte torna-se claro que o palavreado é acompanhado sempre do equívoco. O morrer, que é meu de modo absolutamente insubstituível, confunde-se com um fato de comum acontecimento que sucede ao *se*. Esse discurso típico fala da morte como de um "caso" que tem lugar continuamente. Ele faz passar a morte como algo que é sempre já "acontecido", ocultando seu caráter de possibilidade e, portanto, as características de incondicionabilidade e de insuperabilidade. Com esse equívoco o ser-aí coloca-se na condição de perder-se no *se*, justamente em relação ao poder-ser que mais do que qualquer outro constitui seu si-próprio mais próprio. O *se* fundamenta e aprofunda a *tentação* de ocultar a si próprio em relação ao ser-para-a-morte mais próprio.

Esse movimento de driblar a morte, ocultando-o, domina a tal ponto a quotidianidade que, no ser-junto, "os parentes mais próximos"

vão freqüentemente repetindo ao "moribundo" que ele certamente escapará da morte e poderá voltar à tranqüila quotidianidade do mundo da qual cuidava. Esse "cuidava" quer assim "consolar" o "moribundo". As pessoas se preocupam em remetê-lo ao ser-aí, ajudando-o a esconder de si mesmo a possibilidade de seu ser mais própria, incondicionada e insuperável. O *se* preocupa-se com uma *constante tranqüilização em relação à morte*. Na realidade, isso não vale apenas para o "moribundo", mas igualmente para os "consoladores". E também em caso de falecimento, o público não deve ser perturbado em sua tranqüilidade e em seu preocupar-se despreocupado. Não é raro se ver na morte dos outros uma perturbação social ou até falta de tato, em relação à qual a vida pública deve tomar suas medidas.

Com essa tranqüilização que subtrai ao ser-aí a sua morte, o *se* assume o direito e a pretensão de regular tacitamente o modo com que se deve, em geral, comportar diante da morte. Já o "pensar na morte" é considerado publicamente um temor pusilânime, uma fraqueza do ser-aí e uma fuga lúgubre do mundo. *O se não tem a coragem da angústia diante da morte*. O predomínio da interpretação pública do *se* já sempre decidiu a respeito da situação emotiva que deve predominar em relação à morte. Na angústia diante da morte, o ser-aí é conduzido diante de si próprio enquanto remetido à sua possibilidade insuperável. O *se* preocupa-se em transformar esta angústia em medo diante de um evento que sobrevirá. A angústia, banalizada equivocamente em medo, é apresentada como uma fraqueza que um ser-aí seguro de si não deve conhecer. [...]

O ser-aí, enquanto ser-jogado-no-mundo, já foi sempre entregue à própria morte. Existindo para a própria morte, ele morre efetiva e constantemente até que não tenha chegado a seu próprio falecimento. Que o ser-aí morra efetivamente significa, além disso, que ele já sempre decidiu, de um ou de outro modo, quanto a seu ser-para-a-morte. O desvio quotidiano e degenerativo diante da morte é o ser-para-a-morte *inautêntico*. Mas a inautenticidade tem na sua base a autenticidade possível. A inautenticidade caracteriza um modo de ser em que o ser-aí pode extraviar-se – e no mais das vezes se extraviou – mas no qual não é obrigado a se extraviar necessária e constantemente. [...]

A morte, enquanto possibilidade, não oferece nada "a realizar" para o homem e nada que ele possa ser como realidade atual. Ela é a possibilidade da impossibilidade de todo comportamento para..., de todo existir. Na antecipação esta possibilidade se torna "sempre maior", revela-se tal sem conhecer nenhuma medida, nenhum mais ou menos, ou seja, revela-se como a possibilidade da incomensurável impossibilidade da existência. Em conformidade com sua essência, tal possibilidade não oferece nenhum ponto de apoio para projetar-se na direção de algo, para "colorir" o real possível e, portanto, esquecer a possibilidade. O ser-para-a-morte, como antecipação da possibilidade, *torna possível* a possibilidade e a torna livre como tal.

O ser-para-a-morte é a antecipação de um poder-ser daquele ente cujo modo de ser é o próprio antecipar-se. Na descoberta antecipatória deste poder-ser, o ser-aí se abre a si mesmo em relação à sua possibilidade extrema. Mas projetar-se sobre o poder ser mais próprio significa: poder compreender a si próprio dentro do ser do ente assim desvelado: existir. O antecipar-se revela-se como a possibilidade da compreensão do poder-ser *mais próprio* e extremo, isto é, como a possibilidade da existência *autêntica*. [...] A morte é a possibilidade *mais própria* do ser-aí.

A posssibilidade mais própria e incondicionada é insuperável. O ser para esta possibilidade faz o ser-aí compreender que sobre ele incumbe, como extrema possibilidade de sua existência, a renúncia a si mesmo. A antecipação não evade a insuperabilidade, assim como o faz o ser-para-a-morte inautêntico, mas, ao contrário, torna-se livre para ela. O antecipatório tornar-se livre para a própria morte liberta da dispersão nas possibilidades que se apresentam casualmente, de modo que as possibilidades efetivas, ou seja, situadas aquém da insuperável, podem ser compreendidas e escolhidas autenticamente. A antecipação manifesta à existência, como sua possibilidade extrema, a renúncia a si mesma, dissolvendo de tal modo toda solidificação sobre posições existenciais alcançadas.

A situação emotiva que pode manter aberta a constante e radical ameaça que incumbe sobre o si-mesmo – ameaça que provém do mais próprio e isolado ser do ser-aí – é a angústia. Nela o ser-aí encontra-se diante do nada da possível impossibilidade da própria existência. A angústia se angustia por causa do poder-ser do ente assim constituído, e abre de tal modo sua possibilidade extrema. Como a antecipação isola totalmente o ser-aí e nesse isolamento faz com que ele se torne certo da totalidade de seu poder-ser, a situação emotiva fundamental da angústia pertence a esta autocompreensão do ser-aí em seu próprio fundamento. O ser-para-a-morte é essencialmente angústia.

M. Heidegger,
Ser e tempo.

2 "No tempo da noite do mundo o poeta canta o sagrado"

> *"Poetas são os mortais que [...] seguem as pegadas dos deuses que fugiram, permanecem sobre essas pegadas, e assim reencontram a direção da reviravolta para seus irmãos mortais".*

"...E por que os poetas no tempo da pobreza?", pergunta a elegia de Hölderlin *Pão e vinho*. Hoje compreendemos com dificuldade a pergunta. Como poderemos entender a resposta que Hölderlin dá?

"...E por que os poetas no tempo da pobreza?". A palavra "tempo" alude à época da qual nós ainda hoje somos parte. Com a vinda e o sacrifício de Cristo teve início, segundo a concepção histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. Caiu a tarde. Desde quando os "três que são um" – Hércules, Dioniso e Cristo – deixaram o mundo, a tarde do tempo mundano caminha para a noite. A noite do mundo estende suas trevas. Doravante a época caracteriza-se pela ausência de Deus, pela "falta de Deus". A falta de Deus, como é sentida por Hölderlin, não nega a persistência de um comportamento cristão para com Deus da parte dos indivíduos e das Igrejas, e não avalia essa relação de modo negativo. A falta de Deus significa que não há mais nenhum Deus que reúna em si, visível e claramente, os homens e as coisas, ordenando com esta reunião a história universal e a estadia dos homens nela. Mas, na falta de Deus, manifesta-se algo ainda pior. Não só os deuses e Deus fugiram, mas apagou-se o esplendor de Deus na história universal. O tempo da noite do mundo é o tempo da pobreza porque se torna sempre mais pobre. Já se tornou tão pobre que não pode reconhecer a falta de Deus como falta.

Por causa desta falta também o mundo perde todo fundamento que fundamente. Falta de fundamento ou abismo é uma expressão que originariamente significa o terreno, o fundo para o qual, como extremo da profundidade, algo pende ao longo da própria pendência. A seguir o termo passa a significar a falta completa de fundamento. O fundamento é o terreno sobre o qual enraizar-se e ficar de pé. A época à qual falta o fundamento pende sobre o abismo. Posto que, em geral, a esta época esteja ainda reservada uma reviravolta, esta poderá ocorrer apenas se o mundo se revirar de cima até embaixo, isto é, caso se revire a partir do abismo. Na época da noite do mundo o abismo deve ser reconhecido e sofrido até o fundo. Mas, para que isso ocorra, é preciso que haja aqueles que chegam ao abismo.

A reviravolta da época não acontece porque um novo Deus irrompe ou porque o velho sai fora de seu esconderijo. Em que lugar poderiam se estabelecer se os homens não lhes houvessem preparado um lugar? Como poderia subsistir um lugar adequado para Deus se antes não se difundisse o esplendor da divindade sobre tudo aquilo que existe?

Os deuses "de antes" "voltam" apenas no "tempo justo", isto é, apenas se os homens, no que a eles se refere, tiverem realizado uma reviravolta no lugar justo e do modo justo. Por isso Hölderlin diz, no hino incompleto *Mnemosine*, composto pouco depois da elegia *Pão e vinho*:

...Nem tudo
é possível aos celestes. Com efeito,
mais depressa chegam
os mortais ao fundo do abismo.
Mas assim ocorre para eles a reviravolta.
Longo é o tempo, mas realiza-se
a Verdade.

Longo é o tempo de pobreza da noite do mundo. Esta deve lentamente caminhar para seu meio. No meio dessa noite, a pobreza do tempo chega a seu ápice. Então o tempo mísero nem sequer percebe mais sua própria indigência. Esta incapacidade, pela qual a própria indigência da pobreza é esquecida, é a verdadeira e própria pobreza do tempo. A pobreza é obscurecida completamente quando aparece apenas mais como necessidade a ser satisfeita. Mas a noite do mundo deve ser entendida como um destino que sobrevém por fora da alternativa de otimismo e pessimismo. Talvez estejamos no momento em que a noite do mundo caminha para a sua meia-noite. Talvez esta época do mundo esteja chegando ao tempo da pobreza extrema. Mas talvez não, talvez ainda não, talvez ainda não ainda, apesar da indigência ilimitada, apesar de todos os sofrimentos, apesar da miséria sem nome, apesar da extenuante falta de paz, apesar do crescente extravio. Longo é o tempo, porque até o terror, por si tomado como possível causa da reviravolta, é ineficaz até que os mortais não tiverem realizado a reviravolta. Mas a viragem é realizada por parte dos mortais apenas se

eles reencontram sua própria essência. Tal essência consiste no fato de que eles atingem o abismo mais depressa que os celestes. Caso se considere sua essência, eles aparecem mais próximos da não-presença (*Ab-wesen*) porque estão investidos pelo estar-presente (*An-wesen*), ou seja, pelo ser, assim como é chamado desde os tempos mais remotos. Como o estar-presente no próprio tempo se esconde, ele já é não-presença. Portanto, o abismo (*Ab-grund*) guarda e tudo retém. No *Hino aos Titãs* (IV, 210), Hölderlin designa o abismo como "aquele que tudo retém". O mortal que precisa (*muss*) chegar ao abismo antes e diversamente dos outros, descobre os sinais que o abismo mantém em si. Estes sinais são, para o poeta, as pegadas dos deuses que fugiram. Segundo Hölderlin, Dioniso, o deus do vinho, deixa esta pegada aos privados de Deus que jazem nas trevas da noite do mundo. Com efeito, o Deus da videira guarda na videira e em seu fruto a pertença recíproca originária de Terra e Céu, como o lugar da celebração da união de homens e deuses. Apenas nesse lugar – se em algum lugar – podem restar ainda para os homens privados de Deus algumas pegadas dos deuses que fugiram.

...E por que os poetas no tempo da pobreza?

Hölderlin responde timidamente pela boca do amigo poeta Heinse, a quem a pergunta é dirigida:

mas eles, dizes tu, são semelhantes aos sacerdotes sagrados do deus do vinho, errantes de terra em terra na santa noite.

Poetas são os mortais que, cantando gravemente o deus do vinho, seguem as pegadas dos deuses que fugiram, permanecem sobre essas pegadas, e assim reencontram a direção da reviravolta para seus irmãos mortais. O éter, no qual apenas os deuses são deuses, é a divindade deles. O elemento deste éter, em que a própria divindade está presente, é o sagrado. O elemento do éter para o retorno dos deuses, o sagrado, é a pegada dos deuses que fugiram. Mas quem estará em grau de reencontrar essa pegada? As pegadas, freqüentemente, são muito pouco visíveis, e são sempre a herança de uma indicação apenas pressentida. Ser poeta no tempo da pobreza significa: cantando, inspirar-se na pegada dos deuses que fugiram. É por isso que no tempo da noite do mundo o poeta canta o sagrado. Eis por que, na linguagem de Hölderlin, a noite do mundo é a noite sagrada.

M. Heidegger,
Caminhos interrompidos.

Traços essenciais e desenvolvimentos do existencialismo

I. Perspectivas gerais

• O existencialismo ou filosofia da existência se impõe na Europa no período entre as duas guerras e se expande, por vezes até se tornar moda, nos dois decênios sucessivos à Segunda Guerra Mundial.

Diversamente das filosofias otimistas – como o idealismo, o positivismo e o marxismo – o existencialismo dirige sua atenção sobre um *homem finito*, "jogado no mundo", imerso e dilacerado em situações problemáticas ou absurdas.

É do homem concreto que os existencialistas pretendem falar, do homem na individualidade de sua *existência*. É a *existência*, com efeito, o modo de ser do homem: é um poder-ser, um sair fora (um *ex-sistere*) para a decisão e a autoplasmação. As coisas e os animais são aquilo que são; mas o homem será aquilo que decidiu ser. Portanto: a *possibilidade* é o modo de ser constitutivo da existência. Existência aberta à transcendência, que, nas diferentes propostas dos pensadores existenciais, se configurará como: Deus ou o mundo, a liberdade, o nada.

A existência é um "poder-ser" → § 1

• A raiz remota do existencialismo é o pensamento de Kierkegaard; a fenomenologia, ao contrário, é sua raiz próxima. E entende-se bem como as temáticas "existenciais" tenham se tornado objeto de tantos trabalhos literários (teatro e romances: Sartre, Camus, Marcel) que se apoiaram nas obras mais refinadamente filosóficas.

Os filósofos existenciais mais famosos são: Martin Heidegger e Karl Jaspers, na Alemanha; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus, na França; Nicola Abbagnano, na Itália.

As raízes do existencialismo e seus maiores expoentes → § 2-3

1 A existência é "poder-ser", isto é, "incerteza, risco e decisão"

O existencialismo ou filosofia da existência é a vasta corrente filosófica contemporânea que se afirma na Europa logo depois da Primeira Guerra Mundial, impõe-se no período entre as duas guerras e se desenvolve ainda mais e se expande até tornar-se moda principalmente nas duas décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial. Assim, se consideramos o tempo de seu nascimento e de seu crescimento, é fácil perceber que o existencialismo expressa e leva à conscientização a situação histórica de uma Europa dilacerada física e moralmente por duas guerras; de uma humanidade européia que, entre as duas guerras, experimenta em muitas de suas populações a perda da liberdade, com regimes totalitários que, embora de configuração diversa, atravessam-na dos Urais ao Atlântico e do Báltico à Sicília.

A época do existencialismo é época de crise: *a crise do otimismo romântico que, durante todo o século XIX e a primeira década do século XX, "garantia" o sentido da história em nome da razão, do absoluto, da idéia ou da humanidade, "fundamentava" valores estáveis e "assegurava" um progresso certo e irreprimível.*

O idealismo, o positivismo e o marxismo são filosofias otimistas, que presumem ter captado o princípio da realidade e o sentido progressivo absoluto da história. O existencialismo, porém, considera o homem como ser *finito,* "lançado no mundo" e continuamente dilacerado por situações problemáticas ou absurdas. E é precisamente pelo homem, o homem em sua singularidade, que o existencialismo se interessa.

O homem do existencialismo não é o objeto que exemplifica uma teoria, um membro de uma classe ou um exemplar de gênero substituível por outro exemplar qualquer do mesmo gênero. Da mesma forma, o homem considerado pela filosofia da existência também não é um simples momento do processo de uma razão oniabrangente ou uma dedução do sistema. A existência é indedutível, e a realidade não se identifica com a racionalidade nem se reduz a ela.

A *não identificação da realidade com a racionalidade* é acompanhada, como elemento característico, por três outros pontos básicos do pensamento existencialista, que são:

1) a *centralidade da existência* como modo de ser daquele ente finito que é o homem;

2) a *transcendência do ser* (o mundo e/ou Deus) com o qual a existência se relaciona;

3) a *possibilidade* como modo de ser constitutivo da existência e, pois, como categoria insubstituível na análise da própria existência.

Mas de que modo se qualifica o conceito de *existência* dentro do existencialismo? A primeira coisa que se deve destacar é que a existência é constitutiva do sujeito que filosofa, e o único sujeito que filosofa é o homem; por isso, ela é exclusivamente típica do homem, já que o homem é o único sujeito que filosofa. Além disso, a existência é um modo de ser finito; e ela é possibilidade, isto é, um *poder-ser.* A existência não é precisamente uma essência, coisa dada *por natureza,* realidade predeterminada e não modificável. As coisas e os animais são o que são e permanecem o que são. Mas o homem será o que ele decidiu ser. Seu modo de ser, a existência, é um poder-ser, um sair para fora em direção à decisão e à automoldagem, como escreveu Pedro Chiodi, um *ex-sistere.* A existência é, portanto, um poder-ser e, por conseguinte, é "incerteza, problematicidade, risco, decisão, impulso para a frente". Mas impulso em direção a quê? É precisamente aí, diz ainda Chiodi, que começam a se dividir as correntes do existencialismo, conforme as respostas, que são: Deus, o mundo, o próprio homem, a liberdade, o nada.

2 Pressupostos remotos e próximos do existencialismo

Precisados esses traços conceituais, ainda que brevemente, é preciso fixar mais alguns pontos:

1) Na perspectiva da história das idéias, o existencialismo se apresenta como uma das manifestações da grande crise do hegelianismo, manifestações que se expressaram no pessimismo de Schopenhauer, no humanismo de Feuerbach e na filosofia de Nietzsche e que, por outro lado, encontram sua correspondência na obra literária de Dostoiewski e de Kafka, permeada de tão profunda problematicidade humana.

2) Nas raízes do existencialismo encontra-se o pensamento de Kierkegaard. E o existencialismo apresentou-se como explícita *Kierkegaard-Renaissance.* O *Comentário à epístola aos Romanos,* do teólogo Karl Barth (1886-1968) é de 1919. E foi exatamente esse escrito que difundiu na Alemanha algumas das temáticas kierkegaardianas, com seu tremendo sentido trágico da existência e a lúcida consciência da radicalidade do mal e do nada.

3) Se Kierkegaard é a raiz remota do existencialismo, a *Fenomenologia* é sua raiz próxima. Com efeito, o existencialismo articula-se em contínuo exercício de análise da existência e das relações da existência humana com o mundo das coisas e o mundo dos homens. A existência humana não pode e não deve ser deduzida a priori; ao contrário, ela deve ser escrupulosamente descrita assim como se manifestam suas variadas formas da experiência humana efetiva.

4) A análise da existência não foi objeto somente de obras filosóficas, como é o

caso da analítica existencial realizada com o método fenomenológico por Heidegger em *Ser e tempo*, mas também de vasta obra literária (teatro, romances) que, sobretudo com Sartre e Simone de Beauvoir, sublinhou os traços menos nobres, mais tristes e dolorosos das vicissitudes humanas e, com Gabriel Marcel, destacou os traços mais positivos da experiência da pessoa, que se constitui na disponibilidade à transcendência e na comunhão com os outros.

3 Os pensadores mais representativos do existencialismo

1) Os representantes mais prestigiosos do existencialismo são Martin Heidegger (cujo pensamento foi tratado no capítulo anterior) e Karl Jaspers, na Alemanha; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus, na França; Nicola Abbagnano, na Itália.

2) No panorama do existencialismo francês, não se deve esquecer que viveram exilados em Paris os dois maiores representantes do existencialismo russo, isto é, Chestov e Berdjaev. Lev Chestov (1866-1938), polemizando contra as pretensões da razão e da ciência, defendeu a idéia de uma fé incondicionada. Nikolai Berdjaev (1874-1948), contra o coletivismo comunista e contra o hedonismo individualista burguês, procurou fazer valer a idéia da *pessoa humana* como interseção de um "cristianismo autêntico" e de um "socialismo autêntico".

3) Ainda na França, houve uma espécie de "renascimento existencialista" de Hegel, daquele Hegel que, na *Fenomenologia do espírito*, enfrenta os temas da existência, como a finitude humana, a morte, a relação com os outros etc. Foram expoentes desse "existencialismo hegeliano" Jean Wahl (1888-1974), autor da obra *A infelicidade da consciência na filosofia de Hegel;* Alexander Kojève (1900-1968), que, em *Introdução à leitura de Hegel* (1947), identificou o absoluto de Hegel com o homem-no-mundo; Jean Hyppolite (1908-1968), que, por seu turno, sustentou (em *Lógica e existência*, 1953) que "o homem existe como o ser-aí natural no qual aparece a consciência de si universal do ser".

4) O absurdo da existência humana se expressa de modo apaixonante e envolvente no *Mito de Sísifo* (1943), de Albert Camus (1913-1960). Este, com *O homem em revolta*, de 1951, projetou a *revolta metafísica* do homem, que "se ergue contra a própria condição e contra toda a criação".



Albert Camus é um dos pensadores mais representativos do existencialismo. Em suas obras exprime-se, de modo apaixonante, o absurdo da existência humana.

II. Karl Jaspers
e o naufrágio da existência

• Médico e filósofo, Karl Jaspers (1883-1969) – professor de filosofia em Heidelberg até 1937 (quando foi expulso pelos nazistas) – publica em 1913 a *Psicopatologia geral*; em 1919, a *Psicologia das intuições do mundo*. A obra principal de Jaspers é a *Filosofia* (1932), em três volumes: *Orientação filosófica no mundo*; *Clarificação da existência*; *Metafísica*). De 1936 é *Nietzsche*; de 1938, a *Filosofia da existência*.

O conhecimento científico não dá o sentido do mundo
→ § 1-3

Embora vindo da medicina, Jaspers não reduz de modo nenhum a filosofia à ciência; a filosofia, em seus problemas e em suas tentativas específicas de solução, é autônoma em relação à ciência, mas não dela separada: "a filosofia e a ciência não são possíveis uma sem a outra". E a *atitude científica* – afirma Jaspers – "é a pronta disposição do pesquisador a aceitar qualquer crítica às suas opiniões". Além disso, deve-se salientar que a ciência não pode oferecer-nos valores ou dar-nos o sentido da vida. "O conhecimento científico [...] não estabelece valores válidos; [...] ele remete a outro fundamento de nossa vida". A ciência é conhecimento de objetos, orientação *no* mundo; ela não é conhecimento do ser, não dá o sentido do mundo. E quanto mais a ciência avança em sínteses sempre mais amplas, a *totalidade*, o ser "sempre retrocede e se afasta"; existe um *tudo-que-abraça* que sempre e continuamente se anuncia a nós.

• Além do *intelecto*, ao qual está ligado o comportamento científico, há também a *razão*, fonte de *iluminação-da-existência*. A razão mostra que a existência é não-objetivável (não é um indiferente dado de fato) e histórica (cada um vive em *sua* situação). A existência consciente percebe que tudo tem um fim: *"no fim há o naufrágio"*.

As "cifras" da transcendência
→ § 4-6

E aqui encontramos as que Jaspers chama de *cifras* da transcendência: coisas e instituições que passam e acabam não nos fazem conhecer a transcendência – esta não é cognoscível como os entes do mundo – *mas nos remetem a ela como ao Outro do qual elas são portadoras*. Também é necessário precisar aqui que a transcendência se revela principalmente nas *situações-limite*: estou sempre em uma situação, não posso viver sem luta e dor, sou destinado à morte. Tais situações são imutáveis, intransformáveis, são um muro contra o qual nos chocamos fatalmente. E "quando o eu entra em falência em seu querer bastar a si próprio, pode-se dizer que ele está pronto para aquilo que é o outro diante dele, ou seja, para a transcendência". Uma transcendência que é sempre entrevista e jamais conhecida.

Por conseguinte, o homem religioso será não dogmático e sempre respeitoso em relação àquelas filosofias que buscam a única verdade que está além de todas as verdades, que é o horizonte que transcende todas elas e para o qual todas se movem.

1 Vida e obras

Juntamente com Heidegger, Karl Jaspers (Oldenburg, 1883 — Basiléia, 1969) é outro grande pensador do existencialismo alemão.

Laureado em medicina, Jaspers considerava Max Weber (que conheceu em 1909) como seu mestre. Professor de filosofia na Universidade de Heidelberg até 1937 (quando foi expulso por seu antinazismo), depois de ter publicado em 1913 a *Psicopatologia geral* (onde os fenômenos psicopatológicos

são analisados com o método fenomenológico), publicou em 1919 a *Psicologia das intuições do mundo*, obra que, contendo os temas fundamentais desenvolvidos por Jaspers em seus trabalhos posteriores, pode ser considerada como o primeiro escrito da filosofia da existência.

A obra central e mais destacada de Jaspers é *Filosofia* (1932), em três volumes: 1) *Orientação filosófica no mundo;* 2) *Esclarecimento da existência;* 3) *Metafísica.* Depois, apareceram: *Razão e existência* (1935), *Nietzsche* (1936), *Descartes e a filosofia* (1937), *Filosofia da existência* (1938), *A verdade* (1947), *A fé filosófica* (1948), *Origem e fim da história* (1949) e *Introdução à filosofia* (1950).

Filósofo de elevada sensibilidade moral, ele se opôs corajosamente ao nazismo e, convencido de que "não há grande filosofia sem pensamento político", Jaspers escreveu sobre o problema da bomba atômica e sobre a *Culpa da Alemanha* (1946), opúsculo que conclui recordando Jeremias, que não se desespera sequer depois da destruição de Jerusalém e da deportação dos judeus. Pergunta-se Jaspers: "O que significa isso? Significa que Deus existe — e isso basta. Se tudo desvanece, Deus existe: esse é o único ponto firme para nós".

Jaspers, portanto, chegou à filosofia partindo da medicina. O interesse pela ciência foi sempre vivo em sua especulação, tanto que chegou a dizer que, se não deve existir "turva contaminação" entre ciência e filosofia, entretanto "a filosofia e a ciência não são possíveis uma sem a outra", mas cada uma tem necessidade da outra.

2 A ciência como orientação no mundo

Mas o que é a *ciência,* ou melhor, a *atitude científica,* de que fala Jaspers? Para Jaspers, a atitude científica, antes de mais nada, caracteriza-se pela consciência metodológica dos limites de validade da ciência e, além disso, "a atitude científica é a pronta disposição do investigador a aceitar toda crítica às suas opiniões".

Estabelecidas essas premissas, Jaspers fixa com extrema lucidez os limites do saber científico. Esses limites podem ser brevemente caracterizados do seguinte modo:

a) "O conhecimento científico das coisas não é conhecimento do ser". O conhecimento científico refere-se a objetos determinados; ele "não sabe o que é o próprio ser".

b) "O conhecimento científico não está em condições de dar nenhuma orientação para a vida. Não estabelece valores válidos; [...] ele remete a outro fundamento da nossa vida".

c) "A ciência não pode dar nenhuma resposta à pergunta relativa a seu verdadeiro sentido: o fato de que a ciência existe baseia-se em impulsos que não podem ser, sequer eles, demonstrados cientificamente como verdadeiros e como devendo existir".

O conhecimento científico, portanto, é *objetivo* no sentido de que vale para todos. Entretanto, não resolve todos os problemas; ao contrário, exclui precisamente os que são os mais importantes para o homem. O conhecimento científico é conhecimento dos objetos de fato, e Jaspers o chama de *orientação no mundo.* Como orientação no mundo, a ciência é e permanece inconclusa, pois é sempre conhecimento de determinado objeto *no* mundo, e o mundo como "totalidade" permanece sempre além dele. Escreve Jaspers: "Nenhum ser conhecido é o ser". 1

3 O ser como "oniabrangente"

Naturalmente, ocorrem sínteses científicas cada vez mais amplas, caminha-se em direção a horizontes cada vez mais vastos, mas esse movimento procede necessariamente ao infinito, da mesma forma que o caminho de quem quisesse alcançar o horizonte físico, que se desloca, justamente, com quem caminha.

O sentido do ser e a compreensão da totalidade oniabrangente determinam, pois, o "malogro" da pesquisa. O absoluto está sempre além, além de todo horizonte científico. Escreve Jaspers em sua *Filosofia:* "Se eu quiser captar o ser enquanto ser, estou irremediavelmente destinado ao *naufrágio*". E isso pela razão de que, "no processo da investigação objetiva, nós nos aproximamos, a cada vez, de totalidades aparentes, as quais, porém, nunca se nos demonstram como o ser pleno e autêntico, mas, ao contrário, devem ser ultrapassadas em extensões sempre novas". Isso explica o fato que "o ser não pode nos ser dado fechado e os horizontes são ilimitados para

nós. O ser nos arrasta em todos os sentidos em direção ao infinito".

Queremos conhecer o ser, mas ele "sempre recua e se afasta". Jaspers chama esse ser de *o oniabrangente:* "O oniabrangente é, portanto, o que sempre e continuamente se anuncia a nós — e se nos anuncia não enquanto ele próprio vem até diante de nós, mas enquanto é a fonte de toda outra coisa".

4 A não-objetividade da existência

Entretanto, além do *intelecto* (isto é, a ciência), existe a *razão.* E é exatamente à razão que Jaspers confia aquela *iluminação-da-existência* em que consiste a filosofia. Escreve Jaspers: "Existe um pensar no qual nada se conhece que tenha validade universal e que force ao assentimento, mas que pode revelar conteúdos que servem de sustentação e norma para a vida. Esse pensar penetra e abre caminho, *iluminando e não mais conhecendo* [...]. Nesse caso, o pensamento não me propicia conhecimentos de coisas até então estranhas para mim, mas *me torna claro o que eu verdadeiramente entendo, o que eu verdadeiramente quero e aquilo em que eu verdadeiramente creio.* Nesse caso, o pensamento cria e determina para mim o fundo claro de minha autoconsciência".

Não é difícil notar que Jaspers torna sua, interpretando-a com liberdade, a distinção hegeliana entre *intelecto* e *razão.* E, com base nesta distinção, ele se distancia tanto dos *racionalistas* que, em nome da ciência, rejeitam todo o resto (religião, moral etc.), jogando-o no reino da subjetividade emotiva, arbitrária, instintiva, como dos *irracionalistas* que "levam às estrelas" o que é desprezado pelos racionalistas. Aos intelectualistas, Jaspers lembra que "a exatidão pura e simples não nos satisfaz", e censura aos irracionalistas sua inconsistente "embriaguez de vitalismo".

Portanto, "a verdade é algo infinitamente maior que a exatidão científica", e a filosofia é a atitude ou atividade que *aclara a existência*, levando-a à consciência de si mesma e à comunicação com as outras existências.

O homem pode ser estudado (através da biologia, da psicologia, da sociologia etc.) como um objeto *do* mundo. Mas esse estudo, diz Jaspers, deixa e sempre deixará fora de si a *existência.*

Em sua concretude, singularidade e irrepetível excepcionalidade, a existência não pode ser objeto ou exemplar indiferente e substituível de teorias ou discursos universais. A existência é sempre a *minha* existência, singular e inconfundível, como viram Kierkegaard e Nietzsche. Tal é, portanto, o primeiro resultado importante da filosofia entendida como clarificação da existência: a existência é não-objetivável; em sua autenticidade, não pode ser identificada com um *Dasein* (ser empírico), com um dado de fato compreensível pelo intelecto científico.

A existência não é um dado de fato indiferente, mas "uma questão pessoal". O homem não é dado, não é um dado de fato; ele *pode ser.*

Mas o que o homem pode ser?

Sua escolha, afirma Jaspers, está apenas no reconhecimento e na aceitação daquela possibilidade — na *única* possibilidade — que é *a situação em que o homem se encontra*: "Eu estou em uma situação histórica se me identifico com uma realidade e com sua tarefa imensa [...]. Posso pertencer somente a um único povo, posso ter apenas estes genitores e não outros, posso amar somente uma única mulher". Claro, eu posso trair. Todavia, se traio (tentando pertencer a outro povo, amando outra mulher, desconhecendo meus genitores), estou traindo a mim mesmo, já que sou minha situação e essa é realidade intranscendível. Posso tornar-me apenas aquilo que sou. E a única escolha autêntica está na consciência e na aceitação da situação em que se está. A liberdade não é o instrumento de alternativas, mas assemelha-se ao *amor fati* de Nietzsche.

5 O naufrágio da existência e os "sinais" da transcendência

A não-objetivabilidade da existência e sua historicidade, portanto, são os dois primeiros resultados a que leva a iluminação da existência. E isso mostra que existência e razão "não são duas potências em luta", mas que "cada qual existe em virtude da outra e, no ato de se compenetrarem, conferem-se reciprocamente realidade e clareza". Mas as coisas não ficam aí, já que a existência

remete necessariamente à transcendência. Com efeito, a existência consciente percebe que toda coisa tem um fim. Nenhum fato é eterno, nenhuma instituição resiste estavelmente no tempo. "*No fim, o que há é o naufrágio*". O naufrágio está à espreita não só para as coisas e as instituições, mas também para tudo o "que, em geral, é efetuado e alcançado com o pensamento".

Pois bem, diante da consciência do naufrágio do mundo e dos entes do mundo, afirma-se a evidência que estes podem ter como *sinais* da transcendência. Não nos dão a *conhecer* a transcendência, já que esta não é cognoscível como os entes do mundo, porém, *nos remetem a ela como ao "Outro" do qual são portadores*. Nesse sentido, pela existência "aclarada" da razão, o mundo e os entes do mundo constituem a linguagem cifrada da transcendência.

A transcendência, porém, revela-se principalmente naquelas que Jaspers chama de *situações-limite*, expressão na qual, precisamente, o termo *limite* indica algo que transcende a existência. Estou sempre em situação, não posso viver sem luta e dor, estou destinado à morte: essas situações são imutáveis, definitivas, irredutíveis e não-transformáveis, são como muro contra o qual nos chocamos fatalmente. A única coisa que podemos fazer é *clarificá-las*.

E, na clarificação, vemos que, em tais situações, "o verdadeiro eu, aquele que verdadeiramente quer ser ele mesmo, não pode sustentar-se por si só". A existência leva ao naufrágio. E "quando o eu malogra-se em seu querer bastar-se a si mesmo, pode-se dizer que está pronto para o que é o outro diante dele, ou seja, para a transcendência".

Com sua peremptoriedade, sua inatingibilidade e sua definitividade, as situações-limite deixam entrever, à existência finita e destinada ao naufrágio, aquilo que a transcende. Afirma Jaspers: "Eu não sou eu mesmo sem a transcendência".

A transcendência, precisamente, é entrevista e não conhecida; ela transcende as normas do discurso científico; fala linguagem diferente da ciência. A existência autêntica como que surpreende, nos "sinais" da transcendência, a transcendência que sempre lhe escapa.

Para Jaspers, "sem transcendência não há existência". E, como escreve ele em sua *Metafísica*, "a última questão [...] é a de saber se do fundo das trevas um ser pode brilhar".



Karl Jaspers (1883-1969) é, junto com Heidegger, grande expoente do existencialismo alemão.

6 Existência e comunicação

A transcendência é inatingível para o conhecimento científico. E, no entanto, ela se revela nos "sinais" das situações-limite e do naufrágio da existência. Mas essa linguagem cifrada deve ser lida. E é lida na intimidade da própria existência. Por isso, enquanto a verdade científica é objetiva e anônima, a verdade filosófica é existencial e singular. "Deus é sempre o meu Deus, e eu não o tenho em comum com os outros homens".

Todavia, se a verdade filosófica tem suas raízes no profundo da existência singular, como se pode transmiti-la aos outros e com quais razões pode ser selecionada e aceita?

Para Jaspers, a "verdade", isto é, a transcendência, é buscada por todas as filosofias, mas jamais é posse exclusiva de um ponto de vista. Naturalmente, a verdade está ligada à existência singular e, por isso, é *única*: eu sou a minha verdade.

Mas, se a verdade é única, ela é também *múltipla,* já que a existência individual existe juntamente com outras existências, cada qual com sua própria verdade. Substancialmente, a verdade alheia não é tanto uma verdade oposta à minha, e sim muito mais a verdade de outra existência que, juntamente com a minha, procura aquela Única Verdade que está além de todas as verdades, é o horizonte que transcende todas elas e em direção ao qual todas se movem.

Conseqüentemente, Jaspers evita tanto o dogmatismo e o fanatismo de quem afirma que sua própria verdade é a única verdade, como o relativismo e o ceticismo de quem sustenta que existem tantas verdades quantas são as existências. O filósofo atento "não cai no erro da verdade total e completa".

O que o filósofo dá, portanto, não é uma verdade definida; avançando por caminho sem garantias, ele defende sempre a possibilidade da comunicação entre as verdades das existências singulares.

Justamente a partir de reflexões desse tipo, Jaspers realiza sua crítica contra os sistemas totalitários (como o marxista e o nazista) e se alinha com o mundo livre. Os sistemas totalitários presumem conhecer todo o curso da história e "fundamentam sua planificação total com base nesse conhecimento total. Mas, como não é possível para ninguém, nem mediante o conhecimento, nem mediante a ação, captar a totalidade do mundo, aquele que, apesar disso, tenta fazê-lo deve, conseqüentemente, conquistar o mundo com a força, mas o fará como assassino que se apossa de um cadáver, e não como homem que procura entrar em relação com outros seres humanos para construir um mundo comum".



Karl Jaspers em 1960, retratado na companhia de sua esposa.

III. Hannah Arendt: uma defesa inflexível da dignidade e da liberdade do indivíduo

• Discípula de Martin Heidegger e Karl Jaspers, judia de nascimento, Hannah Arendt (1906-1975) exerceu e exerce ainda forte influência sobre a cultura européia e sobre a americana. Em 1933 abandona, por causa do nazismo, a Alemanha e se refugia em Paris; e em 1941 emigra para os Estados Unidos. Depois de ter aí ensinado em várias Universidades, em 1967 assume o ensino de filosofia política na New School for Social Research, de New York.

A vida e as obras → § 1-2

A obra mais conhecida de Arendt é *As origens do totalitarismo* (1951). De 1958 é *Vida ativa* (título original: *The Human Condition*). Em todo caso, seu livro mais conhecido é *A banalidade do mal. Eichmann em Jerusalém* (1963). Este é um livro sobre o processo que teve lugar em Jerusalém, e que viu como imputado um dos máximos responsáveis pelo Holocausto.

• *As origens do totalitarismo* é uma obra dividida em três partes (*O anti-semitismo*; *O imperialismo*; *O totalitarismo*). Arendt escreve: "O anti-semitismo (não o simples ódio contra os judeus), o imperialismo (não a simples conquista), o totalitarismo (não a simples ditadura) demonstraram, um depois do outro, um mais brutalmente que o outro, que a dignidade humana tem necessidade de nova garantia, que se pode encontrar apenas em novo princípio político, em nova lei sobre a terra, destinada a valer para toda a humanidade".

O totalitarismo: aniquilação da dignidade humana → § 3

• Os campos de concentração e de extermínio "servem ao regime totalitário como laboratório para a verificação de sua pretensão de domínio absoluto sobre o homem". A Alemanha de Hitler e a Rússia de Stalin quiseram tornar "supérfluos os homens". E justamente contra as ideologias que reduzem o homem a objeto e o esmagam sob as atrocidades das torturas ou o aniquilam nos vórtices do determinismo, Arendt vê o homem como fonte espontânea de livre iniciativa, como início de *ações* criativas que são sempre inter-ações: a ação humana é, por excelência, atividade política.

O homem: fonte espontânea de livre iniciativa → § 4

1 Hannah Arendt: a vida

Hannah Arendt nasce de família judaica em Hannover, dia 14 de outubro de 1906. Entre 1924 e 1929 Arendt foi estudante universitária em Marburg e em Freiburg na Brisgóvia, e sucessivamente em Heidelberg. Freqüentou os cursos de literatura grega, teologia e filosofia. Teve a sorte de ter como professores Rudolf Bultmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger e Karl Jaspers. Foi com Jaspers que se laureou em 1928, apresentando uma dissertação sobre santo Agostinho.

Em 1933 abandonou a Alemanha nazista e se refugiou em Paris, onde entrou em contato com os pensadores mais conhecidos da época: A. Koyré, R. Aron, J.-P. Sartre e A. Kojève. Na França foi ativa na organização para a emigração na Palestina das crianças judias. Foi presa na primavera de 1940 e internada no Velodrome d'Hiver. Conseguiu, porém, fugir, e em 1941 foi para

os Estados Unidos da América. Escreveu muito e em diversas revistas. Ensinou em numerosas Universidades, entre as quais Berkeley, Princeton, Columbia. Em 1967 foi nomeada professora de filosofia política na New School for Social Research em Nova York, a "filial americana no exílio", por assim dizer, da Escola de Frankfurt. Hannah Arendt morreu em Nova York dia 4 de dezembro de 1975. Sua influência sobre a cultura européia, assim como sobre a americana, foi e ainda é muito forte.

2 As obras: uma filosofia em defesa da liberdade

A obra mais conhecida de Arendt saiu em 1951; trata-se de *The Origins of Totalitarianism*. De 1958 é o empenhativo trabalho filosófico *The Human Condition*. Em 1963 Arendt publica aquele que se tornou seu livro mais conhecido: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Este é um livro sobre o processo que teve lugar em Jerusalém, e que viu como imputado um dos máximos responsáveis pelo Holocausto. O volume de 1969, *Crises of the Republic*, contém os ensaios: *Lying in Politics*; *Civil Disobedience*; *On Violence*; *Thoughts on Politics and Revolution*. Foi a publicação dos *Pentagon Papers* — os quarenta e seis volumes da *História do processo decisional americano sobre a política no Vietnam* — que, segundo Arendt, fez com que "o famoso vazio de credibilidade, que nos acompanhou por seis longos anos, tenha improvisamente se aberto tanto a ponto de se tornar um abismo [...]. O ponto crucial [...] não é apenas que a política da mentira quase nunca haja se voltado contra o inimigo [...], mas também que estava destinada principalmente, senão exclusivamente, ao consumo interno, à propaganda nacional, e tinha em particular a finalidade de enganar o Congresso". Adversária irredutível dos regimes totalitários, Hannah Arendt foi fustigadora implacável das carências e tortuosidades das sociedades democráticas; atenta para captar o novo, mas sem a ele sucumbir, viu com bons olhos as lutas dos estudantes, principalmente pelos direitos civis. Postumamente foi publicado o volume incompleto *The Life of the Mind* (A vida da mente).

3 Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo

As origens do totalitarismo é uma obra que saiu em 1951 e divide-se em três partes: 1) O *anti-semitismo*; 2) O *imperialismo*; 3) O *totalitarismo*. Escreve Arendt: "O antisemitismo (não o simples ódio contra os judeus), o imperialismo (não a simples conquista), o totalitarismo (não a simples ditadura) demonstraram, um depois do outro, um mais brutalmente que o outro, que a dignidade humana tem necessidade de nova garantia, que se pode encontrar apenas em um novo princípio político, em nova lei sobre a terra, destinada a valer para toda a humanidade [...]". Em primeiro lugar, todavia, é preciso compreender; e compreender "significa [...] examinar e carregar conscientemente o fardo que nosso século nos colocou sobre as costas, não negar sua existência, não nos submeter supinamente a seu peso". Arendt quer compreender como o anti-semitismo "tenha podido se tornar o catalisador, primeiro do movimento nazista, depois de uma guerra mundial, e por fim da criação da fábrica da morte". Fundamental é compreender, além disso, que os regimes totalitários baseiam sua política sobre a idéia de alcançar o fim último, que é "a conquista do mundo"; e tal fim os tatalitaristas "jamais o perdem de vista, por mais remoto que possa parecer, e por mais gravemente que suas exigências 'ideais' possam contrastar com a necessidade do momento". Justamente por isso — afirma Arendt — "eles não consideram [...] nenhum país como perpetuamente estrangeiro, mas, ao contrário, todo país como um potencial território seu". E da "questão judaica" serviram-se os nazistas para seu escopo: "Obrigando-os [os judeus] a deixar o Reich sem passaporte e sem dinheiro, se traduzia na realidade a lenda do hebreu errante; e obrigando-os a assumir um comportanto de hostilidade intransigente contra o Terceiro Reich, os nazistas providenciavam o pretexto para imiscuir-se nos assuntos internos de qualquer país estrangeiro". Mais em profundidade e mais em particular, Arendt faz ver que "os campos de concentração e de extermínio servem para o regime totalitário como laboratórios para a verificação de sua pretensão de domínio absoluto sobre o homem [...]. O domínio total, que visa a organizar os homens em sua infinita pluralidade e diversidade como se



Hannah Arendt (1906-1975) exerceu e ainda exerce forte influência sobre a cultura européia e americana. Adversária dos regimes totalitários, também foi crítica em relação às carências das sociedades democráticas.

todos juntos constituíssem único indivíduo, é possível apenas se cada pessoa for reduzida a imutável identidade de reações, de modo que cada um destes feixes de reações possa ser trocado com qualquer outro. É assim — afirma Arendt — que o totalitarismo procura fabricar algo que não existe, isto é, um tipo humano semelhante aos animais, cuja única 'liberdade' consistiria em 'preservar a espécie' ". E chega-se a esse inferno (propagandeado como o paraíso) tanto com a doutrinação das *elites* como com o terror dos *lager*: os *lager* "servem, além de ao extermínio e à degradação dos indivíduos, para realizar o horrendo experimento de eliminar, em condições cientificamente controladas, a própria espontaneidade como expressão do coportamento humano e de transformar o homem em um objeto, em algo que nem sequer os animais são". A Alemanha de Hitler e a Rússia de Stalin quiseram tornar "supérfluos os homens". E por trás de tudo isso encontra-se, justamente, a *ideologia totalitária*: ela exige a punição sem o reato, o desfrutamento sem o proveito e o trabalho sem o produto; é a justificação de uma sociedade que é "um lugar onde quotidianamente se cria a insensatez".

4 A ação como atividade política por excelência

Contra as ideologias que reduzem o homem a objeto, esmagando-o sob as atrocidades das torturas, e contra as ideologias que, como o materialismo histórico, o aniquilam nos abismos do determinismo e do fatalismo, Arendt vê o homem como fonte espontânea de livres iniciativas, como início de *ações* criativas. Em *The Human Condition* ela escreve: "Com o termo *vita activa*, proponho designar três atividades humanas fundamentais: a atividade trabalhadora, o operar e o agir". A *atividade trabalhadora* "corresponde ao desenvolvimento biológico do corpo humano [...] e assegura não só a sobrevivência individual, mas também a vida da espécie". O *operar* é a práxis não absorvida pelo ciclo vital e que produz um "mundo artificial" de coisas, "claramente distinto do ambiente natural". A *ação* — afirma Arendt — é "a única atividade que põe em relação direta os homens sem a mediação de coisas materiais [e] corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que mais homens, e não o homem, vivem sobre a terra". São sempre os homens individuais que agem; a ação é inter-ação: "viver" e "estar entre os homens" (*inter homines esse*) eram sinônimos para os romanos — lembra Arendt —, e para eles os sinônimos eram "morrer" e "deixar de estar entre os homens" (*inter homines esse desinere*). A ação significa iniciativa, nascimento ou início de algo de novo, e "*uma vez que a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político enquanto se distingue do pensamento metafísico*". E é a ação — salienta Arendt — que cria e conserva os organismos políticos, e deste modo ela "permite a lembrança, isto é, a história". A ação, além disso, desloca a vida do indivíduo sobre o *lado público*. Sem dúvida há coisas "que não podem suportar a luz violenta e

implacável da presença constante de outros sobre a cena pública" — pensemos no amor: "o amor, diferentemente da amizade, morre, ou melhor, apaga-se no momento em que aparece em público". Todavia, Arendt insiste sobre o fato de que a verdade não encontra sua sede na profundidade íntima do homem; a verdade é antes um fato público, fruto não de introspecção, ou de *vida contemplativa*, e sim de *vita activa*, e "como nossa sensibilidade em relação à realidade se funda sobretudo *sobre a aparência, e portanto sobre a existência de um domínio público em que as coisas podem emergir da existência latente, também o lusco-fusco que ilumina nossas vidas privadas e íntimas deriva em última análise da luz muito mais forte do domínio público*". Texto 2

IV. Jean-Paul Sartre: da liberdade absoluta e inútil à liberdade histórica

• Testemunha e pesquisador atento de nosso tempo, Jean-Paul Sartre (1905-1980) comunicou seu pensamento em romances (*A náusea*, 1938; *A idade da razão*, 1945), em escritos para o teatro (*As moscas*, 1943; *De portas fechadas*, 1945; *Os seqüestrados de Altona*, 1960), e em obras de natureza mais propriamente filosófica (*O ser e o nada*, 1943; *O existencialismo é um humanismo*, 1946; *Crítica da razão dialética*, 1960).

Quando o homem não tem mais objetivos, o mundo torna-se privado de sentido → § 1-2

Influenciado pela fenomenologia de Husserl, Sartre afirma que a consciência é abertura para o mundo, mas o mundo *não* é a existência; e quando o homem não tem mais objetivos o mundo torna-se privado de sentido. E justamente a *gratuidade* das coisas e do homem reduzido a coisa é revelada pela experiência da náusea. Isso é descoberto por Roquentin – o protagonista do romance *A náusea*: "Não há nenhum ser necessário que possa explicar a existência [...] tudo é gratuito. [...] E quando acontece de percebermos isso, nosso estômago se revolta e tudo se põe a flutuar. [...] Eis a náusea".

• As análises que Sartre desenvolve em *O ser e o nada* mostram que o mundo é o "em si", o dado opaco, "empastado de si mesmo", contingente e gratuito; mas nenhum desses objetos é a consciência: a consciência "é um nada de ser"; diante do "em si" está a consciência, que Sartre chama de "por-si"; e o "por-si" é também "ser-para-outros", cujo "outro" revela-se naquelas experiências em que ele invade o campo de minha subjetividade.

O homem está condenado a ser livre → § 3-6

A consciência, portanto, está no mundo, mas é radicalmente diferente dele, é desvinculada do "em si". E exatamente aqui se enraíza a liberdade da consciência, que é a existência, isto é, o homem. A consciência não é um objeto, não é realidade; é possibilidade, isto é, liberdade.

"A liberdade – afirma Sartre em *O ser e o nada* – não é um ser; mas é o ser do homem". A liberdade é constitutiva da própria consciência: o homem está condenado a ser livre, estamos sozinhos sem desculpas. Todos os valores existem porque o homem existe; mas isso quer dizer que eles não têm nenhum fundamento. Se Deus não existe – afirma Sartre em *O existencialismo é um humanismo* – "não encontramos diante de nós valores e ordens em grau de legitimar nossa conduta". O homem é o demiurgo de seu próprio futuro; "o

homem inventa o homem". Mas querendo sua liberdade, ele deve também querer a liberdade dos outros. E, em nome da liberdade, Sartre – que havia aceito o materialismo histórico – rejeitará – na *Crítica da razão dialética* – o materialismo dialético. O marxista – diz Sartre – transformou o marxismo em "um saber eterno"; o marxismo "não *sabe mais* nada; seus conceitos são *Diktat*; o princípio heurístico "procurai o todo através das partes" transformou-se na prática terrorista: "liquidar a particularidade".

1 Vida e obras

Testemunha atenta e arguta de nosso tempo, Jean-Paul Sartre, nascido em Paris em 1905, realizou seus estudos na Escola Normal Superior e ensinou filosofia nos liceus de Le Havre e Paris até o início da última guerra, exceto em um período que passou em Berlim (1933-1934), onde estudou a fenomenologia e escreveu *A transcendência do Ego*. Convocado para o serviço militar, foi aprisionado pelos alemães e levado para a Alemanha. Voltando logo depois para a França, fundou o grupo de resistência intelectual "Socialismo e Liberdade", juntamente com Merleau-Ponty. No imediato pós-guerra, seu pensamento se impôs ao público mundial durante cerca de duas décadas (graças sobretudo a seu "teatro de situações"), influindo amplamente na sociedade e nos costumes. Nas últimas duas décadas de sua vida, Sartre não teve descanso: as viagens políticas (como a viagem a Cuba, onde encontrou Fidel Castro e Che Guevara, e a viagem a Moscou, onde foi recebido por Kruschev) não lhe impediram o frenético trabalho de filósofo, romancista, ensaísta, dramaturgo, conferencista e roteirista cinematográfico. Sartre morreu em 1980.

Sartre registrou seu pensamento seja em romances (*A náusea,* 1938; *A idade da razão,* 1945; *O adiamento,* 1945; *A morte na alma,* 1949), seja em escritos para o teatro (*As moscas,* 1943; *A portas fechadas,* 1945; *A prostituta respeitosa,* 1946; *Mãos sujas,* 1948; *O diabo e o bom Deus,* 1951; *Nekrassov,* 1956; *Os seqüestrados de Altona,* 1960), seja em panfletos políticos (*O anti-semitismo,* 1946; *Os comunistas e a paz,* 1952), além de obras de pura natureza filosófica (das quais a mais importante é *O ser e o nada. Ensaio de uma ontologia fenomenológica,* 1943; não podemos ainda esquecer: *A transcendência do Ego,* 1936; *A imaginação,* 1936; *Ensaio de uma teoria das emoções,* 1939; *O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação,* 1940). O ensaio *O existencialismo é um humanismo* é de 1946, ao passo que em 1960 apareceu a *Crítica da razão dialética.*

2 A náusea diante da gratuidade das coisas

Sartre iniciou sua atividade de pensador com análises de psicologia fenomenológica relativas ao *eu,* à *imaginação* e às *emoções.* Retoma de Husserl a idéia de intencionalidade da consciência, censurando-o, porém, por ter caído no idealismo e no solipsismo com o seu sujeito transcendental.

Em *A transcendência do Ego,* Sartre afirma que "o eu não é um habitante da consciência", pois ele "não está *na* consciência, mas *fora* dela, no mundo: é *um ente do mundo* como o eu de outro". O homem, diz Sartre, é o ser cujo aparecimento faz com que exista um mundo. O mundo *não* é a consciência. A consciência é abertura para o mundo; a consciência está encarnada na densa realidade do universo; o mundo pode ser visto como um conjunto de utensílios. Mas o mundo não é a existência. E quando o homem não tem mais objetivos, o mundo fica privado de sentido.

Essa é a tese expressa por Sartre em *A náusea,* na qual o autor opõe o absurdo aos valores positivos da filosofia clássica. O herói do romance é Antoine Roquentin, que, refletindo sobre as razões de sua própria existência e do mundo que o circunda, tem a experiência reveladora da *náusea.*

A náusea é o sentimento que nos invade quando descobrimos a contingência essencial e o absurdo do real. E Roquentin põe essa descoberta nas seguintes palavras: "O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessida-

de. Existir é *estar ali,* simplesmente; os seres aparecem, se deixam *encontrar,* mas nunca se pode *deduzi-los* [...]. Não há nenhum ser necessário que possa explicar a existência: a contingência não é falsa fisionomia, aparência que pode se dissipar; é o absoluto e, por conseguinte, a perfeita gratuidade".

É a essa tese que Sartre queria chegar: "Tudo é gratuito: este jardim, esta cidade, eu mesmo. E quando acontece de nos darmos conta disso, nosso estômago se revira e tudo se põe a flutuar [...] eis a náusea".

A vida de Roquentin torna-se privada de sentido; nenhum objetivo consegue mais orientá-la; ele existe como uma coisa, como todas as coisas que emergem, na experiência da *náusea,* em sua gratuidade e em seu absurdo: um sujeito sem sentido cancela de repente o sentido de todas as coisas e passam a faltar instruções para seu uso. A *náusea* de Sartre não está longe da *angústia* de Heidegger.

3 O "em-si" e o "para-si", o "ser" e o "nada"

Se a experiência da *náusea* revela a gratuidade das coisas e do homem reduzido a coisa e submerso nas coisas, a análise desenvolvida em O *ser e o nada* revela, antes de mais nada, que a consciência é sempre consciência *de algo,* de algo que *não* é consciência. Em outras palavras, o exame da experiência mostra-nos que desde o início o ser-em-si, isto é, os objetos que transcendem a consciência, não são a consciência. Eu tenho consciência dos objetos do mundo, mas nenhum desses objetos é minha consciência: a consciência "é um nada de ser e, ao mesmo tempo, um poder nulificante, o nada". O mundo é o "em-si", é o dado "misturado de si mesmo", "opaco a si mesmo porque cheio de si mesmo", absolutamente contingente e gratuito (como precisamente revela a náusea).

Diante do "em si" está a consciência, que Sartre denomina o "para-si". A consciência está no mundo, no ser-em-si, mas é radicalmente diferente dele, não está ligada a ele. A consciência, que vem a ser a existência ou o homem, é, portanto, absolutamente livre. O "em si" é "o ser que é o que é"; a consciência não é um objeto. O ser é pleno e completo; a consciência é vazia de ser, é possibilidade — e a possibilidade não é realidade. A consciência é liberdade.

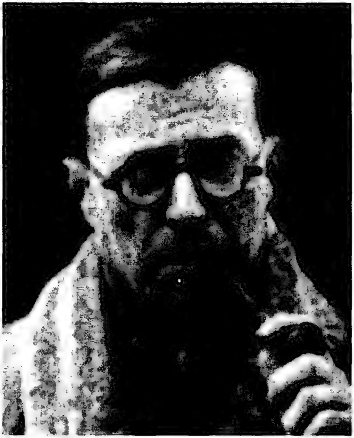
Escreve Sartre em O *ser e o nada:* "A liberdade não é *um ser*; ela é o ser do homem, isto é, o seu nada de ser". A liberdade é constitutiva da consciência: "Eu estou condenado a existir para sempre além dos moventes e dos motivos de meu ato: estou condenado a ser livre". Uma vez lançado à vida, o homem é responsável por tudo o que faz do projeto fundamental, isto é, da sua vida. E ninguém tem desculpas: se falirmos, falimos porque escolhemos a falência. Procurar desculpas significa estar de *má-fé*: a má-fé apresenta o desejado como necessidade inevitável.

O homem, portanto, se escolhe; sua liberdade não é condicionada; e ele pode mudar seu projeto fundamental a qualquer momento. E assim como a *náusea* constitui a experiência metafísica que revela a gratuidade e o absurdo das coisas, da mesma forma a *angústia* é a experiência metafísica do nada, isto é, da liberdade incondicionada. Com efeito, o homem, e só o homem, é "o ser para o qual todos os valores existem".

Todavia, estabelecido isso, não é preciso muito para ver que, então, "todas as atividades humanas são equivalentes [...] e que todas estão destinadas em princípio à falência. No fundo, é a mesma coisa embriagar-se na solidão ou conduzir os povos". As coisas do mundo são gratuitas, e um valor não é superior a outro. As coisas são desprovidas de sentido e fundamento, e as ações dos homens são desprovidas de valor. Em suma, a vida é aventura absurda, onde o homem se projeta continuamente além de si mesmo, como que para poder tornar-se Deus. Escreve Sartre: "O homem é o ser que projeta ser Deus", mas, na realidade, ele se mostra como aquilo que é, "uma paixão inútil".

4 O "ser-para-outros"

O homem ou ser-para-si é também *ser-para-outros* (*être-pour-autrui*). O outro não tem necessidade de ser inferido analogicamente a partir de mim mesmo. O outro revela-se como outro naquelas experiências em que ele invade o campo de minha subjetividade e, de sujeito, me transforma em objeto de seu mundo.



Jean-Paul Sartre (1905-1980) foi uma testemunha atenta e aguda de nosso tempo. Sua atividade frenética foi diferenciada em diversos setores: foi filósofo, romancista, ensaísta, dramaturgo e cenógrafo cinematográfico.

Em suma, o outro não é aquele que é *visto* por mim, mas muito mais aquele que *me vê,* aquele que se torna presente a mim, para além de qualquer dúvida, mantendo-me sob a opressão de seu olhar. Sartre analisa com habilidade magistral aquelas experiências típicas do olhar-alheio, que geralmente são as experiências da inferioridade, como a vergonha, o pudor, a timidez. Quando outro entra subitamente no mundo de minha consciência, minha experiência se modifica: não tem mais seu centro em mim, e vejo-me como elemento de um projeto que não é meu e não me pertence.

O olhar de outro me fixa e me paralisa, ao passo que, quando o outro estava ausente, eu era livre, isto é, era sujeito e não objeto. Quando aparece o outro, portanto, nasce o conflito: "o conflito é o sentido original do ser-para-outros". Diz ainda Sartre: "Minha queda original é a existência do outro". E também faz uma das personagens de *A portas fechadas* pronunciar a famosa expressão: "o inferno são os outros".

5 O existencialismo é um humanismo

Nos anos seguintes a *O ser e o nada,* Sartre atenuou sempre mais o tom desesperado de sua filosofia inicial, como veremos a seguir. A possibilidade de um sentido menos negativo da consciência humana já aparece no ensaio *O existencialismo é um humanismo* (1946). Nesse escrito, Sartre também identifica o homem com sua liberdade; o homem não está de modo algum sujeito ao determinismo; sua vida não se assemelha à da planta, cujo futuro já está "escrito" na semente; o homem é o demiurgo de seu futuro.

Em suma, o homem não é uma essência fixa: ele é muito mais o que projeta ser. Nele, a existência precede a essência. Contudo, "se, na realidade, *a existência precede a essência*, nunca será possível explicá-la em referência a uma natureza humana dada e

não modificável; em outras palavras, não há determinismo; o homem é livre, o homem é liberdade".

Por outro lado, "se [...] Deus não existe, nós não encontramos diante de nós valores e ordens em condições de legitimar nossa conduta. Assim, nem atrás nem diante de nós, em um domínio luminoso de valores, temos justificações ou desculpas. Estamos sós, sem desculpas. É isso o que eu expresso com a afirmação de que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou por si mesmo e, no entanto, livre, porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo aquilo que faz".

A liberdade defendida por Sartre é uma liberdade absoluta, e a responsabilidade que ele, conseqüentemente, atribui ao homem, é total. Estas palavras resumem bem a convicção de fundo de Sartre: "O homem, sem nenhum socorro e apoio, está condenado a cada instante a inventar o homem [...]. O *homem inventa o homem*".

A liberdade é absoluta e a responsabilidade é total. Mas já estamos em 1946: Sartre tem atrás de si uma guerra terrível e a experiência da Resistência; mas, diante dele, está a grande questão da reconstrução. Todas essas coisas não passam em vão, deixando um traço em seu pensamento, onde se delineia uma *moral social* com base na relação entre a liberdade de cada um e a liberdade dos outros: "eu sou obrigado — escreve ele — a querer ao mesmo tempo minha liberdade e a liberdade dos outros, e não posso tomar minha liberdade como fim se não tomar igualmente como fim a liberdade dos outros". Texto: 3 4



Sartre em idade avançada; seu pensamento influenciou amplamente sobre a sociedade e sobre os costumes, principalmente nos anos sucessivos à Segunda Guerra Mundial.

6 Crítica da razão dialética

Minha liberdade, porém, não depende somente da liberdade dos outros. Ela também é condicionada por situações precisas, com as quais os projetos fundamentais dos homens têm de se defrontar. É com base nisso que Sartre enfrenta a questão das relações entre seu existencialismo e o marxismo, como mostram vários ensaios escritos para a revista "Tempos modernos" (revista dirigida pelo próprio Sartre) e, sobretudo, a obra *Crítica da razão dialética* (da qual só apareceu a primeira parte, *Teoria dos conjuntos práticos*). Na realidade, afirma Sartre, "dizer de um homem o que ele é significa dizer o que ele pode, e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades [...], de modo que o campo do possível é o objetivo em direção ao qual o agente ultrapassa sua situação objetiva. E esse campo, por sua vez, depende estritamente da realidade social e histórica".

Com base nisso, podemos compreender por que Sartre afirma firmemente aderir sem reservas à teoria do materialismo histórico, para a qual, como diz Marx, "o modo de produção da vida material domina em geral o desenvolvimento da vida social, política e intelectual". Entretanto, se Sartre adere ao materialismo histórico, ele rejeita, porém, o materialismo dialético. Em suma, para Sartre, o marxismo não é de modo nenhum "o materialismo dialético, se com este se entende a ilusão metafísica de descobrir uma dialética da natureza. Essa dialética *pode* efetivamente existir, mas é preciso reconhecer que não temos a mínima prova disso".

Em suma, Sartre não aceita as três leis da dialética propostas por Engels como regras que guiariam o desenvolvimento da *natureza*, da *história* e do *pensamento*. A admissão dessas leis gerais do devir implicaria um otimismo ingênuo que proclamaria um finalismo de tipo hegeliano e, o que é ainda mais inadmissível, reduziria o homem a simples instrumento passivo da grande máquina dialética, incapaz de se subtrair ao mais rígido determinismo.

A doutrina da dialética é um dogma — e o dogma não hesita em se opor aos fatos. É essa a razão por que, diante de toda experiência possível, o marxista não muda de opinião. O marxista transformou o marxismo em "saber eterno" e, desse modo, "a busca totalizadora deu lugar a uma escolástica da totalidade". O princípio heurístico "procurai o todo através das partes" transformou-se em prática terrorista: "liquidar a particularidade".

Com base nessas premissas, podemos compreender, diz Sartre, por que o marxismo "não *sabe mais* nada: seus conceitos são *Diktat;* seu fim não é mais o de adquirir conhecimentos, mas de se constituir *a priori* como saber absoluto".

E como o marxismo, com a teoria dialética, dissolveu os homens "em um banho de ácido sulfúrico", "o existencialismo pôde renascer e se manter porque afirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava sua própria realidade contra Hegel".

V. Maurice Merleau-Ponty: entre existencialismo e fenomenologia

• Estudante na École Normale Supérieure de Paris, militante na Resistência durante a ocupação nazista da França, a partir de 1952 professor titular de filosofia no Collège de France, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) deixa obras importantes como *A estrutura do comportamento* (1942) e *A fenomenologia da percepção* (1945).

Existencialista – sobre o qual deixaram sua marca a fenomenologia, a psicologia científica e a biologia –, Merleau-Ponty concebe a *existência* como ser-no-mundo, como "certa maneira de enfrentar o mundo". E o homem que enfrenta o mundo não é um ser composto de alma e de corpo: "alma" e "corpo" indicam *níveis de comportamento* e não substâncias separadas. *"O espírito não utiliza o corpo, mas se faz através dele"*.

Marx está errado, mas Sartre também se engana
→ § 1-2

Daí a centralidade, no pensamento de Merleau-Ponty, da *percepção*: a percepção é a inserção do corpo no mundo. E, desenvolvendo o tema das relações entre o homem e a sociedade, Merleau-Ponty critica tanto a idéia de liberdade absoluta defendida por Sartre quanto a teoria marxista do primado causal do fato econômico sobre a vida e as ações do homem. O homem é livre, repete Merleau-Ponty; só que a liberdade do homem é *condicionada* pelo mundo em que se vive e pelo passado que se viveu. "Não há nunca um determinismo e não há jamais uma escolha absoluta; eu nunca sou coisa nem jamais sou consciência nua".

1 A relação entre a "consciência" e o "corpo", e entre o "homem" e o "mundo"

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), depois de ter estudado na École Normale Supérieure de Paris, ensinou filosofia em escolas secundárias. Militante da Resistência durante a ocupação nazista, depois da guerra tornou-se professor na Universidade de Lião, depois na Sorbonne, posteriormente na Escola Normal e, por fim, a partir de 1952, tornou-se titular de filosofia no Collège de France. Desde a fundação, participou do comitê de direção da revista "Tempos modernos", embora as suas relações com Sartre logo se tenham transformado em polêmica apaixonada. As principais obras de Merleau-Ponty são: *A estrutura do comportamento* (1942) e *A fenomenologia da percepção* (1945). Além disso, também são notáveis suas coletâneas de ensaios: *Humanismo e terror* (1947), *Senso e contra-senso* (1948), *As aventuras da dialética* (1955) e *Sinais* (1960).

Merleau-Ponty é um existencialista sobre o qual são muito acentuadas as influências tanto da fenomenologia como da psicologia científica e da biologia.

Também para Merleau-Ponty a *existência* é ser-no-mundo, isto é, "certa maneira de enfrentar o mundo". Mas esse ser-no-mundo é anterior à contraposição entre alma e corpo, entre o psíquico e o físico. A interpretação *causal* das relações entre alma e corpo é rejeitada por Merleau-Ponty. Ele vê nessa relação muito mais *uma dualidade dialética de comportamentos*. Ou melhor: alma e corpo indicam *níveis de comportamento do homem*, dotados de *significado* diverso. Escreve Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento*: "Nem o psíquico em relação ao vital, nem o espiritual em relação ao psíquico podem ser considerados como substâncias ou mundos novos". Na realidade, escreve ele, "trata-se de 'oposição funcional' que não pode ser transformada em 'oposição substancial' ".



Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), um existencialista que recebeu influências da fenomenologia, da psicologia científica e das ciências biológicas.

Na representação das relações entre alma e corpo, portanto, Merleau-Ponty não aceita "nenhum modelo materialista, mas também nenhum modelo espiritualista, como o contido na metáfora cartesiana do artesão e de seu utensílio. Não se pode comparar o órgão a um instrumento, como se ele existisse e pudesse ser pensado à parte de seu funcionamento integral, nem se pode comparar o espírito a um artesão que o use: isso seria recair em uma relação puramente extrínseca [...]. *O espírito não utiliza o corpo, mas se faz por meio dele* [...]".

Compreende-se muito bem, por conseguinte, a centralidade do tema da *percepção*: "Todas as ciências inserem-se em um mundo completo e 'real', sem se dar conta de que a experiência perceptiva tem valor constitutivo em relação a este mundo. Assim, encontramo-nos diante de um campo de percepções vividas que são anteriores ao número, à medida, ao espaço, à causalidade e que, porém, não se apresenta como visão prospectiva de objetos dotados de propriedades estáveis, de mundo e de espaço objetivos. O problema da percepção consiste em ver como é que, através desse campo, chega-se ao mundo intersubjetivo, do qual, pouco a pouco, a ciência precisa as determinações".

Em tal programa de análises, torna-se central o conceito de *corpo*, já que "meu corpo (...) é meu ponto de vista sobre o mundo", "o corpo é nosso meio geral de ter um mundo". A percepção é a inserção do corpo no mundo.

E se, por um lado, a percepção tem o caráter da "totalidade" (basta pensar na psicologia da forma), por outro lado ela permanece sempre "aberta", remetendo sempre a um *além* de sua manifestação singular, prometendo-nos outros ângulos de visão e, com isso, "algo mais a ver".

Portanto, o *significado* das coisas no mundo e do próprio mundo permanece aberto ou, como diz Merleau-Ponty, *ambíguo*. E essa *ambigüidade* ou abertura é constitutiva da existência.

2 A liberdade "condicionada"

Se é errado conceber a relação entre a consciência e o corpo como relação causal entre duas substâncias, também é errado,

portanto, ter uma concepção análoga sobre as relações entre o sujeito e o mundo. Mas, para Merleau-Ponty, também é errado conceber uma relação de causalidade entre o homem e a sociedade. Por isso, se Sartre está fora de rumo com sua idéia da liberdade absoluta, também é errada a teoria marxista da primazia causal do fato econômico sobre a constituição do homem e da sociedade.

Na opinião de Merleau-Ponty, o homem é livre e não existe estrutura, como a econômica, que possa anular sua liberdade constitutiva. Mas a liberdade do homem é *liberdade condicionada*: condicionada pelo mundo em que vive e pelo passado que viveu. Assim, "jamais existe determinismo e jamais existe escolha absoluta; eu jamais sou coisa e jamais sou consciência nua". A realidade é que "nós escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe". Por isso, é desviante o dilema que afirma que "nossa liberdade [...] ou é total ou não existe".

A *liberdade existe,* "não porque algo me solicite, mas, ao contrário, porque de repente estou fora de mim e aberto para o mundo". Ou seja, a liberdade existe, mas é condicionada, porque "somos uma estrutura psicológica e histórica", porque "estamos misturados ao mundo e aos outros em confusão inextricável".

Nossa liberdade, portanto, não destrói a situação, mas nela se insere. E é por essa razão que as situações permanecem abertas, já que a inserção do homem nelas poderá configurá-las de um ou de outro modo, obviamente enquanto as situações o permitirem. E nesta dimensão *a liberdade condicionada* do homem assume um significado construtivo positivo. **Texto 5**

VI. Gabriel Marcel
e o neo-socratismo cristão

• Para Gabriel Marcel (1889-1973), dramaturgo e filósofo, "o que importa é o homem concreto", tema que ele explora e aprofunda continuamente em suas obras: *Diário metafísico* (1927); *Ser e ter* (1935); *Homo viator* (1944); *Mistério do Ser* (1951).

"Crer ou verificar" ou "crer e verificar"? → § 1-2

A filosofia de Marcel se configura como defesa da singularidade irrepetível da existência e do mistério do Ser em relação às pretensões de um racionalismo cientificista, que nega qualquer experiência não cognoscível por meio do método da verificação empírica. O cientista racionalista apresenta sempre o dilema: ou *crer* ou *verificar*; mas é exatamente esse dilema que Marcel nega; para ele o crer e o verificar não são *antinômicos*, mas assimétricos: em suma, não se trata de um *aut-aut*, mas muito mais de um *et-et*. E isso é possível, bastando que se ponha a atenção na distinção nevrálgica entre *problema* e *metaproblema*.

• O problema, simplificando um pouco as coisas, pode ser posto na forma comum da mais simples equação algébrica: $a\ x = b$, onde devemos procurar a incógnita a partir de *dados* conhecidos. Isso não é possível com o "problema" do Ser: por que o ser ao invés do nada? qual o sentido da vida humana? Em uma questão desse tipo *não há dados conhecidos*; as coisas, os outros seres humanos, o universo inteiro, eu próprio que me interrogo: tudo é incógnita. O problema do ser, afinal, não é propriamente um problema, mas um *metaproblema*.

A descoberta do metaproblema → § 3-4

E essa descoberta nos faz entender que, *além do problema que compreendemos, há o mistério que nos compreende.* Mistério ao qual nos tornamos disponíveis libertando-nos da concupiscência do "ter", que transforma a realidade em uma voragem de objetos a possuir.

1 A defesa do concreto

No prefácio ao seu *Mistério do ser* (1951), Gabriel Marcel designa seu pensamento com o nome de *neo-socratismo*. E, na realidade, toda a sua filosofia está permeada por um elemento constante, que pode ser identificado "em uma obstinada e incansável batalha contra o espírito de abstração".

Nascido em Paris em 1889, Gabriel Marcel, a exemplo de Sartre, além de filósofo, foi também crítico e autor teatral. Para o dramaturgo e filósofo Marcel "o que importa é o homem concreto, determinado, que se encontra em certa situação [...]". Essa atenção para com a concretude do homem em suas situações é que explica a origem do *Jornal metafísico*, que Marcel publicou em 1927 (o mesmo ano em que aparece *Ser e tempo*, de Heidegger), cujas primeiras anotações remontam até 1914. Mas também explica a natureza de suas obras filosóficas posteriores (além de seu teatro), que não pertencem tanto ao mundo dos *sistemas*, e sim muito mais ao mundo dos *problemas*. Além do *Jornal metafísico* e de *O mistério do ser*, já citados, as obras filosóficas de Marcel são: *Ser e ter* (1935), *Da recusa à invocação* (1939), *Homo viator* (1944), *Os homens contra o humano* (1951) e *O homem problemático* (1955). Marcel morreu em 1973.

Se olharmos o pensamento de Marcel em seu desenvolvimento de conjunto, não tardaremos a perceber que ele é atravessado por três motivos fundamentais que continuamente se sobrepõem e se integram:

1) a defesa da singularidade irrepetível do existente e do mistério do Ser contra as pretensões de um racionalismo que pretende reduzir a existência e toda a realidade à experiência conhecida através do método da verificação empírica;

2) o reconhecimento da não-objetibilidade fundamental do sentimento corpóreo; com efeito, escreve Marcel no *Jornal metafísico*, "se não posso exercer minha atenção, a não ser por meio de meu corpo, disso resulta que ele é, de certa forma, impensável para mim, porque a atenção que se concentra sobre ele, em última análise, o pressupõe";

3) a doutrina do mistério ontológico, para a qual a existência torna-se autêntica na participação no Ser, participação que pode ser captada pela análise de alguns traços da experiência cristã, como a "fidelidade", a "esperança" e o "amor".

2 A assimetria entre crer e verificar

Com base na idéia de que todo o saber possível é aquele e somente aquele obtido e passível de ser obtido por meio dos procedimentos da verificação científica, o racionalista rejeita a fé no mundo escuro das emoções, isto é, no mundo da arbitrariedade subjetivista. Seu dilema é o de "crer ou verificar".

Marcel, porém, se rebela contra tal dilema, que opõe, como se fossem antitéticos, o crer ao verificar, a fé à ciência. Com efeito, sua convicção é a de que o dilema do racionalista "deixa escapar o essencial da vida religiosa e do pensamento metafísico mais profundo".

O crer e o verificar, portanto, na opinião de Marcel, não são antinômicos, e sim muito mais *assimétricos*. A verificação exclui de si todo um mundo (Deus, a pessoa, o conteúdo da fé) que, embora não-verificável, pode ser aproximado através do que Marcel chama de "reflexão segunda", que, embora não sendo um procedimento científico, seria entretanto um procedimento racional.

A ciência (ou a verificação) não pode captar o *objeto* da fé que é Deus. Deus é o não-verificável. E o crente não pode explicar Deus por meio de demonstrações verificáveis, já que, como escreve Marcel no *Jornal metafísico*, Deus está além de todas as razões e além de toda relação causal. Deus é o *outro* da ciência que verifica; é o absolutamente Outro.

Se o objeto da fé vai além da ciência, também o *sujeito* da fé, isto é, o *indivíduo irrepetível* em sua *situação insubstituível*, está fora do discurso científico verificável. Uma teoria científica pode ser verificada por Mário, Pedro ou José. Mas o que conta no controle da teoria não é Mário em sua irrepetível individualidade, ou Pedro, igualmente na singularidade excepcional de sua existência: o que conta é a verificação da teoria repetível por *todos*. É precisamente isso que não se pode dar na fé: diante de Deus, eu não sou substituível por ninguém, pois minha escolha é apenas minha.

Não só o objeto da fé e o sujeito da fé estão além da verificação, mas também o *fato* ou a *história religiosa*, por sua natureza, transcendem as categorias historiográficas baseadas na verificação. A história religiosa (isto é, o conteúdo do ato da fé) não pode

ser enjaulada na trama dos nexos causais. O mundo visto com os olhos da fé é radicalmente diferente do mundo lido com a gramática da ciência. O mundo da ciência é "o lugar de uma espécie de imensa e inflexível contabilidade", ao passo que o mundo da fé é o mundo de radical contingência metafísica. Para o homem profundamente religioso, "tudo é perpetuamente posto em questão; nada é adquirido; e isso nada mais é [...] do que um modo indireto de definir a *esperança*". Não há saber sobre a Providência.

3 Problema e metaproblema

No fundo da assimetria entre verificar e crer, Marcel insere a distinção — fundamental em sua filosofia — entre *problema* e *metaproblema*.

A filosofia tradicional preferiu tratar o "problema do ser" como se ele, apesar de sua importância, fosse da mesma natureza dos outros problemas. Mas, assim fazendo, ofuscou o caráter único e irredutível do problema do ser, até que algumas correntes filosóficas contemporâneas o repuseram entre os pseudoproblemas.

Mas, para Marcel, as coisas são bem diferentes. Com efeito, quando nos defrontamos com um problema, por exemplo, nas ciências físicas, em química ou em biologia, encontramo-nos diante de um incógnita x, que devemos encontrar a partir de certo número de dados conhecidos (a, b, c etc.), aplicando aquele conjunto de normas de procedimento da verificação que constituem o método científico. Desse modo, simplificando um pouco as coisas, podemos dizer que um problema científico encontra sua formulação-padrão na fórmula da mais simples equação algébrica: $a\,x = b$. Entretanto, quando nos propomos o problema do ser, isto é, o problema do sentido da realidade e de nós mesmos, todos os *dados* desaparecem enquanto tais, e tudo se torna problemático: a realidade, os outros, eu mesmo que me interrogo. Assim, porém, um problema em que todos os dados são incógnitos acaba por desvanecer como problema.

A exemplo de Heidegger, Marcel observa, em *Ser e ter*, que a reflexão sobre o problema ontológico lhe descerra um abismo: "Eu mesmo, que me interrogo sobre o ser, não sei inicialmente se eu o sou, nem *a fortiori* o que sou [...]; assim, o que vemos é que o problema do ser se amplia com base nos próprios dados, e se aprofunda no interior do próprio sujeito que o propõe. E, com isso, nega-se (ou se transcende) como problema e transforma-se em um mistério".

O problema do ser, portanto, não é propriamente problema, mas um *metaproblema*. E, segundo Marcel, a descoberta do metaproblema nos faz entender que, *além do problema que nós compreendemos, há o mistério que nos compreende*. "O problema é algo que encontramos, que nos obstaculiza o caminho. Está inteiramente diante de mim. O mistério, ao contrário, é algo em que me encontro empenhado, cuja essência implica, portanto, que ele não se encontra inteiramente diante de mim".

Assim, para Marcel, o discurso sobre Deus não é factível por meio de argumentações lógicas capazes de, por exemplo, chegar à demonstração da existência de Deus, mas muito mais, por meio da descoberta do metaproblemático, compreende-se que o mistério nos compreende. Nós não podemos compreender e dominar o mistério: o mistério não pode ser entendido. O que podemos fazer, porém, é realizar a análise de nossos modos de *participação* nele, como é o caso das experiências cristãs da fidelidade, da esperança e do amor.

Em suma, o único modo de falar de Deus é a *invocação*, isto é, falar a Deus. Não se demonstra Deus, *invoca-se*. Texto 6

4 Ser e ter

Para que a pessoa redescubra a si mesma e, portanto, se torne disponível para o domínio do Ser, deve fazer uma reviravolta sobre si mesma e subverter a hierarquia que o mundo moderno e contemporâneo fixaram entre a categoria do *ter* e a do *ser*.

Segundo a metafísica do ter, valemos pelo que *temos* e não pelo que *somos*, enquanto o mundo e os outros são unicamente objetos de posse sempre mais vasta.

Segundo Marcel, não é estranha ao nascimento e ao desenvolvimento dessa atitude a mentalidade objetivante do racionalismo científico e técnico, para a qual "o próprio mundo tende [...] a aparecer por vezes como simples campo de exploração e às vezes como escravo adormecido". Entretanto, enquanto aquele que possui tenta, por todos os meios, manter, conservar e aumentar a coisa possuída, esta, sujeita ao desgaste e

às vicissitudes do tempo, pode escapar, tornando-se assim o centro dos temores e das ansiedades de quem quer possuí-la.

Sob o signo da categoria do ter, a realidade deixa de ter vida, mistério e alegria criadora, transformando-se em voragem de objetos que absorve inexoravelmente quem quer possuí-los. O mundo da categoria do ter é "um mundo em frangalhos", é o mundo da alienação e da preocupação, de que a objetividade científica seria a transcrição no plano lógico.

Assim, a atitude espetacular e a visão objetiva estariam na base do mundo visto como posse e, portanto, da alienação e do desespero. Afirma Marcel: "A estrutura de nosso mundo é tal que o desespero absoluto parece nele possível". Mas é exatamente diante dessa "tragédia do ter", em face do desespero, que a metafísica deve tomar posição e, libertando-me da concupiscência da posse das coisas, tornar-me disponível para o ser. E é justamente este o modo positivo pelo qual se exorciza e se afugenta o "desespero".



Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo e dramaturgo, expoente principal do existencialismo cristão, com sua obra construiu uma verdadeira e própria "metodologia do inverificável".

JASPERS

1 Os limites da ciência

"O conhecimento científico [...] não estabelece valores válidos; a ciência como ciência não pode guiar a vida".

Nossa atividade filosófica atual está subordinada às condições destas experiências da ciência. O caminho que vai da desilusão provocada pela falsa filosofia até as ciências reais, e das ciências novamente para a verdadeira filosofia, é de tal espécie que influi de modo decisivo sobre a maneira de filosofar hoje possível. Antes de nos remetermos à filosofia devemos determinar objetivamente a relação de nenhuma forma unívoca entre a filosofia atual e a ciência. Em primeiro lugar tornaram-se claros os limites da ciência; eles podem ser brevemente caracterizados assim:

a) O conhecimento científico das coisas não é conhecimento do "ser"; o conhecimento científico está particularmente dirigido sobre objetos determinados, não é dirigido sobre a própria realidade. Por isso a ciência representa do ponto de vista filosófico, justamente por meio do saber, o saber mais radical do "não-saber", isto é, o não saber o que é o próprio ser.

b) O conhecimento científico não está em grau de dar nenhuma direção para a vida. Não estabelece valores válidos; a ciência como ciência não pode guiar a vida; para sua clareza e decisão ela remete a outro fundamento de nossa vida.

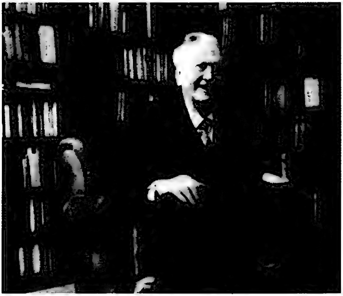
c) A ciência não pode dar nenhuma resposta à pergunta que se refere a seu verdadeiro e próprio sentido: o fato de que a ciência exista baseia-se sobre impulsos que não podem nem mesmo eles ser demonstrados cientificamente como verdadeiros e como tais para dever existir.

Ao mesmo tempo, com os limites da ciência se esclarecem a importância positiva e a indispensabilidade da ciência para a filosofia.

Em primeiro lugar, a ciência, metódica e criticamente purificada nestes últimos séculos, mesmo que apenas raramente realizada pelos pesquisadores em sua totalidade, teve pela primeira vez a possibilidade de reconhecer, por meio de seu contraste com a filosofia, a turva contaminação entre filosofia e ciência e de superá-la.

O caminho da ciência é indispensável para a filosofia, porque apenas o conhecimento desse caminho impede que outra vez se afirme, de modo pouco claro e objetivo, estar na filosofia o conhecimento objetivo das coisas que, ao contrário, tem sua sede na pesquisa metodicamente exata.

Vice-versa, a clareza filosófica é indispensável para a vida e para a pureza de uma



Jaspers foi médico e filósofo. Em sua especulação a filosofia é autônoma em relação à ciência.

ciência genuína. Sem filosofia a ciência não compreende a si mesma e até os pesquisadores, caso se sintam desorientados sem a guia da filosofia, abandonam a ciência em sua totalidade, embora continuando a trazer à luz conhecimentos especiais sobre a base do saber conquistado pelos grandes iniciadores.

Portanto, se de um lado a filosofia e a ciência não são possíveis uma sem a outra, se do outro sua turva contaminação não deve mais continuar, será nossa tarefa atual a de realizar a verdadeira unidade entre elas, depois de sua separação. A atividade filosófica não pode ser nem idêntica nem antinômica em relação ao pensamento científico.

Em segundo lugar, apenas as ciências que pesquisam e, portanto, fornecem um conhecimento convincente dos objetos, nos colocam diante dos dados de fato dos fenômenos; apenas por meio delas eu aprendo a conhecer com clareza: assim, por exemplo, se ao filósofo pesquisador faltasse a sintonia com as ciências, ele permaneceria sem conhecimento claro do mundo, como que cego.

Em terceiro lugar, o filosofar que não é fabulação, mas pesquisa da verdade, deve observer em si a atitude científica e o modo de pensar científico. É característica da atitude científica a distinção permanente entre o saber demonstrado e o saber unido ao saber do método, que a ele nos conduz, isto é, ao saber dos limites de sua validade. Além disso, a atitude científica é a pronta disposição do pesquisador a aceitar toda crítica às suas opiniões. Para o pesquisador, a crítica é uma condição de importância vital: ele não pode ser jamais suficientemente criticado, a fim de provar sua perspicácia. Também a experiência de uma crítica injustificada age de modo produtivo para um verdadeiro pesquisador. Aquele que se subtrai à crítica não quer "saber" no sentido próprio da palavra; a perda da atitude e do modo de pensar científico é, ao mesmo tempo, a perda da veracidade da filosofia.

Tudo influi para que a filosofia se una às ciências: a filosofia se impõe sobre as ciências de modo tal a tornar realmente presente o íntimo sentido delas, a filosofia que vive nas ciências dissolve o dogmatismo sempre renovado da própria ciência (este sucedâneo tão pouco claro da filosofia); mas a filosofia se torna, sobretudo, a garantia consciente do espírito científico, contra a hostilidade da ciência. O viver filosoficamente é inseparável da atitude que requer a absoluta liberdade da ciência.

K. Jaspers,
Filosofia da existência.

ARENDT

1 A dignidade humana contra toda forma de totalitarismo e racismo

"Sempre considerei o fato de ser judia como um dos dados de fato indiscutíveis de minha vida, que jamais desejei mudar ou repudiar, sequer durante a infância".

GAUS – Seu trabalho – a ele voltaremos de modo mais detalhado – é em grande parte dedicado às condições em que a ação e o comportamento político são possíveis. Com tal atividade a senhora pretende influenciar também em um âmbito mais vasto, ou considera que em nossa época isso não seja mais possível, ou então que este efeito sobre o público lhe é indiferente?

ARENDT – É de novo uma questão complicada. Se devo falar com toda sinceridade, devo dizer que quando trabalho não estou de modo nenhum interessada no efeito.

GAUS – E quando o trabalho terminar?

ARENDT – Ora, eu o termino. Veja, para mim trata-se essencialmente do seguinte: devo compreender. Nessa compreensão entra também a escrita. A escrita é para mim parte essencial do processo de compreensão.

GAUS – Quando a senhora escreve, a escrita está a serviço de um conhecimento mais amplo.

ARENDT – Sim, porque nesse momento coisas determinadas foram estabelecidas. Suponhamos possuir memória tão boa que se consiga reter tudo aquilo que se pensa. Eu duvido muito, conhecendo minha preguiça, de ter conseguido anotar alguma coisa. O que me importa é o próprio processo do pensamento. Quando eu o exerço sinto-me muito contente. Quando consigo expressá-lo de modo adequado na escrita, de novo sinto-me muito satisfeita. O senhor me pergunta se o efeito me interessa. Se me permite expressar-me de modo irônico, esta é uma pergunta machista. Os homens querem sempre obter uma influência; mas eu vejo tudo isso a partir do exterior. Obter eu uma influência? Não, eu quero compreender. E quando outros compreendem – no mesmo sentido em que eu compreendi – então experimento uma satisfação comparável à que se experimenta quando nos sentimos em casa (*Heimatgefühl*).

GAUS – Consegue escrever facilmente, exprimir aquilo que pensa?

ARENDT – Algumas vezes sim, outras não. Mas, em geral, posso dizer que jamais escrevo sem antes ter, por assim dizer, ponderado aquilo que devo escrever.

GAUS – Ou seja, depois de ter refletido preliminarmente.

ARENDT – Sim, sei exatamente aquilo que quero escrever. Antes dessa fase, não escrevo. Eu trabalho no mais das vezes um só texto. E então a redação é relativamente rápida, porque depende apenas da velocidade com que bato à máquina.

GAUS – A senhora trabalha principalmente com teoria política, com a ação e o comportamento político. Dito isso, parece-me particularmente interessante o que a senhora diz em um diálogo com o professor israelita Scholem. A senhora escreveu a ele, permita-me citá-la, que na juventude "não se interessava nem pela política nem pela história". Senhora Arendt, a senhora abandonou a Alemanha em 1933 por ser judia, com a idade de vinte e seis anos. Existe uma relação causal entre seu interesse pela política, o envolvimento na política e na história, e aqueles acontecimentos?

ARENDT – Sim, evidentemente. Em 1933 o desinteresse não era mais possível. Mas já anteriormente não era mais possível.

GAUS – E isso valia também para a senhora?

ARENDT – Sim, sem dúvida. Eu lia com atenção os jornais e criei uma opinião. Mas não estava inscrita em nenhum partido, porque não sentia necessidade disso. Depois de 1931 eu havia chegado à conclusão de que os nazistas tomariam o poder. Havia discutido continuamente sobre este problema com outras pessoas. Mas ocupei-me sistematicamente com estas coisas apenas no momento da emigração.

GAUS – Tenho uma pergunta a respeito do que a senhora acaba de dizer. Partindo de sua convicção sucessiva a 1931 – que os nazistas conquistariam o poder –, a senhora não tentou opor-se ativamente, aderindo, por exemplo, a um partido, ou pensava que isso não teria nenhum sentido?

ARENDT – Pessoalmente eu considerava que não tivesse sentido. Caso contrário – mas isto é difícil de dizer com o discernimento posterior – teria feito alguma coisa. Mas parecia-me que a situação fosse desesperada.

GAUS – Acaso se lembra se um evento particular coincidiu com seu empenho político?

ARENDT – Poderia recordar o dia 27 de fevereiro de 1933, o dia do incêndio do Reichstag, e as prisões ilegais que ocorreram na mesma noite. Denominavam-se prisões preventivas. Veja, as pessoas acabavam nas celas da Gestapo ou nos campos de concentração. Aquilo que então começava era terrível, e hoje é freqüentemente ocultado por eventos sucessivos. Para mim foi um choque imediato, e a partir daquele momento me senti envolvida. Isso significa que me tornei consciente de que não era mais possível limitar-se a ser expectadores. Procurei tornar-me útil de diversos modos. Mas aquilo que imediatamente me convenceu a abandonar a Alemanha – caso deva falar disso – jamais o contei, porque doravante não tem nenhuma importância...

GAUS – Conte, por favor.

ARENDT – Eu tinha, de todo modo, intenção de emigrar. Imediatamente percebi que os judeus não poderiam permanecer. Eu não tinha a intenção de circular na Alemanha, por assim dizer, como cidadã de segunda classe, ou de qualquer outro modo. Além disso, considerava que as coisas se tornariam sempre piores. Todavia, não me retirei de modo totalmente pacífico. E devo dizer que isso me causou certa satisfação. Fui presa, tive de abandonar ilegalmente o país – logo lhe contarei isso – e disso tirei certa satisfação. Eu pensava: ao menos fiz alguma coisa! Ao menos não sou inocente! Nada poderá ser-me reprovado! Ora, a ocasião para tornar-me útil foi-me oferecida pela organização sionista. Eu estava em estreitas relações de amizade com alguns dos dirigentes, e o primeiro de todos era o então presidente Kurt Blumenfeld. Mas eu não era sionista. E ninguém procurou tornar-me sionista. Eu sempre, em certo sentido, fora influenciada pelo sionismo, particularmente no que se refere à crítica, ou melhor, à autocrítica, que os sionistas haviam suscitado no povo judeu. Por isso havia sofrido certa influência, e também fiquei impressionada, mas de um ponto de vista político eu não tinha nada a ver com o sionismo. Ora, em 1933, Blumenfeld e os outros, que o senhor não pode conhecer, me procuraram e disseram que tinham intenção de recolher todos os testemunhos anti-semitas de baixo nível: nas associações, nas profissionais e de outro tipo, em todas as revistas especializadas, em poucas palavras, tudo aquilo que não era conhecido no exterior. Organizar essa coletânea recaía então sob a assim chamada *Greulpropaganda*.[1] Nenhum membro da organização sionista podia dela se ocupar. Com efeito, se fosse preso, também a organização se tornava exposta.

GAUS – Naturalmente.

[1] Propaganda endereçada a desacreditar ou difamar alguém.

ARENDT – É claro. Perguntaram-me se queria ocupar-me com isso. E eu respondi: "Certamente". Eu estava muito contente. Em primeiro lugar considerava que fosse algo muito justo, e depois parecia que fosse um modo de fazer alguma coisa.

GAUS – Sua prisão foi causada por essa atividade?

ARENDT – Sim, de fato fui presa. Mas tive muita sorte. Saí depois de oito dias, porque me tornei amiga do funcionário de polícia que me prendera. Era um tipo fascinante. Antes ele fazia parte da polícia criminal, mas depois fora transferido para a seção política. Não tinha nenhuma suspeita em relação a mim. Por que haveria de ter? – dizia-me sempre. "Em geral, basta que eu dê uma olhada para quem está sentado diante de mim para entender de que tipo se trata. Mas o que posso fazer com a senhora?"

GAUS – Isso acontecia em Berlim?

ARENDT – Sim, em Berlim. Infelizmente tive de mentir para aquele homem. Eu não podia sem dúvida expor a organização. Contava-lhe histórias fantasiosas. Ele dizia sempre: "Eu a trouxe aqui dentro, e farei de tudo para fazê-la sair. Não tome um advogado! Os judeus não têm mais dinheiro. Poupe seu dinheiro". Entrementes, a organização havia providenciado um advogado para mim. Naturalmente era um de seus membros, mas eu o despedi. O homem que me prendera tinha um aspecto tão aberto e honesto. Confiava nele, e pensava que me ofereceria uma possibilidade melhor do que qualquer advogado amedrontado desde o primeiro momento.

GAUS – Assim a senhora saiu e pôde abandonar a Alemanha?

ARENDT – Saí de lá, mas tive de deixar o país clandestinamente, porque a devassa continuava.

GAUS – No diálogo já citado, senhora Arendt, a senhora considera supérflua certa exortação de Scholem a jamais esquecer sua pertença ao povo judeu. A senhora escreve, cito ainda: "Sempre considerei o fato de ser judia como um dos dados de fato indiscutíveis de minha vida, que jamais desejei mudar ou repudiar, sequer durante a infância". A esse respeito eu teria alguma pergunta. A senhora nasceu em 1906 em Hannover, de pai engenheiro, e foi criada em Königsberg. Poderia explicar-me, com base em suas lembranças, o que significava para uma criança, na Alemanha daquele tempo, na época que precede a primeira guerra mundial, pertencer a uma família judia?

ARENDT – Não posso dar a esta pergunta uma resposta que tenha valor geral. No que se refere às minhas lembranças pessoais, não tomei consciência em família do fato de ser judia. Minha mãe era totalmente não-religiosa.

GAUS – Seu pai morreu prematuramente?

ARENDT – Sim, meu pai morreu prematuramente. O que segue pode parecer muito engraçado. Meu avô era presidente da associação liberal da cidade, e conselheiro municipal de Königsberg. Todavia, a palavra "judeu" jamais foi pronunciada em família quando eu era menina. Eu a conheci pela primeira vez por causa das observações anti-semitas – não vale a pena citá-las – das crianças na rua. A partir daquele momento fui, por assim dizer, "iluminada".

GAUS – Foi um choque para a senhora?

ARENDT – Não.

GAUS – A partir daquele momento sentiu que se encontrava em uma situação particular?

ARENDT – Considero objetivamente que isso fosse acompanhado pelo fato de ser judia. Como criança – embora não necessariamente pequena – eu sabia, por exemplo, que tinha um ar judaico, ou seja, que eu parecia diferente dos outros. Estava muito consciente disso. Mas não no sentido de que me sentisse inferior. Era mais um dado de fato. Além disso, minha mãe, ou melhor, as pessoas de minha família, eram um pouco diferentes, como em geral acontece. Havia características tão particulares em minha família, que para uma criança era muito difícil compreender. E então, onde estavam as diferenças?

GAUS – Gostaria que a senhora me contasse quais seriam as características de sua família. A senhora disse que sua mãe nunca sentiu a necessidade de esclarecer – enquanto a senhora não teve a experiência disso na rua – o que significava ser judeus. Talvez sua mãe tivesse perdido a consciência do judaísmo que, ao contrário, a senhora reivindica no diálogo com Scholem? Não desempenhava mais nenhum papel para sua mãe? Pode-se falar de uma assimilação bem-sucedida, ou então sua mãe tinha a ilusão de ser assimilada?

ARENDT – Minha mãe não tinha muita disposição para a teoria. Não creio que tivesse idéias particulares a respeito. Ela vinha do movimento social-democrata, do círculo dos *Sozialistischen Monatshefte*; meu pai também, mas principalmente minha mãe. Mas a questão do judaísmo jamais teve um papel para ela. Era evidentemente judia, e jamais teria me batizado. Imagino que me teria dado uns tapas se tivesse sabido que eu abandonara o judaísmo. Mas isso, por assim dizer, jamais esteve em discussão e, portanto, o problema nunca foi proposto. Sem dúvida, o problema enquanto tal assumira na década de 1920, durante minha juventude, uma importância maior para mim do que para minha mãe. Quando me tornei adulta, o problema se tornou para minha mãe muito mais importante do que antes. Mas isso diz respeito às circuns-

tâncias externas. Por exemplo, não penso ter jamais me considerado alemã, no sentido da nacionalidade, da pertença a um povo e não da cidadania, se é possível estabelecer essa diferença. Lembro-me, por exemplo, de ter tido a esse respeito discussões com Jaspers pelos anos de 1930. Ele dizia: "Naturalmente que você é alemã"; e eu: "De modo nenhum, e isso se vê!". Mas isso não teve nenhuma importância para mim. Jamais me senti em condição de inferioridade, não era exatamente o caso. Permita-me voltar à peculiaridade de meu ambiente familiar. Veja, todas as crianças judias tiveram a ver com o anti-semitismo. Envenenou a alma de tantas crianças. A diferença para nós era que minha mãe partia sempre deste ponto de vista: não se deve abaixar a cabeça! É preciso sempre defender-se! Se meus professores tivessem feito observações anti-semitas – geralmente não em relação a mim, mas às outras estudantes judias, por exemplo, judias orientais –, eu fora instruída para levantar-me, deixar a classe, voltar para casa e fazer uma relação detalhada sobre o que havia acontecido. Minha mãe escrevia uma de suas tantas cartas registradas; e para mim o incidente estava absolutamente encerrado. Eu tinha um dia de férias a mais, e isso era muito gostoso. Mas, se as observações eram feitas por outras crianças, eu não devia contar nada em casa. Não valia a pena. Com as crianças, devia me defender sozinha. Assim, estas coisas não constituíam para mim nenhum problema. Em minha casa existiam regras de conduta que me permitiam manter e proteger absolutamente a dignidade.

H. Arendt,
Língua materna.

SARTRE

3 O homem "é condenado em todo momento a inventar o homem"

"O homem é condenado a ser livre [...] porque, uma vez jogado no mundo, é responsável por tudo aquilo que faz".

O existencialismo se opõe energicamente a certo tipo de moral leiga que gostaria de eliminar Deus com o mínimo dano possível. Quando, por volta de 1880, alguns professores franceses tentaram constituir uma moral leiga, raciocinaram mais ou menos assim: Deus é uma hipótese inútil e custosa: eliminemo-la; mas é necessário, todavia, para que haja uma moral, uma sociedade, um mundo civil, que certos valores sejam tomados a sério e considerados como existentes a priori; é preciso que seja obrigatório a priori ser honestos, não mentir, não bater na própria esposa, ter filhos etc. Devemos fazer, portanto, pequeno trabalho que permitirá mostrar que tais valores existem igualmente, em um céu inteligível, mesmo que Deus não exista. Em outras palavras – e é a tendência de todo aquele movimento que na França denomina-se radicalismo – nada mudará se Deus não existir; reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo, e teremos feito de Deus uma hipótese ultrapassada, que morrerá tranqüilamente por si só.

O existencialismo, ao contrário, pensa que é muito incômodo que Deus não exista, pois com Deus desaparece toda possibilidade de reencontrar valores em um céu inteligível; não pode mais haver um bem a priori porque não existe nenhuma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em nenhum lugar que o bem existe, que é preciso ser honestos, que não se deve mentir, e por esta precisa razão: que estamos sobre um plano em que há apenas homens.

Dostoiewski escreveu: "Se Deus não existe, tudo é permitido". Eis o ponto de partida do existencialismo. Efetivamente, tudo é lícito se Deus não existir e, por conseguinte, o homem torna-se "abandonado" porque não encontra nem em si nem fora de si uma possibilidade de se ancorar. E em primeiro lugar não encontra sequer desculpas. Se de fato a existência precede a essência não se poderá jamais chegar a uma explicação referindo-se a uma natureza humana dada e determinada; ou melhor, não há determinismo: o homem é livre, o homem é liberdade.

Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou ordens que dêem o sinal da legitimidade de nossa conduta. Assim, não temos nem diante de nós nem atrás de nós, no luminoso reino dos valores, justificativas ou desculpas. Estamos a sós, sem desculpas. Situação que me parece poder caracterizar dizendo que o homem é condenado a ser livre. Condenado porque não se criou por si só, e mesmo assim nem menos livre porque, uma vez jogado no mundo, é responsável por tudo aquilo que faz.

O existencialista não crê na força da paixão. Jamais pensará que uma bela paixão é uma torrente impetuosa que leva o homem fatalmente a certas ações e que, portanto, vale como desculpa. Considera o homem responsável pela paixão. O existencialista não pensará sequer que o homem pode encontrar auxílio em um sinal dado sobre a terra, a fim de orientá-lo; ao contrário, pensa que o indivíduo interpreta por si o sinal a seu bel-prazer. Pensa, portanto, que o homem, sem apoio ou auxílio, está condenado em cada momento a inventar o homem.

J.-P. Sartre,
O existencialismo é um humanismo.

4 O homem é responsável por aquilo que pertence a todos os homens

"Nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve a humanidade inteira".

Há duas espécies de existencialistas: uns que são cristãos, e entre estes eu colocaria Jaspers e Gabriel Marcel, este último de confissão católica; e os outros que são existencialistas ateus, entre os quais é preciso pôr Heidegger, os existencialistas franceses e eu mesmo. [...]

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Se Deus não existe, afirma, há ao menos um ser em que a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa, neste caso, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe em primeiro lugar, se encontra, surge no mundo, e que se define depois. O homem, segundo a concepção existencialista, não pode ser definido pelo fato de que no início não é nada. *Será* a seguir, e será tal qual se houver feito. Assim, não há uma natureza humana, pois não há um Deus que a conceba. O homem é apenas, não só tal qual se concebe, mas tal qual se quer e precisamente tal qual se concebe depois da existência, e tal qual se quer depois deste impulso para a existência: o homem não é mais do que aquilo que ele se faz. Este é o princípio primeiro do existencialismo. E é também aquilo que se chama de subjetividade e que nos é reprovada com este mesmo termo. Mas o que queremos dizer nós, deste modo, senão que o homem tem uma dignidade maior que a pedra ou a mesa? Porque queremos dizer que o homem em primeiro lugar existe, ou seja, que ele é em primeiro lugar aquilo que se lança para o futuro e aquilo que tem consciência de se projetar para o futuro.

O homem é, em primeiro lugar, um projeto que vive por si mesmo subjetivamente, em vez de ser musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes deste projeto: nada existe no céu inteligível; o homem será em primeiro lugar aquilo que tiver projetado ser. Não aquilo que quiser ser. Pois aquilo que em geral entendemos com o verbo "querer" é uma decisão consciente, posterior, para a maior parte de nós, ao fato de ser feitos por nós mesmos. Eu posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me: tudo isso não é mais que a manifestação de uma escolha mais originária, mais espontânea, daquilo que se chama de vontade. Mas, se de fato a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro passo do existencialismo é pôr todo homem na posse daquilo que ele é, e fazer cair sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não entendemos que o homem é responsável pela sua individualidade estrita, mas que ele é responsável por todos os homens. A palavra "subjetivismo" tem dois significados com os quais nossos adversários jogam. Subjetivismo quer dizer, de um lado, escolha do sujeito individual por si próprio e, do outro, impossibilidade para o homem de ultrapassar a subjetividade humana. Este segundo é o sentido profundo do existencialismo. Quando dizemos que o homem se escolhe, entendemos que cada um de nós se escolhe, mas, com isso, queremos também dizer que cada um de nós, escolhendo-se, escolhe por todos os homens. Com efeito, não há um só de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem tal qual julgamos que deva ser. Escolher ser isto mais do que aquilo é afirmar, ao mesmo tempo, o valor de nossa escolha, uma vez que não podemos jamais escolher o mal; isso que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser um bem para nós sem que o seja para todos. Se a existência, por outro lado, precede a essência e queremos existir ao mesmo tempo em que formamos nossa imagem, essa imagem é validade para todos e para toda a nossa época. Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade inteira. Se eu sou operário e escolho fazer parte de um sindicato cristão em vez de ser comunista;

se, com esta minha escolha, quero mostrar que a resignação é, no fundo, a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é sobre esta terra, eu não ponho em questão apenas o meu caso pessoal: eu quero ser resignado por todos e, por conseguinte, meu ato envolveu toda a humanidade. E se quero, fato ainda mais individual, casar-me, ter filhos, mesmo que esse matrimônio dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, desse modo eu empenho não só a mim mesmo, mas a humanidade inteira sobre o caminho da monogamia. Assim, sou responsável por mim mesmo e por todos, e crio certa imagem do homem que escolho. Escolhendo-me, eu escolho o homem.

Isso nos permite compreender aquilo que está sob certas palavras um pouco grandiloqüentes, como angústia, abandono, desespero. Como vocês verão, é extremamente simples. No entanto, o que se entende por angústia? O existencialista declara de bom grado que o homem é angústia. Isso significa: o homem que assume um empenho e está consciente de ser não só aquele que escolhe ser, mas também um legislador que escolhe, ao mesmo tempo, e por si e por toda a humanidade, não pode escapar do sentimento de sua própria, completa e profunda responsabilidade.

J.-P. Sartre,
O existencialismo é um humanismo.

MERLEAU-PONTY

5 Para que servem os filósofos?

"O filósofo é o homem que desperta e que fala, e o homem tem em si, silenciosamente, os paradoxos da filosofia, porque, para ser de fato homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos que homem".

Os maniqueus que se combatem na ação entendem-se melhor entre si do que com a filosofia: entre eles há uma cumplicidade, cada um é a razão de ser do outro. Nessa luta fraterna o filósofo é um estrangeiro. Mesmo que jamais tenha traído, sente-se, pelo seu modo de ser fiel, que ele poderia trair: ele não toma parte nas coisas como os outros, falta ao seu assentimento algo de sólido e de carnal. Ele não é um ser totalmente real.

Uma diferença existe. Mas é a do filósofo e do homem? Ela é mais, no próprio homem, a diferença entre aquele que compreende e aquele que escolhe, e todo homem, deste ponto de vista, está dividido como o filósofo. Há muito convencionalismo no retrato do homem de ação que é contraposto ao filósofo: o homem de ação não é íntegro. O ódio é uma virtude invertida. O obedecer de olhos fechados é o início do pânico, e escolher em oposição àquilo que se compreende é o início do ceticismo. É preciso ser capazes de certa tolerância para retroceder, a fim de empenhar-se de fato, que é sempre um empenhar-se na verdade. Aquele mesmo que pode ter escrito um dia que toda ação é maniqueísta, uma vez que entrou mais a fundo na ação, pode responder familiarmente a um jornalista que lhe recorda sua afirmação: "toda ação é maniqueísta, mas não se deve remeter-se a este juízo". Ninguém é maniqueu diante de si próprio. É uma área que têm os homens de ação, vistos do exterior, e que eles conservam raramente em suas memórias. Se o filósofo deixa entender desde o início algo que o grande homem diz apenas diante de si mesmo, o filósofo salva a verdade para todos, e a salva também para o homem de ação, que evidentemente tem necessidade dela, pois nenhum governador de povos jamais aceitou dizer que se desinteressa pela verdade. Mais tarde, ou amanhã mesmo, o homem de ação reabilitará o filósofo. Quanto aos homens simplesmente homens, que não são profissionais da ação, estão bem longe de classificar os outros em bons e maus, contanto que falem daquilo que viram e o julguem de perto. E os encontramos, quando se quer tentar fazer a experiência disso, de modo espantoso, sensíveis à ironia filosófica, como se nela reconhecessem seu silêncio e suas reservas, porque, por uma vez, a palavra torna-se aqui deliberação.

A fraqueza do filósofo é sua virtude. A verdadeira ironia não é um álibi, mas uma tarefa, e o desapego do filósofo lhe permite certo tipo de ação entre os homens. Como vivemos em uma das situações que Hegel chamava de diplomáticas, na qual o sentido de toda iniciativa corre o risco de ser falseado, crê-se por vezes servir à filosofia proibindo-lhe os problemas de sua própria época, e também recentemente foi lembrado em honra de Descartes o fato de que ele não tomou partido entre Galileu e o Santo Ofício. O filósofo, como se diz, não deve

escolher entre dois dogmatismos rivais. Ele se ocupa do ser absoluto, para além do objeto do físico e da imaginação do teólogo. Mas é esquecer que, recusando-se a falar, Descartes recusa também fazer valer e fazer existir a ordem filosófica na qual é colocado: calando, ele não supera dois erros opostos, mas os deixa em oposição, os encoraja e, de modo particular, encoraja o vencedor do momento. Não é a mesma coisa calar e dizer por que não se quer escolher. Se Descartes o tivesse feito, não teria podido não estabelecer o relativo direito de Galileu contra o Santo Ofício, mesmo se isso tivesse terminado, no fim, com uma subordinação da física à teologia. A filosofia e o ser absoluto não estão acima dos erros opostos que se opõem no século: estes jamais têm um mesmo modo de ser erros, e a filosofia, que é integração na verdade, tem a tarefa de dizer aquilo que deles pode ser integrado. Para que um dia pudesse se realizar uma situação no mundo na qual fosse possível um pensamento livre tanto do cientificismo como da imaginação, não era suficiente a pretensão de superá-los com o silêncio; era preciso tomar posição contra, e, no caso específico, contra a imaginação. O pensamento físico tinha consigo, na questão de Galileu, os interesses da verdade. O absoluto filosófico não reside em nenhum lugar, e nunca se encontra, portanto, em outro lugar. Alain dizia a seus alunos: "A verdade é momentânea, para nós que somos homens, que temos uma visão curta. Está em uma situação, em um instante; é preciso fazê-la, dizê-la, naquele dado momento, não antes nem depois, não fechando-a em máximas ridículas; não muitas vezes, porque nada se repete muitas vezes". Aqui a diferença não se encontra entre o homem e a filosofia: ambos pensam a verdade no acontecimento: encontram-se juntos contra a pretensão arrogante que pensa segundo princípios abstratos e contra a libertinagem que vive sem verdade.

No limite de uma reflexão que no início o diminui, mas para fazer com que ele sinta melhor as verdadeiras relações que o ligam ao mundo e à história, o filósofo não encontra o abismo do eu ou do saber absoluto, mas uma imagem renovada do mundo, e a si mesmo naquela imagem, no meio dos outros. Sua dialética, ou sua ambigüidade, não é mais que um meio para expressar com palavras aquilo que todo homem sabe bem: o valor dos momentos em que de fato a vida se renova continuando-se, se retoma e se compreende ultrapassando-se, nos quais seu mundo privado torna-se um mundo comum. O mistério está em todos da mesma forma como está nele. O que diz o filósofo sobre as relações da alma com o corpo a não ser aquilo que sabem todos aqueles que fazem proceder juntos sua alma e seu corpo, seu bem e seu mal? O que ensina sobre a morte, a não ser que está escondida na vida, assim como o corpo na alma, e que isso faz de fato, como dizia Montaigne, que morra um camponês, que morram povos inteiros, assim como morre o filósofo? O filósofo é o homem que desperta e que fala, e o homem tem em si, silenciosamente, os paradoxos da filosofia, porque, para ser de fato homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos que homem.

M. Merleau-Ponty,
Elogio da filosofia.

Marcel

6 Problema e metaproblema

As páginas seguintes constituem os Delineamentos *da relação apresentada por Gabriel Marcel à Sociedade de estudos filosóficos de Marselha no dia 21 de janeiro de 1933, sobre* Posições e aproximações concretas do mistério ontológico.

A análise leva Marcel a concluir que o problema do ser é um problema que se estende a seus próprios dados, enquanto põe em discussão a própria pessoa que pergunta, e deste modo "se nega (ou se transcende) como problema e transforma-se em mistério". A ciência enfrenta problemas; a metafísica vai ao encontro do metaproblema, cuja solução é "o mistério que se compreende".

A – Se considerarmos a posição atual do pensamento filosófico como se manifesta em uma consciência que procura aprofundar suas próprias exigências, somos levados a formular as seguintes observações.

1) Os termos tradicionais, com os quais alguns tentam ainda hoje enunciar o problema do ser, despertam em geral uma desconfiança insuperável, cuja origem deve ser procurada mais no fato de que alguns espíritos estão embebidos com os resultados da crítica bergsoniana – e isso se constata também naqueles que não poderiam remeter-se ao bergsonismo enquanto metafísica – do que em uma adesão

mais ou menos explícita a algumas teses kantianas.

2) Por outro lado, a atitude de abstenção pura e simples diante do problema do ser por parte de muitas doutrinas filosóficas contemporâneas é, em última análise, insustentável. Com efeito, tal atitude se reduz a uma espécie de intervalo não justificável de direito que deriva da preguiça ou da timidez. Essa atitude – como geralmente ocorre – pode também ligar-se, ainda que indiretamente, a uma negação mais ou menos explícita do ser, que encerra uma oposição às exigências essenciais de um ser cuja essência concreta é a de ser de todo modo *empenhado*. Pelo próprio fato de ser empenhado ele vem a se encontrar às voltas com um destino que deve não apenas sofrer, mas também tornar seu, recriando-o de algum modo a partir do interior. Essa negação do ser não poderia ser na realidade a *constatação* de uma ausência, de uma falta; pode ser apenas desejada e, portanto, pode também ser rejeitada.

B – É oportuno notar como eu, que me ponho quesitos sobre o ser, não sei nem se eu seja, nem a fortiori *o que* eu seja, nem o significado próprio do quesito: *o que sou eu?*, que todavia me assimila. *Nós vemos aqui que o problema do ser se estende a seus próprios dados*, e se aprofunda no seio do sujeito que o põe. Deste modo se nega (ou se transcende) enquanto problema, e transforma-se em mistério.

C – Parece justamente que entre um mistério e um problema haja uma diferença essencial. Com efeito, um problema é algo que deparo, que encontro diante de mim, mas que posso delimitar e transformar, enquanto um mistério é algo em que estou empenhado e que, portanto, é pensável apenas como *uma esfera* em que a distinção *entre o "em mim" e o "diante de mim" perde seu significado e seu valor inicial*. Um problema autêntico depende de uma técnica apropriada em função da qual se define, enquanto um mistério transcende por definição toda possibilidade de técnica. Sem dúvida é possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para dele fazer um problema; mas seria um processo substancialmente vicioso, cujas origens deveriam talvez ser procuradas em uma espécie de corrupção da inteligência. Na realidade, aquilo que os filósofos chamaram o problema do mal nos oferece um exemplo particularmente instrutivo dessa degradação.

D – O mistério, enquanto pode ser reconhecido como tal, pode ser também mal conhecido e ativamente negado: ele se reduz, portanto, a algo de que "ouvi falar", a algo que rejeito porque se refere apenas *aos outros*, e isso por uma ilusão de que estes "outros" são vítimas, ilusão que afirmo ter definitivamente superado.

É necessário evitar toda confusão entre o mistério e o incognoscível: na realidade, o incognoscível é apenas um limite do problemático que não pode ser atualizado sem cair em contradição. O reconhecimento do mistério é, ao contrário, um ato essencialmente positivo do espírito, o ato positivo por excelência, em função do qual toda positividade pode ser rigorosamente definida. Tudo parece desenrolar-se como se eu me beneficiasse de uma intuição que possuo sem saber disso imediatamente: de uma intuição que, propriamente falando, não poderia existir *por si*, embora compreendendo-se por meio dos modos de experiência sobre os quais se reflete, e que ela ilumina por meio dessa própria reflexão. Um procedimento metafísico essencial consistiria então em uma reflexão sobre esta reflexão; uma reflexão, portanto, em segunda potência, com a qual o pensamento *se inclina* na direção da recuperação de uma intuição que se perde à medida que ele se realiza.

O recolhimento, cuja possibilidade efetiva pode ser considerada como o sinal ontológico mais revelador que possuímos, constitui o meio real com que se pode realizar essa recuperação.

E – O "problema do ser" será, portanto, uma exemplificação, ainda que em linguagem inadequada, de um mistério que pode ser dado apenas a um ser capaz de recolhimento, e cuja característica consiste talvez no não coincidir de modo puro e simples com sua vida. Encontramos a confirmação ou a prova dessa não-coincidência no fato de que avalio minha vida de modo mais ou menos explícito. Na realidade, posso não só condená-la com uma sentença abstrata, mas pôr um termo efetivo se não a esta vida considerada em profundidade, pelo menos à expressão finita e material à qual *sou livre de crer* que esta vida se reduza. Na própria possibilidade do suicídio há um elemento essencial de todo pensamento metafísico autêntico. E isso não só para o suicídio: o desespero, *sob todas as suas formas*, a traição, *em todos os seus aspectos*, enquanto negações efetivas do ser, enquanto a alma se desespera, se fecha também ela à garantia misteriosa e fundamental em que acreditamos encontrar o princípio de toda positividade.

F – Não basta dizer que vivemos em um mundo em que a traição é possível *a cada instante*, em toda medida, em todos os seus aspectos; a própria estrutura de nosso mundo a recomenda, para não dizer que a impõe. O espetáculo de morte que este mundo nos

oferece, de um determinado ponto de vista pode ser considerado como contínua incitação a renegar, à defecção absoluta. De resto, poder-se-ia dizer que o tempo e o espaço, como modos conjugados da ausência, enquanto nos reportam sobre nós mesmos, tendem a nos expulsar na indigente instantaneidade do gozo. Mas, ao mesmo tempo, o desespero, a traição, a própria morte podem, ao menos parece, ser rejeitados, negados: e se o termo transcendência tem um significado, nele está implícita esta negação ou, mais exatamente, esta superação (*Ueberwindung*, mais que *Aufhebung*). Com efeito, a essência do mundo é talvez traição ou, mais exatamente, no mundo não há nada cujo prestígio possa resistir seguramente aos assaltos de uma intrépida reflexão crítica.

G – Em tal situação, as aproximações concretas do mistério ontológico deverão ser procuradas não no plano do pensamento lógico, cuja objetivação suscita um problema inicial, mas muito mais no esclarecimento de alguns dados propriamente espirituais, como a fidelidade, a esperança, o amor. Sobre este plano podemos ver o homem às voltas com a tentação de renegar, de fechamento sobre si próprio, de endurecimento interior, sem que por isso o metafísico puro possa decidir se a causa dessas tentações resida na própria natureza considerada em seus aspectos intrínsecos e invariáveis, ou muito mais em uma corrupção dessa própria natureza, ocorrida depois de uma catástrofe que, mais do que se inserir na história, teria dado origem a ela.

No plano ontológico a fidelidade tem grande importância. Com efeito, ela é o reconhecimento efetivo, e não teórico ou verbal, de um permanente ontológico, de um permanente que dura, e em relação ao qual nós duramos, de um permanente que implica ou exige uma história em oposição à permanência inerte e formal da pura *validade*, da lei. A fidelidade é a perpetuação de um testemunho que a cada momento poderia ser cancelado ou renegado. É uma atestação não só perpetuada, mas criadora, tão mais criadora se for mais elevado o valor ontológico daquilo que ela testemunha.

H – Uma ontologia assim orientada transborda na direção de uma revelação que ela não poderia nem exigir, nem pressupor, nem integrar e sequer compreender, embora preparando em certo sentido sua aceitação. Pode também ocorrer que essa ontologia possa *de fato* desenvolver-se sobre um terreno preparado precedentemente pela revelação. Isso não deve surpreender-nos e a fortiori escandalizar-nos; o desenvolvimento de uma metafísica pode se produzir apenas no seio de determinada situação que a suscita: ora, a existência de um dado cristão constitui um fator essencial desta nossa situação. Convém renunciar para sempre à idéia ingenuamente racionalista de um sistema de afirmação válido para um pensamento em *geral*, para uma consciência *qualquer*. Este pensamento é o sujeito do conhecimento científico, um sujeito que é apenas uma idéia. Ao contrário, o plano ontológico pode ser reconhecido apenas com um ato pessoal, por meio da totalidade de um ser empenhado em um drama que é o seu, embora o transcenda infinitamente em todos os sentidos, um ser ao qual foi concedida a singular qualidade de se afirmar ou de se negar, quer afirme o Ser e se abra a ele, quer o negue e, portanto, se feche a ele: com efeito, em tal dilema consiste a própria essência da liberdade.

G. Marcel,
Ser e ter, em *Jornal metafísico*.

Capítulo décimo terceiro

Hans Georg Gadamer e a teoria da hermenêutica

Os problemas de uma teoria da hermenêutica
→ § I.1

• Os intérpretes profissionais são os biblistas e os juristas, os críticos literários e os epigrafistas. Contudo, nós todos interpretamos quando ouvimos um discurso ou lemos uma página de um livro. E então: o que significa interpretar um texto? E quando podemos estar tranqüilos sobre a adequação de uma interpretação nossa?

A perguntas desse tipo responde a *teoria da hermenêutica* ou da interpretação, cuja teoria encontra, em nossos dias, seu texto clássico em *Verdade e método* (1960) do filósofo alemão Hans Georg Gadamer.

• Enfrentamos um texto com o conjunto de expectativas ou pré-conceitos (*Vor-urteile*) que constituem nossa *Vor-verständnis* ou pré-compreensão.

Interpretações e controles destas interpretações sobre o texto e sobre o contexto
→ § I.2-6

E é em base a esta pré-compreensão nossa que damos uma primeira interpretação do texto; tal primeira interpretação do texto não é mais que conjetura nossa sobre a mensagem ou conteúdo do texto, sobre aquilo que o texto diz; e o intérprete põe esta sua interpretação ao crivo sobre o texto e sobre o contexto (o contexto é qualquer informação importante, apta a confirmar ou a enfraquecer a interpretação proposta), e se esse controle mostra que há um choque entre nossa interpretação e algum trecho do texto ou do contexto, então devemos propor um esboço posterior de sentido, outra interpretação a ser submetida, por sua vez, ao crivo do texto e do contexto. E se também esta segunda interpretação resultar inadequada, experimentar-se-á uma terceira. E assim por diante, teoricamente ao infinito, ainda que de fato nos detenhamos naquela interpretação que, vez por outra, nos aparecerá como satisfatória.

É este, em poucas palavras, o *círculo hermenêutico*, o movimento do "compreender", o procedimento de qualquer atividade interpretativa nossa.

• O produto não é o produtor. E o autor de um texto é um elemento ocasional. Com efeito, depois de vindo ao mundo, um texto vive uma vida autônoma: produz seus *efeitos*. Assim, por exemplo, de uma teoria científica, com o tempo, se verão conseqüências, erros, aplicações, desenvolvimentos, interpretações.

A história dos efeitos
→ § II.1-2

É claro que a história dos efeitos de um texto determina sempre mais plenamente seu significado. Disso resulta que quem interpreta um texto a distância temporal do nascimento do texto tem possibilidades maiores de compreender mais plenamente seu sentido.

• Os preconceitos que formam a pré-compreensão do intérprete são fruto de elaborações do passado; idéias e ideais são-nos transmitidos pela tradição. Quanto à *tradição,* Gadamer:

a) rejeita a atitude romântica feita de fé na autoridade;

b) sustenta que a proposta iluminista de querer crivar todo e qualquer preconceito à luz da razão é uma pretensão justa;

Os iluministas erraram, mas os românticos não têm razão → § III.1-4

c) afirma, porém, que dessa pretensão não brota necessariamente a rejeição indiscriminada de todo e qualquer preconceito, da autoridade e da tradição; e isso pelo fato de que preconceitos notáveis e preconceitos tradicionais podem resultar adequados e produtivos para o conhecimento: da verdade não se pergunta a data de nascimento;

d) por conseguinte, a rejeição iluminista da tradição torna-se um preconceito não adequado.

I. Estrutura da hermenêutica

1 Origens e objeto da hermenêutica

Ligada ao âmbito da interpretação dos textos sagrados, por um lado, e ao campo da crítica textual, por outro, a hermenêutica (ou teoria da interpretação) tem longa história. Sem falar das pistas identificáveis na antiguidade clássica, e prescindindo até do mais breve aceno às concepções medievais dos vários "sentidos" que um texto sagrado possui, podemos dizer que a hermenêutica brota das controvérsias teológicas emergentes da Reforma e, posteriormente, se desenvolve tanto no campo da teologia como no âmbito dos filólogos, dos historiadores e juristas, continuamente às voltas com questões de interpretação: o que significa este texto sagrado? Qual foi a verdadeira intenção do escritor sagrado? O que quer dizer esta ou aquela inscrição? É justa ou equivocada a interpretação usual deste ou daquele trecho? Como interpretar esta ou aquela norma jurídica? Quando podemos estar seguros de que uma interpretação qualquer é adequada ou não? Pode haver interpretação definitiva de um texto, ou a função hermenêutica é tarefa infinita? Essas são algumas das *interrogações técnicas* às quais a teoria da hermenêutica deve responder.

No romantismo, F. Schlegel e F. Schleiermacher pretenderam dar à hermenêutica lugar de destaque na filosofia. Depois deles, W. Dilthey procurou estabelecer a hermenêutica como alicerce de todo o edifício das "ciências do espírito".

Para dizer a verdade, Dilthey concebia a hermenêutica não somente como conjunto de questões técnicas, isto é, metodológicas, mas também como perspectiva de *natureza filosófica* que servisse de base da *consciência histórica* e da *historicidade do homem.*

Entretanto, foi Heidegger quem compreendeu o *estatuto filosófico* das concepções de Dilthey, no sentido de que viu a hermenêutica ou "o compreender" não tanto como instrumento à disposição do homem, e sim muito mais como *estrutura constitutiva do* Dasein, *como uma dimensão intrínseca do homem.* O homem cresce sobre si mesmo, é um novelo de "experiências". E cada nova experiência é uma experiência que nasce sobre o fundo das anteriores e as reinterpreta.

2 O que é o "círculo hermenêutico"

Aluno de Heidegger, Hans Georg Gadamer (1900-2002) — professor em Leipzig, depois em Frankfurt e, por fim, em Heidelberg —, intérprete refinado e arguto, sobretudo da filosofia antiga, mas também de Hegel e dos historicistas, publicou em 1960 uma obra hoje considerada clássica para a teoria da hermenêutica, *Verdade e método,* onde tanto as questões técnicas como as perspectivas filosóficas da hermenêutica fundem-se em um todo coerente.

Gadamer parte da *descrição* que Martin Heidegger, em *Ser e tempo,* faz do *círculo* hermenêutico: "O círculo não deve ser degredado a círculo *vitiosus* e tampouco considerado inconveniente ineliminável. Nele se oculta uma possibilidade positiva do conhecer mais originário, possibilidade

que só pode ser captada de modo genuíno se a interpretação compreende que sua função primeira, permanente e última é a de não se deixar nunca impor pré-disponibilidade, pré-vidências e pré-cognições do caso ou das opiniões comuns, mas fazê-las emergir das próprias coisas, garantindo assim a cientificidade do próprio tema". Texto 1

3 O procedimento hermenêutico como ato interpretativo e seu esquema de fundo

Esta, comenta Gadamer, é uma descrição extremamente concisa do círculo hermenêutico. Mas nela já se entrevê com clareza o esquema de fundo do procedimento hermenêutico, ou seja, do ato interpretativo. Existem textos providos de sentido que, por seu turno, falam de coisas; o intérprete se aproxima dos textos não com a mente semelhante a uma *tabula rasa*, mas com sua pré-compreensão (*Vor-verständnis*), isto é, com seus pré-juízos (*Vor-urteile*), suas pré-suposições, suas expectativas; dado *aquele* texto e dada a *pré-compreensão* do intérprete, este esboça um significado preliminar de tal texto, tendo-se esse esboço precisamente porque o texto é lido pelo intérprete com certas expectativas determinadas, que derivam de sua pré-compreensão.

E o trabalho hermenêutico posterior consiste todo na elaboração daquele projeto inicial, "que é revisto continuamente com base no resultado da penetração ulterior do texto".

Círculo hermenêutico. O intérprete é um indivíduo que no decorrer de sua vida absorveu (da linguagem comum, das leituras, de conversas, do que ouviu de outros, dos professores etc.) um patrimônio cultural, talvez reelaborando-o aqui e ali. Este patrimônio é aquilo que Gadamer chama de *Vor-verständnis* ou pré-compreensão; pré-compreensão entendida como tecido das idéias, pressuposições, teorias, mitos etc., tecido, portanto, de *Vor-urteile* ou pré-conceitos (entendendo este último termo sem a conotação depreciativa atribuída pelos iluministas).
Pois bem, o intérprete coloca-se diante do texto com sua pré-compreensão e, "com base no sentido mais imediato que o texto lhe exibe, ele esboça preliminarmente um significado do todo", ou seja, esboça uma primeira interpretação sua.
Este projeto inicial, porém, pode ser revisto se não encontrar confirmação no texto e no contexto, isto é, caso se choque com alguma parte de texto ou de contexto. Com efeito, "quem procura compreender está exposto aos erros derivados de pré-suposições que não encontram confirmação no objeto". E se é isso que ocorre, será preciso então propor outro projeto de sentido, que, por sua vez, será criado sobre o texto e sobre o contexto. E assim por diante, uma vez que a tarefa hermenêutica é tarefa possível e infinita.
"Tarefa permanente da compreensão é a elaboração e a articulação de projetos corretos, adequados, os quais, como projetos, são antecipações que podem comprovar-se apenas em relação ao objeto [...]. O que é que distingue as pré-suposições inadequadas senão o fato de que, desenvolvendo-se, estas se revelam inconsistentes?"
O procedimento descrito é, exatamente, o *círculo hermenêutico*: a compreensão de um texto realiza-se propondo hipóteses sobre aquilo que o texto diz, sobre seu significado ou mensagem; hipóteses a serem colocadas no crivo sobre o texto e o contexto; e se nossa interpretação se choca com o texto ou o contexto, isto é, se for contradita por alguma parte do texto ou do contexto, devemos propor outra; e assim por diante, teoricamente ao infinito, mesmo que na prática nos detenhamos, vez por outra, na interpretação que parece adequada, de acordo com os fatos conhecidos.



*Hans Georg Gadamer.
Seu livro* Verdade e método *é um texto clássico
da teoria da hermenêutica.*

4 A interpretação como tarefa possível, mas infinita

O intérprete não é uma *tabula rasa.* Ele se aproxima do texto com sua *Vor-verständnis,* isto é, com a sua pré-compreensão, vale dizer, com os seus pré-juízos ou *Vorurteile.*

Com base nessa sua *memória* cultural (linguagem, teorias, mitos etc.), o intérprete esboça uma primeira interpretação do texto (que pode ser um texto propriamente dito, antigo ou atual, mas também um discurso pronunciado, um manifesto etc.). Ou seja, o intérprete diz: "este texto significa isto ou aquilo, tem este ou aquele significado".

Mas esse primeiro esboço de interpretação pode ser mais ou menos adequado, justo ou errado. Então, como faremos para saber se nosso *primeiro esboço de interpretação* é ou não adequado? Pois bem, responde Gadamer, é a análise posterior do texto (do "texto" e do "contexto") que nos dirá se esse esboço interpretativo é ou não correto, se corresponde ou não ao que o texto diz. E se essa primeira interpretação se mostra em contraste com o texto, "choca-se" com ele, então o intérprete elabora um *segundo esboço de sentido,* ou seja, outra interpretação, que depois põe à prova em relação ao texto e ao contexto, a fim de ver se ela pode se mostrar adequada ou não. E assim por diante, ao infinito, já que a tarefa do hermeneuta é tarefa infinita e possível.

Com efeito, cada interpretação se efetua à luz do que se sabe; e o que se sabe muda; no curso da história humana, mudam as perspectivas (ou conjeturas ou pré-juízos) com que se olha um texto, cresce o saber sobre o "contexto" e aumenta o conhecimento sobre o homem, a natureza e a linguagem. Por isso, as mudanças, mais ou menos grandes, que ocorrem em nossa pré-compreensão podem constituir, conforme o caso, outras formas de releitura do texto, novos raios de luz lançados sobre ele, em suma, *novas hipóteses interpretativas a submeter à prova.* Eis por que a interpretação é tarefa infinita.

Infinita, pelo fato que uma interpretação que parecia adequada pode ser

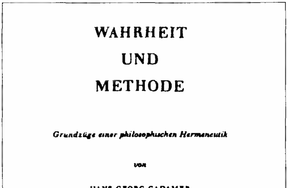
demonstrada incorreta, e porque são sempre possíveis novas e melhores interpretações.

Possíveis porque, a cada vez, conforme a época histórica em que vive o intérprete e com base no que ele sabe, não se excluem interpretações que, precisamente para aquela época e para o que na época se sabe, são melhores ou mais adequadas do que outras.

5 Estrutura e função dos pré-conceitos e da pré-compreensão do intérprete

O intérprete, portanto, não enfrenta o texto como *tabula rasa*; a mente do intérprete é muito mais uma *tabula plena*, cheia de pré-conceitos, ou seja, de expectativas e de idéias. E é com esse *Vor-verständnis* que o intérprete se aproxima de um texto. E é sempre um "choque" entre alguma parte da pré-compreensão do intérprete e o texto que atrai sua atenção, "seja quando o texto não apresenta sentido algum, seja quando seu sentido contrasta irremediavelmente com nossas expectativas".

São esses *choques,* diz Gadamer, que forçam o hermeneuta a se dar conta de seus próprios pré-juízos e a pôr em movimento a cadeia das interpretações sempre mais adequadas. Com efeito, "quem procura compreender fica exposto aos erros derivados de pressuposições que não encontram confirmação no objeto". Conseqüentemente, "a compreensão de tudo o que se deve compreender consiste totalmente na elaboração desse projeto preliminar, que obviamente é revisto continuamente com base no resultado da penetração ulterior do texto". Texto 2


WAHRHEIT
UND
METHODE

Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

von

HANS-GEORG GADAMER

1960

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Frontispício da edição original (1960) da obra de Gadamer, Verdade e método.

6 A "alteridade" do texto

Na realização e na progressiva elaboração do projeto inicial emerge a *alteridade do texto.*

Nós descobrimos o que o texto diz e chegamos a descobrir sua diversidade da nossa mentalidade, ou talvez a *distância* da nossa cultura, apenas partindo daquelas "atribuições de sentido" que construímos a partir de nossa pré-compreensão e que corrigimos e descartamos sob a pressão do texto. Por isso, escreve Gadamer, "quem quiser compreender um texto deve estar pronto a deixar que o texto lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência educada hermeneuticamente deve ser preliminarmente sensível à alteridade do texto. Tal sensibilidade não pressupõe uma 'neutralidade' objetiva nem um esquecimento de si mesmo, mas implica uma precisa tomada de consciência das próprias pressuposições e dos próprios preconceitos".

Substancialmente, as pressuposições ou preconceitos do intérprete não devem amordaçar o texto, não devem silenciá-lo. O intérprete deve ser sensível à alteridade do texto: o texto *não é pretexto* para que só o intérprete fale.

O intérprete deve falar para escutar o texto, ou seja, deve propor um "sentido" após o outro, um "sentido" melhor e mais adequado do que o outro, para que o texto apareça sempre mais, em sua alteridade, como aquilo que realmente é.

II. Interpretação e "história dos efeitos"

1 Valência hermenêutica da história dos efeitos de um texto

Não é raro que, diante de certas interpretações de um texto, especialmente se esse texto foi objeto de muitas e diversas interpretações ao longo de muitos séculos, nós sejamos levados a dizer que o autor nunca teria sonhado em dizer o que essas interpretações vêem no texto.

Dizemos isso quase que para diminuir o valor de tais interpretações: elas vão além do que o autor pretendia, sendo, portanto, desprovidas de valor.

Entretanto, aqui Gadamer observa bem o fato de que o autor de um texto é "um elemento ocasional". O autor não é o seu produto e, uma vez gerado, um texto tem vida autônoma. Assim, por exemplo, ele tem efeitos sobre a história posterior, efeitos que o autor não podia prever nem imaginar. E essas conseqüências do texto entram em simbiose com outros produtos culturais.

A história dos efeitos de um texto sempre determina mais plenamente o seu sentido. E o intérprete relê o texto também à luz da história dos efeitos.

■ **História dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*).** Este é um conceito de importância fundamental na teoria da hermenêutica proposta por Gadamer. Escreve Gadamer: "Uma hermenêutica adequada deveria esclarecer a realidade da história também no próprio compreender". Uma obra de arte, um romance, uma teoria científica têm sua "sorte", produzem seus efeitos, proíbem algumas direções de pesquisa, desenvolvem outras, entrecruzam-se com algumas outras tradições etc.
Isso nos faz entender que um objeto a interpretar não nos é dado em sua imediatez, mas o enfrentamos à luz da *história dos efeitos*. A *Ilíada* e a *Odisséia* são obras pesquisadas dentro dos desenvolvimentos da "questão homérica", ou seja, dentro de interpretações e discussões doravante imprescindíveis na pesquisa sobre Homero.
"*Por seus frutos os reconhecereis*": esta é uma idéia que vale também para a teoria da interpretação. Aqui está a razão pela qual nos é bastante difícil de falar de um romance recentemente publicado ou de um novo movimento artístico; enquanto sabemos mais do "Barroco", e compreendemos – à luz da história dos efeitos – *A origem das espécies* de Darwin muito melhor que o próprio Darwin.
Ainda Gadamer: "A consciência histórica deve tomar consciência do fato de que na pretensa imediatez com a qual ela se põe diante da obra ou do dado histórico, age também sempre, embora inconsciente e, portanto, não controlada, esta estrutura da história dos efeitos. Quando nós, pela distância histórica que caracteriza e determina em seu conjunto nossa situação hermenêutica, nos esforçamos para compreender determinada manifestação histórica, estamos já sempre submetidos aos efeitos da *Wirkungsgeschichte*". Por conseguinte: a distância temporal que separa o intérprete da obra ou do fato histórico a interpretar não é de modo nenhum um impedimento para a compreensão da obra ou do fato histórico, *podendo* ela, ao contrário, oferecer instrumentos para uma interpretação melhor.
Para uma obra de arte ou uma teoria científica, ocorre o mesmo que para uma pessoa: não se pode julgar, não se entende uma pessoa a partir de uma primeira impressão; é preciso tempo, devemos ver as ações dessa pessoa em diversas situações, é preciso observar seus comportamentos e prestar atenção em suas palavras; examinar o modo com que enfrenta e procura resolver os problemas, refletir sobre escolhas difíceis etc.; e só então se poderá dizer algo sobre tal pessoa, e não de modo definitivo.

Um cientista não vê todas as conseqüências da teoria que criou; não as vê porque não pode vê-las, porque faltam-lhe aquelas peças de saber que permitiriam sua extração; assim, não vê o desenvolvimento histórico de sua teoria. Mas o historiador da ciência, situado a uma relativa distância do tempo da descoberta da teoria, vê mais e melhor do que o próprio criador da teoria. Ele vê coisas que este último sequer sonhava em inserir no texto. E o historiador vê melhor a teoria porque também a vê à luz da história dos efeitos da própria teoria. O que dissemos de uma teoria científica vale para qualquer obra humana, para qualquer texto.

2 Eficácia da distância temporal para a compreensão de um texto

Tudo isso nos faz compreender como a distância temporal que separa o intérprete do aparecimento do texto não é um obstáculo para a compreensão do texto: *quanto mais nos afastamos cronologicamente do texto, mais deveremos nos aproximar dele com melhor compreensão,* posto que *aumentam os dados de consciência que nos põem em condição de descartar as interpretações errôneas ou menos adequadas, e substituí-las por interpretações novas e mais justas.*

Com isso, não afirmamos que uma interpretação é válida pela simples e única razão de que ela é mais recente. *Para a verdade não se pergunta a data de nascimento.* O que queremos dizer é que uma interpretação é válida até termos outra melhor e que o crescimento do saber comporta, a cada vez, a eliminação dos suportes que tornam válida uma interpretação e, com isso, a urgência de formular e experimentar outra (que talvez até já houvesse sido proposta no passado, mas que, na época, foi descartada por motivos talvez considerados válidos na época).

Em toda compreensão, portanto, saibamos ou não, está sempre presente a "história dos efeitos" (*Wirkungsgeschichte*). Uma obra gera efeitos, tem conseqüências que o autor não vê e não pode ver, mas que determinam aquela situação hermenêutica dentro da qual o intérprete interpreta a obra.

Os efeitos da obra a interpretar estão entre as condições da própria interpretação da obra.

Poderemos compreender isso ainda melhor quando nos dermos conta do quanto é difícil ou, de qualquer forma, problemático interpretar obras contemporâneas, ou então, por exemplo, *movimentos artísticos contemporâneos:* ainda não tiveram sua história, nós não conhecemos suas conseqüências e seu entrelaçamento mais ou menos fecundo com outros eventos da cultura. A interpretação de uma obra é menos simples quando não conhecemos a história de seus efeitos.

Texto 3



Gadamer durante uma aula.

III. "Preconceito", "razão" e "tradição"

1 Os "idola" de Bacon como "preconceitos"

Gadamer é o filósofo dos "pré-conceitos", isto é, das idéias que entretecem uma tradição ou uma cultura. Para Gadamer, "preconceito" não tem significado depreciativo; equivale a "idéia", "conjetura", "pressuposição". Os que hoje chamamos de "juízos" amanhã serão pré-conceitos, e os pré-conceitos de ontem ou de hoje poderão ser os juízos de amanhã. Por isso, diz ele, *"os pré-conceitos do indivíduo são mais constitutivos de sua realidade histórica do que seus juízos"*.

Foi Bacon, afirma Gadamer, quem submeteu à análise os preconceitos (ou *idola*) que enjaulam nossa mente. Gadamer não nutre muita estima por Bacon *enquanto metodólogo*: "as propostas por ele formuladas desiludem".

Gadamer vê muito mais o resultado do trabalho de Bacon, percebendo-o no fato "de ter indagado de modo global os preconceitos que aprisionam o espírito humano e que o desviam do verdadeiro conhecimento das coisas; ou seja, de ter operado uma autopurificação metódica da mente, que representa mais uma *disciplina* (no sentido latino) do que uma verdadeira metodologia".

Em suma, Gadamer é da opinião que a análise dos *idola* feita por Bacon é válida.

Mas, para Gadamer, tal análise é válida precisamente por motivos opostos àqueles pelos quais era válida para o próprio Bacon.

Depois de identificar e evidenciar os *idola*, Bacon afirmava que era necessário *expurgar* a mente desses *idola*; ao passo que Gadamer sustenta que, uma vez conscientes de nossos *idola*, devemos submetê-los incessantemente à prova, corrigi-los e eventualmente até eliminá-los, mas *para substituí-los por outros melhores*.

2 A superação de todos os preconceitos propugnada pelos iluministas é um "preconceito" típico

É interessante ver como Gadamer mostra que "somente no Iluminismo o conceito de 'preconceito' adquire a conotação negativa que agora lhe está habitualmente ligada". Os iluministas distinguiam entre preconceitos "devidos ao respeito pela autoridade" e preconceitos "devidos à precipitação". O fato de a autoridade ser fonte de preconceitos é "uma idéia conforme ao conhecido princípio do Iluminismo, que encontra sua formulação ainda em Kant: 'tem a coragem de servir-te de teu próprio intelecto' ".

Entretanto, observa Gadamer, "a superação de todos os preconceitos, que é uma espécie de preceito geral do Iluminismo, apresenta-se ela própria como um preconceito, de cuja revisão depende a possibilidade de conhecimento adequado da finitude que constitui não só nossa essência de homens, mas também nossa consciência histórica".

O Iluminismo afirma, essencialmente, a contraposição *entre fé na autoridade e uso da própria razão*. Naturalmente, diz Gadamer, "à medida que o valor da autoridade toma o lugar de nosso juízo, a autoridade é de fato fonte de preconceitos". Entretanto, e isto é importante, "com isso não se exclui que ela (a autoridade) possa ser também fonte de verdade — e foi o que o Iluminismo desconheceu com sua indiscriminada difamação da autoridade".

3 O conceito romântico de "tradição"

Contra a posição iluminista, temos a concepção que os românticos têm da tradição. Escreve Gadamer; "Há uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a da tradição. O que é consagrado pela história e pelo uso se reveste de autoridade que já se tornou universal. E nossa finitude histórica define-se precisamente pelo fato de que também a autoridade do que nos é transmitido — e não só do que podemos reconhecer racionalmente como válido — exerce sempre influência sobre nossas ações e nossos comportamentos [...]. O romantismo pensa a tradição em oposição à liberdade da razão, vendo nela um dado análogo ao da natureza. E tanto por querer negá-la com a revolução como querendo conservá-la, a tradição lhe aparece como o

oposto exato da livre autodeterminação, já que sua validade não necessita de nenhuma motivação racional, mas nos determina de modo maciço e não problemático".

Essa, em suma, é a posição romântica em relação à tradição. Diante de tal concepção, Gadamer observa justamente que "a crítica romântica contra o Iluminismo certamente não pode valer como exemplo do fato de que a tradição se impõe de modo indiscutido e óbvio, sem que aquilo que nela é transmitido seja atingido pela dúvida e pela crítica. Tem, ao contrário, quando muito, o sentido de uma auto-reflexão crítica que aqui, pela primeira vez, retorna à verdade da tradição e procura renová-la, e que se pode chamar de tradicionalismo".

4 Relação estrutural entre "razão" e "tradição"

Em suma, contra os "iluministas", Gadamer afirma os *eventuais direitos da tradição*, e contra os românticos faz valer a *força da tradição da razão*.

Por isso, Gadamer não vê de modo algum entre *tradição* e *razão* o contraste absoluto visto por muitos. "Por mais que possa ser problemática a restauração deliberada de tradições ou a criação deliberada de tradições novas, igualmente prenhe de preconceitos e, na substância, profundamente iluminista é a fé romântica nas 'tradições arraigadas', diante das quais a razão deveria apenas calar. Na realidade, a tradição é sempre um momento da liberdade e da própria história. Até a mais autêntica e sólida das tradições não se desenvolve naturalmente em virtude da força de persistência do que se verificou outrora, mas tem necessidade de ser aceita, de ser adotada e cultivada. Ela é essencialmente conservação, aquela mesma conservação que está sempre ocorrendo ao lado e dentro de toda mudança histórica. Mas a conservação é ato da razão, naturalmente um ato caracterizado pelo fato de não ser aparente. Por isso, a renovação, o projeto do novo, parece o único modo de operar da razão. Isso, porém, é apenas aparência. Até onde a vida se modifica de modo tempestuoso, como nas épocas de revolução, na pretensa mudança de todas as coisas conserva-se do passado muito mais do que qualquer um possa imaginar, solidificando-se junto ao novo para adquirir validade renovada. Em todo caso, a conservação é ato de liberdade tanto quanto a subversão e a renovação. Por isso, tanto a crítica iluminista da tradição quanto sua reabilitação romântica não captam a verdade de sua essência histórica". Texto 4

Gadamer

1 O que é o "círculo hermenêutico"

Nós interpretamos um texto à luz de nossos preconceitos; e se uma interpretação nossa se choca contra o texto, devemos procurar substituí-la por outra interpretação, mais adequada. A tarefa hermenêutica é tarefa possível e infinita.

Voltemos, portanto, à descrição heideggeriana do círculo hermenêutico, para esclarecer, do ponto de vista de nossas intenções, o novo e fundamental significado que assume aqui a estrutura da circularidade. "O círculo não deve ser degredado como círculo *vitiosus* nem considerado um inconveniente não eliminável. Nele esconde-se uma possibilidade positiva do conhecer mais originário, possibilidade que é apreendida de modo genuíno somente se a interpretação compreendeu que sua tarefa primeira, permanente e última é a de não deixar-se jamais impor pré-disponibilidades, pré-vidências e pré-cognição a partir do acaso ou das opiniões comuns, mas de fazê-las emergir das próprias coisas, garantindo assim a cientificidade do próprio tema".

Aquilo que Heidegger diz aqui não é em primeiro lugar algo que queira valer como um preceito para a prática do compreender, mas descreve o modo de realizar-se do próprio compreender interpretativo como tal. O essencial da reflexão hermenêutica de Heidegger não é a demonstração de que aqui estejamos diante de um círculo, mas consiste em salientar que este círculo tem um significado ontológico positivo. A descrição em si mesma aparecerá de modo transparente a quem quer que se dedique à interpretação, sabendo aquilo que faz. Toda interpretação correta deve se defender da arbitrariedade e das limitações que derivam de hábitos mentais inconscientes, olhando "para as próprias coisas" (as quais, para os filólogos, são textos providos de sentido que por sua vez falam de coisas). O fato de submeter-se de tal modo a seu objeto não é uma decisão que o intérprete toma de uma vez por todas, mas "a tarefa primeira, permanente e última". Aquilo que ele tem a fazer, com efeito, é manter o olhar detido em seu objeto, superando todas as confusões que provêm de seu próprio íntimo. Quem se põe a interpretar um texto realiza sempre um projeto. Sobre a base do mais imediato sentido que o texto lhe exibe, ele esboça preliminarmente um significado do todo. E também o sentido mais imediato é exibido pelo texto apenas enquanto ele é lido com certas expectativas determinadas. A compreensão daquilo que se dá a compreender consiste toda na elaboração deste projeto preliminar, que obviamente é continuamente revisto com base naquilo que resulta da posterior penetração do texto.

Esta descrição é, bem entendido, um esquema extremamente sumário: é preciso, com efeito, levar em conta que cada revisão do projeto inicial comporta a possibilidade de esboçar um novo projeto de sentido; que projetos contrastantes podem se entrecruzar em uma elaboração que no fim leva a uma visão mais clara da unidade de significado; que a interpretação começa com pré-conceitos que são pouco a pouco substituídos por conceitos mais adequados. Justamente esta contínua renovação do projeto, que constitui o movimento do compreender e do interpretar, é o processo que Heidegger descreve. Quem procura compreender se expõe aos erros derivados de pré-suposições que não encontram confirmação no objeto. Tarefa permanente da compreensão são a elaboração e a articulação de projetos corretos, adequados, os quais, como projetos, são antecipações que podem se convalidar apenas em relação ao objeto. A única objetividade aqui é a confirmação que uma pré-suposição pode receber por meio da elaboração. O que é que distingue as pré-suposições inadequadas senão o fato de que, desenvolvendo-se, elas se revelam insubsistentes? Ora, o compreender chega à sua possibilidade autêntica apenas se as pré-suposições das quais parte são arbitrárias. Há, portanto, um sentido positivo em dizer que o intérprete não acessa o texto simplesmente permanecendo no quadro das pré-suposições já presentes nele, porém, muito mais, na relação com o texto, põe à prova a legitimidade, ou seja, a origem e a validade, de tais pré-suposições.

Esta regra fundamental deve ser entendida simplesmente como a radicalização de um modo de proceder que de fato sempre realizamos quando compreendemos. Diante de todo texto se nos impõe a tarefa de não pressupor simplesmente como óbvio que ele fale nossa linguagem, ou, no caso de uma língua estrangeira, a linguagem que aprendemos a conhecer a partir de outros escritores ou do uso quotidiano. Estamos, ao contrário, bem conscientes de

que devemos chegar à compreensão do texto partindo do uso específico que a linguagem tem naquela determinada época ou naquele determinado autor. Continua, naturalmente, o problema de como essa regra geral possa ser concretamente realizada. No plano dos significados, com efeito, a ela se opõe o caráter inconsciente do modo com que usamos a linguagem que falamos. Como podemos efetivamente chegar a estabelecer uma diferença entre o uso que fazemos da linguagem e o uso que o texto dela faz?

É preciso dizer que em geral aquilo que nos obriga a refletir, e chama nossa atenção sobre a possibilidade de um uso diverso da linguagem que nos é familiar, é a experiência de um "choque" que se verifica diante de um texto, tanto se o texto não exibe nenhum sentido, como se o sentido dele contrasta irredutivelmente com nossas expectativas. Que todo aquele que fala minha língua assuma as palavras no mesmo sentido que elas têm para mim é um pré-suposto geral que pode se tornar problemático apenas no caso particular; o mesmo se diga no que se refere às línguas estrangeiras: também aqui consideramos conhecer uma língua estrangeira em um nível médio e, na interpretação de um texto, pressupomos sempre este uso médio dela.

Aquilo que vale para esta pré-suposição sobre o uso da língua vale também, ao mesmo título, para as pré-suposições de conteúdo com que lemos os textos, e que constituem nossa pré-compreensão deles. E também aqui o problema que se põe é como em geral se possa sair do círculo das próprias pré-suposições privadas. Não se pode certamente assumir como norma geral que aquilo que um texto tem a dizer-nos se adapte sem dificuldade às nossas opiniões e às nossas expectativas. Mais ainda, aquilo que outro me diz, tanto no diálogo, como em uma carta, em um livro ou de outra forma, se pressupõe sempre que seja justamente sua opinião e não a minha, que ele expressa e da qual devo cientificar-me, sem dever necessariamente compartilhá-la. Mas este pressuposto não é uma condição que facilita a compreensão, e sim que a torna mais difícil, pois minhas próprias pré-suposições, que determinam minha compreensão, podem igualmente escapar da atenção. E se elas dão lugar a mal-entendidos, como será possível que, diante de um texto, em que não há a presença de alguém que de fato nos responda, se possa em geral perceber um mal-entendido? Como se deve fazer para precaver um texto de um mal-entendido?

Se refletirmos mais a fundo, perceberemos que também as opiniões não podem ser compreendidas de modo arbitrário. Como não podemos ignorar determinado uso lingüístico sem que o sentido de seu conjunto se quebre, assim, quando compreendemos a opinião de outro não podemos nos ater cegamente às nossas próprias pré-suposições sobre a questão. Não é que quando alguém ouve algum outro ou vai a uma conferência deva esquecer todas as pré-suposições sobre o argumento do qual se trata e todas as próprias opiniões a respeito. O que se exige é simplesmente que esteja aberto à opinião do outro ou ao conteúdo do texto. Tal abertura sempre implica, porém, que a opinião do outro seja posta em relação com a totalidade das próprias opiniões, ou que nos coloquemos em relação com ela. Ora, é verdade que as opiniões representam multiplicidade de possibilidades (em confronto com o acordo representado pela unidade de uma linguagem ou de um vocabulário), mas dentro desta variedade do opinável, ou seja, daquilo que um leitor pode encontrar provido de sentido e, portanto, pode se aplicar, nem tudo é possível, e quem ouve aquilo que verdadeiramente o outro diz, perceberá no fim que aquilo que ele terá eventualmente entendido mal não se deixa sequer coordenar coerentemente com sua própria expectativa multiforme. Aqui há, portanto, um critério. *A tarefa hermenêutica, em virtude de sua própria essência, assume a fisionomia de um problema objetivo*, e como tal também sempre se determina. Desse modo, o empreendimento hermenêutico encontra-se na posse de um terreno sólido sob os pés. Quem quer compreender não poderá desde o início abandonar-se à casualidade das próprias pressuposições, mas deverá se colocar, com a maior coerência e obstinação possível, na escuta da opinião do texto, até o ponto que esta se faça entender de modo inequívoco e toda compreensão apenas presumida seja eliminada. Quem quer compreender um texto deve estar pronto a deixar que o texto diga alguma coisa. Por isso, uma consciência hermeneuticamente educada deve ser preliminarmente sensível à alteridade do texto. Tal sensibilidade não pressupõe nem uma "neutralidade" objetiva nem um esquecimento de si mesmo, mas implica uma precisa tomada de consciência das próprias pré-suposições e dos próprios preconceitos. É preciso estar consciente das próprias prevenções, para que o texto se apresente em sua alteridade e tenha concretamente a possibilidade de fazer valer seu conteúdo de verdade em relação às pré-suposições do intérprete.

É uma perfeita descrição fenomenológica a que Heidegger deu com seu esclarecimento, naquilo que pretende ser um puro "ler" o que "está

escrito", a estrutura da pré-compreensão. [...] Um compreender realizado com consciência metodológica não deve tender a levar simplesmente à realização as próprias antecipações, mas a torná-las conscientes para podê-las controlar, e fundamentar assim a compreensão, sobre o próprio objeto a ser interpretado. É isso que Heidegger pretende quando exige que o tema da pesquisa seja "assegurado" sobre a base do próprio objeto por meio de uma elaboração explícita das componentes pré-constitutivas da situação hermenêutica (pré-disponibilidade, pré-vidência, pré-cognição).

De modo nenhum se trata, portanto, de pôr-se a seguro contra a voz que nos fala a partir do texto, mas, ao contrário, de manter distante tudo aquilo que pode impedir-nos de ouvi-la de modo adequado. São os preconceitos dos quais não estamos conscientes que nos tornam surdos à voz do texto.

H. G. Gadamer,
Verdade e método.

2 "Preconceito" de modo nenhum significa juízo falso

Gadamer reabilita o conceito de "preconceito" (Vor-urteil). Foi o Iluminismo que desacreditou o conceito de "preconceito". A crítica iluminista da religião acoplou ao conceito de preconceito o significado de "juízo infundado".

Gadamer reavalia o conceito de "preconceito", entendendo como pré-conceitos as idéias que tecem nossa Vor-vertändnis, *isto é, nossa pré-compreensão, as quais continuamente subjazem à prova da experiência.*

No uso jurídico, preconceito é uma decisão judiciária que prevê a verdadeira e própria sentença definitiva. Para quem é chamado a juízo, a emanação de tal sentença prévia contrária representa obviamente uma limitação das probabilidades de vencer. *Préjudice*, como *praejudicium*, também significa, assim, simplesmente limitação, desvantagem, dano, prejuízo. Mas este caráter negativo é apenas uma conseqüência. É justamente a validade positiva, o valor pré-judicial da decisão precedente – como, justamente, de um "precedente" – que fundamenta a conseqüência negativa.

"Preconceito", portanto, não significa de fato juízo falso; o conceito implica que ele pode ser avaliado tanto positiva como negativamente. Se nos reportamos ao latim *praejudicium* torna-se mais fácil ver como, ao lado do sentido negativo, a palavra possa ter também um sentido positivo. Há *préjugés légitimes*. Isso está muito longe do uso comum que o termo tem hoje. A palavra alemã *Vor-urteil*, preconceito – como o *préjugé* francês, mas de modo mais acentuado – parece ter sido reduzida, pelo Iluminismo e por sua crítica da religião, a significar exclusivamente um "juízo infundado" [ou um "conceito sem fundamento"]. Apenas a fundamentação, a verificação conforme um método (e não em primeiro lugar a pertinência concreta à situação), dá a um juízo sua dignidade. A falta de uma fundamentação neste sentido não dá lugar, para o Iluminismo, a outros tipos de certeza, mas significa que o juízo não tem nenhum fundamento no objeto, que ele é "infundado". Essa é uma conclusão de pura marca racionalista. Sobre ela se fundamenta o descrédito em que caem os preconceitos em geral e a pretensão de que o conhecimento científico avança quando deles prescinde completamente.

H. G. Gadamer,
Verdade e método.

3 A idéia de "história dos efeitos"

Conforme o princípio da Wirkungsgeschichte, *uma hermenêutica adequada deve estar consciente também da realidade de que o próprio compreender tem uma história. Há uma* história da pesquisa *sobre um objeto histórico ou uma obra a nós transmitida, e sobre seu destino e seus efeitos: trata-se, justamente, da história dos efeitos* (Wirkungsgeschichte). História dos efeitos *que "é sempre indispensável quando se quer esclarecer plenamente o significado autêntico de uma obra ou de um dado histórico [...]". A distância temporal do intérprete em relação à obra a ser interpretada não é, desse modo, um obstáculo para a compreensão da própria obra.*

Um pensamento autenticamente histórico deve estar consciente também de sua própria historicidade. Somente assim não se reduzirá a perseguir o fantasma de um objeto histórico

– aquele que seria objeto de uma pesquisa que se desenvolve progressivamente como a da ciência natural –, mas será um modo de reconhecer aquilo que é diferente de si, reconhecendo assim, com o outro, a si mesmo. O verdadeiro objeto da história não é de fato um objeto, mas a unidade destes dois termos, uma relação em que consiste tanto a realidade da história, como, ao mesmo tempo, a realidade da compreensão histórica. Uma hermenêutica adequada deveria esclarecer a realidade da história também no próprio compreender. Chama aquilo que forma o objeto desta exigência de *Wirkungsgeschichte*, história dos efeitos ou das determinações. O compreender é, em sua essência, um processo que está inserido dentro desta história e a deve levar em conta.

Que o interesse histórico não se dirija apenas ao fenômeno histórico como tal ou à obra que nos foi transmitida pela história, isoladamente entendida, mas também, em uma tematização secundária, a seu "destino" e a seus efeitos na história (que, em última análise, compreendem também a própria história da pesquisa sobre aquele tema), é algo que se admite geralmente em termos de simples complementação do delineamento de um problema histórico, e que, do *Raffaello* de Hermann Grimm a Gundolf para diante, deu lugar a uma grande colheita de válidas obras históricas. Nestes termos, aquilo que chamei de história dos efeitos não é nada de novo. Mas dizer que tal história dos efeitos é sempre indispensável quando se quiser esclarecer o significado autêntico de uma obra ou de um dado histórico, subtraindo-o a um estado em que oscila entre história e tradição, isto é na verdade algo de novo, a enunciação de uma exigência – tornada válida não tanto em relação à pesquisa, e sim à própria consciência metodológica – que deriva como resultado necessário a partir da reflexão sobre a consciência histórica.

É claro que não se trata de um preceito hermenêutico no sentido do conceito tradicional de hermenêutica. Não se quer dizer, com efeito, que a pesquisa deva desenvolver tal história dos efeitos, *ao lado* do estudo da obra como tal. O preceito tem, ao contrário, um significado teórico. A consciência histórica deve tomar consciência do fato de que na pretensa imediatez com a qual ela se põe diante da obra ou do dado histórico, age também sempre, embora inconsciente e, portanto, não controlada, essa estrutura da história dos efeitos. Quando nós, a partir da distância histórica que caracteriza e determina em seu conjunto nossa situação hermenêutica, nos esforçamos para entender determinada manifestação histórica, já estamos sempre submetidos aos efeitos da *Wirkungsgeschichte*. Esta decide antecipadamente sobre aquilo que se apresenta a nós como problemático e como objeto de pesquisa, e nós esquecemos a metade daquilo que é, ou melhor, esquecemos toda a verdade do fenômeno histórico se assumirmos tal fenômeno, em sua imediatez, como toda a verdade.

Na ingenuidade presumida de nossa compreensão, na qual seguimos o critério da compreensibilidade, o outro se mostra a tal ponto apenas em base àquilo que é nosso, pois um e outro elemento não são mais nitidamente distinguíveis. O objetivismo historicista, mantendo-se em sua metodologia crítica, fecha os olhos diante da trama da história dos efeitos, em que a própria consciência histórica se encontra envolvida. Ele de fato elimina, por meio de seu método crítico, toda ocasião de arbitrário, casual ou demasiadamente desenvolvido tratamento do passado em base à atualidade; todavia, modelando para si ao mesmo tempo uma boa consciência com a negação de todos os pressupostos, também aqueles de modo nenhum arbitrários e casuais, que na realidade guiam sua compreensão, deixa escapar a verdade que, embora no caráter finito de nossa compreensão, seria possível alcançar. O objetivismo historicista pode ser nisso comparado à estatística, que é um tão poderoso meio de propaganda justamente porque deixa que os fatos falem e, desse modo, dá a ilusão de uma objetividade que na realidade depende da legitimidade de suas exposições iniciais.

Não se quer, todavia, afirmar que a história dos efeitos deva ser desenvolvida como nova disciplina auxiliar das ciências do espírito; mas que é preciso aprender a compreender melhor a si mesmos, reconhecendo que em toda compreensão, estejamos ou não conscientes de modo explícito, sempre está em ação esta história dos efeitos. Onde ela for negada em base a uma ingênua fé absoluta na força do método, pode acontecer que se tenham, como conseqüência, verdadeiras e próprias deformações objetivas do conhecimento. Na história da ciência temos exemplos de demonstrações irrefutáveis de algo que é claramente falso. Mas no conjunto a força da história dos efeitos não depende do fato de ser reconhecida. Justamente esta é a força da história em relação à consciência finita do homem: ela triunfa também ali onde o homem, por causa de sua fé no método, nega a própria historicidade. A exigência desta tomada de consciência da história dos efeitos é urgente justamente pelo fato de ser uma exigência essencial para a consciência científica. Isso não significa, porém, que o problema

posto por ela possa ser resolvido de uma vez por todas e de modo unívoco. Que da história dos efeitos possamos nos tornar conscientes de uma vez por todas de modo completo é uma afirmação híbrida como a pretensão hegeliana do saber absoluto, no qual a história teria chegado à plena autotransparência e, portanto, à pureza do conceito. Mais que isso, a consciência da determinação histórica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) é um momento do próprio processo da compreensão, já está presente na *proposição correta do problema*.

A consciência da determinação histórica é, em primeiro lugar, consciência da situação hermenêutica. A tomada de consciência de uma situação, porém, é sempre tarefa carregada de dificuldade peculiar. O conceito de situação implica, de fato, como sua característica essencial, que ela não é algo *diante do qual* nos encontramos e do qual possamos ter um conhecimento objetivo. A situação é algo dentro do qual estamos, no qual nos encontramos já sempre a existir, e a clarificação dela é tarefa que jamais se conclui. Isso vale também para a situação hermenêutica, ou seja, para a situação em que nos encontramos em relação ao dado histórico transmitido, e que temos de compreender. Também a clarificação dessa situação, isto é, a reflexão sobre a história dos efeitos, não é algo que se possa concluir; tal impossibilidade de concluir não é, porém, um defeito da reflexão, mas está ligada à própria essência do ser histórico que somos nós. *Ser histórico significa não poder jamais se resolver totalmente em autotransparência.* Todo saber de si surge em uma datação histórica, que podemos chamar, com Hegel, de substância, enquanto constitui a base de toda reflexão e comportamento do sujeito e, portanto, define e circunscreve também toda possibilidade, por parte do sujeito, de entender um dado histórico transmitido em sua alteridade. A tarefa da hermenêutica filosófica pode, portanto, sobre esta base, ser definida como a de remontar ao itinerário da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, até esclarecer em toda subjetividade a substancialidade que a determina.

Todo presente finito tem limites. O conceito de situação pode ser definido justamente com base no fato de que a situação representa um ponto de vista que limita as possibilidades de visão. Ao conceito de situação, portanto, está essencialmente ligado o de *horizonte*. Horizonte é aquele círculo que abraça e compreende tudo aquilo que é visível a partir de certo ponto. Aplicando o conceito ao pensamento, costumamos falar de limitação de horizonte, possível alargamento de horizonte, abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica, a partir de Nietzsche e Husserl, empregou em particular esse termo para indicar o fato de que o pensamento está ligado à sua determinação finita e para salientar a gradualidade de todo alargamento da perspectiva. Quem não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e, por isso, supervaloriza aquilo que está mais próximo. Ter um horizonte significa, ao contrário, não estar limitado àquilo que se encontra mais próximo, mas saber ver para além dele. Quem tem um horizonte sabe avaliar corretamente dentro dele o significado de cada coisa segundo a proximidade ou distância, segundo as dimensões grandes e pequenas. Em conformidade com isso, elaborar a situação hermenêutica significa adquirir o justo horizonte problemático para os problemas propostos com os dados históricos transmitidos.

H. G. Gadamer,
Verdade e método.

4 Teoria da tradição

"Tanto a crítica iluminista da tradição como sua reabilitação romântica não captam a verdade de sua essência histórica". Enganam-se os românticos ao sacralizar a tradição; enganam-se os iluministas ao desacreditá-la. Cada um de nós já está dentro dos "preconceitos" (idéias e ideais) da própria tradição; preconceitos que serão aceitos ou rejeitados e que, em todo caso, passam a cada dia no crivo da experiência. Da "verdade" não perguntamos a data de nascimento.

Para isso podemos retomar a crítica romântica do Iluminismo. Há uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a da tradição. Aquilo que é consagrado pela história e pelo uso é provido de uma autoridade que doravante se tornou universal, e nossa finitude histórica define-se justamente pelo fato de que também a autoridade daquilo que nos foi transmitido, e não só aquilo que podemos racionalmente reconhecer como válido, exerce sempre uma influência sobre nossas ações e sobre nossos comportamentos. Toda educação se fundamenta sobre isso; e embora no caso da educação o "tutor", com a maturidade da maioridade alcançada, perca sua função, e a autoridade do educador deixe o lugar para o julgamento e a decisão

do indivíduo, este chegar à maturidade não significa de modo nenhum que o homem se torne senhor de si mesmo no sentido de se tornar livre de toda tradição e de toda ligação com o passado. A realidade dos costumes, por exemplo, tem uma validade, em larga medida ligada à transmissão e à tradição. Os costumes são aceitos livremente, mas não são produzidos nem fundamentados em sua validez por meio de uma decisão livre. Ao contrário, com o termo tradição nós indicamos exatamente o fundamento de sua validade. De fato, é ao romantismo que devemos esta correção da proposta iluminista, motivo pelo qual além da motivação racional também a tradição possui certo direito e determina em larga medida nossas posições e nossos comportamentos. E a superioridade da ética antiga sobre a filosofia moral moderna caracteriza-se também pelo fato de que aquela fundamenta justamente sobre a base da não-prescindibilidade da tradição a passagem da ética para a "política", a arte de fazer boas leis. O Iluminismo moderno, ao contrário, tem neste sentido uma posição abstrata e revolucionária.

O conceito de tradição, todavia, tornou-se não menos ambíguo do que o de autoridade, e pelas mesmas razões, uma vez que é a oposição abstrata ao princípio iluminista que determina o modo romântico de entender positivamente a tradição. O romantismo pensa a tradição em oposição à liberdade da razão, e vê aí uma determinação análoga à da natureza. E quer se queira depois negá-la com a revolução, quer se queira conservá-la, a tradição lhe aparece como o oposto abstrato da livre autodeterminação, pois sua validade não tem necessidade de nenhuma motivação racional, mas nos determina de modo maciço e não problemático. Mas a crítica romântica contra o Iluminismo não pode sem dúvida valer como um exemplo do fato de que a tradição se impõe de modo indiscutido e óbvio, sem que aquilo que nela é transmitido seja atingido pela dúvida e pela crítica. Tem, ao contrário, o sentido de uma auto-reflexão crítica, que aqui pela primeira vez retorna à verdade da tradição e procura renová-la, e que se pode chamar de tradicionalismo.

Parece-me, todavia, que entre tradição e razão não exista tal contraste absoluto. Por mais que possa ser problemática a restauração deliberada de tradições ou a criação deliberada de tradições novas, igualmente carregada de preconceitos e, em substância, profundamente iluminista é a fé romântica nas "tradições enraizadas" diante das quais a razão deveria apenas calar. Na verdade, a tradição é sempre um momento da liberdade e da própria história. Também a mais autêntica e sólida das tradições não se desenvolve naturalmente em virtude da força de persistência daquilo que uma vez se verificou, mas tem necessidade de ser aceita, de ser adotada e cultivada. Ela é essencialmente conservação, a mesma conservação que está em ação ao lado e dentro de toda mudança histórica. Mas a conservação é um ato da razão, sem dúvida um ato caracterizado pelo fato de não ser vistoso. Por isso a renovação, o projeto do novo parece o único modo de operar da razão. Mas é apenas aparência. Até onde a vida se modifica de modo tempestuoso, como nas épocas de revolução, na pretensa mudança de todas as coisas se conserva do passado muito mais do que se possa imaginar, e se solda junto com o novo, adquirindo validade renovada. Em todo caso, a conservação é um ato da liberdade não menos do que a subversão e a renovação. Por isso, tanto a crítica iluminista da tradição como sua reabilitação romântica não captam a verdade de sua essência histórica.

Somos, portanto, levados a nos perguntar se nas ciências do espírito não devam ser justamente reconhecidos fundamentalmente os direitos da tradição. A pesquisa das ciências do espírito não pode pensar nossa relação de seres históricos com o passado em termos de oposição simplista. Em todo caso, nossa relação com o passado, na qual estamos continuamente empenhados, não se define em primeiro lugar pela exigência de uma separação e de uma libertação daquilo que foi transmitido. Ao contrário, estamos constantemente dentro de tradições, e isso não é um comportamento objetivante que se ponha diante daquilo que tais tradições dizem como a algo diferente de nós, estranho; ao contrário, é algo que já sempre sentimos como nosso, um modelo positivo ou negativo, um reconhecer-se, no qual o julgamento histórico sucessivo não verá um conhecimento, mas um livre apropriar-se da tradição.

H. G. Gadamer,
Verdade e método.

Desenvolvimentos recentes da teoria da hermenêutica

I. Emílio Betti e a hermenêutica como método geral das ciências do espírito

• Emilio Betti (1890-1968), fundador – na Universidade de Roma em 1955 – do Instituto de teoria da interpretação, deve ser recordado como autor de uma obra monumental de teoria hermenêutica: *Teoria geral da interpretação* (1955).

O intérprete deve re-conhecer uma mensagem presente no objeto → § 1-2

Há um mundo inteiro a interpretar e entender: gestos, ações, projetos, traços e testemunhos de idéias, de ideais e de suas realizações. Pois bem, para Betti a tarefa do intérprete é a de *re*-conhecer e *re*-construir a mensagem, as intenções, o sentido; em poucas palavras, por exemplo: o pensamento que se encontra neste testamento ou naquela lápide, em um gesto ou em um manifesto, ou então em uma página de jornal.

• Betti acusa certos teóricos da hermenêutica – como Heidegger, Gadamer e Bultmann – de não levar na devida conta os direitos do objeto. Estes, na opinião de Betti, impõem o sentido ao objeto (um papiro, um gesto, uma descoberta arqueológica etc.), mais do que extraem do objeto o sentido que nele está contido.

O sentido não deve ser imposto ao objeto, mas extraído dele → § 3-4

Uma coisa – diz Betti – é uma *doação de sentido* (*Sinngebung*) e outra coisa, bem diferente, é uma *interpretação* (*Auslegung*) do sentido encarnado em um objeto.

Sensus nos est inferendus, sed efferendus: o sentido não deve ser imposto, mas extraído.

• Com o objetivo de delinear uma hermenêutica que garanta direitos ao objeto, Betti propõe quatro cânones do procedimento hermenêutico:

1) cânon da *autonomia*: "o sentido deve ser aquilo que se encontra no dado e dele se extrai, e não um sentido que para ele se transfere a partir de fora";

2) cânon da *totalidade*: as partes de um texto são iluminadas pelo sentido do texto inteiro, e o texto em seu conjunto se compreende no contínuo confronto com suas partes;

3) cânon da *atualidade do compreender*: a atitude do intérprete não deve ser "passivamente receptiva, mas factualmente reconstrutiva": isto quer dizer que seria absurdo se a subjetividade do intérprete (e seus preconceitos, suas expectativas) fosse cancelada; o importante é que não seja imposta arbitrariamente sobre o objeto;

Quatro regras para uma boa interpretação → § 5

4) cânon da *adequação do compreender*: o intérprete deve estar congenialmente disposto em relação ao objeto a interpretar, no justo nível espiritual para uma compreensão adequada.

1 A vida e as obras

Emílio Betti nasceu em Camerino no dia 20 de agosto de 1890. Laureou-se primeiro em direito em 1911, e depois em letras clássicas em 1913. Livre-docente em 1915, ensinou na Universidade de Camerino e sucessivamente em Macerata, Messina, Parma, Florença, Milão e, por fim, a partir de 1947, em Roma.

Sempre em Roma, começando de 1960, foi professor de *ius romanum* na Pontifícia Universidade Lateranense.

Betti deu cursos em diversas Universidades estrangeiras. Na Faculdade de jurisprudência em Roma, Betti fundou, em 1955, o Instituto de teoria da interpretação.

Suas publicações jurídicas são numerosíssimas — mais de duzentas —, e contemplam os mais diversos campos: do direito romano ao direito processual, do civil e comercial à história e política internacional.

Sua obra em âmbito hermenêutico é monumental: *Teoria geral da interpretação*, publicada em 1955.

Em 1960 Gadamer publicou *Verdade e método*. Dois anos depois, em 1962, Betti publicou em alemão o ensaio *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (*A hermenêutica como método universal das ciências do espírito*), e isso para tornar conhecidas na Alemanha as linhas fundamentais de sua *Teoria geral da interpretação* que, ao aparecer, passara substancialmente inobservada entre os estudiosos alemães, e que será traduzida em alemão em 1967.

Emílio Betti morreu no dia 11 de agosto de 1968.

2 Interpretar é entender

"Nada é tão caro ao ser humano quanto entender-se com seus semelhantes. Nenhum apelo dirigido à sua inteligência é tão convincente quanto o que vem de pegadas humanas desaparecidas, que voltam à luz e lhe falam. Em todo lugar em que nos encontramos na presença de formas sensíveis por meio das quais outro espírito fala a nosso espírito, aí entra em movimento nossa atividade interpretativa, para entender que sentido têm aquelas formas. Todos, da palavra fugaz, falada no árido documento e no mudo achado arqueológico, da escrita à cifra e ao símbolo artístico, da declaração ao comportamento pessoal, da expressão do rosto ao estilo da postura e do caráter, tudo aquilo que nos chega do espírito de *outrem*, dirige um apelo à nossa sensibilidade e inteligência para ser compreendido". Isso é salientado por Betti em *A hermenêutica como método geral das ciências do espírito*.

Existe, portanto, o mundo do espírito objetivo, isto é, de fatos e eventos humanos, de gestos e de ações, de pensamentos e projetos e de vestígios e testemunhos de idéias, de ideais, de realizações. Todo este mundo humano deve ser interpretado.

A *interpretação*, escreve Betti, é "um procedimento cujo objetivo e cujo resultado adequado é um *entender*". O intérprete deverá reconhecer nas objetivações do espírito "o pensamento criativo que o anima"; deverá *re*-conhecer e *re*-construir um sentido, evocar novamente a intuição que aí se revela. E, deste modo, ele atua uma *inversão* do processo criativo: "uma inversão pela qual o intérprete, em seu *iter* hermenêutico, deve percorrer novamente em sentido retrospectivo o *iter* genético, repensando-o em sua interioridade".

Em suma, "a diferença crucial entre o processo interpretativo e qualquer outro processo cognoscitivo, em que se encontram de frente um sujeito e um objeto, está no fato de que na interpretação o objeto é constituído por objetivações do espírito; ao intérprete cabe a tarefa de *re*-conhecer e *re*-construir a mensagem, as intenções manifestadas nas objetivações; é um processo de interiorização, em que o conteúdo destas formas é transposto em uma subjetividade 'outra', diferente".

3 A distinção entre "interpretação do sentido" e "atribuição de sentido"

Determinada assim a tarefa da interpretação, é preciso logo dizer que Betti é crítico em relação aos desenvolvimentos da teoria hermenêutica em Heidegger, Gadamer e Bultmann.

Certamente, também para Betti o intérprete "não deve ser passivamente receptivo, mas factivamente reconstrutivo"; todavia, Betti está persuadido de que "ao salientar isso andou-se [...] demasiado além". Heidegger, Gadamer e Bultmann teriam ido

demasiadamente além enquanto, na opinião de Betti, teriam posto o sentido do objeto não no próprio objeto, e sim muito mais na pré-compreensão do sujeito. E Betti anota: a pré-compreensão é "fórmula de certo modo ambígua", e Heidegger é "mestre do sofisma e da expressão hermética".

A hermenêutica como método geral das ciências do espírito leva o seguinte subtítulo: *Ein Beitrag zum Unterschied zwischen Auslegung und Sinngebung* (*Contribuição para a diferenciação entre interpretação e atribuição de sentido*). Pois bem, a hermenêutica existencial de Heidegger, Gadamer e Bultmann, dando excessivo peso à pré-compreensão, é uma hermenêutica que leva a uma "atribuição-de-sentido" (*Sinngebung*); mas aquilo a que devemos visar é o reencontro do sentido que já está em uma inscrição, em uma lápide, em um testamento, ou seja, devemos oferecer uma interpretação (*Auslegung*) do objeto.

Em suma, o que é caro a Betti é a *objetividade da interpretação*. E a fórmula feliz que sintetiza este propósito central de toda a sua obra é aquela pela qual *sensus non est inferendus, sed efferendus*. Texto 1

4 Uma hermenêutica garante dos direitos do objeto

O que dissemos equivale a afirmar que no ato interpretativo o significado não deve ser introduzido e subrepticiamente imposto ao objeto; tal significado deve, ao contrário, ser extraído do objeto. A hermenêutica de Heidegger e Gadamer, diz Betti, é uma teoria de inspiração kantiana e neokantiana, e dirige sua atenção sobre as estruturas transcendentais do sujeito; a hermenêutica de Betti procura se colocar, por sua vez, sobre um plano de realismo que quer tornar-se garante dos direitos do objeto. Betti aceita a distinção idealista e historicista entre ciências da natureza e ciências do espírito, e repete com Dilthey que, diversamente das ciências do espírito, o objeto das ciências da natureza é "um objeto essencialmente diferente de nós".

Em todo caso, Betti é da opinião de que "deve-se decididamente rejeitar a conseqüência apressada que se tirou disso, ou seja, que é impossível manter clara distinção entre o sujeito que conhece e seu objeto, ou que a objetividade dos fenômenos históricos não é mais que um fantasma, isto é, "a ilusão de um modo de pensar objetivante, que tem sua razão de ser, mas não na ciência histórica". A última expressão do trecho foi tirada por Betti de *História e escatologia*, de Rudolf Bultmann.

5 Os quatro cânones do procedimento hermenêutico

São quatro os cânones ou critérios que devem ser seguidos no processo interpretativo. Dois deles, na opinião de Betti, referem-se ao objeto que é interpretado, e os outros dois ao sujeito da interpretação.

1) O primeiro cânon é o da *autonomia* hermenêutica do objeto e diz que o objeto a interpretar é um produto do espírito de um homem e, portanto, há nele uma "intenção formativa já no ato de sua gênese"; e é este sentido a ele imanente que o intérprete deve procurar, respeitando sua alteridade, sua autonomia hermenêutica. *Sensus non est inferendus, sed efferendus*, repete Betti, o qual, em *Teoria geral da interpretação*, escreve: "O sentido deve ser o que se encontra no dado e dele se extrai, e não um sentido que nele se transfere a partir de fora".

2) O segundo cânon, sempre referente ao objeto a interpretar, é o que Betti chama de *totalidade* e coerência da consideração hermenêutica. Deste critério, lembra Betti ainda em *A hermenêutica como método geral das ciências do espírito*, estava bem consciente o jurista romano Celso e, na era romântica, Schleiermacher. Tal critério esclarece "a recíproca relação e a coerência presente entre as várias partes constitutivas do discurso — como o pensamento em geral se comunica — e a referência comum ao todo do qual elas fazem parte [...]. O cânon da totalidade, em palavras simples, diz que as partes de um texto são iluminadas pelo sentido do texto inteiro e que o texto em seu conjunto é compreendido no confronto contínuo com suas partes e no contínuo exame delas.

3) Do objeto para o sujeito da interpretação Betti passa com o terceiro cânon, que ele chama de cânon da *atualidade do compreender*. Tal cânon nos mostra como Betti está bem consciente — assim como o estão Bultmann e Gadamer — do fato de que, no processo interpretativo, o intérprete

não pode de fato despojar-se de sua subjetividade; ao contrário, o intérprete dirige-se à compreensão do objeto, partindo da própria experiência, "transpondo" o objeto da interpretação "no círculo do próprio horizonte espiritual. A atitude do intérprete, em suma, não deve ser "passivamente receptiva, mas factivelmente reconstrutiva". Por conseguinte, "a pretensão de que o intérprete deva cancelar sua própria subjetividade é no mínimo absurda: aquilo que ele deve fazer calar são unicamente os próprios desejos pessoais em relação aos resultados [...]. Mas a intelecção pressupõe a maior vitalidade do sujeito e o máximo desenvolvimento possível de sua individualidade.

4) O quarto cânon é o da correspondência de significado ou consonância hermenêutica ou, se quisermos, da *adequação da intelecção*. Escreve Betti: "Se é verdade que apenas o espírito fala ao espírito, é verdade também que apenas um espírito de igual nível e congenialmente disposto encontra a via para caminhar com o espírito que lhe fala, e está em condição de compreendê-lo de modo adequado". Betti sustenta que não basta ao intérprete um interesse, ainda que vivo, para entender um objeto; também lhe é necessária principalmente "uma abertura espiritual" que lhe permita "colocar-se na perspectiva justa, mais favorável à descoberta e à compreensão". Ainda mais explicitamente, Betti diz que se trata de uma disposição de espírito, tanto moral como teórica, "que poder-se-ia definir negativamente como humildade e abnegação de si, que se manifestam com sincera e decidida superação dos próprios preconceitos [...]; e que pode ser definida positivamente como abertura de visão e riqueza de interesses; capacidade de assumir em relação ao objeto da interpretação uma atitude congenial animada por um sentimento de estreita afinidade".

II. Paul Ricoeur: a falibilidade humana e o conflito das interpretações

• Paul Ricoeur – entre os mais conhecidos filósofos franceses – descreve assim (em 1991) suas raízes filosóficas: "Se reflito, dando um passo para trás de meio século [...], sobre as influências que reconheço ter sofrido, sou grato por ter sido desde o início solicitado por forças contrárias e fidelidades opostas: de uma parte Gabriel Marcel, ao qual acrescento Emmanuel Mounier; de outra, Edmund Husserl". Portanto: Ricoeur forma-se em contato com as idéias do existencialismo, do personalismo e da fenomenologia.

Entre existencialismo, personalismo e fenomenologia → § 1

Suas obras importantes são: *A filosofia da vontade* (primeira parte: *O voluntário e o involuntário*, 1950; segunda parte: *Finitude e culpa*, 1960, em dois volumes: *O homem falível* e *A simbólica do mal*). De 1969 é *O conflito das interpretações*. Em 1975 apareceu *A metáfora viva*.

A relação recíproca entre voluntário e involuntário → § 2

• Em *O voluntário e o involuntário* Ricoeur dirige a atenção sobre a relação recíproca entre voluntário e involuntário, assim como esta relação se configura na tríplice dimensão do decidir, do agir e do consentir. Em poucas palavras: necessidades, emoções, hábitos premem sobre o querer que replica a eles por meio da escolha, do esforço e do consentimento. Escreve Ricoeur: "Eu suporto este corpo que governo".

• Descendo ainda mais em profundidade no interior da existência humana, Ricoeur vê que o homem concreto é vontade falível e, portanto, capaz de mal. A

antropologia de Ricoeur delineia um homem frágil, "desproporcionado", sempre sobre o abismo entre o bem e o mal.

Um homem falível e pecador
→ § 3-4

A fim de entender o mal e a culpa, o filósofo deve ouvir e interpretar os símbolos que representam a confissão que a humanidade fez de suas culpas; ou seja, deve compreender os mitos que veiculam símbolos como a mancha, o pecado, a culpabilidade etc. E, entre esses mitos, central, no pensamento de Ricoeur, é o mito de Adão: a figura de Adão mostra a universalidade do mal enquanto Adão representa toda a humanidade.

• A problemática da simbólica do mal leva Ricoeur ao tema da *linguagem*, ou melhor, ao projeto da construção de uma grande filosofia da linguagem. Projeto que encontra seus inícios com um escrito sobre Freud: *Da interpretação. Ensaio sobre Freud* (1965).

Os mestres da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud
→ § 5

A psicanálise interpreta a cultura e simultaneamente a modifica; assim como marca duravelmente a própria idéia de *consciência*. A realidade é que Freud, junto com Marx e Nietzsche, é um dos três mestres da suspeita, que levaram a dúvida para dentro da fortaleza cartesiana da consciência:

– para Marx não é a consciência que determina o ser, mas é o ser social que determina a consciência;
– para Nietzsche a consciência é a máscara da vontade de poder;
– para Freud, finalmente, o Eu é um infeliz submisso aos três patrões que são o Id, o superego e a realidade ou necessidade.

• A humanidade objetiva nos *símbolos*, nas diversas formas simbólicas, os significados e os momentos mais importantes da vida e de sua história. Daí, se quisermos compreender o homem, a necessidade da interpretação. E justamente a multiplicidade de modelos interpretativos em conflito torna urgente um escrupuloso trabalho que, enquanto de um lado bloqueia as pretensões totalizantes das interpretações particulares, de outro lado dá razão do efetivo, embora limitado, valor de tais interpretações particulares. Mais em particular será necessário pesquisar, nos símbolos, o vetor *arqueológico* e o *teleológico*, ou seja, as razões de suas raízes no passado e as motivações que os tornam úteis ou necessários para o futuro.

A análise das interpretações em conflito
→ § 6-7

• O sentido do trabalho filosófico de Ricoeur deve ser visto em uma teoria da *pessoa humana*; conceito – o de *pessoa* – reconquistado *no termo* de longa peregrinação dentro das produções simbólicas do homem e *depois* das destruições provocadas pelos mestres da "escola da suspeita". Eis, a propósito, um pensamento do próprio Ricoeur (1983): "Se a pessoa voltar, isso se dará porque ela continua o melhor candidato para sustentar as batalhas jurídicas, políticas, econômicas e sociais".

A reconquista da idéia de "pessoa"
→ § 8

1 A vida e as obras

Paul Ricoeur nasceu em Valence dia 25 de fevereiro de 1913, de família protestante. Estudou no liceu de Rennes. Em 1935 laureou-se em filosofia, e sucessivamente ensinou durante alguns anos em liceus.

Convocado em 1939, é capturado pelos alemães e permanece prisioneiro até 1945. Na prisão estudou a filosofia de Jaspers e esboçou uma tradução das *Idéias* de Edmund Husserl.

Ao sair da prisão, ensinou filosofia no colégio Cévenol, um centro de cultura cristã dirigido por protestantes e situado no alto Loire. Amigo de E. Mounier e colaborador

da revista "Esprit", em 1952 Ricoeur sucede a Jean Hyppolite na cátedra de história da filosofia na Universidade de Estrasburgo. Em 1956 tornou-se professor de filosofia na Sorbonne. Transferindo-se a seguir para a nova faculdade de Nanterre nos anos difíceis da contestação, também foi seu decano. Tornou-se ainda docente na Divinity School da Universidade de Chicago, da qual foi declarado professor emérito.

Ricoeur é um cristão de confissão protestante. Em 1968 a Universidade católica de Nijmegen o distinguiu com a láurea *honoris causa*.

Nessa ocasião o teólogo dominicano E. Schillebeeckx pronunciou as significativas palavras: "O professor Ricoeur é um dos raros filósofos que, embora sendo filósofo na autonomia do pensamento responsável, recusam pôr entre parênteses sua condição existencial de crentes cristãos, e para ele crer é ouvir a interpretação. Mas para ouvir a interpretação é preciso interpretar a mensagem".

Em sua autobiografia intelectual escrita em 1991, Ricoeur recorda: "Se reflito, dando um passo para trás de meio século [...], sobre as influências que reconheço ter sofrido, sinto-me grato de ter sido desde o início instigado por forças contrárias e fidelidades opostas: de uma parte Gabriel Marcel, ao qual acrescento Emmanuel Mounier; de outro lado, Edmund Husserl". Ricoeur, portanto, formou-se em contato com idéias típicas do existencialismo, do personalismo e da fenomenologia.

Todavia, Ricoeur sempre acrescenta: "Não só não lamento ter sido impelido desde o início de meu itinerário por solicitações distintas, ou até divergentes, mas devo a esta polaridade inicial de influências o dinamismo propulsor de toda a minha obra. Rejeitando escolher entre meus mestres, eu estava condenado a procurar meu próprio caminho [...]".

De 1947 é *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (escrito com M. Dufrenne). No ano seguinte Ricoeur publica o ensaio *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. De 1955 é *Histoire et vérité*.

A primeira parte de sua grande obra *Philosophie de la volonté* sai em 1950 com o título *Le volontaire et l'involontaire*; a segunda parte em 1960, com o título *Finitude et culpabilité*, em dois volumes: *L'homme faillible* e *La symbolique du mal. De l'interprétation.*

Essai sur Freud aparece em 1965; *Le conflit des interprétations* é de 1969; *La métaphore vive* é publicado em 1975. No período 1983-1985 temos os três volumes de *Temps et récit*. De 1986 é *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

Paul Ricoeur morreu no dia 20 de maio de 2005, aos 92 anos.

2 "Eu suporto este corpo que governo"

Le volontaire et l'involontaire oferece uma análise fenomenológica das estruturas do voluntário e do involuntário, dirigindo a atenção sobre sua relação recíproca, que se configura na tríplice dimensão do decidir, do agir e do concordar. Assim, por exemplo, no plano do decidir, a estrutura voluntária é o projeto de quem se empenha responsavelmente na decisão, mas esta decisão encontra suas motivações nos "valores vitais", nos motivos introduzidos por meu corpo, daquele involuntário primeiro que é a existência. Aqui está o ponto central da análise de Ricoeur: na tentativa de descrever a relação entre voluntário e involuntário; em evidenciar *a reciprocidade do involuntário e do voluntário*.

Escreve Ricoeur: "A necessidade, a emoção, o hábito etc., adquirem um sentido completo unicamente em relação com uma vontade que eles solicitam, inclinam e em geral influenciam, e que por sua vez estabelece seu sentido, ou seja, determina-os por meio de seu esforço e os adota por meio de seu consenso".

E, tendo instituído a ligação decisões-motivações, "propõe-se a dualidade e a oposição [...] entre corpo sujeito e corpo objeto, ou entre liberdade e natureza [...]. A decisão, desse modo, será o lugar da dialética de atividade e passividade, centro de relações complexas, resultado de tentativas falidas, de renúncias, de crises e de retomadas" (F. Guerrera Brezzi).

A partir disso vemos, então, que a *existência humana* configura-se como "um diálogo com um involuntário múltiplo e proteiforme — motivos, resistências, situações irremediáveis —, ao qual a vontade replica por meio da escolha, do esforço e do consenso". Escreve Ricoeur: "Eu suporto este corpo que governo". E, mais à frente: "Querer não é criar".

3 Uma vontade humana que erra e que peca

A análise fenomenológica feita sobre as estruturas do voluntário e do involuntário tende a desenhar um *mapa ideal*, essencial, da existência humana. Mas uma antropologia concreta do ser humano deve tomar em consideração o *homem concreto* que é vontade falível e, portanto, capaz do mal. Com o *homem falível* Ricoeur passa do abstrato para o concreto, do mundo das essências para o da existência, da "eidética" para a "empírica" da vontade de uma pessoa para a qual têm importância "pecado e justiça, retidão e erro, força e fraqueza" (P. Secretan).

A idéia de uma vontade que erra e que peca faz compreender que o *mal moral* é constitutivo do homem. "Dizer que o homem é falível — escreve Ricoeur — significa dizer que o limite próprio de um ser que não coincide com si mesmo é a fraqueza originária da qual se origina o mal". "Patética da miséria" é a expressão usada por Ricoeur para designar o sentimento que o homem experimenta a respeito de si próprio enquanto ser frágil, falível, "desproporcionado" entre finitude e infinidade. O homem é limitado — como o testemunha principalmente sua fragilidade afetiva —; "sinônimo da falibilidade", "*esta* limitação é o próprio homem [...]. O homem é a alegria do sim na tristeza do finito".

4 A simbólica do mal

O fio condutor de *O homem falível* é, justamente, o conceito de *falibilidade*, que permite propor uma antropologia da qual emerge um homem frágil, "desproporcionado" e continuamente sobre o abismo entre o bem e o mal, capaz de pecado e de falhas. Pois bem, no segundo volume de *Finitude et culpabilité*, isto é, no *La symbolique du mal*, Ricoeur olha para a humanidade do homem como para o "espaço da manifestação do mal".

Todavia, para compreender o mal e a culpa o filósofo deve remeter-se à linguagem que os manifesta, deve ouvir e interpretar os símbolos que representam a confissão que a humanidade fez de suas culpas, de seus pecados: "A confissão [...] objetiva [...] a angústia, a emoção, o medo, derivados do pecado e da queda. Tais sentimentos [...] são expressos mediante uma linguagem, mediante a palavra" (F. Guerrera Brezzi).

É a esta linguagem e a esta palavra que o filósofo deve se voltar, uma vez que — escreve Ricoeur — "a confissão traz a consciência do pecado à luz da palavra", à luz de símbolos como a *mancha*, o *pecado*, a *culpabilidade*, ou melhor, à luz de *mitos* constituídos pelos *relatos* que veiculam tais *símbolos*.

O primeiro dos mitos analisados por Ricoeur é "o mito da criação do mundo", onde o mal é o caos originário; o segundo mito é o do deus maligno, ciumento do herói, que perde sem sua culpa; o terceiro mito é "o mito de Adão", onde é o homem que é apresentado como origem do mal; o quarto e último mito tomado em consideração por Ricoeur é o da "alma exilada" em um corpo-prisão: é este mito que cria o dualismo antropológico de alma e de corpo.

E, entre estes mitos, central, na opinião de Ricoeur, é o de Adão, onde a função universalizante do mito faz ver na figura de Adão a universalidade do mal enquanto Adão representa toda a humanidade: seu pecado é também nosso pecado; e o novo Adão que deverá substituir o primeiro Adão dá corpo à expectativa escatológica que anulará a queda.

5 A "escola da suspeita"

A análise do simbolismo do mal termina com a afirmação: "o símbolo dá o que pensar". Esta é uma fórmula que pode sintetizar o sentido de toda a obra de Ricoeur, principalmente do modo como ela se configurou a partir da década de 1960. A partir deste período, com efeito, Ricoeur entendeu sua obra como um contributo para "uma grande filosofia da linguagem", em grau de englobar as "múltiplas funções do significar humano e de suas relações recíprocas". É sobre a *linguagem* — escreve Ricoeur — que "se entrecruzam as pesquisas de Wittgenstein, a filosofia lingüística inglesa, a fenomenologia derivada de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola de Bultamnn e das outras escolas de exegese neotestamentária, a literatura de história comparada das religiões e antropológica sobre o mito, o rito e a crença, e, por fim, a psicanálise". E é justamente uma meditação sobre a obra de Freud seu livro *Da*

interpretação. Ensaio sobre Freud, de 1965. Ricoeur volta a ler Freud porque Freud reinterpretou "a totalidade das produções psíquicas que competem à cultura, do sonho à religião, compreendendo a arte e a moral". A psicanálise, diz Ricoeur, pertence à cultura moderna: "Interpretando a cultura, ela a modifica; dando-lhe um instrumento de reflexão, marca-a duravelmente".

Assim como marca duravelmente a própria idéia de *consciência*, assim como foi pensada e nos foi transmitida por Descartes: "o filósofo educado na escola de Descartes sabe que as coisas são dúbias, que não são como aparecem; mas não duvida que a consciência não seja assim como aparece a si própria; nela, sentido e consciência do sentido coincidem". Pois bem, isto — salienta Ricoeur — hoje não é mais possível. Os "mestres da escola da suspeita", ou seja, Marx, Nietzsche e Freud, devastaram também esta certeza: "Depois da dúvida sobre a coisa, para nós é a dúvida sobre a consciência". A dúvida entrou no próprio coração da fortaleza cartesiana: a consciência é "falsa" consciência.

Para Marx não é a consciência que determina o ser, mas é o ser social que determina a consciência; para Nietzsche a vontade de poder é a chave das mentiras e das máscaras; para Freud, finalmente, o Eu é um infeliz "submisso a três senhores: o Id, o superego e a realidade ou necessidade". Texto 2

6 O conflito das interpretações

Ricoeur eleva ao ponto mais alto o projeto de uma filosofia como hermenêutica em *Le conflit des interprétations*, de 1969. É nos *símbolos*, nas diversas formas simbólicas, que o homem objetiva os significados e os momentos mais importantes da vida e da história da humanidade. Mas o símbolo, para ser compreendido, requer um trabalhoso exercício hermenêutico. "Chamo de símbolo — escreve Ricoeur — toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo outro sentido indireto, secundário, figurado, que pode ser apreendido apenas por meio do primeiro".

Daí a necessidade da interpretação: esta "é o trabalho mental que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido evidente, ao desdobrar os níveis de significação implícitos na significação literal".

Eis, então, que "símbolo e interpretação tornam-se, deste modo, conceitos correlativos; há interpretação onde há sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se tornou manifesta".

E visto que o trabalho interpretativo se abre em uma multiplicidade de modelos interpretativos em conflito, é preciso um trabalho atento dirigido, de um lado, a bloquear as intenções totalizantes das interpretações particulares e, de outro, a dar razão do efetivo, circunscrito valor dos diversos modelos interpretativos.

7 A realidade do símbolo entre o vetor "arqueológico" e o "teleológico"

Mais particularmente, na realidade do símbolo Ricoeur vê sempre presentes dois vetores, o *arqueológico* e o *teleológico*, que a interpretação tem a tarefa de esclarecer. "Conforme ensina principalmente a hermenêutica desmistificadora freudiana, o homem é continuamente forçado ao ponto inicial do próprio processo de desenvolvimento, porque não pode explicar sua própria atividade, compreendida a tipicamente espiritual, sem repetir os esquemas fixados nas primeiras fases do desenvolvimento; por outro lado, todo retorno daquilo que foi removido representa evidentemente, vendo bem, sempre também um acréscimo de sentido ou, conforme a fenomenologia hegeliana, a realização de um momento mais elevado na vida do espírito" (M. Buzzoni).

O *arché* e o *télos* são o inconsciente e o espírito na vida do homem; são os dois pólos, o regressivo e o progressivo, que a interpretação pesquisa nos símbolos. Ricoeur se pergunta: "Existe, com efeito, um só sonho que não tenha também uma função exploradora, que não esboce 'profeticamente' um caminho de saída para nossos conflitos? E vice-versa: existe um só grande símbolo, criado pela arte e pela literatura, que não mergulhe e não volte a mergulhar no arcaísmo dos conflitos e dos dramas, individuais ou coletivos, da infância? O verdadeiro sentido da sublimação não é talvez o de promover significados novos,

mobilizando as energias antigas, primeiro investidas em figuras arcaicas?"

Mais recentemente, em *La métaphore vive* (1975) e em *Temps et récit* (1983-1985), Ricoeur, analisando a metáfora e o relato, quis explorar — contra o determinismo fechado dos estruturalistas — o poder criativo da linguagem. E se a metáfora poética abre novos horizontes de significação e assim descobre e produz novos aspectos do real, com a trama do relato histórico ou fantástico a imaginação criativa oferece a perspectiva instrutiva dos sentidos escondidos ou possíveis.

8 A reconquista da pessoa

Se a esta altura quiséssemos tentar captar o sentido de todo este *trabalho hermenêutico* de Ricoeur, poderíamos dizer que ele é "o longo caminho" da reconquista da pessoa humana *por meio de* uma peregrinação fatigante na floresta das produções simbólicas do homem, e *depois* das devastações produzidas na idéia de consciência pelos mestres da "escola da suspeita".

Ricoeur disse em 1983: "Se a pessoa retorna, isto verifica-se porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar as batalhas jurídicas, políticas, econômicas e sociais". Com efeito, no confronto com a "consciência", com o "sujeito" ou o "eu", a *pessoa* é um conceito que sobreviveu e que hoje voltou a viver com força.

Ainda Ricoeur: "*Consciência*? Como se poderia ainda crer na ilusão de transparência associada a este termo, depois de Freud e da psicanálise? *Sujeito*? Como se poderia alimentar ainda a ilusão de uma fundação última em algum sujeito transcendental, depois da crítica das ideologias efetuadas pela Escola de Frankfurt? O *eu*? Mas quem não sente com força a impotência do pensamento para sair do solipsismo teórico [...]? Eis a razão — conclui Ricoeur — pela qual prefiro dizer *pessoa* em vez de *consciência*, *sujeito*, *eu*". E a pessoa é atenazada na dialética entre liberdade e culpa, e se sente só diante de Deus, como o *cavaleiro da fé* de que fala Kierkegaard, cavaleiro que, diante de Deus, "não dispõe em todo caso a não ser de si próprio, em um isolamento infinito.



Paul Ricoeur reconquistou o conceito de "pessoa" depois das destruições provocadas pelos mestres da "escola das suspeitas".

III. Luís Pareyson e a pessoa como órgão da verdade

• Discípulo de Augusto Guzzo, Luís Pareyson (1918-1991), primeiro professor por breve período em Pavia, e depois na Universidade de Turim, foi diretor da "Revista de estética" de 1956 a 1984; e em 1985 fundou o "Anuário filosófico". De 1940 é *A filosofia da existência e Karl Jaspers*; de 1943 são os *Estudos sobre o existencialismo*.

A obra *Existência e pessoa* aparece em 1950. E eis o núcleo do discurso que Pareyson desenvolve neste livro: Feuerbach e Kierkegaard criticaram Hegel ainda antes que categorias hegelianas como a de totalidade e de progresso necessário aparecessem em toda a sua inconsistência. Feuerbach fez ver que a história humana, mais que história do espírito, é "história de necessidades materiais"; e Kierkegaard, em sua apaixonada defesa do indivíduo, mostrou a irredutibilidade do indivíduo ao sistema, à sociedade ou a qualquer outra coisa. Mas se Hegel errou, então o cristianismo não é mais um momento superado do desenvolvimento da história humana: ele se representa assim, indiscutivelmente, como fé que se propõe à nossa escolha.

Se Hegel errou o cristianismo não está superado → § 1

Importantes são os estudos dedicados por Pareyson ao problema da arte: *Estética. Teoria da formatividade* (1954); *Teoria da arte* (1965).

A defesa da filosofia como pesquisa autônoma da verdade é apresentada por Pareyson em *Verdade e interpretação* (1971).

• Como é possível reconhecer ao pensamento filosófico um *valor de verdade*, depois que desmistificadores – como Hegel, Marx, Nietzsche, Freud ou Dilthey – evidenciaram o condicionamento histórico, ideológico, psicológico, cultural? É possível evitar o *relativismo* sem cair no *dogmatismo*?

Pois bem, a esta interrogação crucial Pareyson responde, em *Verdade e interpretação*, propondo uma idéia de filosofia que "é sempre, *ao mesmo tempo*, expressão de um tempo, interpretação pessoal e dotada de validade especulativa".

A filosofia é *também* expressão do tempo – ou seja, do ambiente cultural – em que o filósofo define e põe os problemas e arrisca suas soluções: basta pensar no problema da pretensa auto-evidência dos princípios da geometria euclidiana *depois* de Lobatchevski; ou nos problemas referentes aos conceitos de espaço e de tempo, *depois* de Einstein.

A filosofia é "também" expressão do tempo e é "também" expressão pessoal → § 2-3

Além de ser *também* expressão de seu tempo, a filosofia é *também* expressão pessoal; o filósofo está de tal modo empenhado e imerso em sua pesquisa que "toda afirmação dele torna-se decisiva para ele [...], e não há resultado que lhe possa ser indiferente".

• Existem, portanto, múltiplas filosofias, entendidas como interpretações pessoais; e nenhuma delas pode apresentar-se como "exclusiva conhecedora da verdade".

Eis, então, que "*a* filosofia é aquela em que todas *as* filosofias particulares se reconhecem". *A* filosofia, em outros termos, é um trabalho incessante para a pesquisa da verdade. "A unidade da filosofia é a *confilosofia*".

Toda filosofia autêntica é aberta para outra; é comunicação e discussão. O trabalho filosófico é um diálogo ininterrupto, uma pluralidade de vozes que comunicam discutindo. É assim, então,

A filosofia é um diálogo entre vozes que comunicam discutindo → § 4-6

que a pessoa, "em sua singularidade", é um "órgão revelador da verdade"; o ser humano é, desde o início, um ser que interpreta: "toda relação humana, quer se trate do conhecer ou do agir, do acesso à arte ou das relações entre as pessoas, do saber histórico ou da meditação filosófica, tem sempre um caráter interpretativo".

• A ontologia da liberdade, a problemática do mal são temas que, junto com a *hermenêutica do mito*, atraíram o interesse do último Pareyson.

Em um ensaio significativo com o título *Filosofia e experiência religiosa*, Pareyson afirma sem meios-termos que a existência de Deus é objeto de fé, objeto de uma escolha radical e profunda, e não o resultado de uma demonstração. O Deus dos filósofos – escreve Pareyson – não existe. E ao Deus dos filósofos ele contrapõe o Deus da experiência religiosa, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. E esse Deus, o Deus da experiência religiosa, não é atingível pelos conceitos filosóficos. A metafísica peca por antropomorfismo: com efeito, falar de Deus como Princípio, Ser, Causa, Bondade, Providência etc., significa conferir à divindade atributos que são sempre de natureza antropomórfica.

O Deus dos filósofos não existe → § 7-8

• Bem diferentes aparecem as coisas com a linguagem do mito (*Êxodo, Salmos, Gênesis*, livros dos Profetas): esta linguagem – a linguagem reveladora do mito – é a mais adequada para falar da divindade: isso pelo fato de que, contrariamente à linguagem demonstrativa da filosofia – que gostaria de capturar Deus, atribuindo-lhe conceitos predicáveis do homem –, a linguagem do mito alude à divindade por meio de imagens e formas sensíveis das quais quem delas faz uso sabe já de antemão que elas são incapazes de representá-la.

A linguagem reveladora do mito → § 9

1 A vida e as obras

Luís Pareyson nasceu em Piasco (Cuneo), de uma família originária do Vale d'Osta, no dia 4 de fevereiro de 1918. Aluno de Augusto Guzzo, laureou-se em filosofia em Turim em 1939, discutindo uma tese sobre Karl Jaspers. Por breve período ensinou história da filosofia em Pavia, e a partir de 1952 primeiro estética e depois filosofia teórica na Universidade de Turim. Acadêmico dos Linceus, membro do Institut International de Philosophie, Pareyson foi também diretor da "Revista de estética", de 1956 a 1984. Em 1985 fundou o "Anuário filosófico". Pareyson morreu em 1991.

De 1940 é *A filosofia da existência e Karl Jaspers*; os *Estudos sobre o existencialismo* aparecem em 1943. Em 1950 Pareyson publica *Existência e pessoa*, onde afirma que "o existencialismo foi uma retomada da dissolução do hegelianismo". Feuerbach e Kierkegaard criticam Hegel ainda antes que categorias como a de totalidade e de progresso necessário da história aparecessem em toda a sua inconsistência na crise das filosofias historicistas. Feuerbach mostrou que a história, mais que ser história do espírito, é "história de necessidades materiais", e Kierkegaard nos fez ver que o indivíduo é irredutível às leis de um processo inelutável. Mas, se Hegel errou, então não podemos mais pensar que o cristianismo é um momento doravante superado da história da humanidade. Desse modo, a posição de Pareyson "representa em toda a sua força uma figura de pensamento cara a Kierkegaard, a do *aut aut* em relação ao cristianismo, que continua a representar uma questão ineludível" (G. Vattimo).

Em poucas palavras, sobre a base do pensamento de Kierkegaard, a filosofia de Pareyson coloca-se além do hegelianismo e propõe um personalismo ontológico em que a *pessoa* é essencialmente abertura ao ser, órgão da verdade.

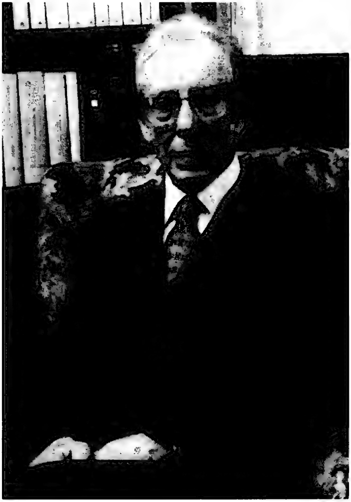
O tema da interpretação e da verdade é retomado, no volume de 1971, *Verdade*

e interpretação, no mais amplo contexto de uma defesa extrema e resoluta da necessidade e da autonomia da filosofia como pesquisa da verdade, e contra as degenerações do cientificismo, do fideísmo e do pan-politicismo.

Pareyson deixou suas idéias sobre estética em importantes volumes como: *Estética. Teoria da formatividade* (1954); *Teoria da arte* (1965); *Os problemas da estética* (1965); e *Conversações de estética* (1966). A arte tem como característica típica a da "formatividade", a arte é ao mesmo tempo invenção e produção ou, como escreve Pareyson, "fazer com que enquanto faz inventa o modo de fazer", intervindo "sobre a matéria física com base na regra individual da obra a realizar" (F. Sossi). Devem ser lembrados tanto *Fichte. O sistema da liberdade* (1965), como o trabalho mais recente *Filosofia da liberdade* (1989).

2 Condicionalidade histórica, caráter pessoal e validade especulativa da filosofia

"Como é possível filosofar se a filosofia é sempre historicamente condicionada? Como conciliar a consciência histórica com a exigência especulativa? É ainda possível reconhecer para o pensamento filosófico um valor de verdade, depois que os desmistificadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey) demonstraram sua condicionalidade histórica, material, ideológica, psicológica, cultural?" Pareyson faz-se essas perguntas na *Introdução* à quarta edição de *Existência e pessoa*. E continua: "O reconhecimento de uma multiplicidade essencial da filosofia não comprometerá irremediavelmente a unidade da verdade? É possível uma con-



Luís Pareyson (1918-1991), filósofo católico, interessado no problema da arte; sustentou que toda autêntica filosofia é aberta à outra, é uma pluralidade de vozes que comunicam discutindo.

cepção pluralista mas não relativista da verdade? Qual é o ponto de vista em que pode validamente colocar-se uma afirmação de prospectivismo, que consiga conciliar a unicidade da verdade com a multiplicidade de suas formulações?"

Pois bem, a tais perguntas Pareyson responde, evitando tanto o relativismo de quem concebe as filosofias como "conceitualizações ideológicas de determinadas condições históricas de existência", como o dogmatismo e a incomunicabilidade fechada de quem sustenta a excepcionalidade da filosofia, e afirma que as filosofias particulares são isoladas uma da outra "como perspectivas irrepetíveis e inconfundíveis, interpretações personalíssimas de situações individualíssimas, sem qualquer passagem entre elas e, portanto, absolutas e incomunicáveis".

Estas posições são, na opinião de Pareyson, propostas cripto-hegelianas para sair da dissolução do hegelianismo. Mas da dissolução do conceito hegeliano de totalidade e de inelutável desenvolvimento progressivo da história não se sai com os conceitos de historicidade ou de excepcionalidade da filosofia; daí se sai — afirma Pareyson, em *Fichte* — com "a afirmação da condicionalidade histórica da filosofia estreitamente ligada com a da sua personalidade, e ambas ligadas com a afirmação da validade especulativa da filosofia". O que, em poucas palavras, preme Pareyson, e constitui o núcleo teórico de sua idéia de filosofia, é a afirmação simultânea da *condicionalidade histórica*, do *caráter pessoal* e da *validade especulativa* da filosofia: "uma filosofia é sempre, *ao mesmo tempo*, expressão de um tempo, interpretação pessoal e dotada de validade especulativa".

3 A filosofia é "também" expressão do tempo; e é "também" interpretação pessoal

A filosofia não é *apenas* expressão de um tempo, porque, se assim fosse, ela perderia sua autonomia, suas pretensões de verdade, e seria reduzida a um instrumento pragmático temporário. A filosofia, todavia, é *também* expressão do tempo, "sem dúvida não no sentido de que sua validade esteja circunscrita ao tempo em que surge, nem no sentido de que ela seja determinada pela história da qual emerge, mas no sentido de que toda filosofia é sempre resposta a problemas históricos, que o próprio filósofo define e põe, isolando-os dentro de sua experiência histórica, de modo que por meio do trabalho do filósofo, que toma posição em relação a seu tempo, esse tempo é também refletido em sua filosofia".

Por outro lado, a filosofia é *também* interpretação pessoal: "Com efeito, a própria pessoa do filósofo está empenhada em sua pesquisa: o filósofo não pode indagar o ser sem indagar a si próprio porque ele próprio é: está de tal modo imerso em sua pesquisa que toda afirmação sua torna-se decisiva para ele, toda pesquisa que empreende o modifica a partir do interior, e também não há êxito que possa deixá-lo indiferente".

4 A unidade da filosofia é a "confilosofia"

Todavia, se a filosofia é também interpretação pessoal, então — escreve Pareyson — ter-se-á que, "permanecendo única a verdade, a filosofia é necessariamente múltipla". Contudo, lembra Pareyson, esta multiplicidade de filosofias não pode significar multiplicidade da verdade, "uma vez que não existem *as* verdades, nem, em relação a *uma* verdade, *outras* verdades: há, porém, *a* verdade *de* outros, isto é, a verdade como foi procurada e formulada por outros que *com*-igo e *como* eu procuravam a verdade". Desse modo, entender personalisticamente a unidade da filosofia significa abandonar a concepção de uma filosofia única, última e definitiva capaz de oferecer a verdade total e absoluta. A verdade total — diz Pareyson — "não se oferece ao homem como posse alcançada e definitivamente conquistada, mas está presente nele como exigência e norma: exigência que impele a buscar *a* verdade, e norma para julgar *os* verdadeiros que tal pesquisa alcança". Única é a verdade; múltiplas são as filosofias, entendidas como interpretações pessoais; nenhuma delas consegue ser "exclusiva conhecedora da verdade": mas então eis que "*a* filosofia é aquela em que todas *as* filosofias particulares se reconhecem" *A* filosofia, em suma, é um incansável e jamais completo trabalho comum para a busca da verdade. Diz ainda Pareyson: "As múltiplas filosofias não estão

alinhadas para dar espetáculo cômodo e fácil de si mesmas, nem se empenham na tarefa estéril de falarem e calarem-se mutuamente, mas, cônscias de fazer um trabalho que não pode ser executado a não ser em primeira pessoa, colaboram por meio da discussão e, mesmo quando se põem umas *contra* as outras, trabalham juntas, umas *com* as outras, pela verdade. E esta é de fato *a* filosofia, que força todas as filosofias em um diálogo comum e ininterrupto: a unidade da filosofia é a *confilosofia*, sem a qual nenhuma filosofia é verdadeiramente tal e digna do nome".

5 Pluralidade de vozes que comunicam discutindo

Existe, portanto, abertura de toda filosofia às outras; há uma comunicação, feita também com discussão, que liga todas as filosofias em uma colaboração que se abre para caminhos novos e imprevisíveis: e o fundamento de tudo isso não pode ser mais que "a livre e gratuita inexauribilidade do infinito, que não se gradua em momentos necessários, nem se divide em partes integráveis, nem se revela a um conhecimento privilegiado, mas suscita vozes infinitas que tentam, cada uma de seu modo, de captá-lo e desvelá-lo, e as suscita, mantendo-as em sua autonomia, respeitando-as em sua liberdade, reconhecendo-as em seu valor, de modo que cada uma delas é livre e autônoma em sua própria determinação, é aberta e infinita em sua própria definição". É com base em considerações como as que agora foram expostas que Pareyson vê converter-se a ambígua expressão "unidade da filosofia e multiplicidade de filosofias" na bem mais rica e prenhe fórmula "inexaurível infinidade da verdade e liberdade de quem sob seu estímulo se põe a buscá-la".

6 O homem é um ser interpretante e, enquanto tal, órgão da verdade

O conceito de interpretação explica-se com a "solidariedade original" existente entre pessoa e verdade. A existência é pessoa; e a pessoa, "em sua singularidade", torna-se "órgão revelador" da verdade, órgão "que, longe de querer se sobrepor à verdade, capta-a em sua própria perspectiva". Escreve Pareyson em *Verdade e interpretação*: "Toda relação humana, quer se trate do conhecer ou do agir, do acesso à arte ou das relações entre pessoas, do saber histórico ou da meditação filosófica, sempre tem um caráter interpretativo. Isso não ocorreria se a interpretação não fosse em si originária: ela qualifica tal relação com o ser em que reside o próprio ser do homem; nela se manifesta a primigênia solidariedade do ser com a verdade". Em poucas palavras: "[...] *da verdade não há mais que interpretação e* [...] *não há interpretação a não ser da verdade*".

A pessoa é órgão da verdade e o é pelo fato de que o ser humano é um ser que interpreta e, enquanto tal, órgão da verdade. O homem — diz Pareyson — deve escolher entre *ser história*, ou seja, identificar-se com suas circunstâncias históricas, ou então *ter história*, isto é, dar uma revelação irrepetível da verdade; entre ser um produto ou uma expressão de seu tempo, ou então "tornar-se perspectiva viva da verdade", capaz de autêntico pensamento revelador, o "*expert* da verdade, ontológico e pessoal ao mesmo tempo". E isso consciente de que a verdade jamais será, em sua totalidade e definitividade, posse de uma perspectiva interpretativa individual.

7 A ontologia do inesgotável contra o misticismo do inefável

A verdade, na opinião de Pareyson, é não objetivável; e o é no sentido preciso de que ela "se manifesta em ulterioridade irrefreável, motivo pelo qual a verdade se entrega às mais diversas perspectivas apenas enquanto não se identifica com nenhuma delas [...]". E justamente contra todos — junto com Heidegger — os que gostariam, com base em sua não-objetividade ou inexauribilidade, entregar a verdade ao silêncio místico, Pareyson empenha-se por "uma ontologia do inexaurível", oposta "ao misticismo do inefável". No fundo, para Pareyson, abandonar-se ao mistério ou ao silêncio equivale a uma "simples reviravolta do culto racionalista do explícito" e a "conservar toda a nostalgia" deste culto: o metafísico, desiludido em

suas pretensões de possuidor da única, total e definitiva verdade, se refugia no silêncio, aceitando a lógica do "tudo ou nada". A verdade, sustenta ao contrário Pareyson, vai sempre além de suas diversas formulações históricas, uma vez que o ser é inexaurível; essas formulações históricas, porém, essas palavras, revelam verdade, falam-nos do ser: "se é fato que a palavra jamais pode ser enunciação exaustiva da verdade, também é fato que ela é a sede mais adequada para acolhê-la e conservá-la como inexaurível, uma vez que a verdade não tanto se subtrai a ela para retirar-se no segredo, mas muito mais se concede a ela apenas estimulando-a e permitindo-lhe novas revelações: a verdade não é puramente inapreensível [...], mas é mais uma irradiação de significados, que se fazem valer não com uma desvalorização da palavra, mas com uma transvalorização dela [...]".

8 O Deus dos filósofos e o Deus da experiência religiosa

A ontologia da liberdade e a problemática do mal são temas que interessaram vivamente o último Pareyson. E junto com esses temas há, na sua mais recente tratação, o da *hermenêutica do mito*. Em *Filosofia e experiência religiosa* Pareyson afirma: "O Deus dos filósofos é o Deus da filosofia objetivamente, resultado de pensamento direto. Este Deus propriamente não existe: é puro nome que o filósofo pronuncia em vão, um conceito vazio ao qual não corresponde nenhuma realidade, e ao qual em todo caso seria necessário dar um conteúdo, coisa que não se pode fazer a não ser recorrendo ao mito, à experiência religiosa, à fé. Também para o filósofo, portanto, e em geral para todos, o Deus do qual se fala não pode ser mais que o da fé, que é o único Deus de quem se possa falar". A existência de Deus — salienta Pareyson — é objeto de fé, objeto de escolha radical e profunda, e não o resultado de uma demonstração.

A filosofia, portanto, deve abandonar a tradicional e ilusória pretensão fundante: "sua tarefa não é demonstrativa, mas hermenêutica". Isso quer dizer que a filosofia "não intervém nem para escolher entre a existência e a inexistência de Deus [...], nem para demonstrar eventualmente a existência de Deus [...]. A escolha entre a existência e a inexistência de Deus é um ato existencial de aceitação ou repúdio, em que o homem individual decide, com seu próprio risco, se para ele a vida tem sentido ou então é absurda, uma vez que a esta opção se reduz no fundo e sem resíduo tal dilema". Trata-se, certamente, de uma opção religiosa; e igualmente de modo seguro ela não é um teorema filosófico.

A filosofia, portanto, não tem voz no assunto sobre a questão da existência ou não existência de Deus. O Deus dos filósofos, diz Pareyson, não existe. E ao Deus dos filósofos ele contrapõe o Deus da experiência religiosa. O Deus da religião é algo diferente do Deus dos filósofos: "É o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus vivo e vivificante, é um Deus que se trata como tu e ao qual se ora, um Deus ao qual se diz com estremecimento *miserere mei,* e com desespero *ne sileas*, ao qual a pessoa dirige-se perguntando angustiada *quare me dereliquisti?* E suplicando com temor e tremor *ne avertas faciem tuam a me*, ao qual na hora suprema a pessoa se entrega, exclamando *in manus tuas commendo spiritum meum,* e implorando *in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum*". Texto 3

9 A linguagem reveladora do mito

O Deus da experiência religiosa não é atingível pelos conceitos filosóficos. Por isso, nota Pareyson, "pode nascer o projeto de buscá-lo e a perspectiva de encontrá-lo em uma zona mais profunda e originária do pensamento; lá onde nenhuma perplexidade ou hesitação pode nascer diante da idéia de que, para o Deus da experiência religiosa, muito mais que os conceitos especificamente filosóficos aparecem adequados e significativos os símbolos da poesia e as figuras antropomórficas do mito, como se encontram, por exemplo, nas teofanias sensíveis do *Êxodo* e dos *Salmos*, nos relatos do *Gênesis* e dos livros apocalípticos, nas grandiosas e flamejantes visões dos profetas".

A linguagem do mito e da poesia pareceria, de certo modo, a menos adequada para falar da transcendência, a qual seria, ao contrário, capturável pelos conceitos "não antropomórficos" da metafísica. Pareyson aqui inverte tal convicção usual: é a

metafísica que peca por antropomorfismo e não a linguagem do mito. Conceber Deus como Ser, Princípio, Causa, Pensamento, Razão, Valor, Pessoa, Bondade, Providência significa conferir à divindade atributos de natureza substancialmente, "ainda que de forma larvar", antropomórfica; significa definir Deus "com base em categorias elaboradas pela mente humana e atribuir-lhe propriedades que direta ou indiretamente são inerentes ao homem, ainda que extremamente afinadas e abstratas, e ainda que pensadas em sentido eminente e elevado ao vértice". A linguagem metafísica sobre Deus é, portanto, substancialmente antropomórfica. As coisas ocorrem bem diversamente com a linguagem mítica; e isto porque "a imagem simbólica, justamente em virtude de sua natureza sensível, *toto coelo* diferente da natureza da divindade, presta-se otimamente para representá-la, porque desde o início reconhece sua inadequação total e, reconhecendo-a, a supera e a resgata". Em poucas palavras: se o Deus autêntico é o Deus da experiência religiosa, e não o Deus dos filósofos, então a linguagem mais adequada para falar de Deus não é a linguagem demonstrativa da filosofia (que desejaria capturar Deus atribuindo-lhe conceitos predicáveis do homem), mas a linguagem reveladora do mito (que alude à divindade por meio de imagens e formas sensíveis das quais se sabe já de início que são incapazes de representá-la).

IV. Gianni Vattimo: hermenêutica, pensamento débil, pós-modernidade

• Estudioso de Nietzsche e de Heidegger, discípulo primeiro de Pareyson e sucessivamente de Gadamer, Gianni Vattimo, professor na Universidade de Turim, é autor de obras como: *Poesia e ontologia* (1967); *Schleiermacher, filósofo da interpretação* (1968); *Introdução a Heidegger* (1971); *As aventuras da diferença* (1981); *O fim da modernidade* (1985); *Introdução a Nietzsche* (1986); *A sociedade transparente* (1989); *Para além da interpretação* (1995).

Em defesa do "pensamento débil" → § 1-2

Vattimo é defensor daquilo que ele próprio chamou de *"pensamento débil"*. O pensamento débil nos diz que doravante não é mais possível propor uma filosofia que presuma ter a posse de certezas e de *fundamenta inconcussa* para teorias sobre o homem, sobre Deus, sobre a história, sobre os valores.

Os pressupostos hermenêuticos do "pensamento débil" → § 3-4

• Os pressupostos teóricos do pensamento débil – pressupostos que tornam impossível uma filosofia fundacional – são encontráveis dentro da hermenêutica. Com efeito, o primeiro pressuposto da hermenêutica é a idéia de que o homem lê a realidade dentro de horizontes lingüísticos que tornam a *evidência* relativa às categorias lingüísticas típicas de tais horizontes; o segundo pressuposto está no fato de que tais aparatos categoriais não são fixos, mas históricos.

Fim da modernidade → § 5-6

• Daí o *fim da modernidade* como fim de uma concepção da história guiada por leis de progresso e de superação; e a manifestação de um tipo de racionalidade (débil, justamente) que "não deve permanecer paralisada pela perda de referência luminosa, única e estável, cartesiana". E, sempre como conseqüências do pensamento débil, contenção da violência, atenção às experiências que um "olhar totalizante" exclui ou espezinha, sempre mais tolerância, interferência com as culturas "diferentes".

1 A vida e as obras

Gianni Vattimo foi aluno de Luís Pareyson. Vattimo nasceu em Turim no dia 4 de janeiro de 1936. Laureou-se na Universidade de Turim em 1959. Sucessivamente, estudou em Heidelberg com Gadamer, do qual traduziu para o italiano *Verdade e método*. Estudioso de Nietzsche e Heidegger, Vattimo atualmente ensina filosofia teórica na Universidade de Turim. Dirige a "Revista de estética". Entre suas numerosas publicações devemos lembrar: *Ser, história e linguagem em Heidegger* (1963); *Poesia e ontologia* (1967); *Schleiermacher, filósofo da interpretação* (1968); *Introdução a Heidegger* (1971); *O sujeito e a máscara* (1974); *As aventuras da diferença* (1981); junto com Pier Aldo Rovatti organizou o volume coletivo: *O pensamento débil* (1983); *O fim da modernidade* (1985); *Introdução a Nietzsche* (1986); *A sociedade transparente* (1989); *Além da interpretação* (1995); *Acreditar de crer* (1996).

2 O "pensamento débil"

Justamente no *Prólogo* do volume *O pensamento débil*, *Prólogo*, que Vattimo escreveu junto com Rovatti, lemos que "o debate filosófico tem hoje ao menos um ponto de convergência: não há uma fundação única, última, normativa". E isso equivale a dizer que o pensamento se encontra "no fim de sua aventura metafísica". Vattimo, em suma, insiste no fato de que doravante não é mais possível propor uma filosofia que pretenda certezas e *fundamenta inconcussa* para as teorias sobre o homem, sobre Deus, sobre a história, sobre os valores. Não é mais possível propor uma filosofia fundacional; a crise dos fundamentos doravante se deslocou dentro da própria idéia de *verdade*: as evidências claras e distintas se ofuscaram.

No ensaio *Dialética, diferença e pensamento débil* (no volume *O pensamento débil*) Vattimo escreve que "a filosofia, em seu núcleo mais autêntico, de Aristóteles até Kant, é saber da fundação, saber primeiro". A filosofia, com Aristóteles, pretendia conhecer o estrato primeiro do ser; e com Kant, os modos universais e fixos do conhecer. Pois bem, depois de Nietzsche e Heidegger se desvaneceu — afirma Vattimo — *a idéia da filosofia como saber fundacional*. As razões de tal evento são várias: o mundo do saber se tornou tão complexo que é inverossímil a existência de um saber que "governe todos os outros de modo unitário, fundante"; há uma especialização das esferas da existência, e é óbvio que se imponham "lógicas específicas nos vários setores da vida"; os meios de comunicação nos colocam continuamente em contato com culturas *diferentes*, e todos nós temos "uma experiência da multiplicidade que torna sempre mais difícil a redução de tudo a um único fundamento"; hoje é ilusório voltar às evidências primeiras e indiscutíveis, certificadas pela consciência; seguindo Nietzsche, Vattimo afirma que "a voz da consciência não é mais que a voz do rebanho"; a evidência, em suma, "não deve ser tomada como sinal da verdade, porque a evidência é produzida por hábitos, pressões sociais, convenções, truques da língua, de algum modo". Texto 4

3 O pressuposto hermenêutico do pensamento débil

Existem, portanto, boas razões que devastam as pretensões da filosofia fundacional. Todavia, para além destas razões, o motivo de maior peso que torna impossível a filosofia fundacional é justamente dado pela *hermenêutica*, isto é, pela *teoria que se refere à relação entre linguagem e ser*. Não somos capazes de um acesso pré-categorial ou transcategorial para o ser; existir significa estar em relação com um mundo; e esta relação torna-se possível pelo fato de que se dispõe de uma linguagem.

E aqui — afirma Vattimo — é preciso insistir, com a hermenêutica, sobre a "radical historicidade da linguagem". Desse modo vemos que "as coisas vêm ao ser apenas dentro de horizontes lingüísticos, os quais não são a priori eternos, estruturas da razão, mas acontecimentos historicamente qualificados". Categorias, conceitos, teorias (isto é: linguagem) não são estruturas eternas, fixadas a priori para sempre; constituem mais horizontes lingüísticos "epocalmente qualificados", nem estáveis nem eternos, dentro dos quais o homem, que neles é lançado, lê e interpreta o ser e se relaciona com ele. Mas, tratando-se de a priori temporalizados, ou seja, não eternos, é claro que desaparece toda pretensão à posse de um discurso ou

teoria eterna e absoluta sobre Deus (ou sobre sua não existência), sobre o homem, sobre o sentido da história ou sobre o destino da humanidade. A aventura do pensamento metafísico chegou a seu fim.

4 O que significa "pensar"; o que significa "ser"

O homem "encontra-se desde sempre lançado em um projeto, em uma língua, em uma cultura que herda". O homem abre-se ao mundo por meio da linguagem que fala; remontar a estas "aberturas lingüísticas" que permitem a "visão do mundo" significa pensar; mas significa também compreender que o ser se dá "como transmissão de aberturas de vez em quando diferentes, assim como são diferentes as gerações dos homens". E "também e em primeiro lugar a consciência da multiplicidade das perspectivas, dos universos culturais, dos a priori que tornam possível a experiência é *herança*".

Os pilares do *pensamento débil* são, de um lado, a idéia que o homem lê o mundo de dentro de horizontes lingüísticos que tornam a *evidência* relativa a tais horizontes ou aparatos categóricos, e, do outro, a idéia segundo a qual tais aparatos categóricos não são fixos, mas históricos. Pois bem, à luz destes pressupostos se dissolvem: os fundamentos certos, a idéia de um conhecimento total do mundo, a de um sentido unitário da história, a idéia de uma verdade certa da qual seríamos capazes. O pensamento débil



Gianni Vattimo, um dos pensadores italianos mais conhecidos pela ressonância de suas propostas, e o filósofo do "pensamento débil" e da "pós-modernidade".

é "o fim da estrutura estável do ser, portanto, também de toda possibilidade de enunciar que Deus existe ou não existe". O grito de Nietzsche "Deus está morto" deve ser assim entendido, segundo Vattimo: entendido não no sentido da enunciação metafísica da não-existência de Deus, mas muito mais no sentido do fim de um discurso metafísico que pretende dar-nos verdades últimas e definitivas (também o ateísmo, e não só o teísmo, é metafísico).

5 Moderno e pós-moderno

O pensamento débil é o fim da *modernidade*, daquele período que vai de Descartes a Nietzsche e que é dominado "pela idéia da história do pensamento como progressiva 'iluminação' que se desenvolve com base na sempre mais plena apropriação e reapropriação dos 'fundamentos'; estes são pensados também como as 'origens', de modo que as revoluções, teóricas e práticas, da história ocidental se apresentam e se legitimam no mais das vezes como 'recuperações', renascimentos, retornos". A modernidade, em poucas palavras, seculariza a noção cristã de *história da salvação*, e vê a história como *progresso guiado por leis de superação*. Todavia, se para a modernidade a história é progresso, processo de contínua superação, então o pensamento débil é o pós-moderno, o "fim da história". O desaparecimento das certezas fundacionais sobre a natureza humana ou sobre as leis que guiariam toda a história humana, uma prática historiográfica mais consciente, a multiplicidade de diferentes "centros" de história capazes cada um de visões unitárias da história, dissolveram a idéia de uma história como processo unitário e progresso universal e inelutável.

Em *O fim da modernidade* Vattimo escreve: "Se [...] não há uma história unitária, fundamental, e existem apenas diversas histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e no imaginário coletivo, é difícil ver até que ponto a dissolução da história como disseminação das "histórias" não é também um verdadeiro e próprio fim da história como tal; da historiografia como imagem ainda que variada de um curso de eventos unitários, o qual também, tirada a unidade do discurso que disso falava, perde toda consistência reconhecível".

6 Metamorfoses da idéia de racionalidade

As considerações precedentes levam a concluir que: com o *pensamento débil* muda *a imagem da racionalidade*: "A racionalidade deve, em seu próprio interior, se despotencializar, ceder terreno, não ter medo de retroceder para a suposta zona de sombra, não permanecer paralisada pela perda da referência luminosa, única e estável, cartesiana". Sem dúvida, começa-se com uma perda ou, melhor, com uma renúncia: renúncia a fundamentos certos e destinos últimos. Mas não se tarda a perceber que tal renúncia é "também o afastamento de uma obrigação, a remoção de um obstáculo". Assim, no mundo do *passado* o pensamento débil aproxima-se do filtro teórico da *pietas*, que permite a uma inimaginável quantidade de mensagens serem ouvidas "por um ouvido que se tornou disponível"; no *presente* o pensamento débil dá atenção aos setores da experiência humana que um "olhar totalizante" deve, ao contrário, excluir ou até pisar em cima; em direção ao *futuro* pode-se hipotetizar que a contenção do pensamento forte signifique também a contenção da violência e um pressuposto para a construção de um espaço sempre mais aberto às iniciativas, à liberdade, à tolerância, a interferências com as culturas "diferentes".

Betti

1 O sentido de um texto deve ser tirado do próprio texto

Sensus non est inferendus, sed efferendus: *isto quer dizer que o significado ou sentido de um texto não deve ser introduzido subrepticiamente nele, mas deve ser dele escrupulosamente tirado.*

Betti está atento em respeitar o sentido de que o texto é portador, evitando enfatizar a pobreza de preconceitos do intérprete.

Dos critérios e dos cânones a seguir, que poderemos chamar de cânones hermenêuticos, alguns se referem ao objeto, e outros mais ao sujeito da interpretação.

Quanto aos cânones relativos ao objeto, um *primeiro* cânone fundamental é imediatamente evidente. Com efeito, se as formas representativas, objeto da interpretação, são por sua natureza objetivações de uma espiritualidade e especificamente manifestações de um pensamento, é evidente que devem ser entendidas segundo o outro espírito que nelas se objetivou, e não tanto segundo um espírito e um pensamento diversos, e menos ainda segundo um significado que pode ser atribuído à forma nua, se ao considerá-la se fizesse abstração da função representativa à qual ela serve em relação àquele determinado espírito e àquele pensamento.

Em uma época não muito distante da nossa, os teóricos da hermenêutica formularam incisivamente o seguinte cânone da *mens dicentis*: *Sensus non est inferendus, sed efferendus*, ou seja, o significado de que se trata não deve indevida e subrepticiamente ser introduzido na forma representativa, mas deve, ao contrário, ser tirado dela.

Eu proporia chamar este primeiro cânone de cânone da *autonomia* hermenêutica do objeto, ou cânone da imanência do critério hermenêutico.

Com isso queremos dizer que as formas representativas devem ser entendidas em sua autonomia, à maneira da própria lei de formação, no contexto a que tendem, segundo uma sua necessidade interior, coerência e racionalidade: devem, portanto, ser avaliadas como imanentes de sua determinação originária, ou seja, determinação à qual a obra deve corresponder, do ponto de vista do autor (poder-se-ia dizer: do demiurgo) e pela sua intenção formativa no ato de sua gênese; e, portanto, não tanto segundo sua idoneidade para servir a este ou aquele objetivo extrínseco, que possa parecer mais óbvio para o intérprete.

E. Betti,
A hermenêutica como método geral das ciências do espírito.

Ricoeur

2 A escola da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud

Marx, Nietzsche e Freud são três pensadores aos quais é comum a decisão de considerar a consciência como "falsa consciência". Para Descartes podemos duvidar das coisas, mas não da consciência. Marx, Nietzsche e Freud levam a dúvida "no próprio coração da fortaleza cartesiana".

A escola da suspeita: ela é dominada por três mestres que à primeira vista se excluem mutuamente: Marx, Nietzsche e Freud. É mais fácil mostrar sua comum oposição a uma fenomenologia do sagrado, entendida como propedêutica à "revelação" do sentido, do que sua articulação dentro de um único método de desmistificação.

É relativamente fácil constatar não só que estes três empreendimentos têm em comum a contestação do primado do "objeto" em nossa representação do sagrado, mas também o "preenchimento" do alvo intencional do sagrado por meio de uma espécie de *analogia entis* que nos inseriria no ser em virtude de uma intenção assimiladora. Também é fácil reconhecer que se trata de um exercício da suspeita que para cada caso particular é diferente. Sob a fórmula negativa, "a verdade como mentira", poder-se-ia colocar estes três exercícios da suspeita. Mas o sentido positivo destes empreendimentos ainda estamos longe de tê-lo assimilado, estamos ainda demasiado atentos às suas diferenças e às limitações que os preconceitos de seu tempo fazem com que

seus sucessores sofram ainda mais do que os próprios empreendimentos. Ainda se relega Marx ao economicismo e à teoria absurda da consciência-reflexo; remete-se Nietzsche a um biologismo e a um prospectivismo incapaz de enunciar a si próprio sem se contradizer; e Freud é segregado à psiquiatria e se lhe impinge um pan-sexualismo simplista.

Se remontarmos à sua intenção comum, encontramos nela a decisão de considerar em primeiro lugar a consciência em seu conjunto como consciência "falsa". Com isso eles retomam, cada um em registro diverso, o problema da dúvida cartesiana, mas o levam ao próprio coração da fortaleza cartesiana. O filósofo educado na escola de Descartes sabe que as coisas são dúbias, que não são como aparecem; mas não duvida de que a consciência não seja assim como aparece a si própria: nela, sentido e consciência do sentido coincidem; disso, depois de Marx, Nietzsche e Freud, nós duvidamos. Depois da dúvida sobre a coisa, é a vez para nós da dúvida sobre a consciência.

Todavia, estes três mestres da suspeita não são igualmente mestres de ceticismo; indubitavelmente são três grandes "destruidores"; e, no entanto, também esse fato não nos deve enganar; a destruição, afirma Heidegger em *Ser e tempo*, é um momento de toda fundamentação nova, compreendendo a destruição da religião, à medida que ela é, segundo Nietzsche, um "platonismo" para o povo". É além da "destruição" que se põe o problema de saber aquilo que ainda significam pensamento, razão e até mesmo fé.

Ora, todos os três liberam o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da verdade, não só pelo trâmite de uma crítica "destrutiva", mas mediante a invenção de uma arte de interpretar. Descartes triunfa da dúvida sobre a coisa com a evidência da consciência; da dúvida sobre a consciência eles triunfam por meio de uma exegese do sentido.

A partir deles, a compreensão é uma hermenêutica; procurar o sentido não consiste mais doravante em realizar a consciência do sentido, mas na *decifração das expressões*. O confronto seria, portanto, feito não só entre uma tríplice suspeita, mas entre uma tríplice astúcia. Se a consciência não é aquilo que ela crê ser, entre o patente e o latente deve ser instituída nova relação, que corresponderia àquilo que a consciência instituíra entre a aparência e a realidade da coisa. A categoria fundamental da consciência, para todos os três, é a relação oculto/mostrado ou, caso se prefira, dissimulado/manifesto. Os marxistas podem se obstinar na teoria do reflexo, Nietzsche se contradizer dogmatizando sobre o prospectivismo da *vontade de poder*, Freud mitologizar com sua "censura", seu "vigilante" e seus "travestimentos": o essencial não está nessas dificuldades e aporias. O essencial é que todos os três criam, do modo que lhes é possível, isto é, com e contra os preconceitos do tempo, uma *ciência* mediata do sentido, irredutível à *consciência* imediata do sentido.

O que todos os três tentaram, seguindo caminhos diferentes, foi de fazer coincidir seus métodos "conscientes" de decifração com o *trabalho* "inconsciente" de colocação em cifra que eles atribuíam à vontade de poder, ao ser social, ao psiquismo inconsciente.

O que distingue, portanto, Marx, Freud e Nietzsche é a hipótese geral que se refere ao mesmo tempo ao processo da "falsa" consciência e ao método de decifração. As duas coisas caminham juntas, enquanto o homem que suspeita realiza em sentido inverso o trabalho de falsificação do homem que usa de astúcia.

Freud penetrou no problema da falsa consciência por meio do duplo átrio do sonho e do sintoma neurótico; sua hipótese de trabalho implica os mesmos limites do ângulo de ataque: tratar-se-á, como diremos mais amplamente a seguir, de uma economia dos instintos.

Marx enfrenta o problema das ideologias nos limites da alienação econômica, desta vez no sentido da economia política.

Nietzsche, cujo interesse baseia-se no problema do "valor" – da valoração e da transvaloração –, procura no aspecto da "força" e da "fraqueza" da vontade de poder a chave das mentiras e das máscaras.

No fundo, a *Genealogia da moral* no sentido de Nietzsche, a teoria das ideologias no sentido de Marx, a teoria dos ideais e das ilusões no sentido de Freud, representam procedimentos igualmente convergentes da desmistificação.

Talvez ainda não seja esta a coisa mais forte que têm em comum; seu parentesco subterrâneo vem de mais longe; todos os três começam com a suspeita sobre as ilusões da consciência e continuam com a astúcia da decifração, e, por fim, em vez de serem detratores da "consciência", visam à sua extensão.

Aquilo que Marx deseja é libertar a *práxis* por meio do conhecimento da necessidade; mas tal libertação é inseparável de uma "tomada de consciência" que replique vitoriosamente às mistificações da falsa consciência.

O que Nietzsche deseja é o aumento do *poder* do homem, a restauração de sua *força*; mas aquilo que quer dizer "vontade de poder" deve ser recuperado pela meditação das "cifras"

do "super-homem", do "eterno retorno" e de "Dioniso", sem o que tal potência seria apenas a violência de agora.

Aquilo que Freud deseja é que o analisando, apropriando-se do sentido que lhe era estranho, alargue seu próprio campo de consciência, viva em melhores condições e seja finalmente um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz. Um dos primeiros reconhecimentos prestados à psicanálise fala de "cura por obra da consciência". A expressão é exata. Com a condição de dizer que a análise pretende substituir a uma consciência imediata e dissimuladora uma consciência mediata e instruída pelo princípio da realidade. Assim, justamente *aquele que duvida*, que representa o Eu como um "infeliz" submisso a três senhores, o Id, o superego e a realidade ou necessidade, é também o exegeta que encontra a lógica do reino do ilógico e que, com um pudor e uma discrição incomparáveis, tem a audácia de concluir seu ensaio sobre *O futuro de uma ilusão* com a invocação do deus Logos, de voz débil mas incansável, do deus sem dúvida não onipresente, mas eficaz apenas com o tempo.

Esta última referência ao princípio da realidade e aos equivalentes em Nietzsche e Marx – compreendendo nisso a necessidade, eterno retorno no outro – esclarece o benefício positivo da ascese requerida por uma interpretação redutora e destrutiva: o confronto com a realidade nua, a disciplina de *Ananke*, da necessidade.

No próprio momento em que nossos três mestres da suspeita encontram sua convergência positiva, eles oferecem à fenomenologia do sagrado e a toda hermenêutica, como meditação do sentido e como reminiscência do ser, a mais radical contraposição.

P. Ricoeur,
Da interpretação. Ensaio sobre Freud.

Pareyson

3 Como falar de Deus

Qual é a linguagem mais adequada para falar de Deus? A pretensão de falar de Deus com os conceitos metafísicos (Princípio, Causa, Razão etc.) é antropomorfismo "oculto e mascarado". "O transcendente entrega-se de bom grado mais ao símbolo, que respeita sua inviolável reserva e invencível esquivança, do que ao conceito, com sua indiscreta vontade de explicitação".

O problema da experiência religiosa não é o problema metafísico de Deus, como ao invés supõe quem ainda se pergunta se Deus deve ou não ser concebido como substância ou causa ou qualquer outra coisa. Este é, no caso, o "Deus dos filósofos", no qual poderá se interessar – ou, ao menos, ter-se interessado – a filosofia, mas que não se refere, sem dúvida, à religião. O Deus da religião é outra coisa: é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus vivo e vivificante, é um Deus a quem se trata de 'tu' e a quem se ora, um Deus ao qual se diz com trepidação *miserere mei* e com desespero *ne sileas*, ao qual nos voltamos pedindo angustiados *quare me repulisti*? E suplicando com temor e tremor *ne avertas faciem tuam a me*, ao qual na hora suprema nos entregamos, exclamando: *in manus tuas commendo spiritum meum* e implorando *in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum*.

Pergunto-me, de resto, quem em concreto tenha hoje interesse em um Deus puramente filosófico: em um Deus que se reduza a mero princípio metafísico, ou que, como realidade existente, deva de algum modo ser relacionado com o ser. A própria filosofia, creio, não pode se encontrar verdadeiramente interessada em uma realidade que, embora declarada suprema, se encontre em certo sentido subordinada como puramente ôntica, e a um conceito que, embora considerado como a pedra angular de um sistema racional, pela sua abstração só possa se apresentar em uma forma tão desencarnada e inerte. Parece-me que se surgir algum interesse de levar ao Deus filosófico, isso ocorre apenas à medida que nele ainda vibre e trepide e esteja vigoroso algum aspecto do Deus da experiência religiosa. [...]

Delineia-se então a possibilidade que na noção de transcendência, de modo nenhum desconhecida à filosofia, pensamento filosófico e experiência religiosa tenham de se encontrar. E, com efeito, pois o Deus autêntico da experiência religiosa não se alcança por conceitos estritamente filosóficos de Deus, embora tão interessantes para uma compreensão filosófica da realidade e da própria filosofia, pode nascer o projeto de procurá-lo e a perspectiva

de encontrá-lo em uma zona mais profunda e originária do pensamento; lá onde nenhuma perplexidade ou hesitação pode nascer diante da idéia de que para o Deus da experiência religiosa, muito mais que os conceitos especificamente filosóficos, pareçam adequados e significativos os símbolos da poesia e as figuras antropomórficas do mito, tais como se encontram, por exemplo, nas teofanias sensíveis do *Êxodo* e dos *Salmos*, nos relatos do *Gênesis* e dos livros apocalípticos, nas grandiosas e flamejantes visões dos profetas.

Assim pode-se dizer que imediatamente eloqüente para a experiência religiosa é o Deus que para comparecer prefere as nuvens e as chamas, mostrando-se de dia como uma coluna de nuvem e de noite como uma coluna de fogo; que se manifesta a Moisés na sarça ardente, *in flamma ignis de medio rubi*, e que, tendo-o chamado do meio de uma nuvem, *de medio caliginis*, lhe aparece como um fogo devorador sobre o cimo do monte, no majestoso cenário da montanha que arde entre as chamas até o céu escurecido por nuvens tenebrosas. Ou o Deus da grandiosa teofania do Salmo 18, que aparece com as narinas fumegantes e a boca lançando línguas de fogo e carvões ardentes, no ato de inclinar os céus para descer sobre as nuvens escuras, de cavalgar um querubim para voar sobre as asas do vento, de envolver-se com águas espessas e densa nuvem como de um manto de escuridão, de fender o granizo fazendo relampejar seu fulgor, de arrastar todas as coisas com o brilho de seus raios e o fragor de seus trovões, de descobrir com o turbilhão que irrompe de suas narinas o leito do oceano e os fundamentos do mundo. Ou o Deus que age no terremoto, fazendo tremer a terra e abalar o solo, fundir como cera as montanhas e saltar o Líbano como um vitelo. Ou o Deus que, para se manifestar, prefere de vez em quando o ímpeto do ciclone ou a leveza da brisa: ora se revela no furacão, entre o ribombar dos trovões e o fulgor dos raios, no meio de montes fumegantes, tendo como voz para falar o trovão, e como trombeta para anunciá-lo o vento; ou então, fazendo-se preceder pela violência da tempestade e pela fúria do terremoto, passa depois como um sopro de leve brisa, *sibilus aurae tenuis*. Ou ainda o Deus que tem o céu como trono e a terra como escabelo, e que esconde a visão do trono em que se assenta estendendo sobre ele uma nuvem. [...]

Pelo seu caráter imaginoso e sensível essa linguagem pode parecer totalmente inadequada para representar uma realidade tão transcendente e inatingível como a divindade, mas é preciso reconhecer que justamente sua imediata e aparente inadequação a destina a um emprego tão evidentemente emblemático e lhe confere um porte tão claramente simbólico, de modo a torná-la não só apta para tal objetivo, mas até a única apta, enquanto idônea a dizer coisas que não se podem dizer a não ser daquele modo, e a representar coisas que não se podem representar de outra forma. Para captar o significado das fantasiosas e coloridas expressões não é de fato necessário submetê-las a um processo de demitização, que, no ato de empobrecer a imagística e de apagar seu brilho, apenas a destituiria não só de todo sentido, mas também de toda eficácia reveladora. Elas se encontram em tão pequeno contraste com a transcendência divina, que se subtraem a toda demitização justamente porque são as mais aptas a revelá-la; a ponto de que quem as considera demasiado rústicas para representar a divindade, arrisca ao invés dar prova da rusticidade de seus próprios pensamentos.

De resto, não se vê com qual tipo de linguagem a demitização poderia substituir essa linguagem imaginosa, que é eloqüente justamente por ser mítica e simbólica. A expressão que pretenda se despojar o mais possível desse caráter poético e antropomórfico, e que pretenda conseguir desse modo captar a divindade e tornar patente sua natureza, arrisca-se a ser justamente a menos reveladora, porque em sua abstração não chega a penetrar a dialética por meio da qual Deus, em sua inexorável e inacessível transcendência, se esconde, e, escondendo-se, se revela, nem se revela a não ser escondendo-se, a ponto que de toda manifestação sua se deve dizer que ela vela no ato que desvela e vice-versa, e não se pode dizer que descubra mais do que sele, nem que oculte mais do que tudo o que não mostre. É absurdo crer que a abstração aumente a adequação: dada a inatingibilidade do "referente", entre os dois termos só pode existir uma proporção inversa. A linguagem abstrata e conceitual torna-se exposta ao perigo da objetivação, e, a menos que seja submetida a uma sutil e perspícua radiografia que refira em função a originária natureza simbólica e a latente vocação de cifra, arrisca sempre ser objetivante, e de prender o não-objetivável na estreita medida de uma metafísica ôntica; ao passo que à elasticidade do símbolo compete a capacidade de projetar, em sua inseparabilidade, transcendência e presença, ulterioridade e disponibilidade, ocultamento e revelação: o não-objetivável como *geheimnisvoll offenbar*.

A soberba pretensão de atingir a divindade com puros conceitos é contraproducente, e distancia e rejeita aquilo que se queria captar e penetrar, enquanto a tal fim consegue ser muito mais eficaz o fascinante encanto da imagem e muito mais captadora a delicada elegância do símbolo. Sem dúvida, em relação à precisão e ao rigor do conceito e à fadiga que acompanha seu árduo caminho o símbolo só pode contrapor seu modesto aspecto sensível e a espontaneidade de seu nascimento poético; mas onde a indeterminação do objeto deve-se não à nebulosidade de uma idéia vaga e indistinta, mas à sua essencial e irredutível ulterioridade, então a simples humildade do símbolo encontra sua compensação à custa da indébita e estéril *hybris* da razão, tornando-se por este caminho pronta para resgatar sua completa remuneração. [...]

Não pretendo com isso descurar a problemática da *analogia*, que percorreu toda a história da filosofia com os mais fecundos resultados nos diversos campos da metafísica, da ontologia, da gnosiologia e da epistemologia, e que assim frutuosamente ainda hoje está presente no debate filosófico atual, tanto mais que é em seu campo que entra o próprio conceito de símbolo tal como estou defendendo. Aquilo que pretendo dizer é que também os aperfeiçoadíssimos instrumentos conceituais elaborados pela filosofia para fornecer uma norma para os procedimentos analógicos, por exemplo, o método da afirmação-negação-eminência, dificilmente conseguem dominar e ordenar a riqueza da linguagem simplesmente poética e misteriosamente antropomórfica, que com o símbolo e com o mito tem tanto lugar na experiência religiosa. [...]

A transcendência divina tem uma profundidade insondável, que torna inexauríveis, os abismos em que ela se esconde, e uma radical indizibilidade, que a isola em cimos de impenetrável e inaudito silêncio. Como se pode pensar que esta enexauribilidade e este silêncio possam ser de algum modo representados pelo conceito, que pela sua explicitação e precisão é unidimensional, privado de espessura, achatado sobre si mesmo? O próprio ato da definição, com sua tendência à explicitação completa e à exata determinação, consuma toda inexauribilidade e dissipa todo silêncio; e, em virtude desta amputação substancial, tudo o que foi dito se resolve em uma objetivação exangue e deformante. Uma representação que queira guardar tal inexauribilidade e preservar tal silêncio deve conter em si própria uma margem, uma espessura, um espaço, como apenas o simbolismo com sua dialética interna pode garantir e fornecer. O transcendente entrega-se de bom grado mais ao símbolo, que respeita sua inviolável reserva e invencível esquivança, do que ao conceito, com sua indiscreta vontade de explicitação. [...]

A linguagem conceitual, que visa à explicitação completa, é ao contrário por si mesma uma violação da inefabilidade do transcendente: sua palavra é a interrupção do silêncio, a dissipação do mistério. Em relação ao não-objetivável, ela não conhece outra alternativa para si mesma do que a cessação do discurso, ou seja, o misticismo: a inevitabilidade sem descanso do silêncio, o abandono total ao mistério. Mas o simbolismo evita estas duas saídas e supera sua alternativa: ele se subtrai à explicitação completa, sem por isso passar para a celebração do silêncio. Simbolismo não é misticismo: o silêncio o preserva no próprio ato que profere a palavra, porque sua palavra não é nem explícita nem muda, mas aberta, radiante, sugestiva; a inefabilidade do transcendente a conserva no ato em que paradoxalmente a transforma em falibilidades infinitas. O simbolismo sabe muito bem que dizer Deus é possível apenas deixando-o não dito, e neste sentido ele é um contínuo e infinito comentário à impenetrabilidade divina. Ele revela e manifesta a coisa indizível, e ao mesmo tempo revela e exprime o silêncio que a acompanha. É assim que o simbolismo foge das conclusões da teologia negativa, e o faz de modo bastante mais livre e eficaz do que o método analógico que se costuma usar para tal fim. Da teologia negativa ele é ao mesmo tempo reconhecimento e retificação, enquanto conserva sua exigência no próprio ato que evita sua conseqüência: o mistério e o silêncio são respeitados, ou melhor, guardados, mas dentro do próprio interior do ato revelador. [...]

Se pensarmos que a representação puramente conceitual da divindade nasceu com a exigência de superar a "fase" do antropomorfismo e de "purificar" o pensamento filosófico de todo resíduo antropomórfico, não podemos deixar de ser atingidos pelo escasso sucesso do empreendimento, uma vez que o resultado se encontra em contraste com as intenções primitivas. Conceber Deus em termos conceituais significa defini-lo em base a categorias elaboradas pela mente humana e atribuir-lhe propriedades que direta ou indiretamente são inerentes ao homem, ainda que extremamente refinadas e abstratas, e ainda que pensadas em sentido eminente e elevadas ao ápice. Em tal sentido, conceber Deus como Ser, Princípio, Causa, Pensamento, Razão, Valor, Pessoa,

Bondade, Providência, e assim por diante, é todavia sempre um *kat'anthropon legein*, que confere a tais concepções da divindade um caráter substancialmente antropomórfico, mesmo que larvar.

A fonte da qual o homem pode tirar uma idéia de razão e de racionalidade, ou de pessoa e de personalidade, é sua própria experiência interna, e em geral os conceitos filosóficos são pensados pela mente humana *ex analogia hominis*. Segue-se daí que definir *filosoficamente* Deus como Razão ou Pessoa, ou atribuir-lhe *conceitualmente* a racionalidade ou a personalidade, ou em geral designá-lo com um conceito filosófico ou pensá-lo com categorias filosóficas é, na realidade, muito mais antropomórfico do que fazer de Deus uma representação claramente simbólica, talvez em forma vistosamente humana; pois os conceitos e as categorias, embora se mostrando como puramente racionais e completamente desumanizados, não conseguem dissimular inteiramente, como gostariam, sua origem analógica, e em todo caso terminam por encerrar o não-objetivável no sistema das categorias do pensamento humano de modo redutivo e objetivante, enquanto a forma humana em seu simbolismo é configurada justamente para oferecer ao não-objetivável uma sede apropriada para sua ulterioridade. O antropomorfismo conceitual resulta, portanto, tão mais antropomórfico do que o antropomorfismo simbólico quanto mais este é expresso e professado, e aquele inconfessado e oculto.

Estas considerações abrem caminho para a distinção de dois gêneros de antropomorfismo: o conceitual, oculto e calado, governado pelo princípio da explicitação objetivante, e o simbólico, consciente e declarado, dominado pela solicitude da inexauribilidade. Em relação à divindade e em relação ao próprio coração da realidade é bastante mais eloqüente, expressivo e sugestivo o antropomorfismo manifesto, expresso pelo símbolo e pelo mito, do que o antropomorfismo oculto, encerrado nas concepções puramente conceituais e filosóficas de Deus. Pode-se falar a respeito de um antropomorfismo simples e genuíno, que é o aberto e reconhecido do símbolo e do mito, e de um antropomorfismo deteriorado e extraviado, que é o latente e oculto em certas doutrinas filosóficas da divindade: apenas o primeiro, patente e declarado, é revelador, enquanto o segundo, oculto e mascarado é, na realidade, falaz e mistificador.

L. Pareyson,
Filosofia e experiência religiosa.

VATTIMO

4 O "pensamento débil" como pensamento antifundacional

O "pensamento débil" significa que "foi consumada a concepção fundacional da filosofia". Foram dissolvidos fundamentos últimos, princípios irrefutáveis, idéias claras e distintas, valores absolutos, evidências originárias e leis inelutáveis da história.

O que desejo dizer é que o destino da filosofia militante hoje e o destino público da filosofia parecem-me estreitamente unidos. E este é o motivo pelo qual, contra as atitudes que respeito, mas que não partilho, de outros colegas acadêmicos meus, filósofos, estou muito desejoso, disponível, interessado no contato com um público não especializado, sem seguir os parâmetros de uma conversação técnica. [...] E isso é coerentemente possível apenas se pensarmos em uma filosofia de algum modo militante que hoje – e este é o ponto do discurso sobre a secularização – não se pode pensar a não ser como discurso público, dirigido aos não filósofos, como discurso que defino também, polemicamente, de edificação.

A filosofia militante é ainda possível e deve, a meu ver, desenvolver-se na forma de um discurso que não se dirige exclusivamente aos técnicos da filosofia. [...]

A filosofia, em seu núcleo mais autêntico, desde Aristóteles até Kant, é saber da fundação, saber primeiro. Em Aristóteles este se desenvolvia como individuação de um estrato do ser mais fundamental que todos os outros estratos, para além do movimento, da figura, da quantidade (objeto da matemática, da física), dos quais é o suporte.

É o ser enquanto tal. A filosofia é, portanto, o saber da substância, isto é, o saber primeiro em relação a todos os outros.

Esta noção de saber primeiro se manteve, ao menos fundamentalmente, até Kant. Para este, naturalmente, não se trata mais para o filósofo de conhecer um estrato do ser objetivamente prioritário em relação aos outros. O númeno em Kant é aquilo que se pode apenas pensar, não experimentar. Continua, porém,

um saber fundamental porque é o saber do saber, uma espécie de consciência reflexa das condições de possibilidade dos saberes sobre os objetos. Como estar ciente de saber, no fundo.

É duvidoso que Kant quisesse de fato fundar os saberes. Provavelmente, porém, tinha já a exigência, que permanece em nós, de filosofia, a exigência de referir de algum modo os saberes técnicos, especiais, científicos, a uma dominabilidade por parte do indivíduo. A crítica da razão pura não fundava a ciência, mas mais se apropriava dela, não para dominá-la, mas para humanizá-la. Em todo caso, de Aristóteles a Kant, a filosofia mantivera a idéia de ser um saber primeiro, um saber fundamental, no sentido objetivo ou no sentido, poderíamos dizer, epistemológico, crítico, em Kant. Ou pelo fato de conhecer o estrato primeiro do ser em Aristóteles, ou porque conhecia os próprios modos do conhecer em Kant.

Depois de Nietzsche, porém, esta fisionomia fundacional da filosofia dissolveu-se. O nome de Nietzsche simboliza, na realidade, um movimento complexo e vasto que disse respeito a grande parte do saber filosófico entre o século XIX e o século XX. Nietzsche, de resto, em muitas de suas obras apenas expõe questões que encontramos mais academicamente expostas, com maior profissionalidade filosófica, em um pensador como Dilthey, por exemplo, o qual trabalhou longamente em torno do problema da formação e da dissolução da metafísica na tradição ocidental.

Além de Dilthey, manifestações análogas do pensamento filosófico podem se encontrar nas discussões sobre os fundamentos da ciência no início do século XX, na fenomenologia em alguma medida, e naturalmente em Heidegger (que não é apenas um fenomenólogo).

Como então falta a imagem da filosofia como saber fundacional, fundante? Podemos provavelmente indicar duas razões. A primeira está diante dos olhos de todos: a complexificação do mundo do saber torna sempre mais inverossímil a existência de um saber que governe todos os outros saberes de modo unitário, fundante.

Ao lado da especialização dos saberes se tem, além disso, a especialização das esferas de existência, assim como a descreveu Max Weber, o sociólogo da modernidade. A organização racional da sociedade moderna europeu-ocidental desenvolve-se por *especificação de territórios*. Um pouco como ocorre na indústria, a sociedade se "desenvolve" por meio de uma especialização à qual corresponde uma divisão das esferas de existência: impõem-se lógicas específicas nos vários setores da vida. Não só: ao lado da articulação racional especialista da cultura ocidental, tornam-se acessíveis, graças ao desenvolvimento dos meios de comunicação, outras culturas que aparecem também como esferas de existência pouco comensuráveis. No início, essas culturas parecem simplesmente "primitivas", ainda não chegadas ao nosso grau de desenvolvimento. Essa idéia, a seguir, começa a vacilar. Aumentando o conhecimento desses povos se descobre que têm culturas refinadas que compreendem ritos religiosos, danças sagradas, complexas mitologias e máscaras rituais que se tornam até fonte de inspiração para nossa arte. Começa a parecer, portanto, improvável e simplista a idéia de uma única linha de desenvolvimento sobre a qual é possível indicar quem está na frente e quem está atrás. Tem-se, ao contrário, uma experiência de multiplicidade que torna sempre mais difícil a redução de tudo a um único fundamento. A crise da filosofia como metafísica, como pensamento da fundação, no mundo moderno verifica-se justamente por causa destes fenômenos inéditos: a organização racional e sempre mais articulada da sociedade, com conseqüente divisão do trabalho social; a especificação das esferas de existência, a multiplicação das linguagens científicas e a sempre mais acentuada especialização. Portanto, se há metafísica, não há mais sujeito em grau de praticá-la, porque não há ninguém que possa saber tudo. Há outro aspecto da dissolução da idéia de fundação que é muito importante e que está presente principalmente em Nietzsche, e é a idéia da *superficialidade da consciência*.

Para que haja uma metafísica fundacional é preciso que haja de um lado a possibilidade de agarrar um princípio, e do outro que este não seja ilusório: é a evidência da consciência, a idéia clara e distinta de Descartes, que também para não duvidar tem necessidade de pensar em um Deus bom que não nos engane. Para poder pensar o pensamento como fundação é preciso considerar que haja um princípio primeiro (de tipo objetivo, como em Aristóteles, ou crítico-epistemológico, como em Kant), mas igualmente que o ato que o agarra seja também ele primeiro, ou último de algum modo, isto é, que seja um ato do qual se deve não duvidar.

Ora, a evidência da consciência, segundo Nietzsche, é mais ou menos provocada pela má digestão. Nietzsche escreve em algum lugar uma frase muito impressiva: "Ensinaram-me a duvidar das idéias que não me pareciam claras e distintas; pois bem, eu vos digo que deveis duvidar principalmente das idéias que vos parecem mais evidentes", porque a voz da consciência não é mais que a voz do rebanho em vós.

Não devemos, portanto, tomar a evidência como sinal da verdade, porque a evidência é produzida por hábitos, pressões sociais, convenções, truques da língua de algum modo. Nietzsche chega a escrever que não poderemos jamais dispensar Deus até que não modifiquemos a gramática. A teologia, a fé em Deus, está escrita na gramática, na própria estrutura do sujeito e do predicado.

A dissolução da idéia fundacional da filosofia, dissolução que alguns negam, não é demonstrável de modo fundamentado. Seria pretender refutar a metafísica com outra metafísica, ato supremamente contraditório. A fraqueza do pensamento é também o reconhecimento que sucederam fatos que transformam a essência de nosso discurso em alguma outra coisa. Estes fatos, porém, justamente porque fatos, não são uma forma de legitimação coercitiva como a demonstração fundamental. Nietzsche diz: "Deus está morto" e não "Deus não existe", e isso é, a meu ver, fundamental: a profissão de ateísmo é a resposta a uma série de acontecimentos que me falam e que eu interpreto em certa direção, mas jamais posso demonstrar que há uma estrutura do ser em que Deus é excluído. Que Deus esteja morto quer dizer que eu não tenho o que fazer com uma estrutura do ser sempre igual, de outra forma Deus existiria, seria justamente aquela estrutura. Em um labirinto mental que leva talvez à loucura. Provavelmente é verdade o que sustentam os pregadores, que Nietzsche tenha finalmente enlouquecido.

Estes discursos parecem mais problemáticos quando apresentados em um esquema unitário. Mas basta ler os textos filosóficos do fim do século XIX e dos inícios do século XX para compreender como essas idéias circulam difusamente em grande parte da filosofia. Consumouse a concepção fundacional da filosofia, fala-se de crise da razão. Ninguém jamais demonstrou que não é mais assim, mas, de algum modo, sente-se que não é mais assim, acumularam-se anedotas, historietas, reflexões interiores que levaram a dizer que não é mais assim. [...]

Sem dúvida, o pensamento da secularização, o pensamento que governou Nietzsche e Heidegger, não tem argumentos tão coercitivos para afirmar que a filosofia não funda. Simplesmente, a filosofia se transformou, tornou-se também um pensamento narrativo e nós então contamos histórias. A superficialidade da consciência, porém, não foi teorizada apenas por Nietzsche, mas também, como se sabe, por Freud e por Marx, embora em formas diferentes. Marx na noção de ideologia, Freud na noção de consciência como produto de ações de remoção, como domínio limitado por um domínio diferente que é o do inconsciente, que age de algum modo sobre ela. A consciência: em nossa cultura não é instância última.

Tudo isso leva àquilo que pode ser utilmente definido, no início apenas em sentido metafórico, como "secularização da cultura". A filosofia perdeu as características "fortes" e "elevadas", e isso é comparável à secularização da vida, à perda do sagrado. [...]

Se Heidegger existe, é porque existiu a tradição judeu-cristã, se Heidegger pôde pensar que o ser não existe, mas acontece, é porque leu a Bíblia e, notadamente, o Novo Testamento.

Quando Nietzsche afirma que Deus está morto, diz também que seus fiéis o mataram. De algum modo, conseqüentemente ao conteúdo da revelação religiosa – não existe tudo isso em Nietzsche, mas é sugerido por ele –, a hipótese de Deus como supremo princípio metafísico se torna supérflua.

De algum modo, é graças a Deus que somos, à medida que o somos, ateus. É apenas como continuação de uma vocação profundamente escrita na tradição judeu-cristã, que nos foi transmitida junto com as verdades do pensamento grego, que nós pudemos começar a não pensar mais no ser em termos de princípio, autoridade, fundamento e, portanto, também as estruturas da existência em termos autoritários, rígidos. É apenas graças à pertença a esta tradição que podemos pensar debilmente. No termo "secularização", no uso que dele se faz neste livro, se condensam, explicam-se um pouco todos estes significados, justamente com a intenção de abrir seriamente o diálogo da filosofia com a religião.

G. Vattimo,
O pensamento secularizado.

QUARTA PARTE

BERTRAND RUSSELL, LUDWIG WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

"A filosofia não pode ser fecunda se estiver separada da ciência".

Bertrand Russell

"[...] ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem uma resposta, os problemas de nossa vida não seriam sequer tocados".

Ludwig Wittgenstein

"O que é característico da filosofia é a penetração na crosta esclerosada que é constituída pela tradição e pela convenção, rompendo os laços que nos vinculam a heranças precedentes, de modo a chegar a um modo novo e mais poderoso de ver as coisas".

Friedrich Waismann

"Nenhuma conclusão imperativa pode ser validamente deduzida de um conjunto de premissas que não contenham ao menos um imperativo".

Richard M. Hare

Capítulo décimo quinto

Bertrand Russell e Alfred North Whitehead

I. Bertrand Russell: da rejeição do idealismo à crítica da filosofia analítica

• Bertrand Russell (1872-1970) entra com dezoito anos como estudante no Trinity College de Cambridge, onde conhece e se torna amigo de Trevelyan, Mc Taggart, Sidgwick e Moore, e onde a seguir terá como discípulo Ludwig Wittgenstein.

Foi justamente Moore que, por volta de 1898, libertou Russell da "gaiola" idealista em que havia caído lendo Hegel e Bradley. Russel recorda: "Ele [Moore] assumiu a guia da rebelião, e eu o segui com um sentimento de libertação. Bradley havia sustentado que qualquer coisa em que o senso comum crê é mera aparência; nós passamos ao extremo oposto e pensamos que é real toda coisa que o senso comum, não influenciado pela filosofia e pela religião, supõe que seja real".

Fuga do idealismo → § 1

Foi assim, portanto, que Russell voltou para a esteira tradicional da filosofia empirista inglesa, à qual a seguir dará toda uma série de contribuições de primeira linha: *Os problemas da filosofia* (1912); *A análise da mente* (1921); *O conhecimento humano: seu objetivo e seus limites* (1948).

• *Os princípios da matemática* são de 1903, e com eles Russell se propõe mostrar que toda a matemática procede da lógica simbólica. Com os *Principia mathematica* – três volumes escritos com Alfred North Whitehead e aparecidos, respectivamente, em 1910, 1912 e 1913 – ele quer levar a cabo o programa de construção efetiva da matemática a partir dos conceitos da lógica. Para Russell, em poucas palavras, "a matemática pura é a classe de todas as proposições da forma "*p* implica *q*"; não existem conceitos típicos da matemática que não possam ser reduzidos a conceitos lógicos (de lógica das classes).

A matemática reduzida a lógica → § 2

• Contrário ao pragmatismo e aos neopositivistas – Neurath, por exemplo –, os quais pareciam ter esquecido que o objetivo das palavras é o de ocupar-se de coisas diferentes das palavras, Russell criticou duramente tanto o "segundo" Wittgenstein quanto os filósofos de Oxford, uma vez que "discutir ao infinito sobre aquilo que os idiotas entendem quando dizem idiotices pode ser divertido, mas é muito difícil que seja importante". São duas as acusações que Russell lança contra a filosofia analítica: o culto do uso comum da linguagem, e a estéril preocupação pelo uso das palavras.

Contra os filósofos analíticos → § 3-4

Pacifista corajoso → § 5

• Pacifista coerente, intelectual sensível às injustiças sociais, o agnóstico Russell criticou os que para ele eram os aspectos obscurantistas da moral cristã. De si próprio disse que havia empenhado a vida por um mundo em que "o espírito criativo é vivaz, em que a vida é uma aventura cheia de alegria e de esperança [...]".

1 A formação cultural e o encontro com G. E. Moore

Bertrand Arthur William Russell nasceu em 18 de maio de 1872 em Ravenscroft, nas proximidades de Tintern, em Monmouthshire. Depois da morte precoce de seus genitores, foi acolhido na casa de sua avó, "Lady John", escocesa e presbiteriana, que defendeu os direitos dos irlandeses e atacou a política imperialista da Grã-Bretanha na África. Russell recebeu sua educação inicial de preceptores particulares agnósticos, aprendeu perfeitamente o francês e o alemão e, na biblioteca de seu avô, adquiriu gosto pela história e descobriu na geometria de Euclides as alegrias que podem ser dadas pelo rigor e a clareza da matemática.

A infância de Russell não foi feliz. Aos dezoito anos, porém, ingressou como aluno no Trinity College de Cambridge. Cambridge lhe revelou "um mundo novo" e ofereceu-lhe "um período de infinita delícia". Foi lá que estreitou laços de amizade com homens como Dickinson, Trevelyan, Mc Taggart, Sidgwick e Moore. Mais tarde, sempre no Trinity, teve como discípulo L. Wittgenstein, o inspirador do neopositivismo do Círculo de Viena e mestre reconhecido do movimento analítico-lingüístico hoje conhecido como Cambridge-Oxford-Philosophy. Falando do encontro com Wittgenstein, Russell disse que representou para ele "uma das aventuras intelectuais mais excitantes de minha vida". Posteriormente, Russell e Wittgenstein afastaram-se cada vez mais, até romperem completamente a amizade.

No Trinity, sob influência de J. M. F. Mc Taggart, durante breve período, Russell foi hegeliano, de um hegelianismo transmitido através de Bradley. Mas em 1898, com a ajuda de Moore, libertou-se do idealismo. Escreve ele: "Em Cambridge, li Kant e Hegel, bem como a *Lógica* de Bradley, que me influenciou profundamente. Durante alguns anos, fui discípulo de Bradley, mas, em torno de 1898, mudei meus pontos de vista, em grande parte por causa das argumentações de G. E. Moore [...]. Ele assumiu a guia da rebelião, e eu o segui com a sensação de libertação. Bradley sustentava que qualquer coisa em que o senso comum crê é mera aparência. Nós passamos ao extremo oposto: passamos a pensar que é real *qualquer coisa* que o senso comum, não influenciado pela filosofia e pela religião, supõe que seja real. Com a sensação de escapar de uma prisão, nos permitimos pensar que a grama é verde, que o sol e as estrelas existiriam ainda que ninguém tivesse consciência de sua existência [...]. E foi assim que o mundo, que até então fora sutil e lógico, de repente tornou-se rico, variado e sólido".

2 O atomismo lógico e o encontro com Peano

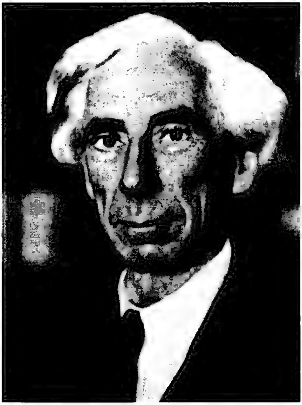
Foi desse modo, portanto, que Russell se libertou das cadeias do idealismo e voltou à trilha do tradicional *empirismo* da filosofia inglesa. E passaria a contribuir para essa concepção empírica e realista da filosofia com toda uma longa série de livros relativos a vitais e difíceis questões de gnosiologia e epistemologia: *Os problemas da filosofia* (1912), *Nosso conhecimento do mundo externo* (1914), *Misticismo e lógica* (1918), *A análise da mente* (1921), *A análise da matéria* (1927) e *O conhecimento humano: seu objetivo e seus limites* (1948).

Embora em um desenvolvimento que viu mudados alguns de seus pontos de vista, Russell sempre sustentou que "a filosofia não pode ser fecunda se estiver afastada da ciência". E o Russell da década de 1960 via sua própria concepção do mundo como "uma concepção resultante da síntese de quatro ciências diferentes, ou seja, a física, a fisiologia, a psicologia e a lógica matemática".

Russell fixa em 1899-1900 a data fundamental de seu trabalho filosófico: foi nessa época que ele adotou "a filosofia do atomismo lógico e a técnica de Peano na lógica matemática [...]. A reviravolta desses anos representou uma revolução, ao passo que as mudanças posteriores tiveram o caráter de uma evolução". O *atomismo lógico* pretendia ser uma filosofia emergente da simbiose entre um empirismo radical e uma lógica perspicaz. A lógica oferece as formas-padrão do raciocínio correto e o empirismo oferece premissas, que são proposições atômicas ou proposições complexas, *construídas* a partir das primeiras. A proposição atômica descreve um fato, afirma que uma coisa tem certa qualidade ou que determinadas coisas têm certas relações. Um fato atômico, por seu turno, é o que torna verdadeira ou falsa uma proposição atômica. "Sócrates é ateniense" é uma proposição atômica, que expressa o fato de Sócrates ser cidadão ateniense. "Sócrates é marido de Xantipa" é outra proposição atômica. "Sócrates é ateniense *e* marido de Xantipa" é proposição complexa ou molecular. Veremos essas idéias retornarem no *Tractatus logico-philosophicus*, de L. Wittgenstein.

Em 1903 publicou *Os princípios da matemática*, onde se propõe "a mostrar, em primeiro lugar, que toda a matemática procede da lógica simbólica, depois de descobrir, tanto quanto possível, quais são os princípios da própria lógica simbólica". Pois bem, enquanto ilustrava o primeiro objetivo com o livro citado, Russell pretendeu desenvolver o segundo com os *Principia mathematica*, três grandes volumes elaborados em colaboração com A. N. Whitehead, publicados respectivamente em 1910, 1912 e 1913.

Como as concepções lógicas de Russell serão tratadas no capítulo sobre o desenvolvimento das ciências matemáticas e físico-naturais no século XX, aqui diremos somente que, juntamente com o alemão Gottlob Frege, ele considera *a*) que a matemática pode ser reduzida a um ramo da lógica; *b*) que "a matemática pura é a classe de todas as proposições da forma '*p* implica *q*' "; *c*) que não existem conceitos típicos da matemática que não possam ser reduzidos a conceitos lógicos (de lógica das classes) e *d*) que, com maior razão, não existem procedimentos de cálculo e de derivação dentro da matemática que não possam ser



Bertrand Russell (1872-1970), filósofo, lógico e matemático entre os maiores do século XX.

resumidos em derivações de caráter puramente formal.

3 A teoria das descrições

Próximo a Frege no programa logicista, Russell, em sua reação ao idealismo, também está de acordo com Frege ao sustentar o realismo platônico para os objetos da matemática: os números, as classes, as relações etc., têm *existência* independente do sujeito e da experiência. Uma relação como "Se A = B e B = C, então A = C" existe independentemente do sujeito que a pensa: existe e é *sempre* verdadeira.

Entretanto, há uma questão importante sobre a qual, naquela época, Russell se distanciou de Frege: trata-se da sua *Teoria das descrições* (1905). Frege fizera notar que expressões como "a estrela da manhã" e "a estrela vespertina", embora indicando o mesmo planeta Vênus, dizem coisas diferentes, apresentando sentidos diferentes. Conseqüentemente, ele distinguira entre *sentido* (*Sinn*) e *significado* (*Bedeutung*) ou, em termos clássicos, entre *conotação* e *denotação* ou *intensão* e *extensão*. As duas expressões têm o mesmo significado ou a mesma denotação, ou seja, indicam o mesmo objeto, ao passo que o seu sentido ou conotação, isto é, o que dizem desse objeto, é diferente.

Ora, Alexius Meinong também refletira sobre esses problemas e sobre o *status* de certas frases como "a montanha de ouro não existe" ou "o círculo quadrado não existe". Trata-se de proposições verdadeiras que, em alguns casos, podem também ser úteis. Mas eis o problema: como pode uma proposição ser verdadeira e ter significado se ela se refere ao nada? Pensou-se então que deveria haver algum sentido em que existam tanto as *montanhas de ouro* como os *círculos quadrados,* isto é, os objetos indicados pelas *expressões denotativas.* Em suma, ainda que não existam realmente, as montanhas de ouro, as quimeras e os círculos quadrados devem de alguma forma ter algum tipo de existência se as expressões que os denotam são parte de enunciados que têm significado e são verdadeiros, como é o caso da afirmação "o círculo quadrado não existe".

Russell se rebelou contra o reino das sombras de Meinong. E, para evitar os becos



Bertrand Russell (aqui com a física francesa Irène Joliot-Curie) em Estocolmo em 1950, por ocasião da entrega do prêmio Nobel de literatura.

sem saída e os enigmas a que tais expressões denotativas levam, propôs uma análise que visava a fazer desaparecer tais expressões, de modo que, ao invés de dizer "a montanha de ouro não existe", se possa dizer que "não há nenhuma entidade que, ao mesmo tempo, seja de ouro e seja montanha". Tal análise elimina a locução "uma montanha de ouro" e, conseqüentemente, elimina também qualquer razão de crer que o objeto por ela indicado tenha algum tipo de existência. A frase "o círculo quadrado não existe" torna-se "jamais é verdadeiro que x seja circular, y seja quadrado e não seja sempre falso que x e y se identifiquem". Como se vê, nas *reconstruções* de Russell desaparecem as expressões denotativas, e desaparecem as formas do verbo "existir" e do verbo "ser" em função não-copulativa. Exposta em 1905, essa teoria foi depois desenvolvida nos *Principia mathematica,* onde Russell distingue entre *descrições indefinidas* ou *ambíguas* ("um homem", "alguém que caminha" etc.) e *descrições definidas* ("o primeiro rei de Roma", "o assim e assado" etc.). Por esse caminho, Russell pensava eliminar os paradoxos metafísicos da "existência" e os paradoxos dos não-existentes. Em suma, a teoria das descrições de Russell afirma essencialmente que as expressões denotativas são incompletas, ou seja, são incapazes de ter significado por si sós e se distinguem claramente dos nomes próprios (que, tomados isoladamente, têm significado). [1]

4 Russell contra o "segundo" Wittgenstein e a filosofia analítica

Atento analista da linguagem, durante toda a sua vida Russell submeteu ao "microscópio da lógica" toda uma série de questões filosoficamente relevantes e amiúde difíceis e complicadas. Mas o fez preocupado sempre com a relação que a linguagem deve ter com os fatos, se deve haver conhecimento válido.

Naturalmente, Russell tem consciência dos *limites* do empirismo. Com efeito, o empirismo pode ser definido com a afirmação de que "todo conhecimento sintético baseia-se na experiência". Mas esse princípio não se baseia na experiência. Conseqüentemente, o empirismo é uma teoria que mostra suas inadequações. E, no entanto, diz Russell, entre as teorias disponíveis, o empirismo é a teoria melhor. Contrário ao pragmatismo, Russell também era avesso àqueles neopositivistas (Neurath, Hempel e outros) que pareciam ter esquecido que o objetivo das palavras "é o de se ocupar de coisas diferentes das palavras".

Mas Russell reservou seus ataques mais ferozes ao "segundo" Wittgenstein e à filosofia da linguagem. Como se verá nas páginas dedicadas tanto ao "segundo" Wittgenstein como à filosofia analítica, as acusações de Russell caem substancialmente fora do alvo, já que a filosofia analítica preocupa-se com as palavras, precisamente porque a filosofia analítica está atenta para uma relação não enevoada ou ilusória entre as palavras e as coisas, ou melhor, entre as palavras e a vida.

Sobre o movimento analítico em seu conjunto, disse Russell: "Pelo que entendi, a doutrina consiste em sustentar que a linguagem da vida cotidiana, com as palavras usadas em seu significado comum, basta para a filosofia, pois esta não teria necessidade de termos técnicos ou de mudanças de significado nos termos comuns. Não consigo absolutamente aceitar essa opinião. Sou contrário a ela: *a*) porque é insincera; *b*) porque é suscetível de desculpar a ignorância da matemática, da física e da neurologia naqueles que tiveram somente uma educação clássica; *c*) porque é apresentada por alguns com o tom de retidão cerimoniosa, como se a oposição a ela fosse pecado contra a democracia; *d)* porque torna esmiuçada e superficial a filosofia; *e)* porque torna quase inevitável a perpetuação entre os filósofos daquela atitude confusa que eles retomaram do senso comum".

Em suma, Russell acredita que os filósofos da linguagem estão praticando a mística do *uso comum.* E rejeita o fato de que os oxfordianos consideram a linguagem comum como o banco de prova de qualquer outra linguagem. Claro, na linguagem comum não queremos de modo algum "ficar discorrendo sobre o sol que surge e que cai. Mas os astrônomos acham melhor uma linguagem diferente, e eu sustento que uma linguagem diferente também é preferível em filosofia".

A outra acusação que Russell faz a Oxford é que a filosofia que nela se faz "parece uma disciplina desprovida de relevância e de interesse. Discutir ao infinito o que os tolos entendem quando dizem tolices pode ser divertido, mas é muito difícil que seja importante".

São duas, portanto, as acusações que Russell levanta contra a filosofia analítica: por um lado, ela praticaria o culto ao *uso comum* da linguagem, a despeito de toda linguagem técnica; por outro lado, ao invés de buscar o sentido das coisas e da realidade, ela se ocuparia de modo estéril com o sentido das palavras. Texto 2

5 Russell: a moral e o cristianismo

Persuadido de que os valores não podem ser deduzidos logicamente do conhecimento, Russell foi tenaz defensor da liberdade do indivíduo contra toda ditadura e contra os abusos do poder. Sensível às injustiças sociais, Russell também foi convicto defensor do pacifismo.

Com suas dilacerações e seus sofrimentos, amiúde inúteis, a vida irredutível e obstinada levou Russell do céu da matemática à terra dos homens sofredores. Adversário das injustiças do capitalismo, Russell não foi menos duro em relação aos métodos do bolchevismo. Em *Teoria e prática do bolchevismo* (1920), podemos ler: "O sectarismo e a crueldade mongólica de Lênin (com quem Russell manteve longa conversa em 1920) gelaram-me o sangue nas veias". Em 1952, Russell pediu ao governo norte-americano que fosse libertado Morton Sobell (acusado por Rosenberg em 1951), que fora condenado a trinta anos de prisão por espionagem. Em 1954, apoiado por Einstein, promoveu uma campanha contra os armamentos atômicos. Durante a crise de Cuba, escreveu a Kennedy e a Kruschev duas cartas memoráveis. Alguns meses mais tarde, escreveu ao *Izvestia* para combater a hostilidade russa em relação aos judeus. Pacifista durante a Primeira Guerra Mundial, colocou-se do lado dos aliados na Segunda Guerra. Horrorizado com os crimes nazistas, criou posteriormente a "*Fundação Atlântica da Paz*" para despertar a consciência das massas contra a guerra dos Estados Unidos no Vietnã, e inspirou o "*Tribunal Russell*" para desmascarar os crimes de guerra contra o Vietnã.

Pacifista coerente e desmitificador corajoso, Russell pagou pessoalmente por seus ideais. Foi processado várias vezes, esteve preso, enfrentou a impopularidade, foi-lhe tirada a cátedra de filosofia no City College de Nova Iorque.

Russell defendeu o amor livre. Casou-se quatro vezes e, evidentemente, divorciou-se três vezes. Em 1927, juntamente com a segunda mulher, Dora Winefred Black, chegou a fundar uma escola baseada em princípios educativos "revolucionários": nela, rapazes e moças liam aquilo que quisessem, nunca eram punidos, tomavam banho juntos, e corriam nus pelo parque. A escola faliu.

No fundo, para Russell, somente as afirmações tautológicas da matemática e as afirmações sintéticas das ciências empíricas têm sentido. E, com base nesses fundamentos, é óbvio que caem por terra toda fé, toda visão metafísica do mundo e toda religião. Como todas as outras religiões, ele considerou o cristianismo do ponto de vista teórico, como um conjunto de contra-sensos e, do ponto de vista ético, como implicando moral desumana e obscurantista. A respeito desse ponto, porém, surge a forte suspeita de que Russell não tenha querido reconhecer outra interpretação histórica do cristianismo diferente da visão imperante na Inglaterra, no cinzento período da época vitoriana.

Russell dedicou sua vida a um mundo novo, no qual, como fazia questão de dizer, "o espírito criativo é vivaz, e em que a vida é uma aventura cheia de alegria e de esperança [...], um mundo no qual o afeto tenha livre trânsito, e onde a crueldade e a inveja tenham sido afugentadas pela felicidade e pelo desenvolvimento livre e solto de todos aqueles instintos que constroem a vida e a enchem de delícias intelectuais". Russell também escreveu uma brilhante *História da filosofia ocidental* (4 vols., 1934), onde tenta mostrar que "os filósofos são o resultado de seu meio social". Bertrand Russell morreu na noite de 3 de fevereiro de 1970, uma segunda-feira. Texto 3

II. Alfred North Whitehead: processo e realidade

• Alfred North Whitehead (1861-1947) – matemático que depois ensinará filosofia em Harvard – é autor, com Bertrand Russell, dos *Principia mathematica*. Entre suas obras filosóficas devemos recordar: *A ciência e o mundo moderno* (1925); *O futuro da religião* (1926); *Aventuras de idéias* (1933).

Whitehead é convicto da necessidade de mútua relação entre ciência e filosofia: "Cada uma das duas ajuda a outra". À luz desta convicção Whitehead propõe uma teoria metafísica onde toda a história do universo, e não só a da humanidade, aparece como *processualidade*: o universo inteiro não é estático, mas muito mais um *processo*; não é máquina mas organismo que "co-cresce", com um sujeito, isto é, a autoconsciência, que não é o ponto de partida do processo, e sim o ponto de chegada.

O universo não é máquina, mas um organismo → § 1-2

1 A inter-relação entre ciência e filosofia

Alfred North Whitehead nasceu em Ramsgate, no Kent, em 1861. Sem deixar de lado as línguas clássicas e a história, dedicou-se ao estudo da matemática. Em 1898, publicou o seu *Tratado de álgebra universal*. Juntamente com Russell, escreveu os *Principia mathematica* (1910-1913). Ensinou matemática em Cambridge e depois em Londres até 1924. Nesse ano, aposentou-se como professor de matemática, mas, ao mesmo tempo, foi chamado a ensinar filosofia na Universidade de Harvard. Deu aulas até 1937 e morreu em 1947. Suas obras filosóficas são numerosas: *A ciência e o mundo moderno* (1925), *O futuro da religião* (1926), *Aventuras de idéias* (1933), *Modos do pensamento* (1938). Sua obra filosófica principal é *Processo e realidade*, de 1929.

Substancialmente, a intenção de fundo de Whitehead é a de construir uma metafísica ou visão de mundo que se baseie, se entrelace e esteja em mútua relação com as generalizações mais avançadas das ciências. Há uma inter-relação entre ciência e filosofia: "Cada uma das duas ajuda a outra. A função da filosofia é trabalhar pela concordância das idéias que aparecem ilustradas pelos fatos concretos do mundo real. [...] Ciência e filosofia se criticam reciprocamente, e cada qual fornece à outra o material imaginativo. Um sistema filosófico deveria apresentar a elucidação do fato concreto que as ciências abstraem. E as ciências deveriam encontrar seus princípios nos fatos concretos que um sistema filosófico apresenta. A história do pensamento é a história da medida, da falência e do sucesso dessa empresa comum". Em outros termos, afirma Whitehead em *Aventuras das idéias*, "a ciência pode apresentar fatos irredutíveis e obstinados" contra os quais chocam-se as generalizações filosóficas, ao passo que, por outro lado, vemos que "intuições filosóficas" se transformaram (e se transformam) em "método científico", e que "o ofício próprio da filosofia é de desafiar as meias-verdades que constituem os princípios primeiros da ciência" e de chegar à "visão orgânica" em que tais princípios são vistos em suas relações recíprocas.

2 O universo como "processo"

Na opinião de Whitehead, não só a vida da humanidade, mas toda a história do universo é *processualidade* no espaço e no tempo. Na realidade, nós não experimentamos substâncias e qualidades, mas muito mais um *processo* constituído pela incessante verificação de *eventos* uns em relação com os outros. Portanto, não é a idéia de *substância* o instrumento eficaz para compreender

o mundo, e sim a idéia de *evento*. A idéia de substância, de "matéria inerte" e de tempo e espaço absolutos eram os conceitos da física newtoniana. Mas é a física contemporânea que nos força a abandonar tais categorias e falar de "acontecimentos ligados por suas relações espaciotemporais".

Assim, o universo inteiro não é mais coisa estática, mas um *processo*. Ele não é uma máquina, mas um organismo que "co-cresce", onde vemos que o sujeito não é, como pretendem os idealistas, o ponto de partida do processo, e sim um ponto de chegada, no sentido de que a autoconsciência é aquele acontecimento bastante raro que se realiza a partir de outro conjunto de acontecimentos que é o corpo humano.

O universo é um organismo onde não se esquece o passado; pelo contrário, condiciona a *criação* de sínteses sempre *novas*, que encarnam aqueles "objetos eternos" que Platão chamava de "essências" ou "formas", que são potencialidades e possibilidades que o processo da realidade seleciona e realiza. Desse modo, o processo é permanência e emergência.

E Whitehead chama a totalidade dos objetos eternos de Deus. Ou melhor, como *natureza originária,* Deus contém em si objetos eternos e, como *natureza conseqüente,* Deus é o princípio da realidade concreta, vive no processo, co-cresce com o universo. Escreve Whitehead: "Deus não é o criador do mundo, mas seu salvador". As "entidades atuais" realizam valores, isto é, objetos eternos. E são estes — e, portanto, Deus — que dão sentido ao mundo. Como *natureza originária,* Deus é a harmonia de todos os valores; como *natureza conseqüente,* é a realização do valor no processo.



Alfred North Whitehead (1861-1947) propôs uma teoria metafísica em que toda a história do universo aparece como processualidade.

RUSSELL

1 O que significa "ser racionais"

A racionalidade nas opiniões está no "hábito de levar em conta todas as provas importantes antes de chegar a crer em uma coisa"; "a racionalidade, na prática, pode ser definida como o hábito de recordar todos os nossos desejos importantes, e não apenas aquele que no momento nos parece mais forte do que qualquer outro".

Costumo considerar-me racionalista, e racionalista, creio, deve ser quem quer que deseje que os homens sejam racionais. Mas em nossos tempos a racionalidade sofreu diversos e duros golpes, de modo que é difícil saber o que se entende com essa palavra, ou, caso se saiba, se ela exprime algo que os seres humanos podem alcançar. O problema da definição da racionalidade tem dois aspectos, um teórico, o outro prático: o que é a opinião racional? E o que é a conduta racional? O pragmatismo salienta a irracionalidade da opinião, e a psicanálise a da conduta. Um e outra induziram muitos a crer que não existe nenhum ideal de racionalidade ao qual a opinião e a conduta possam proficuamente se conformar. Pareceria seguir-se disso que, se tu e eu sustentamos opiniões diversas, é inútil recorrer a uma discussão ou procurar o arbítrio de um estranho imparcial: não resta mais que lutar, com os métodos da retórica, da publicidade ou da guerra, segundo o grau de nossa força financeira e militar. Esta convicção, a meu ver, é muito perigosa e, a longo prazo, não poderá deixar de ser fatal para a civilização. Procurarei por isso demonstrar que o ideal da racionalidade não é minimamente tocado pelas idéias que são consideradas fatais para ele, e que conserva toda a importância que uma vez se lhe atribuía como guia do pensamento e da vida.

Para começar com a racionalidade nas opiniões, eu deveria defini-la como o hábito de levar em conta todas as provas importantes antes de chegar a crer em uma coisa. Onde a certeza não é alcançável, o homem racional dará maior peso à opinião mais provável, embora conservando em sua mente, como hipóteses que provas sucessivas poderiam demonstrar preferíveis, as outras opiniões notavelmente prováveis. Isso, naturalmente, presume que seja possível em muitos casos verificar fatos e probabilidades com um método objetivo, ou seja, um método que leve duas pessoas quaisquer, mas determinadas, a um mesmo resultado.

Até aqui estamos considerando apenas o lado teórico da racionalidade. O lado prático, ao qual dirigimos agora nossa atenção, é mais difícil. As divergências de opinião sobre problemas práticos nascem de duas fontes: primeiro, das diferenças entre os desejos dos que disputam; segundo, das diferenças de avaliação dos meios necessários para realizar seus desejos. As diferenças da segunda espécie são na realidade teóricas, e apenas em um segundo momento se tornam práticas. Por exemplo, alguns técnicos sustentam que nossa primeira linha de defesa deva ser formada por navios de guerra, enquanto outros por aviões. Neste caso a divergência existe não sobre o fim proposto, isto é, a defesa nacional, mas apenas quanto aos meios. A discussão pode, portanto, desenvolver-se de um modo puramente científico, uma vez que o desacordo que causa a disputa vige apenas quanto aos fatos, presentes ou futuros, certos ou prováveis. A todos estes casos aplica-se aquela espécie de racionalidade que defini como teórica, embora se trate de uma questão prática. [...]

Permanece, todavia, algo que não pode ser tratado com métodos puramente intelectuais. Os desejos de um homem jamais se harmonizam completamente com os de outro homem. Dois concorrentes da Bolsa de valores podem estar perfeitamente de acordo sobre os efeitos desta ou daquela operação, mas isso não produz harmonia prática, uma vez que cada um deseja enriquecer-se à custa do outro. Mas também aqui a racionalidade pode evitar a maior parte do dano que de outra forma haveria. Dizemos que um homem é irracional quando ele age por paixão, quando quebra o nariz por despeito ao rosto. É irracional porque esquece que, cedendo ao desejo que mais fortemente se lhe dá de experimentar naquele momento, obstaculiza outros desejos que com o tempo serão bem mais importantes para ele. Se os homens fossem racionais, olhariam para seus interesses de modo mais correto do que aquele com que os olham hoje; e se todos os homens agissem sob o impulso de seu próprio iluminado interesse, o mundo seria

um paraíso em relação àquilo que é agora. Não digo que não haja nada de melhor do que o interesse pessoal como motivo de ação; mas digo que o interesse pessoal, como o altruísmo, é mais vantajoso quando iluminado do que quando é cego. Em uma comunidade ordenada é bastante raro que o interesse de um indivíduo possa provocar dano aos outros. Quanto menos o homem é racional, tanto mais freqüentemente falta a percepção de como aquilo que danifica os outros danifica também ele próprio, pois o ódio e a inveja o cegam. Por isso, embora não pretendendo que o interesse pessoal iluminado seja a mais alta forma de moralidade, sustento que, caso se tornasse comum, faria do mundo um lugar infinitamente melhor do que é.

A racionalidade na prática pode se definir como o hábito de recordar todos os nossos desejos importantes, e não apenas aquele que no momento nos parece mais forte do que qualquer outro. Como a racionalidade na esfera da opinião, é uma questão de medida. A racionalidade completa é indubitavelmente um ideal inatingível, mas enquanto continuarmos a classificar como loucos alguns homens é claro que consideraremos alguns homens mais racionais do que outros. Creio que o único progresso consiste em aumentar a racionalidade, tanto prática como teórica. Pregar uma moral altruísta parece-me inútil, uma vez que a pregação teria efeito apenas sobre aqueles que já experimentassem desejos altruístas. Mas pregar a racionalidade é algo bem diverso, pois a racionalidade nos ajuda a realizar nossos desejos no todo, sejam quais forem. Um homem é racional à medida que sua inteligência informa e controla seus desejos. Creio que o controle de nossos atos por parte de nossa inteligência seja no fim das contas aquilo que mais importa, e aquilo que unicamente tornará possível a continuação da vida social em um tempo em que a ciência aumenta os meios à nossa disposição, para nos danificarmos reciprocamente. A escola, a imprensa, a política, a religião, em poucas palavras, todas as grandes forças do mundo, estão no momento do lado da irracionalidade: elas estão nas mãos de homens que adulam o povo soberano para conduzi-lo fora do caminho justo. O remédio encontra-se não em algo heroicamente catastrófico, mas nos esforços dos indivíduos em direção a uma concepção mais sã e equilibrada de nossas relações com o próximo e com o mundo.

B. Russell,
Ensaios céticos.

2 O "segundo" Wittgenstein "cansou-se de pensar seriamente"

Bertrand Russell é contrário à filosofia analítica de Cambridge e de Oxford e, de modo especial, ao modo de filosofar do "segundo" Wittgenstein: esta filosofia "se fosse verdadeira [...] seria, no pior dos casos, uma ociosa brincadeira de salão".

Lendo as obras desta escola [dos filósofos analíticos de Cambridge e de Oxford] experimento uma sensação curiosa, semelhante à que Descartes teria experimentado se fosse milagrosamente trazido à vida na época de Leibniz e de Locke. Desde 1914 dediquei grande parte de meu tempo e de minha energia a matérias diferentes da filosofia. Durante o período sucessivo a 1914 três filosofias dominaram sucessivamente o mundo filosófico britânico: primeiro a do *Tractatus* de Wittgenstein, depois a dos positivistas lógicos, e finalmente a das *Philosophical Investigations*, de Wittgenstein. Destas, a primeira teve influência muito considerável sobre meu pensamento, ainda que agora não creia que tal influência tenha sido totalmente positiva. A segunda escola, a dos positivistas lógicos, teve em linha geral minha simpatia, embora eu estivesse em desacordo com algumas de suas doutrinas mais características. A terceira escola, que por comodidade indicarei com a sigla WII para distingui-la das doutrinas do *Tractatus* que chamarei de WI, continua para mim completamente incompreensível. Os aspectos positivos de tal doutrina me parecem óbvios; e os negativos, infundados. Não encontrei nada de interessante nas *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, e não entendo porque uma escola inteira encontre sabedoria autêntica nessas páginas. A coisa é surpreendente do ponto de vista psicológico. O primeiro Wittgenstein, que eu conhecia intimamente, era um homem dedicado de modo intenso e apaixonado ao pensamento filosófico, profundamente consciente dos problemas difíceis de que eu, como ele, percebia a importância, e em posse (ao menos assim pensava eu) de um verdadeiro gênio filosófico. O novo Wittgenstein, ao contrário, parece ter-se cansado de pensar seriamente e parece ter inventado uma doutrina apta a tornar não necessária esta atividade. Não creio sequer por um instante que a doutrina que tem estas conseqüências melancólicas seja verdadeira.

Percebo, porém, que nutro uma prevenção extraordinariamente forte contra ela: com efeito, se fosse verdadeira, a filosofia seria, no melhor dos casos, um pequeno auxílio para os autores de vocabulários, e, no pior dos casos, uma ociosa brincadeira de salão [...].

Admiro o *Tractatus* de Wittgenstein, mas não suas obras sucessivas, que me parecem implicar uma renúncia a sua melhor inspiração, muito semelhante às renúncias de Pascal e de Tolstoi. [...]

Analogamente a todos os filósofos precedentes a WII, meu objetivo fundamental foi o de entender o mundo da melhor maneira possível, e de distinguir aquilo que pode ter valor de conhecimento daquilo que deve ser rejeitado como hipótese sem fundamento. Segundo WII, eu não teria esclarecido esse objetivo, que teria dado como admitido. Agora nos contam, ao contrário, que não é o mundo que devemos tentar entender, mas apenas as frases, e afirma-se que todas as frases podem ser tomadas como verdadeiras, exceto aquelas pronunciadas pelos filósofos. Isto porém, talvez seja um exagero.

B. Russel,
Minha vida em filosofia.

3 "Ideais" para a política

> *"As instituições políticas e sociais devem ser julgadas conforme o bem e o mal que fazem aos indivíduos. Encorajam a criatividade mais que a avidez? Exprimem e alimentam o sentimento de reverência entre os seres humanos? Mantêm o respeito?"*

Nos dias obscuros os homens têm necessidade de fé clara e de esperança bem fundada; e, conseqüência destas, da coragem calma que não teme as dificuldades ao longo do caminho. Os tempos que estamos atravessando [a guerra de 1914-1918] deram a muitos de nós a confirmação de tudo o que acreditávamos. Vemos que as coisas que considerávamos mal são verdadeiramente mal e sabemos, mais seguramente do que antes, as direções nas quais os homens devem se mover para que um mundo melhor surja das ruínas daquele que agora está se precipitando para a destruição. Vemos que os projetos políticos dos homens, tanto de uns como dos outros, se baseiam sobre ideais totalmente errados. Apenas ideais totalmente diferentes poderão impedir que continuem a ser fonte de sofrimentos, destruições e pecados.

Os ideais políticos devem basear-se sobre ideais para a vida individual. O objetivo dos homens políticos deveria ser o de tornar melhor a vida dos indivíduos. O homem político não deve levar em consideração, nem fora nem acima, nada mais além dos homens, das mulheres e das crianças que compõem o mundo. O problema da política é estabelecer as relações entre os seres humanos de modo que cada um deles tenha em sua própria existência tanto bem quanto seja possível. E esse problema requer antes de tudo a consideração daquilo que nos parece belo na vida individual.

Apenas para começar, não queremos que todos os homens sejam iguais. Não queremos estabelecer um sistema ou um tipo aos quais os homens devam ser obrigados a uniformizar-se, de um modo ou de outro. [...]

Não se quer um ideal só para todos os homens, mas um ideal separado para cada um dos homens: é preciso chegar a isso. [...]

Existem duas espécies de impulsos, correspondentes às duas espécies de bens: os impulsos *possessivos*, que visam a adquirir ou a manter bens pessoais que não se podem repartir e se concentram no impulso da propriedade. E há impulsos *criativos* ou construtivos, que visam a levar para o mundo, e a tornar disponível para o uso, o gênero de bens para os quais não existe posse ou exclusividade.

A vida melhor é aquela em que os impulsos criativos ocupam a parte mais vasta, e os impulsos possessivos a mais restrita. Esta descoberta não é nova. O Evangelho diz: "Não se preocupem, pensando: O que comeremos? O que beberemos? Com que nos vestiremos?". Os pensamentos que dedicamos a estas coisas são desviados de argumentos de maior importância. E, o que é pior, o hábito mental gerado por pensar nessas coisas é um hábito feio; traz consigo concorrência, inveja, prepotência, crueldade, e quase todos os males morais que infestam o mundo. Em particular, leva ao uso da força como meio para caçar a presa.

Os bens materiais podem ser obtidos com a força e fruídos por aquele que deles se apodera.

Os bens espirituais não podem ser obtidos desse modo. É possível matar um artista ou um pensador, mas não adquirir sua arte ou seu pensamento. Pode-se condenar à morte um homem porque ele ama seus semelhantes, mas dessa forma não se adquire o amor que fazia a felicidade dele. Nestes casos a força

é impotente; é eficaz apenas quando se trata de bens materiais. Por essa razão os homens que acreditam na força são os homens cujos pensamentos e desejos são inspirados pelo interesse pelos bens. [...]

Aqueles que percebem o mal que se pode fazer a outros com o uso da força e o escasso valor dos bens que se podem adquirir com a força, terão grande respeito pela liberdade dos outros, não procurarão entravá-la ou limitá-la; serão lentos para o julgamento e rápidos na compreensão; tratarão qualquer ser humano com uma espécie de ternura, porque nele o princípio do bem é ao mesmo tempo frágil e infinitamente precioso. Não condenarão aqueles que são diferentes; saberão e sentirão que a individualidade requer a diversidade e que a uniformidade significa morte. Desejarão que qualquer ser humano esteja o quanto mais possível vivo e o menos possível seja produto mecânico; amarão uns nos outros apenas as coisas que o contato brutal de um mundo desapiedado destruiria. Em poucas palavras, em todas as suas relações com os outros serão inspirados por um profundo sentimento de *reverência*.

Já está claro aquilo que deveremos desejar para os indivíduos: fortes impulsos criativos que superem e absorvam o instinto de posse; reverência para com os outros; respeito pelo impulso criativo fundamental em nós mesmos. Certa dose de auto-respeito e de orgulho natural é necessária para a vida; um homem, para permanecer íntegro, não deve experimentar a sensação de uma absoluta derrota interior, mas deve ter a coragem, a esperança e a vontade de viver segundo o melhor que nele existe, sejam quais forem os obstáculos internos e externos que acaso aconteça de encontrar. Os homens têm o poder de realizar as melhores possibilidades de vida se possuem três coisas: impulsos criativos mais que possessivos, reverência para com os outros, e respeito pelo impulso fundamental em si mesmos.

As instituições políticas e sociais devem ser julgadas conforme o bem e o mal que fazem aos indivíduos. Encorajam a criatividade mais que a avidez? Exprimem e alimentam o sentimento de reverência entre os seres humanos? Mantêm o respeito?

B. Russell,
Minhas idéias políticas.



Bertrand Russell, além de filósofo e lógico, foi também um pacifista convicto.

Ludwig Wittgenstein: do *Tractatus logico-philosophicus* às pesquisas filosóficas

• Descendente de uma das mais importantes famílias vienenses, discípulo de Bertrand Russell em Cambridge, prisioneiro dos italianos no fim da Primeira Guerra Mundial, mestre de escola elementar de 1920 a 1926, a partir de 1930 docente de filosofia em Cambridge, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) com o *Tractatus logico-philosophicus* (1921) influenciará pesadamente os neopositivistas do Círculo de Viena, e com *Pesquisas filosóficas* (e ainda mais com seu ensinamento) dará enorme impulso à filosofia analítica.

Mestre de escola elementar e grande filósofo *→ § I.1*

• A tese central do *Tractatus* é que o pensamento ou proposição *representa projetivamente* o mundo. A cada elemento da realidade corresponde um elemento da linguagem (ou pensamento). A realidade consta de fatos que se resolvem em fatos atômicos, por sua vez compostos de objetos simples. Por sua vez, a linguagem consta de proposições moleculares (ou complexas), compostas por proposições atômicas não mais divisíveis em outras proposições, as quais são combinações de nomes correspondentes aos objetos. Nós, portanto, fazemo-nos representações do mundo; e as representações que têm sentido são unicamente as proposições da ciência natural, "e a filosofia não é uma ciência natural". "A filosofia não é doutrina, mas atividade" que esclarece nossa linguagem.

A linguagem representa projetivamente o mundo *→ § II.1-2*

• O *Tractatus* foi interpretado pelos membros do Círculo de Viena como se fosse a bíblia do neopositivismo, sobre a linha do princípio de verificação e no mais estrito rigor antimetafísico. Todavia – conforme salientou Paul Engelmann, amigo de Wittgenstein – Wittgenstein, como os neopositivistas, queria compreender o funcionamento da linguagem da ciência, mas isso não porque pensasse, como ao invés pretendiam os neopositivistas, que além da ciência não houvesse nada a dizer; ao contrário dos neopositivistas, Wittgenstein se preocupava muito com aquilo que a ciência não pode dizer: "Sentimos que, ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem uma resposta, os problemas de nossa vida não seriam sequer tocados". A ciência cala-se sobre tudo o que para nós é mais importante: a ética e a religião.

A ciência se cala sobre tudo o que para nós é mais importante *→ § II.3-4*

• Em 1929 Wittgenstein volta a Cambridge. A volta para Cambridge é a volta para a filosofia; para uma filosofia que parte de uma cerrada crítica da concepção da linguagem como denominação de objetos. A teoria da representação alimenta nosso cérebro com uma dieta unilateral; impele-nos a crer que nós, com nossa linguagem, fazemos uma só coisa: denominamos. A verdade, porém, é bem diversa, uma vez que com nossa linguagem fazemos as mais variadas coisas: pedimos, agradecemos, saudamos, xingamos, descrevemos, inventamos histórias etc. São inumeráveis os "jogos lingüísticos": "tipos inumeráveis diferentes

A linguagem é um conjunto de "jogos de língua" *→ § III.1-3*

de emprego de tudo aquilo que chamamos de 'sinais', 'palavras', 'proposições' ". A linguagem é um conjunto de jogos de língua. "O significado de uma palavra é o uso dela na linguagem". E o uso tem regras. Mas não raramente a linguagem entra em férias, e então surgem os problemas filosóficos. Daí a necessidade de uma filosofia como "terapia lingüística".

I. A vida

1 Professor de escola elementar e grande filósofo

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena, em 1889. Encaminhado pelo pai (Karl Wittgenstein, fundador da indústria do aço no império dos Hasburgos) para estudar engenharia, inscreveu-se na Technische Hochschule de Berlim-Charlottenburg (1906-1907). Posteriormente (1908-1911), transferiu-se para a Faculdade de Engenharia de Manchester, de onde, em 1911, a conselho de G. Frege, foi para Cambridge (Trinity College) para estudar os fundamentos da matemática, sob a guia de Betrand Russell.

Em 1914, com a explosão da Primeira Guerra Mundial, alistou-se como voluntário no exército austríaco. Preso pelos italianos em 1918, passou quase um ano no campo de prisioneiros de Cassino. Libertado em agosto de 1919, encontrou-se logo depois com Russell na Holanda para discutir o manuscrito do trabalho que seria publicado em 1921 com o título, proposto por G. E. Moore, de *Tractatus logico-philosophicus*.

De 1920 a 1926, ensinou como professor primário em três pequenas localidades



Ludwig Wittgenstein (1889-1951) com o Tractatus *influenciou o neopositivismo e, sucessivamente, na década de 1930, foi o maior representante da filosofia analítica.*

da Baixa Áustria. De 1926 a 1928, projetou e supervisionou os trabalhos de construção da casa vienense de uma de suas irmãs.

Retornou a Cambridge em 1929, onde lhe foi conferida a láurea em junho. Em 1930 tornou-se professor no Trinity College, iniciando sua atividade de ensino superior. Em 1939, sucedeu a G. E. Moore na cátedra de filosofia.

Durante a Segunda Guerra Mundial, por algum tempo trabalhou como carregador de feridos no Guy's Hospital de Londres. Depois, trabalhou num laboratório médico em Newcastle. Deu suas últimas aulas em 1947. Transcorreu o ano de 1948, em solidão, na Irlanda. Em 1949 foi para os Estados Unidos, em visita a seu ex-aluno e amigo Norman Malcolm. Voltando a Cambridge, descobriu que estava com câncer. Morreu em 29 de abril de 1951 na casa de seu médico, o dr. Bevan, que o hospedara.

II. O *Tractatus logico-philosophicus*

1 As teses fundamentais

O *Tractatus logico-philosophicus* saiu em 1921, em alemão, nos "Annalen der Naturphilosophie" (vol. XIV, 3-4, pp. 185-262), e foi publicado em inglês em 1922, acompanhado do texto alemão, pelo editor Kegan Paul de Londres, com uma introdução de Bertrand Russell.

As teses fundamentais do *Tractatus* são as seguintes:

"O mundo é tudo o que acontece".

"O que acontece, o fato, é a existência dos fatos atômicos".

"A representação lógica dos fatos é o pensamento".

"O pensamento é a proposição exata".

"A proposição é uma função de verdade das proposições elementares". "A forma geral da função de verdade é $[r, x, N(x)]$: essa é a fórmula geral da proposição".

"Aquilo de que não se pode falar, deve-se calar".

Em uma primeira consideração, encontramos no *Tractatus* uma *ontologia:* "O mundo divide-se em fatos". Mas o próprio fato é divisível: "Aquilo que acontece, o fato, é a existência de fatos atômicos". E os fatos atômicos, por seu turno, são constituídos por objetos simples: estes são a substância do mundo. "O fato atômico é uma combinação de objetos (entidades, coisas)". "O objeto é simples". "Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos". "O fixo, o consistente e o objeto são uma só coisa". "O objeto é o fixo, o consistente; a configuração é o mutável, o instável".

2 Realidade e linguagem

À teoria da realidade corresponde a teoria da linguagem. Segundo o Wittgenstein do *Tractatus* (ou, como se diz, o "primeiro" Wittgenstein), a linguagem é uma *representação projetiva* da realidade. "Nós fazemos representações dos fatos". "A representação é um modelo da realidade". E "o que a representação deve ter em comum com a realidade para poder representá-la — exata ou falsamente —, segundo seu próprio modo, é a forma de representação". Sem dúvida, diz Wittgenstein, "à primeira vista não parece que a proposição — assim como, por exemplo, a que está estampada no papel — seja representação da realidade de que trata. Mas a notação musical também não parece, à primeira vista, representação da música, assim como nossa escritura fonética (ou letras) também não parece uma representação de nossa linguagem falada. E, no entanto, esses símbolos se revelam, também no sentido comum do termo, como representações daquilo que representam". "O disco fonográfico, o pensamento musical, a notação, as ondas sonoras, estão todos, entre si, naquela relação interior representativa que se estabelece entre língua e mundo. O que é comum a todas essas coisas é a estrutura lógica (como, na fábula, os dois jovens, seus dois cavalos e seus lírios, que são todos, em certo sentido, uma só coisa)".

Por conseguinte, o pensamento ou proposição representa ou *espelha projetivamente a realidade.* E a cada elemento constitutivo do real corresponde outro elemento no pensamento. A realidade consta

de fatos que se resumem em fatos atômicos, compostos por seu turno de objetos simples. Analogamente, a linguagem é formada de proposições complexas (moleculares), que podem ser divididas em proposições simples ou atômicas (elementares), não ulteriormente divisíveis em outras proposições. Essas proposições elementares constituem o correspondente dos fatos atômicos. E são combinações de nomes, correspondentes aos objetos: "O nome significa o objeto. O objeto é seu significado [...]". Para exemplificar, "Sócrates é ateniense" é uma proposição atômica, que descreve o fato atômico de que Sócrates é ateniense; já "Sócrates é ateniense e mestre de Platão" é proposição molecular, que reflete o fato molecular de que Sócrates é ateniense *e* mestre de Platão. A proposição atômica é a menor entidade lingüística da qual se pode proclamar o verdadeiro ou o falso. O fato atômico é o que torna verdadeira ou falsa uma proposição atômica. O fato molecular é uma combinação de fatos atômicos que torna verdadeira ou falsa uma proposição molecular. 1

■ **Proposição atômica.** Esta é uma idéia central do *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.
Eis como Bertrand Russell, em sua *Introdução* ao *Tractatus*, esclarece tal idéia: "Nós podemos explicar-nos, dizendo que os fatos são aquilo que torna as proposições verdadeiras ou falsas. Os fatos podem conter, ou não conter, partes que são elas próprias fatos. Por exemplo: 'Sócrates foi um sábio ateniense' consiste de dois fatos: 'Sócrates foi um sábio', e 'Sócrates foi um ateniense'. Um fato, que não tenha partes que sejam fatos, é chamado por Wittgenstein um *Sachverhalt*, um fato atômico. Um fato atômico, embora não contendo partes que são fatos, todavia contém partes. Se podemos considerar 'Sócrates é sábio' um fato atômico, percebemos que ele contém os constituintes 'Sócrates' e 'sábio'. [...] O mundo é descrito completamente se forem conhecidos todos os fatos atômicos. [...] Uma proposição (verdadeira ou falsa) que afirma um fato atômico, denomina-se de proposição atômica. Todas as proposições atômicas são logicamente independentes uma da outra. Nenhuma proposição atômica implica outra. Assim, toda a questão da inferência lógica refere-se a proposições que não são atômicas: as proposições moleculares".

3 A parte "mística" do *Tractatus*

São essas, em resumo, as idéias centrais do *Tractatus*. Mas Wittgenstein se dá conta de que, embora a ciência represente projetivamente o mundo, entretanto, além da ciência e do mundo, "há verdadeiramente o inexprimível. *Mostra-se;* é aquilo que é místico". "O que é místico não é *como* o mundo é, mas *que ele é*".

"O sentido do mundo deve se encontrar fora dele. No mundo, tudo é como é, e acontece como acontece: nele não há nenhum valor — e, se houvesse, não teria nenhum valor [...]".

E "nós sentimos que, ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem



Wittgenstein em divisa de oficial austríaco durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), em uma foto tirada da carteira de identidade de junho de 1918, com carimbo do regimento de artilharia na montanha.

resposta, os problemas de nossa vida não seriam sequer arranhados. Sem dúvida, não resta então nenhuma pergunta — e esta é precisamente a resposta". "O problema da vida resolve-se quando se desvanece". Nessas afirmações consiste precisamente a denominada *parte mística* do *Tractatus*. Texto 2

4 A interpretação não-neopositivista do *Tractatus*

Lido, discutido, pesquisado nos pressupostos e nos diversos núcleos teóricos, interpretado com base em perspectivas diversas, o *Tractatus* foi um dos livros filosóficos mais influentes do século XX. E a influência mais consistente foi a que exerceu sobre os neopositivistas, que, embora rejeitando a parte mística, aceitaram sua antimetafísica, retomaram a teoria da tautologicidade das assertivas lógicas, interpretaram as proposições atômicas como protocolos das ciências empíricas e assumiram sua idéia de que a filosofia é atividade clarificadora da linguagem científica e não doutrina.

Tanto mediante a *Introdução* de Bertrand Russell ao *Tractatus* como mediante a interpretação dos neopositivistas, o *Tractatus* foi visto pela maior parte dos estudiosos como a bíblia do neopositivismo. Entretanto, em nossos dias, essa imagem do *Tractatus* foi justamente abandonada.

Wittgenstein não apenas não foi membro do *Wiener Kreis* e nunca participou das sessões do Círculo, mas também nunca foi neopositivista. Suas intenções eram bem diversas das intenções dos neopositivistas, como nos revelam suas *Cartas a Ludwig von Ficker* (1969), as *Cartas a Engelmann* (1967) e as reflexões do próprio Engelmann.

Na realidade, em 1919 (portanto, três anos antes que M. Schlick, o fundador do *Wiener Kreis,* fosse chamado a Viena), Wittgenstein escreveu uma carta a L. von Ficker, com o qual estava tratando da publicação do *Tractatus*. Entre outras coisas, podemos ler nessa carta: "Talvez lhe seja útil que eu lhe escreva algumas palavras sobre o meu livro: com efeito, o senhor não extrairá grande coisa de sua leitura, essa é minha opinião exata. De fato, o senhor não o compreenderá; o tema lhe parecerá totalmente estranho. Na realidade, porém, ele não lhe é estranho, já que o sentido do livro é um *sentido ético*. Certa vez, pensei em incluir no prefácio uma proposição, que agora de fato não está lá, mas que escreverei neste momento para o senhor, porque talvez constitua para o senhor uma chave para a compreensão do trabalho. Com efeito, eu queria escrever que meu trabalho consiste em duas partes: aquilo que escrevi e, além disso, tudo aquilo que *não* escrevi. E precisamente esta segunda parte é a importante [...]".

Ou seja, o que não está escrito, o que não é dito porque não é dizível cientificamente é a parte mais importante: a ética e a religião. E é assim que se reconciliam em um todo consistente a "lógica" e a "filosofia" do *Tractatus* com a "mística" do próprio *Tractatus*.

Na opinião de A. Janik e S. Toulmin (*A grande Viena*, 1973), este era o problema de fundo de Wittgenstein: "Poder encontrar um método qualquer para reconciliar a física de Hertz e Boltzmann com a ética de Kierkegaard e Tolstoi".

Mas os neopositivistas, devido a seus interesses e perspectivas, não souberam ver esse problema profundo e condenaram como contra-senso a mística de Wittgenstein. Engelmann comenta: "Toda uma geração de alunos considerou Wittgenstein positivista, já que ele tinha em comum com os positivistas algo de enorme importância: traçara uma linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo que se deve calar, coisa que os positivistas também haviam feito. A diferença está apenas no fato de que eles não tinham nada sobre o que calar. O positivismo sustenta — e esta é sua essência — que aquilo de que podemos falar é tudo o que conta na vida. Wittgenstein, ao contrário, crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é precisamente aquilo sobre o qual, no seu modo de ver, devemos calar. Apesar disso, quando ele toma grande cuidado em delimitar o que não é importante, não é a costa daquela ilha que ele quer examinar tão acuradamente, e sim os limites do oceano". Texto 3

III. As Pesquisas filosóficas

1. A volta à filosofia

No *Prefácio ao Tractatus,* Wittgenstein escrevia que "a veracidade das idéias aqui transmitidas é intocável e definitiva" e pensava "ter, no essencial, resolvido definitivamente os problemas". Por conseguinte, Wittgenstein calou-se. Os problemas estavam definitivamente resolvidos. Por isso, em 4 de julho de 1924, Wittgenstein escrevia a J. M. Keynes (que, juntamente com o matemático F. P. Ramsey, preocupava-se em fazer o filósofo austríaco retornar a Cambridge): "O senhor me pergunta se pode fazer algo para tornar-me novamente possível o trabalho científico. Não, a esse respeito não há mais nada a fazer; com efeito, não tenho mais nenhum forte impulso interior para tal ocupação. Tudo o que eu realmente tinha a dizer, já o disse. E, com isso, a fonte se esgotou. Isso pode soar estranho, mas é assim mesmo".

Na realidade, não seria assim por muito tempo. Com efeito, em janeiro de 1929 Wittgenstein estava novamente em Cambridge. E o retorno a Cambridge era o retorno à filosofia. Em suma, Wittgenstein percebeu que os problemas filosóficos não haviam sido *definitivamente resolvidos.* Embora o chamado a retomar o trabalho filosófico pareça encontrar sua motivação em uma conferência que o matemático intuicionista L. E. Brouwer pronunciou em Viena em março de 1928, com a presença de Wittgenstein, não devemos esquecer três coisas em relação a seu retorno à filosofia:

a) os encontros que Wittgenstein manteve com alguns membros do Círculo de Viena — sobretudo Schlick e Waismann —, de cujas conversações temos hoje os relatos que nos foram deixados por Waismann no livro *Wittgenstein e o Círculo de Viena* (1967);

b) os "inumeráveis colóquios" que Wittgenstein diz ter mantido com Ramsey, tendo por objeto a revisão dos *Principia mathematica* e as teses do *Tractatus* sobre a lógica e sobre os fundamentos da matemática;

c) o contato com "a linguagem real das crianças" das escolas primárias.

Esses três fatos — a reflexão sobre a matemática intuicionista, os colóquios com Ramsey e a linguagem das crianças — levaram Wittgenstein a assumir nova perspectiva teórica na interpretação da linguagem.

E, em um esforço intenso, que vai das *Observações filosóficas* (1929-1930) — através da *Gramática filosófica* (1932-1934), *O livro azul e o livro marrom* (1933-1935), *Observações sobre os fundamentos da matemática* (1937-1944) e *Da certeza* (1950-1951) — às *Pesquisas filosóficas* (Parte I, 1945; Parte II, 1948-1949), Wittgenstein afasta-se das soluções do *Tractatus* e elabora sua nova perspectiva filosófica, da qual as *Pesquisas filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*) representam o documento mais elaborado.

2. A teoria dos "jogos de língua"

As *Pesquisas filosóficas* se iniciam com uma crítica cerrada ao esquema tradicional de interpretação que vê a linguagem como um conjunto de nomes que denominam ou designam objetos, nomes de coisas e de pessoas, unidos pela aparelhagem lógico-sintática constituída por termos como "e", "o", "se... então" etc.

É óbvio que, assim concebendo a linguagem, o *compreender* se reduz a dar *explicações* que se resumem em *definições ostensivas,* que postulam toda aquela série de *atos e processos mentais* que deveriam explicar a passagem da linguagem à realidade. Como se vê, a teoria da representação, o atomismo lógico e o mentalismo estão estreitamente conjugados.

Na realidade, porém, o jogo lingüístico da denominação (*Benennungssprachspiel*) não é de modo nenhum primário. Com efeito, se eu digo, indicando uma pessoa ou um objeto, "este é Mário" ou "isto é vermelho", haverá sempre para quem me escuta certa ambigüidade, já que não sabe a que propriedade da pessoa ou do objeto me referi. "Dizendo 'cada palavra desta linguagem designa alguma coisa', não dizemos *absolutamente* nada [...]", escreve Wittgenstein nas *Observações sobre os fundamentos da matemática.* "Pensa-se que aprender a linguagem consista em denominar objetos, isto é, homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números etc. A denominação é

semelhante a pendurar em uma coisa um cartãozinho com um nome. Pode-se dizer que isso é uma preparação para o uso da palavra. Mas para que nos prepara?".

A teoria da representação sustenta que, com nossa linguagem, nós fazemos apenas uma coisa: denominamos. Mas Wittgenstein está persuadido de que, "ao contrário, com nossas proposições, fazemos as coisas mais diversas. Basta pensar nas exclamações, com suas tão diferentes funções:

Água!
Fora!
Ai!
Socorro!
Lindo!
Não!

E agora, ainda estás disposto a chamar essas palavras de 'denominação de objetos'?".

Com a linguagem, fazemos as coisas mais variadas. Os "jogos lingüísticos" são *inumeráveis*: "São inumeráveis os tipos diferentes de emprego de tudo o que chamamos 'sinais', 'palavras', 'proposições'. E essa multiplicidade não é algo fixo ou algo dado de uma vez por todas, mas novos tipos de linguagem, novos jogos lingüísticos, como poderíamos dizer, surgem continuamente, enquanto outros envelhecem e são esquecidos (uma *imagem aproximada* disso poderia ser dada pelas mudanças da matemática)".

Texto 4

3 O princípio de uso e a filosofia como terapia lingüística

A linguagem é um conjunto de jogos de linguagem. O significado de uma palavra é seu uso. E o uso tem regras. Por outro lado, "seguir uma regra é análogo a obedecer a uma ordem: somos adestrados para obedecer à ordem". "Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem ou jogar uma



Retrato fotográfico de L. Wittgenstein.

partida de xadrez são *hábitos* (usos, instituições)". E essas regras que aprendemos através do adestramento são públicas: "No sentido em que existem processos (também processos psíquicos) característicos do compreender, o compreender não é processo psíquico".

Mas uma *imagem* nos mantinha prisioneiros. E ela fez com que o mundo de nossa mente se povoasse de espectros, isto é, de problemas filosóficos: "Eles não são naturalmente problemas empíricos, mas problemas que se resolvem penetrando na operação de nossa linguagem de forma a reconhecê-la, *contra* uma forte tendência a subentendê-la. Os problemas não se resolvem mais produzindo novas experiências, mas sim ajustando aquilo que já nos é conhecido há tempo. A filosofia é batalha contra o encantamento de nosso intelecto, por meio de nossa linguagem".

"Os problemas filosóficos surgem [...] quando *falta* a linguagem". E esses problemas se resolvem dissolvendo-os. "Quando os filósofos usam uma palavra — 'saber', 'ser', 'objeto', 'eu', 'proposição', 'nome' — e tentam captar a essência da coisa, devemos sempre perguntar: essa palavra é efetivamente usada assim na linguagem, na qual tem sua pátria?"

"*Nós* utilizamos as palavras, no seu emprego metafísico, na trilha do seu emprego cotidiano". E isso porque a linguagem "faz parte de nossa história natural, como o caminhar, o comer, o beber, o brincar". A linguagem opera sobre o fundo de necessidades humanas, na determinação de um ambiente humano. E como "o significado de uma palavra é seu uso na linguagem", a função da filosofia é puramente descritiva. Como na psicanálise, a diagnose é a terapia: "o filósofo trata uma questão como uma doença".

Não busqueis o significado, buscai o uso — repetia Wittgenstein em Cambridge. E acrescentava: "O que vos dou é a morfologia do uso de uma expressão. Demonstro que ela tem usos com os quais jamais havíeis sonhado. Em filosofia, as pessoas sentem-se *forçadas* a ver um conceito de determinado modo. Pois o que faço é propor ou até inventar outros modos de considerá-lo. Sugiro possibilidades nas quais jamais havíeis pensado. Acreditáveis que só existisse uma possibilidade ou, no máximo, duas. Mas eu vos fiz pensar em outras possibilidades. Além disso, mostrei que era absurdo esperar que o conceito se adequasse a possibilidades tão restritas assim. Desse modo, vos libertei de vossa cãibra mental; agora, podeis olhar em volta, no campo do uso da expressão, e descrever seus diversos tipos de uso". Em suma, a filosofia é a terapia das doenças da linguagem. "Qual é o teu objetivo em filosofia? Indicar à mosca o caminho de saída de dentro da garrafa".

WITTGENSTEIN

1 A linguagem representa projetivamente o mundo

"A proposição é uma imagem da realidade"; "A imagem concorda com a realidade ou não; ela é correta ou incorreta, verdadeira ou falsa"; "A totalidade das proposições verdadeiras é a ciência natural toda (ou a totalidade das ciências naturais)"; "A filosofia não é uma das ciências naturais"; "Objetivo da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade [...]. A filosofia deve esclarecer os pensamentos que, de outra forma, [...] seriam turvos e indistintos".

1 O mundo é tudo aquilo que acontece.

1.1 O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas.

1.11 O mundo é determinado pelos fatos e por serem eles *todos* os fatos. [...]

2.063 A realidade inteira é o mundo.

2.1 Nós nos fazemos imagens dos fatos.

2.11 A imagem apresenta a situação no espaço lógico, a existência e a não existência de estados de coisas.

2.12 A imagem é um modelo da realidade.

2.13 Aos objetos correspondem na imagem os elementos da imagem.

2.131 Os elementos da imagem são representantes dos objetos na imagem.

2.14 A imagem consiste no fato de seus elementos estarem em determinada relação um com o outro.

2.141 A imagem é um fato.

2.15 Que os elementos da imagem estejam em determinada relação um com o outro mostra que as coisas estão nessa relação uma com a outra.

Essa conexão dos elementos da imagem será chamada estrutura da imagem; a possibilidade da estrutura [será chamada] forma da representação da imagem.

2.151 A forma da figuração é a possibilidade que as coisas estejam uma para a outra na mesma relação que os elementos da imagem. [...]

2.2 A imagem tem em comum com o figurado a forma lógica da figuração.

2.201 A imagem figura a realidade, representando uma possibilidade da existência e da não existência de estados de coisas.

2.202 A imagem representa uma possível situação no espaço lógico.

2.203 A imagem contém a possibilidade da situação que ela representa.

2.21 A imagem concorda com a realidade ou não; ela é correta ou incorreta, verdadeira ou falsa.

2.22 A imagem representa aquilo que representa, independentemente da própria verdade ou falsidade, por meio da forma da figuração.

2.221 Aquilo que a imagem representa é o próprio sentido.

2.222 Na concordância ou discordância do sentido da imagem com a realidade consiste a verdade ou a falsidade da imagem.

2.223 Para reconhecer se a imagem é verdadeira ou falsa devemos confrontá-la com a realidade.

2.224 A partir da imagem apenas, não se pode reconhecer se ela é verdadeira ou falsa.

2.225 Uma imagem verdadeira *a priori* não existe.

3 A imagem lógica dos fatos é o pensamento.

3.001 "Um estado de coisas é pensável" quer dizer: "Nós podemos fazer dele uma imagem".

3.01 A totalidade dos pensamentos verdadeiros é uma imagem do mundo.

3.02 O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. Aquilo que é pensável é também possível.

3.03 Não podemos pensar nada de ilógico, pois, de outra forma, deveríamos pensar ilogicamente. [...]

4 O pensamento é a proposição provida de sentido.

4.001 A totalidade das proposições é a linguagem.

4.002 O homem possui a capacidade de construir linguagens, com as quais todo sentido pode ser expresso, sem suspeitar como e o que cada palavra signifique. Da mesma forma como se fala sem saber como os sons particulares são emitidos.

A linguagem comum é uma parte do organismo humano, e não menos complicada que ele.

É humanamente impossível extrair dela imediatamente a lógica da linguagem.

A linguagem traveste os pensamentos. E precisamente de tal modo que, pela forma exterior da veste, não se pode concluir sobre a forma do pensamento revestido; porque a forma exterior da veste é formada para objetivos bem diferentes que o de tornar reconhecível a forma do corpo.

Os entendimentos tácitos para a compreensão da linguagem comum são enormemente complicados.

4.003 A maioria das proposições e questões que foram escritas sobre coisas filosóficas não é falsa, mas insensata. Por isso, a questões desta espécie não podemos de fato responder, mas podemos apenas estabelecer sua insensatez. A maioria das questões e proposições dos filósofos se funda sobre o fato de que nós não compreendemos nossa lógica da linguagem.

(Elas são da espécie da questão de se o bem é mais ou menos idêntico ao belo).

Não é de admirar que os problemas mais profundos propriamente *não* sejam problemas.

4.0031 Toda a filosofia é "crítica da linguagem". (Não, porém, no sentido de Mauthner.) Mérito de Russell é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição não é necessariamente sua forma real.

4.01 A proposição é imagem da realidade.

A proposição é um modelo da realidade tal qual nós a pensamos.

4.011 À primeira vista, a proposição – tal como, por exemplo, está impressa sobre o papel – não parece ser uma imagem da realidade da qual trata. Todavia, nem a notação musical, à primeira vista, parece ser uma imagem da música, nem nossa grafia fonética (o alfabeto) parece uma imagem dos fenômenos de nossa linguagem.

No entanto, essas linguagens de sinais, mesmo no sentido costumeiro desse termo, se demonstram imagens daquilo que representam. [...]

4.1 A proposição representa a existência e a não-existência dos estados de coisas.

4.11 A totalidade das proposições verdadeiras é a ciência natural toda (ou a totalidade das ciências naturais).

4.111 A filosofia não é uma das ciências naturais.

(A palavra "filosofia" deve significar alguma coisa que está acima ou abaixo, e não junto das ciências naturais).

4.112 Objetivo da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade.

Uma obra filosófica consta essencialmente de ilustrações. Resultado da filosofia não são "proposições filosóficas", mas o esclarecimento de proposições.

A filosofia deve esclarecer e delimitar nitidamente os pensamentos que, de outra forma, eu diria, seriam turvos e indistintos. [...]

6.53 O método correto da filosofia seria propriamente o seguinte: nada dizer senão aquilo que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com a filosofia –, e depois, toda vez que outro queira dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não deu nenhum significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria insatisfatório para o outro – ele não teria a sensação de que lhe ensinamos filosofia –, e apesar de tudo seria o único rigorosamente correto.

6.54 Minhas proposições elucidam do seguinte modo: aquele que me compreende, no final as reconhece como insensatas, caso tenha subido por meio delas – sobre elas – para além

delas. (Ele deve, por assim dizer, jogar fora a escada depois de por ela ter subido).

Ele deve superar estas proposições, e então verá o mundo corretamente.

7 Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

L. Wittgenstein,
Tractatus logico-philosophicus
e Cadernos 1914-1916.

2 A parte "mística" do *Tractatus*

Wittgenstein, com seu Tractatus, *havia-se proposto saber como era feito a ciência; não, porém, porque pensasse que fora da ciência não houvesse nada de importante. Queria saber como era feita a ciência – o dizível da ciência – para proteger o inefável (em relação à ciência). Aquilo que a ciência não pode dizer é o que mais importa para nós.*

6.4 Todas as proposições são de igual valor.

6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é, e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor, nem, se houvesse, teria um valor.

Se existe um valor que tem valor, deve estar fora de todo devir e de ser-assim. Com efeito, todo devir e ser-assim é acidental.

Aquilo que os torna não-acidentais não pode estar *no* mundo, pois, de outra forma, seria, por sua vez, acidental.

Deve estar fora do mundo.

6.42 Não podem, portanto, existir proposições da ética.

As proposições não podem exprimir nada que seja mais elevado.

6.421 É claro que a ética não pode ser formulada.

A ética é transcendental. [...]

6.431 Como também o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba.

6.4311 A morte não é evento da vida. A morte não se vive.

Se por eternidade se entende não infinita duração no tempo, mas intemporalidade, vive eternamente aquele que vive no presente.

Nossa vida é tão sem fim, do mesmo modo que nosso campo visual é sem limites.

6.4312 A imortalidade temporal da alma do homem e, portanto, sua eterna sobrevivência mesmo depois da morte, não só não é de modo nenhum garantida, mas, quando a supomos, não alcançamos de fato aquilo que, ao supô-la, sempre perseguimos. Talvez se torne resolvido um enigma pelo fato de que eu sobreviva eternamente? Não é talvez esta vida eterna tão enigmática como a presente? A resolução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo.

(Não são problemas de ciência natural aqueles que aqui se procura resolver).

6.432 *Assim como* o mundo é, é coisa de fato indiferente para aquilo que é mais elevado. Deus não revela a si mesmo *no* mundo.

6.4321 Os fatos pertencem todos apenas ao problema, não à solução.

6.44 O místico não existe *como* o mundo existe, mas *que* ele existe.

6.45 Intuir o mundo *sub specie aeterni* é intuí-lo como totalidade – limitada.

O místico é sentir o mundo como totalidade limitada.

6.5 De uma resposta que não se pode formular também não se pode formular a pergunta.

O *enigma* não existe.

Se uma pergunta pode ser levantada, ela também *pode* ter resposta. [...]

6.52 Sentimos que, mesmo depois que todas as *possíveis* perguntas científicas tiverem sido respondidas, nossos problemas vitais ainda não terão sido sequer tocados. Sem dúvida, então não restará mais nenhuma pergunta; e esta é justamente a resposta.

6.521 A solução do problema da vida se percebe quando ele desaparece.

(Não é talvez por isso que os homens, cujo sentido da vida – após longas dúvidas – se tornou claro, não souberam depois dizer em que consistia tal sentido?).

6.522 Existe de fato o inefável. Ele *mostra a si mesmo*, é o místico.

L. Wittgenstein,
Tractatus logico-philosophicus.

3 O sentido do *Tractatus logico-philosophicus* "é um sentido ético"

Com esta carta escrita a Ludwig von Ficker entre o final de outubro e os inícios de novembro de 1919, Wittgenstein precisa que o sentido de seu Tractatus logico-philosophicus *"é um sentido ético".*

Comentando esta carta, Paul Engelmann – um amigo de Wittgenstein – escreveu: "O positivismo sustenta, e esta é sua essência, que aquilo de que podemos falar é tudo aquilo que importa na vida. Wittgenstein, ao contrário, crê apaixonadamente que tudo aquilo que importa na vida humana é justamente aquilo sobre o que, segundo seu modo de ver, devemos calar. Quando, apesar de tudo, ele se preocupa em delimitar aquilo que não é importante, não é a costa daquela ilha que ele quer examinar com tão meticulosa exatidão, e sim os limites do oceano".

Caro Sr. v. Ficker,

junto com esta carta, envio-lhe o manuscrito. Por que eu não pensei logo no senhor? Todavia, creia, desde o primeiro momento pensei no senhor. Mas isto, na verdade, aconteceu em um tempo em que o livro não podia ser ainda publicado, dado que ele ainda não estava pronto. E, quando ficou pronto, estávamos em guerra, e assim de novo não podia pensar em uma ajuda sua. Mas agora conto com o senhor. E talvez lhe seja de ajuda que eu lhe escreva algumas palavras sobre meu livro: da leitura dele, com efeito, o senhor, e esta é minha exata opinião, não tirará grande coisa. O senhor, de fato, não o entenderá; o assunto lhe parecerá totalmente estranho. Na realidade, porém, ele não lhe é estranho, pois o sentido do livro é um sentido ético. Uma vez eu queria incluir no prefácio uma proposição, que agora de fato não há ali, mas que agora escreverei para o senhor, pois ela constituirá talvez para o senhor uma chave para a compreensão do trabalho. Com efeito, eu queria escrever que meu trabalho consiste de duas partes: daquilo que escrevi e, além disso, de tudo aquilo que *não* escrevi. E justamente esta segunda parte é a importante. Por obra de meu livro, o ético é delimitado, por assim dizer, a partir de dentro; e estou convicto de que o ético deve ser delimitado *rigorosamente apenas* deste modo.

Em poucas palavras, creio que tudo aquilo sobre o que *muitos* hoje *falam à toa*, eu em meu livro o coloquei firmemente em seu lugar, simplesmente calando sobre isso. E, por isso, o livro, a menos que eu não me engane completamente, dirá muitas coisas que também o senhor quer dizer, mas não percebe talvez que já foram ditas nele.

Eu o aconselharia que lesse o *prefácio* e a *conclusão*, pois são essas partes que levam o sentido do livro à sua expressão mais imediata [...].

Receba as mais cordiais saudações de seu devoto

Ludwig Wittgenstein

L. Wittgenstein,
Carta a Ludwig von Ficker.

4 A teoria dos jogos-de-língua

A teoria da linguagem como representação está errada. Não devemos procurar o significado de uma palavra, e sim seu uso: o uso de uma palavra ou de uma expressão é seu significado. Existem, em suma, funções diferentes das palavras, diferentes jogos-de-língua.

"Para uma grande classe de casos – ainda que não para todos os casos – em que deles nos servimos, a palavra 'significado' pode ser definida: o significado de uma palavra é seu uso na linguagem".

A filosofia tem exatamente a tarefa de descrever o funcionamento dos diferentes jogos-de-língua.

11. Pense nos instrumentos que se encontram em uma caixa de utensílios: há um martelo, uma tenaz, um serrote, uma chave de fenda, um metro, uma panelinha para a cola, a cola, pregos e parafusos. São diferentes as funções destes objetos, assim como são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e acolá).

Naturalmente, o que nos confunde é a uniformidade no modo de apresentação das palavras que nos são ditas, ou que encontramos escritas e impressas. Com efeito, seu *emprego* não está diante de nós de modo igualmente evidente. E especialmente quando fazemos filosofia!

12. Assim como quando olhamos na cabine de uma locomotiva: nela há alavancas que têm

todas, mais ou menos, o mesmo aspecto. (Isso é compreensível, uma vez que todas devem ser pegas com a mão). Mas uma é a alavanca de uma manivela que pode ser deslocada de modo contínuo (regula a abertura de uma válvula); outra é a alavanca de um interruptor que permite apenas duas posições úteis: para cima e para baixo; uma terceira é parte da alavanca de freio: quanto mais fortemente é puxada, mais energicamente se freia; uma quarta é a alavanca de uma bomba: funciona apenas enquanto a movemos para cima e para baixo.

13. Dizendo: "cada palavra desta linguagem designa alguma coisa" ainda não dissemos *exatamente* nada; a menos que tenhamos determinado *qual* distinção desejamos fazer. [...]

14. Imagine que alguém diga: "*Todos* os instrumentos servem para modificar alguma coisa. O martelo, a posição de um prego; o serrote, a forma de uma tábua etc.". – E o que modificam o metro, o recipiente da cola, os pregos? – "Nosso conhecimento do comprimento de um objeto, da temperatura da cola, da solidez da caixa". Contudo, com esta assimilação da expressão ter-se-ia ganho alguma coisa?

15. A palavra "designar" encontra talvez sua aplicação mais direta nos casos em que o sinal é colocado sobre o objeto que ele designa. Suponha que os instrumentos que *A* utiliza para a construção tenham certos sinais. Se *A* mostra ao ajudante um destes sinais, ele lhe trará o instrumento provido com aquele sinal.

Assim, ou de modo mais ou menos semelhante, um nome designa uma coisa, e é dado um nome a uma coisa. Freqüentemente, enquanto filosofamos, revela-se útil dizer a nós mesmos: "Denominar uma coisa é como prender a um objeto um cartão que traz o nome dele". [...]

18. [...] Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: um labirinto de ruas e de praças, de casas velhas e novas, e de casas com partes agregadas em tempos diferentes; e o todo circundado por uma rede de novos subúrbios com ruas retas e regulares, e casas uniformes. [...]

23. Todavia, quantos tipos de proposições existem? Por exemplo: afirmação, pergunta e ordem? Há *inumeráveis* tipos como esses, inumeráveis tipos diferentes de emprego de tudo aquilo que chamamos de "sinais", "palavras", "proposições". E essa multiplicidade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos lingüísticos, como poderemos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos. (As mudanças da matemática poderiam dela nos dar uma imagem aproximativa).

Aqui a palavra "jogo lingüístico" destina-se a pôr em evidência o fato de que o *falar* uma linguagem faz parte de uma atividade, ou de uma forma de vida.

Considere a multiplicidade dos jogos lingüísticos contidos nestes (e em outros) exemplos:

- mandar, e agir conforme a ordem;
- descrever um objeto com base em seu aspecto ou em suas dimensões;
- construir um objeto com base em uma descrição (desenho);
- referir um acontecimento;
- fazer conjecturas a respeito do acontecimento;
- elaborar uma hipótese e pô-la à prova;
- representar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas;
- inventar uma história e lê-la;
- recitar no teatro;
- cantar em uma roda;
- "matar" charadas;
- fazer uma piada; contá-la;
- resolver um problema de aritmética aplicada;
- traduzir de uma língua para outra;
- pedir, agradecer, xingar, saudar, orar.

É interessante confrontar a multiplicidade dos instrumentos da linguagem e de seus modos de emprego, a multiplicidade dos tipos de palavras e de proposições, com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus logico-philosophicus*).

24. Quem não tem presente a multiplicidade dos jogos lingüísticos tenderá, talvez, a fazer perguntas como esta: "O que é uma pergunta?". É a constatação que não sei certa coisa assim e assim, ou a constatação que desejo que outro me diga...? Ou é a descrição de meu estado de espírito de incerteza? E o grito "Socorro!" – seria uma descrição desse tipo?

Pense em quantas coisas disparatadas são chamadas de "descrição": descrição da posição de um corpo por meio de suas coordenadas; descrição de uma expressão do rosto; descrição de uma sensação tátil, de um humor.

Naturalmente, podemos substituir a forma costumeira da pergunta com a da constatação, ou descrição: "Quero saber se...", ou então:

"Estou em dúvida se..."; porém, desse modo os diferentes jogos lingüísticos não foram muito aproximados um do outro.

A importância destas possibilidades de transformação, por exemplo, de todas as proposições assertivas em proposições que começam com a cláusula "Eu penso" ou "Eu creio" (e, portanto, por assim dizer, em descrições de *minha* vida interior) aparecerá mais clara em outro lugar. (Solipsismo).

25. Por vezes se diz: os animais não falam porque carecem das faculdades espirituais. E isso quer dizer: "não pensam e, portanto, não falam". Mas, exatamente: não falam. Ou melhor: não empregam a linguagem – se excetuarmos as formas lingüísticas mais primitivas –. O mandar, o interrogar, o contar, o conversar fazem parte de nossa história natural, assim como o caminhar, o comer, o beber, o brincar.

26. Pensamos que aprender a linguagem consiste em denominar objetos. Ou seja: homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números etc. Conforme foi dito, denominar é semelhante a prender a uma coisa um cartão com um nome. Pode-se dizer que esta é uma preparação para o uso da palavra. Todavia, *para o quê* nos prepara?

27. "Nós as denominamos de coisas, e assim podemos delas falar, referirmo-nos a elas no discurso". Como se com o ato de denominar já estivesse dado aquilo que faremos a seguir. Como se houvesse uma só coisa que se chama "falar das coisas". Ao contrário, com nossas proposições, fazemos as coisas mais diversas. Pensemos apenas nas exclamações, com suas funções completamente diferentes.

Água!
Fora!
Ah!
Socorro!
Belo!
Não!

Agora você ainda está disposto a chamar estas palavras de "denominações de objetos"?

L. Wittgenstein,
Pesquisas filosóficas.

A filosofia da linguagem. O movimento analítico de Cambridge e Oxford

I. A filosofia analítica em Cambridge

A filosofia analítica é mais um movimento do que uma escola → § 1

• A filosofia analítica inglesa ou filosofia da linguagem se desenvolveu sobretudo em dois centros: Cambridge e Oxford. Tal filosofia é mais um movimento do que uma escola. Entre os analistas (nem todos ingleses; mas em todo caso de língua inglesa) não há um *corpus* unitário de doutrinas; comum é, muito mais, entre eles uma espécie de ofício, um tipo de trabalho que se exerce "sobre" a língua para compreender melhor o funcionamento da "linguagem" e, portanto, ver melhor no mundo e nas experiências às quais a linguagem se refere.

O trabalho de Russell e Wittgenstein; os núcleos teóricos da filosofia de Moore → § 1-2

• Os três grandes filósofos de Cambridge são Bertrand Russell, George E. Moore (1873-1958) e Ludwig Wittgenstein. O interesse de Russell pela lógica e pela linguagem da ciência, o princípio de uso e a teoria dos jogos de língua do "segundo" Wittgenstein, e a filosofia de Moore estão na base da imponente tradição analítica de Cambridge, onde, entre outras coisas, nasceu (em 1933) a revista "Analysis".

O pensamento de Russell e Wittgenstein já foi exposto anteriormente. Da filosofia de Moore eis, a seguir, os pontos centrais: rejeição do idealismo, defesa da verdade do senso comum; proposta, na ética, da teoria intuicionista (segundo a qual o "bem" é uma noção indefinível, como o "amarelo"); um trabalho de análise que consiste no exame paciente e destrutivo (das "monstruosas" afirmações dos filósofos: "o tempo é irreal", "não existe o mundo externo" etc.). De Moore é preciso lembrar: *A rejeição do idealismo* (1903); *Principia ethica* (1903); *Defesa do senso comum* (1925).

Wisdom e a função dos "paradoxos metafísicos" → § 3

• Sucessor de Moore na cátedra de Cambridge foi Wittgenstein, que depois de seu falecimento em 1951 foi sucedido por John Wisdom. Wisdom escreveu coisas interessantes sobre "mentes alheias". Também revalorizou com muita agudez a aventura metafísica. As afirmações metafísicas "são sintomas de penetração lingüística"; e os "paradoxos metafísicos" têm a função de abrir fendas entre os muros de nossos aparatos intelectuais, de escancarar novos horizontes, pôr novos problemas. Wisdom é autor de: *Problemas da mente e da matéria* (1934); *Outras mentes* (1952); *Filosofia e psicanálise* (1953).

• Em um olhar de conjunto, podemos dizer que a análise filosófica em Cambridge se configura como uma espécie de "terapia lingüística". Para Moore muitas confusões dos filósofos derivam do fato de que estes tentam dar respostas sem

A linguagem filosófica é uma linguagem doente que deve ser curada
→ § 4

compreender as perguntas. Wittgenstein está persuadido de que "o filósofo trata uma questão como uma doença". E Wisdom sustentou que uma perplexidade filosófica deve ser tratada como na psicanálise, no "sentido que o tratamento é o diagnóstico e o diagnóstico é a descrição completa dos sintomas".

1 Os filósofos de Cambridge: Russell, Moore e Wittgenstein

A filosofia analítica inglesa (ou, como também se diz, filosofia da linguagem) desenvolveu-se em dois centros, Cambridge e Oxford, tanto que se fala de *Cambridge-Oxford Philosophy*. E trata-se mais de *movimento* do que de escola. Entre os analistas (nem todos ingleses, mas, de qualquer forma, de língua inglesa), com efeito, não há um *corpus* unitário de doutrinas e *freqüentemente* não há concordância quanto aos resultados obtidos. *O que existe de comum é uma espécie de ofício*, uma mentalidade, um tipo de trabalho, que se exerce sobre a "língua" para ver como funciona a "linguagem", de modo que, entre outras coisas, o mundo (que para ser lido usamos a linguagem) nos apareça mais claramente e sempre mais profundamente. Em suma, na Cambridge-Oxford Philosophy respira-se *ar de família*.



Bertrand Russel por ocasião da entrega do prêmio Kalinga em Paris, 1958.

Bertrand Russell foi estudante e professor em Cambridge. Além do seu, os nomes mais prestigiosos de Cambridge são os de G. E. Moore (1873-1958) e de L. Wittgenstein. A filosofia de Moore centrou-se na rejeição ao idealismo (*A rejeição ao idealismo*, 1903) e na defesa da veracidade do senso comum (*Defesa do senso comum*, 1925). Em filosofia da ética (*Principia ethica*, 1903), Moore combateu a "falácia naturalista" (segundo a qual o "bem" é uma qualidade observável nas coisas), e defendeu a que depois seria uma das correntes mais influentes da metaética analítica, isto é, o intuicionismo, ou seja, a idéia da indefinibilidade do "bem" (o "bem" é noção indefinível, como o "amarelo"). Moore foi substancialmente estranho ao mundo da ciência. Entretanto, era atraído pelas monstruosas afirmações daqueles intérpretes solitários do universo que são os filósofos ("o tempo é irreal", "não existe o mundo externo" etc.). E seu trabalho consistiu na análise paciente dessas monstruosas afirmações. Assim, Moore foi "o filósofo dos filósofos" e ensinou a fazer filosofia analítica.

Sucessor de Moore na cátedra de Cambridge, L. Wittgenstein, cuja "segunda" filosofia (a primeira é a do *Tractatus*) está centrada no *princípio de uso* e na teoria dos *jogos de língua*. Wittgenstein costumava repetir: "Não busqueis o significado, buscai o uso". E também: "O significado de uma palavra é o seu uso na língua". E a língua, no sentido já explicado acima, é um conjunto de "jogos de língua" *aparentados* um ao outro de modos diferentes. A função da filosofia é a de *descrever os usos* que fazemos das pa-

lavras, e fazer emergir o conjunto das *regras* que regulam os diversos jogos de linguagem, que operam sobre o fundo das necessidades humanas, na determinação de um ambiente humano. E isso com o objetivo de eliminar as "cãibras mentais" originadas pelas confusões dos jogos de linguagem e pelo fato de se jogar um jogo com as regras de outro. Não se pode jogar xadrez com as regras do rúgbi. "O filósofo trata uma questão como uma doença". A filosofia é a batalha contra o enfeitiçamento lingüístico do intelecto.

2 A revista "Analysis"

Em Cambridge, portanto, Russell, Moore, Wittgenstein, M. E. Johnson, C. D. Broad e F. P. Ramsey, apesar das diversidades, sustentaram todos que a filosofia é *análise*, clarificação da linguagem e, portanto, do pensamento. E um produto dessa atmosfera foi a revista "Analysis", que, dirigida por A. Duncan-Jones, apareceu em 1933, e com a qual colaboraram, entre outros, L. S. Stebbing, C. A. Mace e o oxfordiano G. Ryle. "Analysis" se propunha a "publicar breves artigos sobre questões filosóficas circunscritas e definidas com precisão, questões relativas à clarificação de fatos conhecidos, ao invés de prolixas generalizações e abstratas especulações metafísicas sobre fatos possíveis ou sobre o mundo em sua totalidade".

Embora havendo acordo em torno desse programa máximo, imediatamente aflorou o problema: o que a análise analisa? Foi assim que Srta. Stebbing e John Wisdom, que depois sucedeu a Wittgenstein na cátedra de Cambridge, dedicaram-se a analisar o conceito de análise.

3 John Wisdom e as afirmações metafísicas como "paradoxos de exploração"

Wisdom (nascido em 1904) é hoje o mais conhecido filósofo de Cambridge. Profundamente interessado pelo problema da arte, da religião e das relações humanas, escreveu coisas refinadíssimas sobre as "mentes alheias" e analisou com simpatia a aventura metafísica, embora sem voltar às pretensões pré-neopositivistas dos metafísicos.

Para ele, "a metafísica é paradoxo", é "tentativa de dizer o que não se pode dizer"; as afirmações metafísicas são "sintomas de penetração lingüística". Os paradoxos (paradoxos em relação aos padrões "normais" de nossos usos lingüísticos) metafísicos — como as assertivas do solipsista, do defensor da irrealidade do mundo externo etc. — têm a função de abrir brechas entre as muralhas de nossos quadros intelectuais, de abrir novos horizontes, de nos propor novos problemas: com efeito, questões que não encontram resposta podem gerar problemas que têm solução.

Em suma, o filósofo é um *criador*. Deve ser "como quem viu muito e não esqueceu nada, e como quem vê cada coisa pela primeira vez". "Não apenas Cristóvão Colombo e Pasteur realizaram descobertas, mas também Tolstoi, Dostoiewski e Freud. Não são apenas os cientistas com seus microscópios que nos revelam coisas, mas também os poetas, os profetas, os pintores". Wisdom escreve: "Os artistas que mais fazem por nós não nos falam somente de países de fadas. Proust, Manet, Bruegel, até Botticelli e Vermeer, nos mostram a realidade. E no entanto, por um momento nos dão alegria sem ansiedade, paz sem tédio [...]".

4 A análise filosófica como "terapia lingüística"

Além de John Wisdom, é preciso recordar também G. A. Paul, M. Lazerowitz e N. Malcolm.

É certamente difícil, senão impossível, etiquetar o tipo de trabalho realizado em Cambridge. Mas, se o devêssemos fazer, diríamos que a característica desse trabalho é a análise filosófica concebida como *terapia*.

Moore estava persuadido de que muitas das confusões dos filósofos derivam do fato de que eles tentam dar respostas sem antes ter analisado as perguntas às quais respondem.

Para Wittgenstein, o filósofo trata de uma questão como de uma doença, e resolve assim os problemas, desatando os intricados nós lingüísticos de nosso cérebro.

E Wisdom é da opinião que uma perplexidade filosófica deve ser tratada como na psicanálise, "no sentido de que o tratamento é a diagnose e a diagnose é a descrição completa dos sintomas".

II. A filosofia analítica em Oxford

• No segundo pós-guerra o cenário intelectual de Oxford foi dominado por Gilbert Ryle e John L. Austin.

Ryle: a argumentação filosófica é uma reductio ad absurdum → § 1

Ryle (1900-1976) é autor de um livro sobre Platão (*O progresso de Platão*, 1966) e do mais conhecido volume *O espírito como comportamento* (1949; título inglês: *The Concept of Mind*), em que se tenta eliminar a idéia de que exista uma alma em um corpo, o dualismo cartesiano de *res extensa* e *res cogitans*, o mito oficial do "espectro na máquina".

Preocupado com o tipo de trabalho exercido pelo filósofo, Ryle tratou disso em *Categorias* (1937) e *Argumentações filosóficas* (1945): aqui ele sustentou que o tipo de argumentação própria do pensamento filosófico è a *reductio ad absurdum*.

Filósofo da linguagem comum, Ryle distinguiu bem entre *uso da linguagem comum* e *uso comum da linguagem*; e a propósito veja-se o ensaio de 1953: *Linguagem comum*.

• O apelo à linguagem comum adquire maior peso em John L. Austin (1911-1960). A linguagem comum deve ser tomada em consideração porque é "rica" e, portanto, pode constituir um instrumento útil de análise e comparação para o filósofo que trabalha em áreas "filosoficamente quentes" e que se desenvolveram talvez sob o signo da super-simplificação.

Austin: A linguagem comum é a primeira e não a última palavra em filosofia → § 2

Assim, se na linguagem comum se encontram, digamos, setenta expressões que graduam a atribuição de responsabilidade, quem pode dizer que tal riqueza de linguagem – surgida porque requerida por situações concretas – não poderá ser útil para o filósofo que está se ocupando da questão da responsabilidade?

Naturalmente – observa Austin – este apelo à linguagem comum não é a *última* palavra em filosofia; mas, notemos, ela é a *primeira*. "Utilizamos – escreve Austin em *Uma defesa para as desculpas*, 1956 – uma refinada consciência dos termos para afinar nossa percepção dos fenômenos". Em *Como fazer coisas com palavras* (1962) Austin examinou as expressões (enunciandos performativos) com as quais nós não tanto falamos de coisas e sim muito mais fazemos coisas (por exemplo: "Te prometo..."; "Declaro aberta a manifestação").

• "Filósofos da linguagem comum", no sentido anteriormente precisado, os filósofos de Oxford prestaram atenção:

– à *linguagem ético-jurídica* (basta recordar aqui *A linguagem da moral*, 1952, de Richard M. Hare; e *Filosofia moral contemporânea*, 1967, de Geoffrey J. Warnock);

Análise da linguagem moral, historiográfica, religiosa e metafísica → § 3-6

– à *linguagem historiográfica* (Patrick Gardiner: *A natureza da explicação histórica*, 1961; William Dray: *Leis e explicações em história*, 1957);

– à *linguagem religiosa* (A. Flew, R. M. Hare, J. Hick, B. Mitchell etc.);

– à *linguagem metafísica* (P. F. Strawson, R. M. Hare, S. Hampshire, F. Waismann etc.).

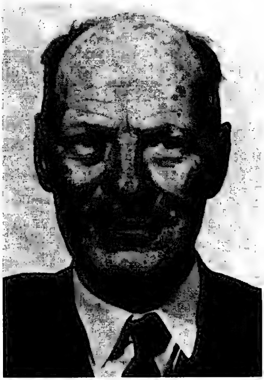
1 G. Ryle: o trabalho do filósofo como correção dos "erros categoriais"

A partir de 1951, o movimento analítico de Oxford veio se afirmando sempre mais, até quantitativamente, ao contrário do de Cambridge, tanto que em 1953 havia em Oxford cerca de um milhar de pessoas interessadas em filosofia, enquanto em Cambridge elas não passavam de trinta.

Em Oxford, a cena intelectual foi dominada até duas décadas atrás por G. Ryle e J. L. Austin. Formado na Escola do realismo neo-aristotélico de Cook Wilson e seus discípulos, Ryle (1900-1976) escreveu um livro sobre Platão (*O progresso de Platão,* 1966), mas seu ponto de partida foi Aristóteles. Interessado pelas idéias de Husserl e Meinong no início dos seus estudos, estudou depois os positivistas lógicos. Em 1932, publicou o ensaio *Expressões sistematicamente desviantes,* onde, nas pegadas do primeiro Wittgenstein, expressões sistematicamente desviantes são aquelas cuja forma gramatical não é corresponde à "estrutura lógica dos fatos", sendo reconhecíveis quando se vê que as suas conseqüências dão origem a antinomias e paralogismos.

Em *Categorias,* de 1937, Ryle sustenta que o ofício do filósofo deve se exercer sobre a linguagem para descobrir, corrigir e prevenir os erros lógicos, ou "erros categoriais", que consistem em atribuir um conceito a uma categoria à qual ele efetivamente não pertence, mas que apresenta com ela unicamente afinidades gramaticais. Em 1945, em *Argumentações filosóficas,* ele se propôs "mostrar a estrutura lógica de um tipo de argumento próprio do pensamento filosófico": para ele, esse tipo de argumento é a *reductio ad absurdum.*

Pois bem, o "ofício do filósofo", delineado nesses verdadeiros manifestos metodológicos e em outros ensaios, é exercido por Ryle em seu livro mais conhecido, *O espírito como comportamento,* de 1949, onde se analisam os *poderes lógicos* dos conceitos mentais e, através da *reductio ad absurdum,* procura eliminar aquele *erro categorial* que gerou o mito oficial do "espectro da máquina", ou seja, o mito dualista cartesiano de corpo e alma.



Gilbert Ryle (1900-1976) é o filósofo inglês conhecido por sua crítica ao dualismo cartesiano de "alma" e "corpo".

2 J. L. Austin: a linguagem comum não é a última palavra em filosofia

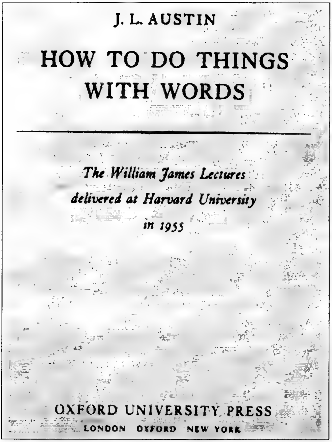
Filósofo da linguagem comum (cf. *Dilemas,* 1966), Ryle distinguiu oportunamente entre *uso da linguagem comum* e *uso comum da linguagem* (cf. *Linguagem comum,* 1953). E o recurso à *linguagem comum* torna-se ainda mais relevante em J. L. Austin (1911-1960).

Para Austin, com efeito, a linguagem comum deve ser tomada em consideração em si mesma, porque é "linguagem rica", já que a análise de áreas lingüísticas filosoficamente candentes (a percepção, a responsabilidade etc.) pode mostrar toda uma gama de expressões que existem porque são exigidas e, se são exigidas, é porque "dizem algo", ao passo que ficam de fora as super-simplificadoras dicotomias dos filósofos. Assim, por exemplo, se na linguagem comum encontra-

mos cerca de setenta expressões que indicam gradações na atribuição de responsabilidades, por que o filósofo não deveria levá-las em conta? E mais: a análise da linguagem comum nos mostra entidades lingüísticas com as quais nós não tanto dizemos coisas, e sim fazemos coisas.

Em *Como fazer coisas com palavras* (1962), Austin justamente desenvolve a diferença entre enunciado constatativo ou indicativo e enunciado realizador ou executivo: o primeiro pode ser verdadeiro ou falso ("amanhã parto para São Paulo"), o segundo pode ser feliz ou infeliz ("eu te prometo que...", "juro que...", "declaro aberta a manifestação"). No curso da análise, porém, essa distinção vai se diluindo, pois também o enunciado indicativo parece ser realizador: com efeito, "amanhã parto para São Paulo" não é equivalente ao realizador "garanto e dou minha palavra de honra que amanhã parto para São Paulo"?

Sendo assim, Austin enfrentou a questão de outro ponto de vista. Realizando um ato rético, isto é, usando palavras segundo certo vocabulário e determinada gramática, cumpre-se um *locutionary act*. Por outro lado, ao dizer algo (*by saying something*) realiza-se um *illocutionary act* direto a partir daquilo que Austin chama de *illocutionary forces*: pergunta, prece, informação, ordem etc. Mas se *in saying something* se realiza um específico *illocutionary act*, com o dizer algo (*by saying something*) nós realizamos um *perlocutionary act*, por meio do qual produzimos sobre os outros determinados efeitos: nós os convencemos, surpreendemos, informamos, enganamos etc. Essas distinções já constituem patrimônio comum da filosofia analítica, assim como o sentido de seu apelo à linguagem comum e à visão da finalidade da análise. "A linguagem comum *não* é a última palavra: em princípio, ela pode ser sempre integrada, melhorada e superada. Mas deve-se notar que ela é a primeira palavra". E assim: "Nós não consideramos somente palavras [...], mas também a realidade, para falar da qual usamos palavras. Nós utilizamos uma consciência refinada dos termos para afinar nossa per-



J. L. AUSTIN

HOW TO DO THINGS WITH WORDS

The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955

OXFORD UNIVERSITY PRESS
LONDON OXFORD NEW YORK

Frontispício da primeira edição da obra de John Langshaw Austin (1911-1960) Como fazer coisas com palavras, *que reúne um ciclo de aulas dadas em 1955.*

cepção dos fenômenos" (*Uma defesa para as desculpas,* 1956).

3 A filosofia de Oxford e a análise da linguagem ético-jurídica

Ao lado dos nomes de Ryle e Austin, também destacam-se em Oxford os nomes de P. F. Strawson, A. J. Ayer, S. Hampshire, H. L. A. Hart, S. E. Toulmin, R. M. Hare, I. Berlin, D. Pears, A. Montefiore, P. Nowell-Smith e G. J. Warnock. Devido à diversidade de formação desses pensadores, e à diferença de seus âmbitos de investigação, também aqui é difícil, se não impossível, dizer o que é comum a todos eles. Mas, seja como for, a atenção à *linguagem comum* é mais ou menos constante na filosofia de Oxford. R. M. Hare, A. Montefiore, H. L. A. Hart, P. Nowell-Smith, G. J. Warnock e, pelo menos em grande parte, o próprio S. E. Toulmin, interessaram-se sobretudo (mas não exclusivamente) pelo problema ético, ou seja, a análise da linguagem moral e, de quando em vez, pela linguagem jurídica e política.

No livro *Pensamento e ação* (1960), S. Hampshire indagou a questão da liberdade humana e de sua relação com o conhecimento, tema ao qual voltou em 1965 com o livro *Liberdade do indivíduo*. Hampshire repele decididamente a idéia cristalizada de que quanto mais conhecemos os mecanismos da mente humana, mais se restringe a área da decisão livre; na opinião de Hampshire, ocorre o contrário, ou seja, quanto mais conheço minha mente, mais estou em condições de agir de modo livre e consciente.

4 P. F. Strawson e a metafísica descritiva

Peter F. Strawson é hoje uma figura de primeiro plano entre os filósofos de Oxford. Sua *Introdução à teoria lógica* é de 1952, trabalho com o qual se propunha os seguintes objetivos complementares: "O primeiro é o de destacar alguns pontos de contraste e de contato entre o comportamento das palavras na linguagem comum e o comportamento dos símbolos em um sistema lógico; o segundo é o de esclarecer, em nível introdutório, a natureza da própria lógica formal".

Seu livro mais conhecido, de 1959, é *Indivíduos. Ensaio de metafísica descritiva*, onde, por "metafísica descritiva", Strawson entende exatamente a descrição dos conceitos de fundo com os quais nos relacionamos com a realidade. Essa metafísica descritiva deve-se distinguir da metafísica revisionista, preocupada em mudar as estruturas de leitura do mundo.

O livro *Indivíduos* está dividido em duas partes. "A primeira parte procura estabelecer a posição central que os corpos materiais e as pessoas ocupam entre os particulares em geral. Mostra-se que, em nosso esquema intelectual, assim como ele é, os particulares dessas duas categorias são particulares básicos ou fundamentais, que os conceitos de outros tipos de particulares devem ser secundários em relação aos conceitos delas. Na segunda parte do livro, o objetivo é o de estabelecer e explicar a conexão entre a idéia de um particular em geral e a de um objeto de referência ou sujeito lógico". Em suma, para Strawson, o conceito de pessoa é conceito primitivo. Ele está persuadido de que a concepção comum ignora a noção cartesiana de estados de consciência estritamente privados. E isso porque admite "um tipo de entidade em que *tanto* os predicados que atribuem estados de consciência *como* os predicados que atribuem características morais, uma situação física etc., são aplicáveis a todo indivíduo desse tipo".

5 S. Hampshire e A. J. Ayer: um desacordo sobre a volta a Kant

Como se vê, a metafísica descritiva de Strawson é uma volta a Kant, realizada por via lingüística: com efeito, o *a priori* de Kant é projetado nas estruturas lingüísticas em Strawson. Nessa questão Hampshire está muito próximo de Strawson. E a propósito ele escreve que, "como mostraram Kant e Wittgenstein [...], é preciso que comecemos da situação real humana que condiciona todo nosso pensamento e linguagem". E isso porque, na opinião dele, "sob todas as gramáticas particulares das diversas línguas, há uma gramática mais profunda, que reflete os aspectos universais da experiência humana.

A tarefa que nos espera como filósofos é a de penetrar nessa gramática mais profunda".

Mas esse "projeto" de Hampshire não parece ter a concordância de A. J. Ayer, autor daquele que foi um verdadeiro clássico do neopositivismo na Inglaterra, isto é, *Linguagem, verdade e lógica* (1936). Profundamente interessado pelos problemas do conhecimento por ele analisados na e através da linguagem, Ayer escreveu que "há um perigo em seguir Kant: é o perigo de sucumbir a um tipo de antropologia apriorística e presumir que certas características fundamentais do sistema conceitual próprio a nós são necessidades de linguagem, que é o equivalente moderno da necessidade de pensamento".

6 F. Waismann: a filosofia não pode ter apenas uma tarefa terapêutica

No espírito do convencionalismo lingüístico também se situa o pensamento de F. Waismann, sempre elegante e agudo em seus límpidos escritos. Waismann iniciou seu trabalho em filosofia como assistente de Schlick e, portanto, como neopositivista. Mas desde o início ele se aproximou das perspectivas de Wittgenstein, como testemunham o ensaio sobre a *probabilidade* publicado em "Erkenntnis" em 1930 e sua *Introdução ao pensamento matemático,* de 1936, onde rejeita decididamente a idéia de que a matemática possa se "basear na lógica". Waismann afirma que "a matemática não se baseia em nada": "Nós podemos descrever a matemática, isto é, indicar suas regras, mas não baseá-la em algo. Ademais, o método de basear uma idéia sobre outra não pode bastar para nós, o que deriva desta simples consideração: em algum ponto ele tem de acabar, remetendo-nos a alguma idéia que, por seu turno, não pode se basear em nada. A última base é constituída unicamente pela postulação. Tudo aquilo que tem o aspecto de uma *fundamentação* já contém algo de falso, o que não pode satisfazer".

Esse convencionalismo permeia toda a produção filosófica de Waismann. Aqui, basta recordar seu ensaio *Verificabilidade,* no qual Waismann sustenta que uma experiência "fala por" ou "fala contra", "mais fortemente", "corrobora" ou "enfraquece" uma proposição, mas nunca a confirma ou não a confirma. Analogamente, em sua inacabada série de artigos sobre "Analytic-Synthetic", publicada em "Analysis" (1949-1952), Waismann se opõe à tendência "dos filósofos da linguagem comum" a acentuar as "regras" e a "correção". Ele tenta eliminar as barreiras que separam tipos de proposições: a correção, escreve ele, é o último refúgio daqueles que não têm nada a dizer.

E é precisamente por isso que Waismann não quer atribuir à filosofia uma função puramente terapêutica, vendo muito mais nela um elemento criativo, que a leva a destruir as ferrugens lingüísticas que nos paralisam.

"A filosofia — escreve Waismann — é visão. O característico da filosofia é a penetração na crosta enrijecida constituída pela tradição e pela convenção, rompendo as amarras que nos vinculam a heranças anteriores, de modo a alcançar um modo novo e mais poderoso de ver as coisas".

III. A filosofia analítica e a "redescoberta" do significado da linguagem metafísica

• Na atmosfera liberalizada a partir das cerradas críticas ao princípio de verificação (por meio do qual os neopositivistas vienenses haviam rejeitado como cúmulo de não-sensos qualquer metafísica), a partir da introdução do princípio de uso do "segundo" Wittgenstein, a partir do mesmo critério popperiano de fasificabilidade (que é um critério de demarcação entre ciência empírica e não-ciência, e não um critério de significância, árbitro do senso ou não-senso das proposições), e na convicção de que a filosofia não pode ser apenas terapia, mas que ela, em suas expressões maiores é, para dizer com Waismann, visão – em tal atmosfera e à luz desta convicção em Oxford desapareceu a angústia em relação à metafísica.

A "redescoberta" da metafísica → § 1-2

Portanto, é um não senso afirmar que a metafísica é um não senso; a metafísica é uma visão que nos permite ver a realidade de modo novo; é visão e, portanto "paradoxo", enquanto deve romper com os esquemas conceituais velhos; algumas metafísicas podem gerar hipóteses científicas: "aquilo que começa como metafísica pode terminar como ciência" (P. F. Strawson); no mais das vezes as teorias metafísicas desenvolvem funções morais, políticas, de substituição ou negação ou apoio de fés religiosas.

O papel da metafísica → § 3

1 Grandes problemas que os filósofos analíticos procuraram resolver

Pesquisas específicas foram realizadas pelos filósofos analíticos não só sobre a *linguagem comum*, mas também, por exemplo, sobre a *linguagem política*, a *ética*, a *historiográfica*, a *jurídica* e a *religiosa*.

– O que é típico de uma norma ética? Como a linguagem da ética se distingue da das ciências empíricas? Como as normas éticas "se fundamentam"?

– O historiador, quando escreve sobre história, constrói uma ciência como a física, ou a história é uma ciência *sui generis*? Que tipo de explicação é uma explicação histórica? Qual é a função das leis gerais na historiografia? O que é que transforma um fato qualquer em um fato histórico?

– Qual significado têm termos da linguagem religiosa que não podem se referir a experiências observáveis? Que tipos de critérios é possível exibir para a aceitação de uma fé religiosa? Como é possível falar de Deus?

Estes são problemas (alguns "clássicos") que os filósofos da linguagem procuraram e procuram resolver.

2 Nova atitude em relação à metafísica

Mas, em todo caso, é de grande importância ver como na filosofia analítica tenha mudado a atitude iconoclástica que os neopositivistas tinham assumido em relação à *linguagem metafísica*. Com efeito, os filósofos do *Wiener Kreis*, equipados com o princípio de verificação, sustentaram que os discursos metafísicos são discursos privados de significado próprio porque não verificáveis e, portanto, não redutíveis à linguagem "coisal" das ciências físico-naturalistas.

O princípio de verificação, porém, deve ter tido vida dura:

1) em primeiro lugar tal princípio parece autocontraditório;

2) em segundo lugar, não é preciso saber muito para compreender que ele, enquanto tribunal de última instância, era

criptometafísico: quer-se jogar xadrez com as regras do rúgbi;

3) e além disso ele — doente de finitismo e indutivismo — não se mostrou capaz de satisfazer as leis universais das ciências empíricas.

E foi assim que todas estas críticas levaram de um lado à proposta, por parte de Popper, do critério de falsificabilidade como critério de demarcação (e não de significância, como era, ao contrário, o princípio de verificação) entre teorias empíricas ou científicas e teorias não empíricas mas que todavia têm seu sentido, e do outro à introdução, por parte de Wittgenstein, do princípio de uso.

Pois bem, na atmosfera liberalizada pelo critério de falsificabilidade e pelo princípio de uso, na filosofia de língua inglesa desapareceu a angústia neopositivista em relação à metafísica. Sem dúvida, *as asserções metafísicas não são nem tautológicas nem falsificáveis, mas não estão privadas de sentido*. Também elas têm um uso, ou melhor, usos que é preciso individuar e não tanto condenar.

3 Os resultados mais significativos na reflexão sobre a metafísica

Em síntese, os seguintes pontos representam os resultados mais significativos que, a partir da filosofia analítica, foram obtidos na reflexão sobre a metafísica.

1) É um não senso afirmar que a metafísica é um não senso.

2) A "cãibra mental" na reflexão sobre a metafísica aparece quando pretendemos que a metafísica seja "informativa" da mesma forma que as ciências empíricas.

3) A metafísica é um *new way of seeing*, um *blick* (o termo foi cunhado por Hare e corresponde, grosso modo, a "perspectiva"), uma visão que nos permite olhar o universo inteiro como se este se encontrasse em sua primeira manhã. Junto com o Wittgenstein das *Pesquisas* poderemos repetir ao metafísico: "Descobriste, antes de tudo, um novo modo de conceber as coisas. Como se tivesses encontrado um novo modo de pintar; ou então um novo metro, ou um novo gênero de canções".

4) A metafísica é visão e, portanto, paradoxo. Os paradoxos, ou seja, as asserções metafísicas, são terremotos de nosso *establishment* lingüístico-conceitual. As metafísicas proíbem a esclerose do pensamento.

5) As funções realizadas pelas metafísicas são tarefas morais, políticas, de asseguração psicológica, de apoio ou de substituição dos fins da religião.

6) As metafísicas podem desenvolver a importante função de gerar hipóteses científicas. São questões cientificamente insolúveis que põem, todavia, na maioria das vezes, problemas que encontram depois uma solução. De fato, disse Strawson, "aquilo que começa como metafísica pode acabar como ciência". E isso porque "uma reconstrução filosófica sistemática de conceitos e de formas de linguagem pode por vezes ter uma aplicação em ramos de conhecimento diferentes da filosofia". E não diversamente de Strawson pensa, a propósito de tal questão, K. R. Popper, para o qual "a maior parte dos sistemas metafísicos pode ser reformulada de modo tal a se tornarem problemas de método científico". A metafísica, portanto, pode ser a aurora da ciência. Descartes gerou Newton, Hegel alguns historiadores, e Marx muita sociologia e muita historiografia.

7) Se a metafísica é visão, ou seja, "um modo de ordenar ou de organizar o conjunto das idéias com as quais lemos o mundo, então, se não somos reformadores metafísicos, uma tarefa útil é a de penetrar naquela gramática mais profunda que reflete os pressupostos de todo nosso pensamento e experiência". E com isso estamos naquela que Strawson chamou de *metafísica descritiva* e da qual nos ofereceu um ensaio em *Indivíduos*.

8) A metafísica não é um conjunto de proposições ligadas aos dois extremos da eternidade. As metafísicas, em outras palavras, não devem ser vistas como animais empalhados, mas dinamicamente, como outros organismos que nascem, crescem, proliferam e morrem. Textos 1 2 3

STRAWSON

1 O que começa como metafísica pode terminar como ciência

Idéias que permaneceram, por períodos mais ou menos longos, empiricamente incontroláveis – e, portanto, metafísicas – sucessivamente se tornaram, com o crescimento do saber de fundo, teorias científicas; o exemplo clássico é o do atomismo antigo. Uma concepção análoga à que Strawson defende aqui pode ser encontrada também em pensadores como Popper e em não poucos historiadores da ciência.

O que dizer do aspecto imaginativo da filosofia? Obviamente nem a habilidade no uso das técnicas para a construção dos sistemas nem o olho arguto para os fatos lingüísticos é de auxílio direto para a tarefa *explicativa*. Mas, quando nos voltamos para o aspecto *inventivo* ou *construtivo* – também se poderia dizer o aspecto metafísico – a coisa mostra-se diferente. Aquele que constrói um sistema, guiado por ideais de elegância e exatidão quase matemática, fornece-nos os modelos dos modos segundo os quais poderíamos ter pensado e falado, caso tivéssemos sido criaturas menos complexas e menos diferentes do que somos. Ao assim proceder, como já disse, ele pode lançar muita luz, tanto direta como indireta, sobre os aspectos fundamentais dos modos com que nós de fato pensamos e falamos. E isso não é tudo. Uma reconstrução sistemática dos conceitos e das formas lingüísticas, realizada pelo filósofo, por vezes pode ter uma aplicação em ramos do conhecimento diversos da filosofia. Pode fornecer instrumentos úteis e também indispensáveis para o progresso da matemática e das ciências a ela ligadas. E nessa atividade de novo há uma concordância com as especulações inventivas da metafísica mais tradicional. O que começa como metafísica pode terminar como ciência.

P. F. Strawson,
Construção e análise, em W.AA.,
A reviravolta lingüística em filosofia.

GRICE, PEARS, STRAWSON

2 O metafísico "re-projeta todo o mapa do pensamento"

A metafísica é um empreendimento teórico em que se tenta re-ordenar ou re-organizar o conjunto das idéias por meio das quais pensamos e lemos o mundo e a realidade.

O empreendimento metafísico emerge, principalmente, como tentativa de re-ordenar ou de re-organizar o conjunto das idéias com as quais pensamos o mundo; assimilando uma à outra coisas que em geral distinguimos, distinguindo outras delas que, ao contrário, normalmente assemelhamos, promovendo certas idéias a posições-chave, e degradando ou eliminando outras. É em primeiro lugar um tipo de revisão conceitual que o metafísico empreende, um re-projetar o mapa do pensamento – ou parte dele – em novo plano. Naturalmente, tais revisões são freqüentemente empreendidas *dentro* de setores particulares do pensamento humano e, então, não são empreendimentos metafísicos. Mas a revisão que o metafísico empreende, por mais que possa ser empreendida nos interesses – ou nos supostos interesses – da ciência, ou à luz da história, ou por causa de uma crença moral qualquer, é sempre de ordem diferente de uma revisão puramente setorial. Com efeito, entre os conceitos que ele manipula há sempre alguns – como conhecimento, existência, identidade, realidade – que, como disse Aristóteles, são comuns a todas as disciplinas setoriais. Em parte por esta razão, a revisão metafísica volta-se para a globalidade, re-sistematiza tudo [...]. O metafísico *par excellence* [...] com mais ou menos temeridade, ingenuidade e imaginação, re-projeta todo o mapa [do pensamento].

H. P. Grice,
D. F. Pears,
P. F. Strawson,
Metaphysics, em W.AA.,
The Nature of Metaphysics.

WAISMANN

3 "É um *nonsense* dizer que a metafísica carece de sentido"

A característica mais essencial da metafísica é que a filosofia é visão. "Todo grande filósofo é guiado pelo sentido da visão: sem ele ninguém teria podido dar nova direção ao pensamento humano ou abrir janelas para o ainda-não-visto".

Perguntar: "Qual é o vosso objetivo em filosofia?" e responder: "Mostrar à mosca o caminho de saída da garrafa", é... bem, por respeito, vou calar aquilo que estava para dizer. Exceto isto: existe algo de profundamente excitante em torno da filosofia, e esse fato permanece incompreensível de um ponto de vista tão negativo. Não é uma questão de "esclarecimento dos pensamentos", nem de "uso correto da linguagem", nem de qualquer outra dessas malditas coisas. O que é, então? A filosofia é muitas coisas, e não há fórmula capaz de compreendê-las todas. Todavia, caso se peça para exprimir em uma só palavra qual é sua característica mais essencial, eu diria sem hesitação: a visão. No fundo de toda filosofia digna deste nome existe a visão, e é daí que ela brota e toma sua forma visível. Quando digo "visão", é exatamente isso que entendo: não quero fazer-me de romântico. O que é característico da filosofia é a penetração naquela crosta esclerosada que é constituída pela tradição e pela convenção, rompendo aqueles laços que nos vinculam a preconceitos herdados, de modo a chegar a um modo novo e mais poderoso de ver as coisas. Sempre se teve a sensação de que a filosofia devesse revelar-nos aquilo que está escondido. (E eu de fato não sou insensível aos perigos de uma concepção desse tipo). Todavia, de Platão a Moore e Wittgenstein, todo grande filósofo foi guiado por um sentido da visão: sem ele ninguém teria podido dar uma nova direção ao pensamento humano ou abrir janelas para o ainda-não-visto. [...] O que é decisivo é um novo modo de ver e, em concomitância com isso, a vontade de transformar todo o cenário intelectual. Este é o elemento essencial e qualquer outra coisa está subordinada a isso [...].

Vamos dar um único exemplo de visão em filosofia. Wittgenstein viu um grande erro de seu tempo. Sustentava-se então por muitíssimos filósofos que a natureza de coisas como a esperança e o temor, ou como o entendimento, o significado e a compreensão, pudesse ser descoberta por meio da introspecção, enquanto outros, especialmente os psicólogos, procuraram chegar a uma resposta por meio do experimento, tendo apenas noções obscuras a respeito do significado de seus resultados. Wittgenstein mudou todo o modo de enfrentar a questão, dizendo: aquilo que estas palavras significam revela-se pelo modo com que são usadas; a natureza do compreender se revela na gramática, e não no experimento. Esta foi então uma autêntica revelação e veio-lhe, pelo que me lembro, de improviso.

A concepção aqui sustentada é que no centro vivo de toda filosofia há uma visão e que ela deveria ser julgada conseqüentemente. As questões realmente importantes que devem ser discutidas na história da filosofia não são se Leibniz ou Kant fossem coerentes, como eram, em seus raciocínios, mas muito mais o que se esconde por trás dos sistemas que construíram. E aqui desejo terminar, dizendo algo sobre a metafísica.

É carente de sentido dizer que a metafísica é carente de sentido. Dizendo isto não se reconhece o imenso papel desenvolvido, ao menos no passado, por aqueles sistemas. Por que sejam assim, por que eles tenham tal influência sobre a mente humana, não tentarei sequer discutir sobre isso. Os metafísicos, como os artistas, são as antenas de seu tempo: têm o faro para farejar por qual caminho o espírito se move. (Sobre este assunto há uma poesia de Rilke). Há algo de visionário nos grandes metafísicos, como se tivessem o poder de ver além dos horizontes de seu tempo. Tomemos, por exemplo, a obra de Descartes. Que ela tenha dado origem a infinitas cavilações metafísicas, é sem dúvida uma coisa que depõe em seu desfavor. Todavia, quando se dá mais atenção ao espírito do que às palavras, estou muito inclinado a dizer que nela há certa grandeza, um aspecto profético da compreensibilidade da natureza, uma corajosa antecipação daquilo que muito mais tarde foi adquirido pela ciência. Os verdadeiros sucessores de Descartes foram aqueles que traduziram o espírito daquela filosofia nos fatos, não Spinoza ou Malebranche, mas Newton e os fautores da descrição matemática da natureza.

F. Waismann,
Análise lingüística e filosofia.

QUINTA PARTE

ESPIRITUALISMO, NOVAS TEOLOGIAS E NEO-ESCOLÁSTICA

"O presente e o futuro, a experiência e a esperança se contradizem na escatologia cristã, que não leva o homem a resignar-se e pôr-se em acordo com a realidade dada, mas o envolve no conflito entre esperança e experiência.

Jürgen Moltmann

"Nosso passado inteiro nos segue em cada momento [...]; o que ouvimos, pensamos e quisemos desde a primeira infância está lá, inclinado sobre o presente, que está para absorver em si, premente à porta da consciência".

Henri Bergson

"Cristo não auxilia em virtude de sua onipotência, mas em virtude de sua fraqueza, de seu sofrimento: aqui reside a diferença determinante em relação a qualquer outra religião".

Dietrich Bonhoefer

Capítulo décimo oitavo

O espiritualismo como fenômeno europeu

I. O espiritualismo: gênese, características e expoentes

• O espiritualismo é um fenômeno europeu; e é uma das formas da reação ao positivismo que teve lugar entre o século XIX e o século XX.

O propósito de fundo dos *espiritualistas* foi o de estabelecer – contra o positivismo – a irredutibilidade do *homem* à *natureza*. Um programa desse tipo pressupõe que a filosofia não possa ser absorvida pela ciência, pois há problemas, soluções e procedimentos de pesquisas próprios dela. E focaliza a especificidade do *homem* em relação à *natureza*, pois o homem é *interioridade* e *liberdade*, *consciência* e *reflexão*.

A tarefa dos espiritualistas: defender a irredutibilidade do homem à natureza → § 1-2

O instrumento de pesquisa – ignorado pelos positivistas – é a escuta das vozes da consciência ou, para usar as palavras de Plotino, "a volta da alma a si própria". Deus enquanto *espírito absoluto* e o homem enquanto *espírito finito* constituem os dois núcleos mais consistentes da filosofia espiritualista.

1 A reação ao "reducionismo" positivista

Entre o século XIX e o século XX ocorreu na Europa uma reação ao positivismo que teve em suas primeiras fileiras toda uma gama de pensadores que podem muito bem ser reunidos sob o nome de *espiritualistas*. Em primeiro lugar, deve-se dizer logo que a preocupação mais premente do espiritualismo, em suas várias manifestações, é a de estabelecer a irredutibilidade do *homem* à *natureza*, contrariamente ao positivismo.

Esse programa voltou-se para a identificação de grupos de acontecimentos (valores estéticos, valores morais, liberdade da pessoa, finalismo da natureza, transcendência de Deus) que constituem o "mundo do espírito" e para a elaboração de caminhos ou procedimentos típicos para indagar e falar sobre o mundo do espírito, caminhos ou procedimentos irredutíveis aos que são próprios das ciências da natureza.

Não que o positivismo desleixasse os "fatos humanos"; pelo contrário. O que o positivismo fazia era reduzir os fatos humanos, *todos* os fatos humanos, à *natureza*. E quem deveria se ocupar da natureza humana e de seus produtos (jurídicos, morais, econômicos, estéticos, religiosos etc.), com método não muito diferente do das ciências naturais, seria a sociologia ou a economia ou, por exemplo, a historiografia, entendidas como ciências positivas.

Não existe nada fora dos *fatos* — dos fatos positivos. E é preciso encontrar as leis que determinam esses fatos positivos. Desse modo o positivismo, enquanto por um lado cancelava a pretensão da filosofia tradicional de se posicionar como conjunto de teorias precisamente filosóficas (ou metafísicas) não redutíveis às da ciência, teorias filosóficas

construtíveis e justificáveis com métodos diferentes dos da ciência, por outro lado negava precisamente esses "fatos" (como a liberdade da pessoa humana, a interioridade da consciência, a irredutibilidade dos valores a fatos ou à transcendência de Deus) que, para o espiritualismo, são "fatos" tão obstinadamente *reais* quanto os fatos naturais, "fatos" que é preciso tratar por caminhos independentes dos fatos da ciência.

2 As idéias básicas do espiritualismo

Determinados esses dados, já não é difícil fixar alguns dos pilares em torno dos quais se articula o programa do espiritualismo.

1) A filosofia não pode, de modo nenhum, ser absorvida pela ciência. Ela se distingue da ciência pelos problemas de que trata, pelos resultados que obtém e pelos procedimentos que adota.

2) Essa idéia de filosofia tem como pressuposto a constatação da especificidade do homem em relação a toda a natureza: o homem é *interioridade* e *liberdade*, *consciência* e *reflexão*.

3) Essa especificidade do homem exige instrumento de investigação desconhecido aos positivistas, ou seja, ouvir as vozes da *consciência* ou, para falar com Plotino, "o retorno da alma para si mesma".

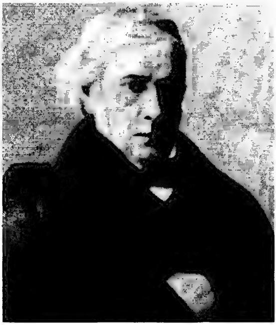
4) A realização dos objetivos do espiritualismo implica não somente a crítica ao cientificismo positivista, mas também a investigação sobre a estrutura e os limites do saber científico propriamente dito.

5) Se o espiritualismo pode ser visto como reação ao positivismo, em nome de interesses morais e religiosos insubstituíveis, ele também entra em confronto com o idealismo romântico, que identifica o infinito com o finito: o espiritualismo enfatiza a transcendência do absoluto ou de Deus em relação às consciências individuais.

6) Para o espiritualista, Deus também é igualmente transcendente em relação à natureza, que é causalmente determinada, mas com base em desígnio finalista e providencial superior.

7) O termo "espiritualismo" remonta a Cousin, mas — como foi bem ressaltado pelos estudiosos — a atitude própria da filosofia espiritualista é muito antiga: basta pensar em Plotino, em Agostinho e na "verdade que habita na interioridade da alma", no "cogito" de Descartes, no "esprit de finesse" de Pascal, na "autoconsciência" e na "consciência" dos românticos, ou na "experiência interior" dos empiristas.

8) Deus enquanto *espírito absoluto* e o homem enquanto *espírito finito* são os pólos de atração da filosofia espiritualista. E o homem é espírito, como escreve Louis Lavelle, já que é a única atividade que merece esse nome. Com efeito, enquanto toda outra atividade material é causada e sofrida, o homem é atividade causante e agente: "Não apenas o espírito é aquilo que nunca é coisa ou objeto, existindo unicamente por força do seu próprio exercício, mas, além disso, sejam quais forem as condições que supõe, ele é sempre livre iniciativa e primeiro começo de si mesmo. Ele se cria a partir de si mesmo em cada instante". E, produzindo-se a si mesmo, "produz também, não as coisas, mas o sentido das coisas".



Victor Cousin (1792-1867) é o filósofo francês ao qual remonta o termo "espiritualismo". Aqui é reproduzido um retrato de L. H. Mouchot (Museu de Versailles).

II. As diversas manifestações do espiritualismo na Europa

• O representante mais conhecido do espiritualismo inglês é – além do psicólogo James Ward (1843-1925) – Clement C. J. Webb (1865-1954), autor de *Deus é personalidade* (1919) e crítico, em nome de um Deus-pessoa, do absoluto impessoal dos idealistas.

Os espiritualistas na Inglaterra → § 1

• São muitos os filósofos espiritualistas na Alemanha: o filho de Fichte, Hermann Fichte (1796-1879); Eduard von Hartmann (1842-1906, autor da *Filosofia do inconsciente*, 1869); Afrikan Spir (1837-1890); Rudolph Eucken (1846-1926, prêmio Nobel em 1908, autor de *A validade da religião*, 1901).

Em todo caso, o mais influente espiritualista alemão foi Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), médico e professor de filosofia primeiro em Göttingen e depois em Berlim. Autor de uma *Metafísica* (1841) e de uma importante obra em três volumes com o título *Microcosmo. Idéias sobre a história natural e sobre a história da humanidade* (1856-1864), Lotze aceita o mecanicismo; mas este é um *fato* que deve ser explicado; e sua explicação leva a concluir que "todo o ser não pode existir assim como é, a não ser pelas razões de que assim e não de outro modo nele se manifesta o valor eterno do bem".

Na Alemanha → § 2

• Na Itália o espiritualismo encontra um expoente ilustre em um pensador, grande conhecedor da filosofia contemporânea, e homem de nobre coerência moral: Pedro Martinetti (1872-1943), um dos pouquíssimos professores universitários que souberam renunciar à cátedra em vez de jurar fidelidade ao fascismo. Suas obras de relevo são: *Introdução à metafísica* (1904); *A liberdade* (1929); *Razão e fé* (1934); *Jesus Cristo e o cristianismo* (1936).

Na Itália → § 3

"A religião, para Martinetti, é essencialmente *mística*, e, quando tende a enrijecer-se em fórmulas, tem necessidade da filosofia para rejuvenescer, renovando seus símbolos" (V. Mathieu).

• A série dos espiritualistas franceses é cerrada e rica de valiosas idéias. Recordamos apenas Jules Lequier (1814-1862), Félix Ravaisson (1813-1900), Émile Boutroux (1845-1921) e Maurice Blondel (do qual falaremos à parte).

Boutroux quis defender o espiritualismo levando o ataque para dentro da própria ciência. Ele – em um trabalho destinado a grande notoriedade: *Da contingência das leis da natureza* (1874) – insiste sobre o fato de que a ciência nos revela *ordens de realidades irredutíveis*; assim, matéria, mundo orgânico e homem são ordens de realidade cada uma das quais não é explicável com base na anterior, pelo fato de que contém elementos *originais, novos* e, portanto, *contingentes*. Contingentes no sentido de que não derivam necessariamente dos graus inferiores.

Na França → § 4

Desse modo Boutroux pode opor ao determinismo seu contingentismo: há um *salto* da ordem química para a biológica; e há um salto da ordem biológica para a espiritual: "a vida espiritual é irredutível à vida orgânica, ao menos porque, na vida interior do homem, o *motivo* não é a causa necessitante".

1 O espiritualismo na Inglaterra

É verdade o que Lavelle escreveu, isto é, que "a filosofia francesa é, por excelência, uma filosofia da consciência". E também é verdade que o espiritualismo alcançaria seus resultados de maior relevância precisamente na França (com Ravaisson, Boutroux, Blondel e, sobretudo, com Bergson). Entretanto, não podemos silenciar sobre um fato de notável importância, ou seja, que o espiritualismo se configurou como *grande fenômeno europeu*, envolvendo o pensamento inglês, alemão e italiano, além do francês.

Os representantes mais conhecidos do espiritualismo inglês são Arthur James Balfour (1848-1930), Clement C. J. Webb (1865-1954), o psicólogo James Ward (1843-1925) e Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931).

Este último desenvolveu seu espiritualismo polemizando contra a abstração lógica hipostatizada que é a "consciência absoluta" dos neo-idealistas como Green ou Bradley.

Webb também criticou o absoluto impessoal dos idealistas e afirmou (em trabalhos como Os *problemas da relação entre o homem e Deus,* 1911, e *Deus é personalidade,* 1919) que somente um Deus-pessoa satisfaz as exigências mais profundas de experiência religiosa autêntica. E é por essa razão que Webb chega a definir a experiência religiosa como a certeza de uma relação pessoal com Deus.

James Ward *(Naturalismo e agnosticismo,* 1899; *O reino dos fins ou pluralismo e teísmo,* 1911) voltou-se, por sua vez, contra o naturalismo e o agnosticismo. Ward vê na natureza e na história a ação de multiplicidade de *mônadas,* que, em diversos graus de desenvolvimento, tendem à autoconservação, avançando finalisticamente na direção de uma coordenação progressiva, que pressupõe, como já vira Leibniz, um teísmo, ainda que, para Ward, esteja claro que a única prova da existência de Deus, como ocorria para Kant, baseia-se na vida moral e se resolve, portanto, no âmbito da fé e não no âmbito do saber.

2 O espiritualismo na Alemanha

Na Alemanha o espiritualismo encontrou seus mais autorizados defensores em Immanuel Hermann Fichte (1796-1879; filho de Fichte; autor de muitos escritos, entre os quais uma *Antropologia,* 1856), Afrikan Spir (1837-1890), Eduard von Hartmann (1842-1906; autor da *Filosofia do inconsciente,* 1869), Rudolf Eucken (1846-1926; professor em Jena; prêmio Nobel em 1908; autor, entre outros livros, de *A validade da religião,* 1901, e *O sentido e o valor da vida,* 1908), e Rudolph Hermann Lotze (1817-1881; médico e professor de filosofia, primeiro em Göttingen e depois em Berlim; autor de uma *Metafísica,* 1841, e de uma obra mais importante, intitulada *Microcosmo. Idéias sobre a história natural e sobre a história da humanidade,* 3 vols., 1856-1858, 1864).

Para o Fichte júnior, uma função inadiável da filosofia está na defesa da *concepção finalista* do mundo, o qual se lhe apresenta como "uma série gradual de meios e fins". E essa ordem pressupõe um ordenador e criador do próprio mundo. Daí brota a idéia de Fichte de que a ciência, "que, em si, não é ateísta nem antiteísta", constitui "o mais sólido ponto de apoio para uma concepção teísta", já que mostra claramente, em toda a natureza orgânica e psíquica, "um finalismo interno e ordenação total e completa".

Spir combateu com todas as forças, de um lado, as filosofias materialistas e, do outro, as filosofias românticas que tendem a identificar o incondicionado com a natureza. Bem diferente das posições de Spir revela-se a concepção filosófica de Eucken, embora também ele parta daquele contraste entre espírito e natureza que se manifesta em nossa consciência. Com efeito, nossa vida, por um lado, põe-se como continuação da natureza sensível, mas, por outro, prorrompe em atividades estéticas, éticas e religiosas que testemunham um *estatuto ontológico superior do homem* em relação à natureza.

Von Hartmann, por sua vez, apresenta o princípio de sua filosofia como síntese do *espírito absoluto* de Hegel, da *vontade* de Schopenhauer e do *inconsciente* de Schelling. O princípio do mundo é um *absoluto espiritual inconsciente* que se manifesta no finalismo inconsciente da natureza, na organização do mundo orgânico, no instinto etc.

Apesar do sucesso de Spir, Eucken e von Hartmann, o pensador mais articulado e influente entre os espiritualistas alemães foi certamente Lotze, o qual não pensa de modo nenhum que as aspirações da alma estejam em contraste com os resultados da ciência e

com a imagem mecanicista do mundo, que então a ciência pressupunha e reafirmava. O mecanicismo mostra que a natureza é regulada por leis necessárias, mas esse *fato* — o mecanicismo — é explicável por seu turno, pois não se trata de fato último: ele só se torna compreensível como meio destinado a realizar valores. Em suma, a ordem da máquina *demonstra um plano racional.* Assim como o demonstraria um mecanicismo em condições de provar que toda a realidade se desenvolve em um processo evolutivo que termina na vida espiritual do homem: este seria o fim, e a evolução um meio. É desse modo que a matéria se espiritualiza: transformando-se em meio para os valores. E, na realidade, Lotze distingue três reinos: o dos fatos, o das leis universais e o dos valores. O mecanicismo expressa aquela ordem necessária do mundo, através da qual Deus realiza os seus fins.

3 O espiritualismo na Itália

Na Itália, o espiritualismo se desenvolveu em período cronologicamente posterior àquele em que se deu em outros países, polemizando não somente com o positivismo, mas também tendo de se defrontar com o idealismo, que, entrementes, se impusera na Itália. Pedro Martinetti (1872-1943) foi estudioso dos clássicos (Platão, Spinoza, Kant, Schopenhauer) e profundo conhecedor da filosofia alemã contemporânea, que ele difundiu na Itália, e foi um exemplo de vida moral. Sua obra *A liberdade* é de 1929. Mas já em 1904 ele publicara a *Introdução à metafísica*, onde, desde as primeiras páginas, afirma existirem problemas urgentes aos quais as ciências particulares não respondem, mas que esperam resposta racional: "O que sou? O que é a realidade que me circunda? De que modo devo agir? [...]. O próprio fato de aceitar determinado sistema de vida é, de fato, aceitar determinada hipótese acerca da realidade das coisas e do valor da vida humana".

Para Martinetti, a metafísica não se distingue das outras ciências pelo método, e sim "pela universalidade da função": ela tenta aquela unificação total da experiência "que, porém, por sua natureza, o intelecto nunca poderá alcançar". Por isso, é necessário o exame gnosiológico das soluções históricas propostas ao problema metafísico. E esse exame crítico e histórico mostrará que *todos os sistemas filosóficos*, em seu conjunto, constituem uma progressiva ascensão ao conhecimento do divino. Nesse sentido, a filosofia "não é uma série de soluções, mas uma solução única, uma visão única".

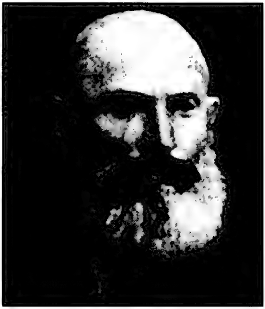
Entretanto, essa ascensão em direção à unidade encontra um obstáculo naquele mal, naquela "obscura e incriada potência, inseparável do mundo, que devemos vencer em nós com a boa vontade e dissolver em torno de nós com a luz da verdade". Esse profundo dualismo faz com que Martinetti sinta-se próximo a Buda, a Kant (cujo pensamento culmina "em moral de caráter religioso"), ou a Spir. Outras obras significativas de Martinetti, além das citadas, são *Razão e fé* (1934) e *Jesus Cristo e o cristianismo* (1936).

Se o espiritualismo de Martinetti se aproxima do de Spir, o espiritualismo de Bernardino Varisco (1850-1935) revela-se próximo à concepção de Lotze. Pantaleão Carabellese (1877-1948) foi aluno de Varisco. A partir de aprofundado estudo de Kant, ele nega tanto o idealismo absoluto, que exclui a multiplicidade dos sujeitos e resume o ser na consciência, como o realismo absoluto, que põe o ser fora da consciência. A realidade, portanto, não é constituída somente pelos corpos materiais (como sustenta o materialismo), e tampouco se resume em puro sujeito (como afirma o idealismo), nem ainda nela devemos ver aqueles dois mundos paralelos que seriam a natureza e o espírito (como diz o realismo). Para Carabellese, a realidade é feita de concretos, e o concreto é a unidade entre sujeito e objeto.

4 O espiritualismo na França e o contingentismo de Boutroux

Do início do século XIX é a filosofia de Maine de Biran, pensador ao qual, em seguida, se referiram todos os filósofos que constituiriam a numerosa e viva fileira dos espiritualistas franceses. Entre eles, não devemos esquecer Jules Lequier (1814-1862), Félix Ravaisson (1813-1900), Émile Boutroux (1845-1921), e principalmente Maurice Blondel, que representa certa "variante" e que, portanto, trataremos à parte, no próximo parágrafo.

Discípulo de Ravaisson, cunhado e amigo de Poincaré, professor na École Normale



Bernardino Varisco (1850-1933), junto com Pedro Martinetti e Pantaleão Carabellese, foi um dos maiores representantes do espiritualismo italiano.

e na Sorbonne, Émile Boutroux procura chegar ao espiritualismo transportando a crítica para dentro da ciência e voltando-se para as dificuldades, em sua opinião evidenciáveis, da ciência contemporânea. Essa crítica à ciência constitui um elemento de novidade para o espiritualismo, novidade que, depois, Bergson desenvolveria ainda mais. Na obra *Da contingência das leis da natureza* (1874), Boutroux aceita a classificação das ciências proposta por Comte, acrescentando-lhe apenas alguns retoques. Entretanto, insiste sobre o fato de que cada ciência nos revela uma ordem da realidade irredutível às outras ordens. Em outros termos, a matéria, o mundo orgânico e o homem, por exemplo, são ordens de realidade de tal tipo que cada uma delas não é explicável com base na anterior, pelo fato de que contém elementos *originais, novos* e, portanto, *contingentes*: contingentes no sentido de que *não derivam necessariamente* dos graus inferiores.

Existe *um salto* da ordem química para a ordem biológica, assim como há um salto da ordem biológica para a ordem espiritual. Boutroux opõe ao determinismo seu *contingentismo.* O determinismo afirma que "tudo o que acontece é um efeito proporcional à causa", mas Boutroux sustenta que ordens de realidade inferiores não podem produzir as ordens superiores: com efeito, por um lado, "as leis da fisiologia se apresentam [...] irredutíveis" (às da física e da química) e, por outro lado, "a vida espiritual é irredutível à vida orgânica, ainda que pelo simples fato de que, na vida interior do homem, o *motivo* não é a causa necessitante".

O efeito, portanto, não é proporcional à causa: nele há "algo mais", de novo e imprevisível. Ele é, portanto, contingente. A vida espiritual não se reduz à ordem material das coisas, como também revela a originariedade da vida moral, que se baseia no dever-ser e no ideal. E a ciência não pode incomodar em nada a fé religiosa, já que "a religião tem objeto diferente do da ciência". A religião não pretende ser "a explicação dos fenômenos" e, por isso, "não pode sentir-se atingida pelas descobertas científicas relativas à natureza e à origem objetiva das coisas".

III. Maurice Blondel e a "filosofia da ação"

• A filosofia da ação é uma filosofia com resultados religiosos. O mais famoso representante da filosofia da ação é Maurice Blondel (1861-1949), cuja obra mais incisiva é *A ação. Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática* (1893).

Escreve Blondel: "A ação, em minha vida, é um fato, o mais geral e constante de todos". A experiência humana, em outros termos, não se caracteriza pela razão, e sim muito mais pela ação. E na ação o homem expressa o mais profundo de si: sua vontade.

O método da imanência de Blondel: reconhecer na natureza finita do homem a exigência de Deus → § 1-3

Mas sempre, na própria experiência, o homem percebe a desproporção entre a própria vontade e a obra. Assim, por exemplo, primeiro entregamo-nos às *sensações*; estas, porém, são interpretadas e enquadradas em generalidades empíricas; mas estas generalidades empíricas – que constituem a ciência – não conseguem dar ao intelecto e à vontade a paz cheia da certeza e do pleno sucesso prático. Não há paz sequer na ciência. Nem a ciência está em grau de resolver o enigma do destino humano; a ciência, além de tudo, está suspensa ao elemento subjetivo que "cria o mundo e os símbolos da imaginação".

Se depois do universo do conhecimento nos deslocamos para o universo da família e do social, ou seja, o universo dos valores, percebemos que o desacordo entre ser e dever-ser, entre vontade que quer e realizações, mais se acentua do que se extingue: o plano do finito não consegue satisfazer aquela que é uma sede inextinguível. É preciso, portanto, transcender o plano do finito. "Querer tudo aquilo que queremos com plena sinceridade de coração é pôr em nós o ser e a ação de Deus".

Nisso consiste exatamente o *método da imanência*: em reconhecer na natureza finita do homem a exigência de Deus. O reconhecimento da insuficiência da ordem natural permite ao homem reconhecer e receber o sobrenatural. Afirma Blondel: "Da mesma forma que nós, agindo, encontramos uma desproporção infinita em nós próprios, somos obrigados a buscar a equação de nossa ação ao infinito".

• Ligado à filosofia da ação e ao método da imanência de Blondel está o modernismo, movimento religioso condenado pelo papa Pio X com a Encíclica *Pascendi*, de 8 de setembro de 1907. Os expoentes principais do modernismo foram o abade Lucien Laberthonnière (1860-1932) e Alfred Loisy 1857-1940), na França; George Tyrrell (1861-1909) na Inglaterra; e na Itália: Antonio Fogazzaro (1842-1911), Rômolo Murri (1870-1944) e sobretudo Ernesto Bonaiuti (1881-1946), autor, entre outras coisas, de um conhecido *Programa dos modernistas* (1911).

O modernismo → § 4

• Em *O realismo cristão e o idealismo grego* (1904) Laberthonnière afirma que a Escolástica, sob o peso das categorias lógico-metafísicas do mundo grego, teria perdido a descoberta cristã da subjetividade e da interioridade. Nos *Ensaios de filosofia religiosa* (1903) Laberthonnière escreve: "É *na* natureza humana que se encontram de novo as exigências do sobrenatural".

Laberthonnière: a exigência do sobrenatural está na natureza humana → § 4

1 Os precedentes da filosofia da ação

Uma variante do espiritualismo é a *filosofia da ação*. Como o espiritualismo, a filosofia da ação também é uma filosofia de resultados decididamente religiosos. E, como o espiritualismo, também a filosofia da ação estabelece a consciência como base da filosofia, que se exerce como escuta e descrição da vida da consciência. Somente que, diversamente do que ocorre entre os outros espiritualistas, a consciência dos filósofos da ação não é contemplação teórica, e sim muito mais *vontade e ação*.

O maior representante da filosofia da ação é Maurice Blondel (1861-1949). Entretanto, deve-se recordar que ele deve a orientação de suas pesquisas a seu mestre Léon Ollé-Laprune (1830-1899), devendo-se recordar também que pode ser igualmente considerado o iniciador da filosofia da ação o filósofo John Henry Newman (1801-1890, anglicano de origem, que se converteu ao catolicismo em 1845, e tornou-se cardeal em 1879).

Autor de um célebre *Ensaio de uma gramática do assentimento* (1870), Newman sustentava que, quando uma idéia é verdadeiramente viva, ela não é pura e simples questão intelectual, mas envolve também a vontade humana. Para Newman, o cristianismo é precisamente a grande idéia que conquistou a humanidade e continua a plasmá-la em seu desenvolvimento.

Por seu turno, em *A certeza moral* (1880), Ollé-Laprune defendeu a idéia de que, na vida do espírito, o predomínio cabe à vontade. Esta é certamente insuficiente e necessita da graça divina; entretanto, sua função verdadeiramente dominante está fora de discussão, inclusive no seio das atividades racionais. Com efeito, escreve Ollé-Laprune: "A vontade, a boa vontade, exerce em toda parte, inclusive na pura ordem científica,



Maurice Blondel (1861-1949) foi o maior representante da filosofia da ação: uma filosofia de resultados decisivamente religiosos e interligada com o movimento de pensamento modernista.

uma influência que nada pode conseguir substituir".

2 A dialética da vontade

Dito isso, vamos a Blondel. Em 1893, ele publicou sua obra mais conhecida e importante: *A ação. Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática.*

O livro se abre com a seguinte interrogação: "A vida humana tem ou não tem sentido? O homem tem ou não tem destino?" Para poder responder à pergunta sobre o sentido da vida, devemos interrogar a própria vida, diz Blondel. Entretanto, se interrogarmos a vida e tentarmos descrevê-la, devemos tomar consciência de que "é preciso transportar para a ação o centro da filosofia, já que lá se encontra também o centro da vida". *A experiência humana não é tipificada pela razão, mas precisamente pela ação:* "Em minha vida, a ação é fato, o mais geral e constante de todos".

O homem age e deve agir. É na ação que ele expressa o mais profundo de si mesmo, sua vontade. E é precisamente na ação que a filosofia deve procurar a orientação, o fim a ela imanente. E é assim que o núcleo central em torno do qual se articula *A ação* é dado pela *dialética da vontade.*

Com efeito, a dialética da vida não é a dialética da razão, como para Hegel, e sim da vontade. A vida é tecida pelo contraste entre vontade que quer (*"quod procedit ex voluntate"*) e vontade querida, isto é, o resultado efetivo (*"quod voluntatis objectum fit"*).

3 O método da imanência

Em sua própria experiência, por conseguinte, o homem sempre percebe a desproporção entre a vontade e a obra, entre a vontade que quer e a vontade querida. E o apoiar-se em um resultado logo se revela ilusório, posto que tal resultado não tardará a mostrar sua parcialidade, insuficiência e provisoriedade. Assim, inicialmente nos entregamos às *sensações*, apesar de as sensações deverem ser interpretadas em e ligadas por generalidades empíricas. Essas generalidades empíricas que relacionam, interpretam e superam as sensações constituem a ciência, e "os símbolos instituídos pelo cientista acabam por ser tão coerentes entre si e por ter tal eficácia [...] que o cientista se vê fortemente tentado a considerar todo esse simbolismo como imagem fiel da realidade, como a própria realidade".

Mas isso, diz logo Blondel, é "erro fundamental que se deve combater". E é erro que devemos combater pelo fato de que também na ciência não há paz: o dissídio se apresenta nela, por exemplo, entre relações universais e intuições do particular. Tampouco a ciência está em condições de resolver o enigma do destino humano. Aliás, ao contrário, é o destino humano que fornece o sustentáculo para a ciência, enquanto esta "permanece como que suspensa" ao elemento subjetivo. A consciência — e, portanto, a ação — foge à ciência, "já que é precisamente ela que cria o mundo e os símbolos da imaginação". No fundo e em sua essência, "a ação é sempre um além [...]. Para a frente e para o alto, só assim a ação é ação".

Mas a ação "é uma função social por excelência [...]; agir quer dizer evocar outras energias, chamar testemunhas, oferecer-se ou impor-se à sociedade dos espíritos". E assim nasce a abertura para os outros na família, na pátria e na humanidade. Desse modo, tenta-se satisfazer aquele desejo único que é "expandir-se e crescer". Aqui, porém, longe de se extinguir, acentua-se o dissídio entre o dever-ser e o ser, entre vontade que quer e vontade querida: o plano

■ **Método da imanência.** É o método feito justamente por Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière – e não só por eles – para construir uma apologética da fé cristã; apologética que, tornando aguda a consciência da natureza finita e constitutivamente insatisfeita do homem, mostra que o divino é imanente no homem, pelo menos sob a forma de aspiração ou exigência.
Blondel: "Querer tudo aquilo que queremos com plena sinceridade de coração é pôr em nós o ser e a ação de Deus".
Laberthonnière: "É na natureza humana que encontramos de novo as exigências do sobrenatural".

do finito não consegue aplacar uma sede inextinguível. E, no fim, confessa Blondel, encontro-me "dividido entre o que faço sem querer e o que quero sem fazer". Por isso, "para querer-me a mim mesmo plenamente, é necessário que eu queira mais do que até agora soube encontrar", ou seja, é preciso transcender o plano do finito. Somente Deus pode preencher o vazio entre minha vontade e suas realizações: "Querer tudo o que queremos com plena sinceridade de coração é pôr em nós o ser e a ação de Deus".

Com isso, chegamos plenamente ao *método da imanência*. Esse método (como Blondel esclarecerá na *Carta sobre as exigências do pensamento contemporâneo em matéria de apologética*, 1896) consiste em reconhecer na *natureza finita* do homem a exigência de Deus. Texto 1

4 A filosofia da ação e suas relações com o modernismo

Ligado à *filosofia da ação* e ao *método da imanência* de Blondel é o *modernismo*, movimento de pensamento religioso que apareceu na França no início do século XX, e que foi logo depois condenado pelo papa Pio X, com a encíclica *Pascendi*, de 8 de setembro de 1907. Os principais expoentes do modernismo foram o abade Lucien Laberthonnière (1860-1932) e Alfred Loisy (1857-1940). Edouard Le Roy, sucessor de Bergson no Colégio da França, também se inseriu no movimento modernista, tentando uma síntese com o bergsonismo. Na Inglaterra, as idéias modernistas foram difundidas por George Tyrrell (1861-1909), ao passo que na Itália seus representantes foram Antônio Fogazzaro (1842-1911), Rômolo Murri (1870-1944) e, sobretudo, Ernesto Bonaiuti (1881-1946), autor, entre outras coisas, de um *Programa dos modernistas* (1911).

Laberthonnière (diretor dos "Anais de filosofia cristã", que foram publicados de 1905 a 1913), em sua obra *O realismo cristão e o idealismo grego* (1904), põe em contraste a filosofia grega, que faz de Deus uma idéia suprema e o arquétipo da natureza, e a descoberta cristã do sujeito. Essa intuição cristã essencial, isto é, a descoberta da subjetividade e da interioridade, segundo Laberthonnière, ter-se-ia perdido quando a Escolástica tornou suas as categorias lógico-metafísicas do mundo grego. Mas, diz ele nos *Ensaios de filosofia religiosa* (1903), a revelação não pode ser imposta ao homem de fora, recorrendo à autoridade ou por meio da demonstração racional. A verdade religiosa deve brotar da interioridade do homem: a verdade da revelação só tem valor para o homem na condição de que ele a recrie por sua própria conta. É "*na* natureza humana que se encontram as exigências do sobrenatural".

Exegeta e historiador do cristianismo, Loisy é autor de obras famosas, como *O evangelho e a Igreja* (1902), *A religião de Israel* (1901), *O quarto evangelho* (1903) e *Os evangelhos sinóticos* (1907-1908). Loisy procurou distinguir a exegese puramente crítica e histórica da exegese "teológica e pastoral", que extrai das Escrituras respostas adequadas às necessidades atuais dos crentes. Ele sustentava que alguns livros da Bíblia foram transformados e enriquecidos por obra das gerações posteriores. E isso também teria ocorrido no caso dos evangelhos sinóticos. Substancialmente, Loisy sustenta que "o Evangelho não entrou no mundo como absoluto incondicionado, que se resume em verdade única e imutável, mas como uma crença viva, concreta e complexa, cuja evolução procede, sem dúvida, da força íntima que o tornou duradouro, mas nem por isso deixou de ser influenciado em tudo, desde o início, pelo ambiente em que se produziu e no qual cresceu". Daí brota a idéia segundo a qual o dogma tem uma *história*. Portanto, o que conta, para Loisy, não é tanto a defesa de definições historicamente datadas, e sim muito mais a acentuação do significado moral da religião. Em poucas palavras, o modernismo procurou uma mediação do dogma com a subjetividade humana e uma mediação da verdade supra-histórica da revelação cristã com a evolução histórica da humanidade.

Blondel

1 O homem: um ser finito que tende "naturalmente" ao "absoluto"

A idéia de Deus nasce necessariamente do dinamismo da vida interior: "A pretensão que o homem tem de se bastar a si mesmo cai no vazio [...]. O homem sente até a angústia de não ser seu próprio autor e seu próprio senhor".

O homem aspira a ser plenamente aquilo que quer e não pode absolutamente sê-lo a despeito de si mesmo. A vontade só existe à medida que se manifesta e se ratifica, à medida que penetra, domina e suscita até seus órgãos de expressão. Naquilo que quer a vontade encontra invencíveis obstáculos ou odiosos sofrimentos, naquilo que faz insinuam-se incuráveis fraquezas ou culpas das quais não pode cancelar as conseqüências; e a morte por si só compendia todos estes ensinamentos.

Sofrer aquilo que não se quer, não fazer tudo aquilo que se quer, fazer aquilo que não se quer e acabar por querê-lo; nunca escapamos totalmente desta fatalidade humilhante e dolorosa.

Os atos fora de nós agem sem nossa intervenção, vivem e são indestrutíveis. A ação é indelével; nenhuma indenização é jamais uma reparação absoluta. Suas conseqüências se desenvolvem ao infinito, no tempo e no espaço.

Se a incapacidade em que o homem se sente de levar a termo sozinho a mínima de suas obras o levou a todas as formas da superstição, a impossibilidade em que se encontra de dirigir soberanamente a própria vida e de se purificar sozinho lhe inspirou toda a verdade das súplicas, das preces, dos sacrifícios propiciatórios. Mais sabe mais tem, mais é e mais nele se aviva a consciência de não ter, de não ser aquilo que quer.

Seja o que for que se tiver ganho daquilo que quisemos, a bancarrota, colocando-se na própria ordem das coisas queridas, é inevitável. O sentimento da aparente falência de nossa ação é um fato apenas enquanto implica em nós uma vontade superior às contradições da vida e aos desmentidos empíricos.

A presença em nós daquilo que não é querido põe em evidência a vontade que quer em toda a sua pureza; e esse mecanismo interno não faz mais que manifestar a necessidade em que se encontra a vontade de se querer e de se pôr por si mesmo; o tanto de ser que possuímos nós o sofremos, mas apesar disso não podemos deixar de adotá-lo como de nossa plena satisfação.

A vida é mais sutil do que qualquer análise, mais lógica do que qualquer dialética. [...]

Uma inquietação, uma aspiração natural para o melhor, o sentimento de uma função a realizar, a busca do significado da vida, portanto, eis aquilo que marca a conduta humana com um selo necessário. O homem sempre coloca em seus atos, por mais obscura que seja a consciência que tenha disso, esse caráter de transcendência. Este é o princípio que anima todo o movimento da vida em nós; sob qualquer forma, clara ou confusa, aprovada ou rejeitada, confessada ou anônima que se revele à consciência a verdade desta presença, ela tem uma eficácia certa.

A idéia de Deus, quer se saiba ou não, é o complemento inevitável da ação humana, mas a ação humana tem, além disso, a inevitável ambição de alcançar e empregar, de definir e realizar em si esta idéia da perfeição. Não podemos conhecer Deus sem querer nos tornarmos Deus de algum modo. A idéia viva que dele temos é e continua viva apenas se nos voltarmos para a prática, caso nossa ação dela viva e dela se nutra. A opção nos é imposta, mas é por meio dela que nos tornamos aquilo que queremos; qualquer coisa que dela resulte nós apenas a podemos atribuir a nós mesmos. Assim, em última análise, não é a liberdade que se absorve no determinismo, mas é o determinismo total da vida humana que se torna suspenso nesta suprema alternativa: ou excluir de nós toda outra vontade exceto a nossa, ou abandonarmo-nos ao ser que não somos como ao único salvador. O homem aspira a representar-se como deus: ser deus sem Deus e contra Deus, ou ser deus por meio de Deus e com Deus: eis o dilema. Por meio desta opção ele se torna aquilo que quer, e de sua livre iniciativa depende sua destinação.

Diante do ser e do ser somente se aplica a lei de contradição em todo o seu rigor e se exercita a liberdade com toda a sua força. Onde quer que se vá, ou para perder-se ou para salvar-se, se terá querido.

A necessidade para o homem de optar apenas manifesta sua vontade de ser aquilo que quer; sua ação, portanto, tem um ser necessário, mas este ser, caso pretenda encontrá-lo ou conservá-lo todo em si mesmo, volta-se contra si mesmo. Não poderá viver, portanto, a não ser renascendo para uma ação diferente da sua.

M. Blondel,
A filosofia da ação.

Capítulo décimo nono

Henri Bergson e a evolução criadora

• *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889); *Matéria e memória* (1896); *A evolução criadora* (1907); *As duas fontes da moral e da religião* (1932): são estas as obras mais significativas de Henri Bergson (1859-1941), o mais influente filósofo francês no período entre as duas guerras; seu propósito de fundo foi a defesa da criatividade e da irredutibilidade da consciência ou espírito, contra toda tentativa reducionista de tipo positivista.

Uma filosofia em defesa da irredutibilidade da consciência
→ § 1

De origem judaica, nos últimos anos de sua vida Bergson se aproximou do catolicismo, que ele via como realização do judaísmo. Todavia, dado o anti-semitismo que proliferava na época, ele renunciou à conversão verdadeira e própria: "Eu quis permanecer – assim havia escrito em seu testamento – entre aqueles que amanhã serão os perseguidos". Bergson faleceu em 1941, em uma Paris ocupada pelos nazistas.

• O estudo dos *Primeiros princípios* de Spencer leva Bergson diante de "uma surpresa", ou seja, ao fato de que à mecânica foge o *tempo da experiência concreta*. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* Bergson mostra como o tempo da mecânica é uma série de posições dos ponteiros do relógio: um instante segue-se ao outro, cada instante é igual ao outro, nenhum instante é mais intenso ou mais importante que o outro. O tempo da mecânica é tempo espacializado (medir o tempo equivale a controlar que o movimento de um objeto em um espaço coincida com o movimento dos ponteiros dentro do espaço que é o quadrante do relógio).

Duração e liberdade
→ § 2-3

Bem diferente é o tempo da experiência concreta: se a espacialidade é a característica das coisas, a *duração* é a característica da consciência. A consciência capta imediatamente o tempo como duração. E duração quer dizer que *o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro*.

E exatamente sobre a idéia de duração Bergson baseia sua defesa da liberdade. Se, com efeito, os eventos são um externo ao outro, em um tempo espacializado, é possível determinar o evento sucessivo por meio do precedente: é o que se faz na ciência com a explicação das causas. Ora, isso é impossível para a consciência: a vida da consciência foge do determinismo. A consciência conserva os traços do próprio passado. Nela não existem dois átimos iguais, dois eventos idênticos: e onde nada existe de idêntico, não existe nada de previsível.

• A oposição entre tempo espacializado e tempo da experiência concreta se repercute na contraposição entre a *matéria* e a *memória*; entre uma realidade externa jamais nova, mecânica e sempre repetitiva, e uma realidade interna sempre criativamente nova. Bergson identifica a *memória* com a *consciência*; na memória todo o nosso passado (experiências, pensamentos, avaliações etc.) nos segue inteiro e está aí "inclinado sobre o presente, que ele está para absorver".

A memória como espírito, e o corpo como percepção
→ § 4-5

A consciência é diferente da percepção: o corpo está orientado para a ação sobre os outros corpos, e faz isso por meio da *percepção*. É a lembrança, como imagem do passado, que orienta a percepção presente.

Memória, portanto, como *espírito*; percepção como *corpo*. Daí a necessidade de notar que espírito e matéria constituem, para Bergson, dois pólos da mesma realidade, e não duas realidades distintas. A vida – escreve Bergson em *A evolução criadora* – "é uma realidade que se destaca nitidamente sobre a matéria bruta". A vida é evolução criadora, impulso vital, criação livre e imprevisível.

• A evolução criadora é comparada por Bergson à explosão de uma granada cujos fragmentos explodem por sua vez. A vida se espalhou em direções diferentes, em bifurcações nas quais o impulso vital dispersa sua unidade originária.

A primeira bifurcação é a que existe entre as plantas e os animais; estes "explodem" em direções posteriores, como a dos insetos onde o *instinto* alcança formas excelentes, e como a do homem, onde aparece a inteligência.

As diferenças entre instinto e inteligência; e a intuição como órgão da metafísica → § 6-7

E eis as diferenças que Bergson traça entre instinto e inteligência. O instinto funciona por meio de órgãos naturais, a inteligência cria instrumentos artificiais; o instinto é hereditário, a inteligência, ao contrário, não é; o instinto se dirige a uma coisa, a inteligência é conhecimento das relações entre as coisas; o instinto é repetitivo e rígido, a inteligência é criativa.

A inteligência produz conhecimento, conhecimento científico por meio de *conceitos* que estabelecem relações entre as coisas, permitindo assim a previsão. Mas o conhecimento das relações entre as coisas não é conhecimento das coisas. Estas podem ser conhecidas apenas por meio da intuição. A intuição é o instrumento da metafísica. A intuição procede por meio da simpatia: com ela nos faz entrar em contato com as coisas e nos faz captar o que nas coisas há de único e inexprimível (pelos conceitos da ciência).

• O impulso vital se exprime no homem em atividades criadoras como a arte, a filosofia, a moral e a religião. É em *As duas fontes da moral e da religião* que Bergson analisa a criatividade moral e religiosa. Na sua opinião, a moral tem duas fontes:

a) a pressão social;

b) o impulso de amor.

A moral da sociedade aberta; e a religião dos místicos → § 8-9

Na verdade, não há – como queriam os positivistas – apenas a moral da sociedade fechada; há também – afirma Bergson – a moral *absoluta* da sociedade aberta: a moral do cristianismo, dos sábios da Grécia e dos profetas de Israel. Dessa moral o fundamento é a pessoa criadora; o fim é a humanidade; o conteúdo é o amor por todos os homens.

Analogamente, ao lado da religião *estática* – entretecida de mitos e de fábulas que têm objetivos eminentemente vitais, como o reforço das ligações sociais – Bergson põe a *religião dinâmica*, ou seja, a religião dos *místicos* (como são Paulo, são Francisco de Assis, santa Teresa, santa Catarina de Sena, santa Joana D'Arc), nos quais o amor de Deus é amor pelo homem. E da religião dos místicos tem urgente necessidade a humanidade atual: esta ampliou – por meio da técnica – sua própria ação sobre a natureza; podemos dizer assim que a humanidade cresceu seu corpo: agora – afirma Bergson – este corpo crescido "espera um suplemento de alma".

1 A originalidade do espiritualismo de Bergson

A filosofia de Henri Bergson pode ser definida com o nome de *evolucionismo espiritualista*. Ela constitui o ponto de referência do pensamento francês entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Nessa filosofia, fundem-se os temas do espiritualismo antigo (como o de Agostinho) e os da tradição introspectivo-espiritualista

francesa, que encontra suas maiores expressões em Descartes e Pascal. Esses temas, em uma síntese rica e original, convergem com as instâncias do evolucionismo spenceriano e com a crítica das "verdades" científicas. Em linhas gerais, Bergson desenvolve o espiritualismo de Maine de Biran e de Ravaisson e, ao mesmo tempo, seu pensamento apresenta-se como continuação articulada das reflexões filosóficas de Boutroux.

Bergson é considerado como o mais importante filósofo francês de sua época. Na realidade, foi notável a influência de seu pensamento, não apenas sobre o pragmatismo norte-americano no modelo de James, mas também sobre a reflexão acerca da ciência, da arte, da concepção de sociedade e da religião.

Bergson nasceu em Paris em 1859. Em sua juventude, cultivou estudos de matemática e mecânica. Posteriormente, decidiu dedicar-se à filosofia e, na *École Normale*, seguiu os cursos de Ollé-Laprune e de Boutroux.

Depois de laureado, ensinou durante alguns anos em diversos liceus. Em 1889 publicou sua tese de doutorado na Sorbonne: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.* O livro alcançou grande sucesso. E sucesso ainda maior obteve seu segundo trabalho, *Matéria e memória,* que é de 1896.

Em 1900, Bergson foi chamado para a cátedra de filosofia do Collège de France, cátedra que manteria até o ano de 1924. Sua coletânea de ensaios *O riso* é de 1900. O subtítulo dessa obra é *Ensaio sobre o significado do cômico.* Em 1903 Bergson publicou a *Introdução à metafísica,* sucinta e brilhante síntese de suas idéias. *A evolução criadora,* a obra mais sistemática e de maior relevância teórica de Bergson, saiu em 1907. Eleito membro da Academia Francesa, em 1928 Bergson foi galardoado com o prêmio Nobel de literatura. Em 1932, saiu sua última obra: *As duas fontes da moral e da religião.*

Bergson era de origem judaica, mas nos últimos anos de sua vida aproximou-se progressivamente do catolicismo, já que, como declarou, ele constituía o elemento que completava o judaísmo. Entretanto, devido ao anti-semitismo que se disseminava naquela época, renunciou à conversão propriamente dita, como depois se soube pelo seu testamento: "Eu quis permanecer entre aqueles que amanhã serão perseguidos". Quando os nazistas ocuparam Paris, dispensaram Bergson, então muito famoso, mas já bastante doente, de se apresentar à vistoria a que tinham de se submeter os judeus. Mas ele não aceitou, indo pessoalmente fazer sua ficha. Morreu em 1941, em uma Paris ocupada pelos nazistas.

O objetivo de fundo da filosofia de Bergson é *a defesa da criatividade e da irredutibilidade da consciência ou espírito,* contra toda tentativa reducionista de matriz positivista. Mas a defesa do *espírito* elaborada por Bergson adquire sua peculiaridade precisamente porque ele, a fim de entender plenamente a vida concreta da consciência,



Henri Bergson (1859-1941)
foi o teórico da fidelidade
a uma realidade não reduzida
nem distorcida nos estreitos "fatos" dos positivistas,
mas aberta para a dimensão do espírito.
Aqui é retratado em 1883, em Clermont-Ferrand,
onde ensinava filosofia no liceu da cidade.

torna seus os resultados da ciência e não minimiza em absoluto a presença do corpo e a existência do universo material. Escreveu Bergson em *A evolução criadora:* "O grande erro das doutrinas espiritualistas foi o de acreditar que, isolando a vida espiritual de todo o resto, suspendendo-a o mais alto possível sobre a terra, se estava colocando-a ao abrigo de todo atentado".

Entretanto, com tais operações, os espiritualistas fizeram com que a vida espiritual ficasse exposta a ser confundida "com o efeito de uma miragem". Para Bergson, as coisas são diferentes: a consciência ou vida espiritual é irredutível à matéria; ela é uma energia criadora e finita, continuamente às voltas com condições e obstáculos que podem bloqueá-la e degradá-la. Em suma, o *pensamento de Bergson é uma filosofia que pretende ser fiel à realidade, mas onde a realidade não é concebida como reduzida nem envolvida pelos "fatos" dos positivistas.*

2 O tempo espacializado e o tempo como duração

Justamente por ser fiel à realidade, em sua juventude Bergson se entusiasmou pela filosofia evolucionista de Spencer. E, como confessará mais tarde, ele não queria então nada mais que aperfeiçoar e consolidar os *Primeiros princípios* de Spencer, sobretudo no que se refere à mecânica. Mas foi exatamente através desse trabalho que Bergson se deu conta de que o positivismo não manteve em absoluto sua promessa de fidelidade aos fatos, como se observa, por exemplo, no tratamento do problema do tempo. Dedicado a tal questão, Bergson diz que "aqui nos esperava uma surpresa".

A surpresa consistia no fato de que o *tempo* da experiência concreta escapa à mecânica. Como podemos ler no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência,* para a mecânica, o tempo é uma série de instantes, um ao lado do outro, como se vê nas sucessivas posições dos ponteiros do relógio. Por isso, o tempo da mecânica é *tempo espacializado.* E, com efeito, medir o tempo significa comprovar que o movimento de certo objeto em um espaço determinado coincide com o movimento dos ponteiros dentro daquele espaço que é o quadrante do relógio. Mas, além de espacializado, o tempo da mecânica é tempo *reversível,* já que podemos voltar atrás e repetir infinitas vezes o mesmo experimento. Além disso, para a mecânica, todo momento é *externo* ao outro e é *igual* ao outro: um instante se sucede ao outro e não há um instante diferente do outro, mais intenso ou mais importante do que o outro.

Ora, tais características do tempo da mecânica não conseguem de modo algum dar conta do que é o *tempo* da experiência concreta. Se a espacialidade é a característica das coisas, a duração é a característica da consciência. A consciência capta imediatamente o tempo como *duração. Duração quer dizer que o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro.* Fora da consciência, o passado não existe mais e o futuro ainda não existe. Passado e futuro só podem viver em uma consciência que os liga no presente. A duração vivida, portanto, não é o tempo espacializado da mecânica.

Naturalmente, o tempo espacializado e, portanto, quantitativo e mensurável, cristalizado em uma série de momentos externos uns aos outros, funciona bem para as finalidades práticas da ciência, que tem por função construir teorias úteis porque ricas de previsões, que se reduzem de tal modo a instrumentos eficazes para controlar as situações que, de quando em vez, devem ser confrontadas. Se Bergson, de um lado, retoma a doutrina da economicidade da ciência proposta pelos empiriocriticistas, do outro ele percebe, na ciência da natureza e em seus métodos, uma *total incapacidade e inadequação para o exame dos dados da consciência.*

Para Bergson, a realidade apresenta aspectos diversos, que, se quisermos permanecer fiéis à experiência, devem ser estudados com método próprio. É aí que, em sua opinião, o positivismo falha: na concepção de que a natureza dos fatos é única e ao pretender julgar todos os fatos com o mesmo método. Texto 1

3 Por que a duração funda a liberdade

Bergson liga à idéia de *duração,* como característica fundamental da consciência, sua defesa da liberdade e sua crítica ao determinismo, quando este presume poder explicar a vida da consciência. Na realidade, se os objetos "não levam a marca do tem-

po transcorrido", ou seja, se eles existem um externamente ao outro em um tempo espacializado, então a determinação de um acontecimento posterior por meio de um acontecimento anterior, diferente dele, torna-se possível: primeiros acontecimentos idênticos (as causas) explicam posteriores acontecimentos idênticos (os efeitos). Mas o que é possível — e útil — no âmbito dos objetos espacializados revela-se logo impossível para a consciência.

A consciência conserva os traços do próprio passado: nela nunca há dois acontecimentos idênticos, razão por que a determinação de acontecimentos idênticos sucessivos torna-se impossível. A vida da consciência não é divisível em estados distintos, e o eu é unidade em devir — e onde não há nada de idêntico, não há nada de previsível.

Tanto os deterministas como os sustentadores da doutrina do livre-arbítrio, segundo Bergson, estão errados, porque aplicam à consciência as categorias típicas do que, ao contrário, é externo à consciência. Os deterministas buscam as *causas* determinantes da ação, e não percebem que o único motivo profundo é a consciência toda, com sua história. Da mesma forma se comportam os sustentadores do livre-arbítrio, que estabelecem a *causa* da liberdade na vontade. Substancialmente, tanto os defensores como os detratores da liberdade da consciência pressupõem uma idéia de consciência como uma soma de atos distintos, ao passo que o eu é unidade em devir, razão por que nós "somos livres quando os nossos atos emanam de toda a nossa personalidade, quando a expressam".

■ **Duração.** Este é o conceito fundamental da filosofia de H. Bergson. O tempo mensurável da ciência é o tempo da mecânica, ou seja, um tempo *espacializado*, como o tempo do relógio, que é um conjunto de posições dos ponteiros sobre o quadrante; este é um tempo *reversível*, no sentido de que em um fenômeno mecânico é possível voltar atrás e partir novamente do início; no tempo da mecânica cada momento é *externo* ao outro, é igual ao outro: um instante segue o outro e nenhum instante é diferente, mais intenso ou mais importante que o outro.

O tempo da experiência concreta é uma coisa bem diferente do tempo da mecânica. E isso porque o tempo concreto é "uma duração vivida, irreversível, nova a cada instante [...]" (V. Mathieu). A consciência capta imediatamente o tempo como *duração*. E *duração* quer dizer que o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro.

A imagem adequada do tempo concreto da consciência é a de um novelo de fio que cresce, conservando a si próprio na vida da consciência; com efeito, "nosso passado nos segue e aumenta sem trégua com o presente que recolhe ao longo da estrada". E isso enquanto a concepção espacializada do tempo encontra uma boa comparação na imagem de um colar de pérolas, todas iguais e externas umas às outras.

4 Matéria e memória

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o tempo espacializado da ciência se opõe à duração da consciência ou tempo da experiência concreta. Essa oposição repercute na outra contraposição entre uma realidade externa, mecânica, nunca nova por ser sempre repetitiva, e uma realidade interna, fundida na unidade do eu, sempre criativamente nova. Chegando a esse ponto, Bergson não podia evitar o problema da relação, ou melhor, da *passagem entre as duas realidades*. O problema se impunha também pela razão de que, na consciência, ele vira sua possibilidade de solidificar-se e quase se petrificar em situações de repetitividade mecânica.

A questão da passagem entre a realidade externa (a matéria) e a interna (o espírito) é enfrentada por Bergson no livro *Matéria e memória*, onde procura "captar mais claramente a distinção do corpo e do espírito e penetrar mais intimamente no mecanismo de sua união". Diz Bergson que, no que se refere ao problema da relação entre a matéria ou o corpo e o espírito, alguns pensadores sustentam a teoria do paralelismo psicofísico, segundo a qual os estados *mentais* e os estados *cerebrais* são dois modos diversos de falar da mesma coisa ou processo. Contra a redução do espírito à matéria, Bergson propõe e reafirma a idéia de que o cérebro

não explica o espírito e que "na consciência humana há infinitamente mais do que no cérebro correspondente".

Para iluminar essa tese, Bergson assume os dados das descobertas de psicofisiologia efetuadas na época, e realiza uma análise aprofundada da atividade da consciência, distinguindo três momentos distintos dela, ou seja, a *memória*, a *recordação* e a *percepção*. A memória coincide e se identifica com a própria consciência. E é precisamente pela e na memória que "nosso passado inteiro nos segue a cada momento", e o que "ouvimos, pensamos e quisemos desde a primeira infância está lá, inclinado sobre o presente, que está por absorver em si, premente à porta da consciência".

Dessa memória espiritual — que é a "duração" da consciência — podemos distinguir a *recordação*. Nosso ser mais verdadeiro e mais profundo está na memória espiritual, mas a vida nos impõe prestar atenção ao presente e toma do passado unicamente o que é necessário para que possamos nos orientar no presente. E essa obra de seleção da recordação útil e do esquecimento do que não serve ao presente é realizada pelo corpo e pelo cérebro: eles tiram do fluxo até abissal da consciência aquelas recordações funcionais para a inserção de nosso organismo na situação do presente, através das percepções. Em suma, pelo cérebro passa apenas uma parte, parte muito pequena, daquilo que é o processo da consciência, ou seja, passa unicamente o que pode se traduzir em movimento. Assim, podemos compreender melhor Bergson quando diz que na consciência há infinitamente mais do que no cérebro correspondente.

Para se realizar, a memória espiritual necessita dos mecanismos ligados ao corpo — já que é através do corpo que agimos sobre os objetos do mundo —, mas é independente do corpo, de modo que uma lesão do cérebro não atinge a consciência, e sim muito mais a vinculação entre a consciência e a realidade: a consciência permanece intacta, ainda que perdendo o contato com as coisas. Para Bergson, a realidade é que, "sempre orientado para a ação, o corpo tem como função essencial a de limitar a vida do espírito, tendo em vista a ação". E faz isso através da *percepção*, que é "a ação possível de nosso corpo sobre os outros corpos". A percepção é o poder de ação de nosso corpo, que se move com destreza entre as "imagens" dos objetos. Como imagem do passado, a recordação orienta a percepção presente, pelo fato de agirmos sempre com base nas experiências passadas.

Assim, "todo o passado da pessoa encontra-se aberto" até o extremo, que é a ação no presente. Em cada instante de nossa vida temos, pois, uma ligação entre memória e percepção, em vista da ação.

Desse modo, a *memória* e a *percepção* se identificam respectivamente com o *espírito* e o *corpo*.

A memória funde em uma totalidade a vida vivida; a percepção consiste "em destacar, no conjunto dos objetos, a ação possível de meu corpo sobre eles. A percepção, por conseguinte, nada mais é do que uma seleção". Conseqüentemente, a liberdade da consciência encontra suas limitações na percepção. E a percepção, por seu turno, entra no fluxo da vida do eu, fundindo-se na memória ou consciência. Eis, portanto, segundo Bergson, em que consiste a verdadeira relação entre espírito e matéria e entre alma e corpo: por um lado, a memória "assume o corpo de uma percepção qualquer em que ele se insere" e, por outro lado, a percepção é reabsorvida pela memória e se torna pensamento. Texto 2

5 Impulso vital e evolução criadora

Bergson não vê o universo conforme Descartes, como dividido entre a *res cogitans* e a *res extensa*. No fundo, para Bergson, o espírito e a matéria, assim como a alma e o corpo, são dois pólos da mesma realidade e não duas realidades diferentes. E precisamente em *A evolução criadora* (de 1907) — obra que James definiu como "uma aparição divina" — Bergson passa da análise dos dados imediatos da consciência para a elaboração de uma visão global da vida e da realidade, propondo a idéia de um evolucionismo cosmológico.

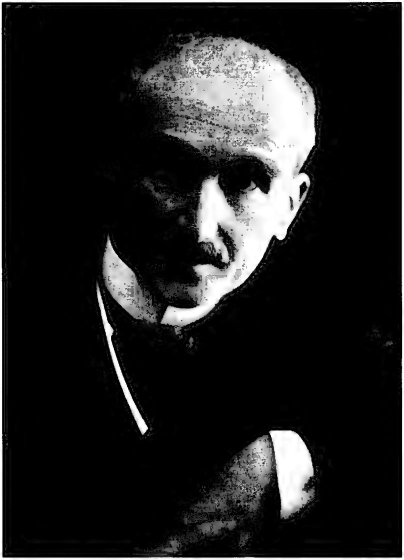
As teorias da evolução se distinguem em duas grandes classes: as *mecanicistas* e as *finalistas*.

O evolucionismo mecanicista explica a evolução em termos da causa eficiente, o evolucionismo finalista com base na causa final; um com base em razões que *determinam* a evolução por meio do passado, o outro com base em razões que *determinam* a evolução por meio do futuro. Por conseguinte, tanto o evolucionismo mecanicista como o finalista

são *deterministas* – e justamente por isso deixam escapar a realidade da evolução. Com efeito, diz Bergson, a exemplo da vida da consciência, a vida biológica não é máquina que se repete, sempre idêntica a si mesma, mas é uma constante e incessante novidade, é criação e imprevisibilidade, é vida sempre nova que, englobando e conservando todo o passado, cresce sobre si mesma.

A idéia de *evolução criadora* nos permite ir além das dificuldades e das falsidades do mecanicismo e do finalismo, já que a vida "é realidade que se destaca claramente da matéria bruta". *A vida*, em suma, *é evolução criadora*, criação livre e imprevisível, é "impulso vital", que "não precisa se distender para se estender". E a matéria nada mais é que o momento de parada desse impulso vital. A vida é o impulso pelo qual ela tende "a crescer em número e em riqueza, pela multiplicação no espaço e pela complicação no tempo"; trata-se de uma contínua criação de formas, onde o que vem depois não é de modo algum simples recombinação dos elementos que já antes existiam; ela é "ação que continuamente se cria e se enriquece", ao passo que a matéria é "ação que se dissolve e desgasta", que progressivamente se despotencializa e degrada, o que é atestado até pelo segundo princípio da termodinâmica.

Para Bergson, "não há coisas, mas apenas ações". A matéria é impulso vital degradado, impulso que perdeu em criativi-



Retrato fotográfico de Henri Bergson em idade madura.

dade e que, desse modo, torna-se obstáculo para o impulso seguinte, como a onda do mar que, retornando, transforma-se em obstáculo para a onda que se levanta. A vida, ao contrário, é "corrente que, atravessando os corpos que ela pouco a pouco organizou e passando de geração em geração, dividiu-se entre as espécies e se dispersou entre os indivíduos [...]". Para Bergson, a matéria é um *refluxo* do impulso vital, que, a partir de unidade originária, se irradia e *recai* em uma multiplicidade de elementos cujo impulso e cuja criatividade vão se extinguindo.

A evolução criadora, portanto, não é um processo uniforme. Ela é comparável à explosão de uma granada cujos fragmentos, por seu turno, também explodem. Ela também se assemelha a um feixe de colunas, cada uma das quais representa um caminho diferente da evolução, uma das bifurcações na qual o impulso vital dispersa sua unidade originária. Em outros termos, a evolução se abre em leque, em direções divergentes, com os seres vivos se especializando em funções específicas e precisas. A primeira bifurcação fundamental é a que se tem entre as plantas e os animais. Enjauladas na noite da inconsciência e da imobilidade, as plantas armazenam energia potencial; os animais, móveis, vão à procura do alimento. E a consciência nasce precisamente dessa busca. Os animais, por seu turno, se bifurcam ou "explodem" em outras direções, uma das quais leva às formas mais perfeitas de instinto, como nos himenópteros, ao passo que outra, a dos vertebrados, leva, com a inteligência humana, para além do instinto. A realidade é que "em todos os outros pontos a consciência acabou em um beco sem saída; apenas com o homem ela prosseguiu seu caminho". Texto 3

6 Instinto, inteligência, intuição

A vida animal não se desenvolveu em uma direção única. E em algumas dessas direções, como aquela em que acabaram os moluscos, ela encontrou becos sem saída. Entretanto, no que se refere à mobilidade e à consciência, encontrou seu maior sucesso nos artrópodes e nos vertebrados. A evolução dos artrópodes manifesta sua melhor expressão nos insetos, especialmente nos himenópteros, ao passo que a dos vertebrados se manifesta no homem. Enquanto, na linha dos artrópodes, a evolução leva a formas sempre mais perfeitas de instintos, na segunda ela leva à inteligência, embora certa "franja de inteligência" acompanhe o instinto e um "halo de instinto" permanece em torno da inteligência.

Mais precisamente, porém, o que é o *instinto*, e em que consiste a *inteligência*? Como escreve Bergson, "o instinto é a faculdade de utilizar e também de construir instrumentos orgânicos, a inteligência é a faculdade de fabricar e empregar instrumentos inorgânicos [...]. Instinto e inteligência representam, portanto, duas soluções divergentes, mas igualmente elegantes, do mesmo problema".

E esse é o problema da vida (de modo que se compreende que, originariamente, o homem é *homo faber* e não *homo sapiens*). O instinto funciona por meio de órgãos naturais, a inteligência cria instrumentos artificiais. O instinto é hereditário e a inteligência não; o instinto volta-se para uma coisa, já a inteligência é conhecimento das relações entre coisas; o instinto é inconsciente, a inteligência consciente; o instinto é repetitivo, ao passo que a inteligência é criativa. O instinto, justamente, é repetitivo e rígido, é hábito; ele apresenta soluções adequadas, mas para um só problema, incapaz de variar. Por seu turno, a inteligência não conhece as próprias coisas, mas as relações entre coisas. Por isso, mediante os *conceitos*, ela conhece as "formas" e, afastando-se da realidade imediata, pode prever a realidade futura. Por razões práticas, pois, a inteligência analisa e abstrai, classifica e distingue, subdividindo a duração real — como em uma película cinematográfica — em uma série de diferentes estados. Mas "mil fotografias de Paris não são Paris".

Assim, nem o instinto nem a inteligência (e a ciência que esta produz) nos dão a realidade: "Há coisas que somente a inteligência é capaz de procurar, mas que nunca encontrará por si só; somente o instinto poderia descobri-las, mas este não as procurará jamais".

7 A intuição como órgão da metafísica

Entretanto, a situação não é desesperadora. E não o é porque a inteligência, que nunca está completamente separada do instinto, pode voltar *conscientemente* para o instinto. E, quando isso acontece, temos a *intuição*, que é "instinto que se tornou

desinteressado, consciente de si, capaz de refletir sobre seu próprio objeto e de ampliá-lo indefinidamente".

A inteligência gira em torno do objeto e toma o maior número possível de visões dele a partir do exterior, mas não entra nele; mas, "ao contrário, a intuição é que nos conduzirá ao interior da vida". A inteligência produz análise e despedaça o devir. Mas a *intuição* atua através da *simpatia;* e, com ela, "nos transporta para o interior de um objeto para coincidir com o que tal objeto tem de único e, portanto, de inexprimível" (inexprimível através dos símbolos e conceitos da inteligência). A intuição "é a visão do espírito pelo espírito": ela é imediata como o instinto e consciente como a inteligência.

Que a *intuição* seja um processo real é demonstrado pela intuição estética, onde as coisas aparecem privadas de todos os laços com as necessidades cotidianas e com as premências da ação. E é também a intuição que nos revela a duração da consciência e o tempo real, e que nos torna conscientes da liberdade que somos nós mesmos. A intuição é o órgão da metafísica: a ciência analisa, mas a metafísica intui, fazendo-nos assim entrar em contato direto com as coisas e com aquela essência da vida que é a duração.

A intuição é sondagem da essência do real e a metafísica é "a ciência que se propõe superar a barreira dos símbolos construídos pelo intelecto". A intuição, como escreve Bergson, "alcança a posse de um fio: e ela própria deverá ver se esse fio sobe até o céu ou se se detém a alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica se vinculará à dos grandes místicos — e eu posso constatar, por minha conta, que essa é a verdade. No segundo caso, as experiências metafísicas permanecerão isoladas umas das outras, sem, no entanto, contrastar entre si. Em todo caso, a filosofia nos terá erguido acima da condição humana".

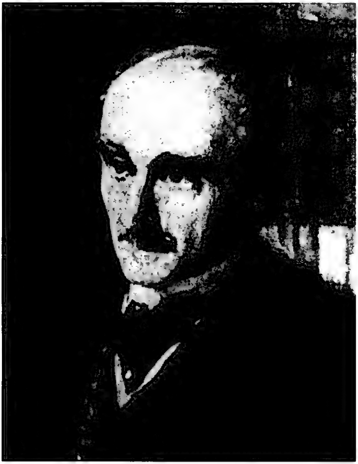
8 Sociedade fechada e sociedade aberta

O impulso vital, que se detém nas outras espécies vivas, enrijecendo-se na repetição fixa de comportamentos sempre idênticos, no homem supera os obstáculos, expressando-se na *atividade criadora* humana, cujas principais formas são a arte, a filosofia, a moral e a religião. Em sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson dirigiu sua atenção precisamente para o tema da criatividade moral e religiosa do homem. Assim, partindo do estudo da consciência, ele, com *A evolução criadora,* passa para uma teoria do universo e conclui com uma teoria dos valores (morais e religiosos).

Em sua opinião, as normas morais têm duas fontes: *a)* a *pressão social* e *b)* o *impulso de amor.*

a) No primeiro caso, as normas são precisamente o fruto da pressão social e expressam as exigências da vida associada dos diversos grupos humanos, assim como eles se deram e se dão na história. E é a história que nos ensina que o indivíduo se encontra em sua sociedade de modo análogo ao modo em que uma célula está no organismo ou uma formiga no formigueiro. Geralmente, o indivíduo segue o caminho que encontra já trilhado pelos outros e codificado pelas normas de *sua* sociedade, conforma-se às regras dessa sociedade, exalta seus ideais e procura se adequar a eles. O que está na base da sociedade é apenas *o hábito de contrair hábitos.* E, em análise profunda, isso é o único fundamento da obrigação moral. Mas essa moral da obrigação e do hábito é a moral da *sociedade fechada,* onde o indivíduo age como parte do todo e esse todo é um grupo determinado, como a nação, a família ou o clube.

b) Entretanto, segundo Bergson, a pressão social não é a única fonte da moralidade e não consegue, como pretenderam os positivistas, explicar a vida moral do homem em sua totalidade e em suas características mais típicas. Na realidade, não existe somente a moral da obrigação e do hábito, isto é, a moral relativa às várias sociedades fechadas da história, mas também existe a *moral absoluta,* que é a moral da *sociedade aberta.* Essa é a moral do cristianismo, dos sábios da Grécia e dos profetas de Israel. Essa moral é obra criadora — criadora de valores universais — de heróis morais como Sócrates ou Jesus, que vão além dos valores do grupo ou da sociedade a que pertencem para ver o homem enquanto homem, a humanidade inteira — *e a humanidade inteira é a sociedade aberta. O fundamento da moral aberta é a pessoa criadora; seu fim é a humanidade; seu conteúdo é o amor para com todos os homens; sua característica é a inovação moral, capaz de romper com os esquemas fixos das sociedades fechadas.* A



Pintura que retrata Henri Bergson.

moralidade aberta é algo que não se ensina: é a moral dos grandes místicos e reveladores, e de todos os que seguem a inspiração que os induz a segui-los.

9 Religião estática e religião dinâmica

Como na vida moral, também na vida religiosa Bergson distingue entre *religião estática* e *religião dinâmica.* Tecida de mitos e fábulas, a religião estática é resultado do que Bergson chama de *função fabuladora,* que se desenvolve durante a evolução para objetivos eminentemente vitais. O ser humano tem inteligência, que representa ameaça contínua, sempre pronta a voltar-se contra a vida. O ser inteligente tende ao egoísmo e a infringir suas relações sociais; ele tem consciência de sua própria moralidade; conhece a imprevisibilidade do futuro e a precariedade dos empreendimentos humanos. Com suas fábulas, seus mitos e suas superstições, a religião reforça os laços sociais entre o homem e seus semelhantes. Por isso, "a religião primitiva [...] é uma precaução contra o perigo que se corre, quando se começa a pensar, a pensar somente em si". Além disso, a religião dá a esperança da imortalidade, oferece ao homem a idéia de defesa contra a imprevisibilidade e a precariedade do futuro, e lhe dá o sentido de proteção sobrenatural e a crença de poder influir sobre a realidade, especialmente quando a técnica se mostra impotente.

Assim, a religião é a defesa da ameaça da inteligência contra o homem e a sociedade. Nesse sentido, ela é religião *natural,* fruto e função da evolução natural. Para Bergson, essa religião estática e natural é infra-intelectual. Mas ela não é a única forma

de religião. Ao lado dela, há a religião supraintelectual, a religião dinâmica para a qual os dogmas são apenas cristalizações e que mergulha no impulso vital e o continua. Essa religião, a religião dinâmica, é o *misticismo,* cujo resultado, como escreve Bergson, "é a tomada de contato e, conseqüentemente, a coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for o próprio Deus". O amor do místico por Deus, na opinião de Bergson, coincide com o amor de Deus pelo próprio Deus: "Deus é amor e objeto de amor: nisto reside todo o misticismo."

Enquanto o misticismo neoplatônico ou o misticismo oriental é contemplativo e, por isso, não crê na eficácia da ação, Bergson vê o misticismo adequado naqueles místicos (como são Paulo, são Francisco de Assis, santa Teresa, santa Catarina de Sena ou Joana D'Arc) para os quais o êxtase constitui ponto superior de impulso para a ação no mundo. E, assim, o amor a Deus torna-se amor pela humanidade.

E, além disso, só a experiência mística está em condições de fornecer a única prova da existência de Deus; a concordância dos místicos, não somente cristãos, mas também de outras religiões, mostra precisamente a existência real daquele Ser com o qual a intuição mística põe em contato.

A religião dinâmica ou aberta é a religião dos místicos. E, como destaca Bergson, a humanidade tem urgente necessidade de gênios místicos nos dias de hoje. Com efeito, a humanidade, através da técnica, ampliou sua ação incisiva sobre a natureza e, desse modo, podemos dizer que o corpo do homem se engrandeceu além da medida. Pois bem, esse corpo engrandecido, diz Bergson, "espera um suplemento de alma, e a mecânica exigiria uma mística". Esse suplemento de alma é necessário para curar os males do mundo contemporâneo.

Bergson

1 Em que consiste a duração real

"Dentro de mim se desenvolve um processo de organização ou de compenetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração".

Mas para nós é incrivelmente difícil representar a duração em sua pureza originária; e isso sem dúvida provém do fato de que nós não somos os únicos a durar: as coisas externas – parece – duram como nós, e, considerado a partir deste último ponto de vista, o tempo se assemelha muito a um meio homogêneo. Não só os momentos desta duração parecem ser externos uns aos outros, como o seriam os corpos no espaço, mas o movimento percebido pelos nossos sentidos é, de algum modo, o sinal tangível de uma duração homogênea e mensurável. Mas há mais: o tempo entra nas fórmulas da mecânica, nos cálculos do astrônomo e até do físico, sob a forma de quantidade. Mede-se a velocidade de um movimento, o que implica que também o tempo seja uma grandeza. E a própria análise que acabamos de tentar deve ser completada, pois se a duração propriamente dita não é medida, o que medem então as oscilações do pêndulo? Admitir-se-á, a rigor, que a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar-se dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu; mas, dir-se-á, o tempo que o astrônomo introduz em suas fórmulas, o tempo que nossos relógios dividem em pequeninas partes iguais, esse tempo é outra coisa, é uma grandeza mensurável e, portanto, homogênea. Todavia, não é assim: um exame acurado dissipará também esta última ilusão.

Quando sigo com os olhos no quadrante de um relógio o movimento do ponteiro que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, como poderia parecer; ao contrário, limito-me a contar simultaneidades, coisa muito diferente. Fora de mim, no espaço, há uma única posição do ponteiro e do pêndulo, enquanto não resta nada das posições passadas. Dentro de mim desenvolve-se um processo de organização ou de mútua compenetração dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração: represento para mim aquilo que chamo de oscilações passadas do pêndulo, no mesmo tempo em que percebo a oscilação atual, justamente porque persisto deste modo. Suprimamos agora, por um instante, o eu que pensa estas assim chamadas oscilações sucessivas; teremos apenas a duração heterogênea do eu, sem momentos externos uns aos outros, sem relação com o número. Assim, em nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão: exterioridade recíproca, enquanto a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação precedente que não existe mais; mas ausência de sucessão, enquanto a sucessão existe apenas para um expectador consciente, que recorde o passado e justaponha as duas oscilações ou seus símbolos em um espaço auxiliar. Ora, entre esta sucessão sem exterioridade e esta exterioridade sem sucessão realiza-se uma espécie de troca, bastante similar à que os físicos chamamos de fenômeno de endosmose. Como cada uma das fases sucessivas de nossa vida consciente, que, todavia, se compenetram entre si, corresponde a uma oscilação do pêndulo a ela simultânea, e como de outro lado essas oscilações são claramente distintas, pois quando uma se produz a outra não existe mais, contraímos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos de nossa vida consciente: as oscilações do balanceiro a decompõem, por assim dizer, em partes externas umas às outras. Daqui a idéia errônea de uma duração interna homogênea, análoga ao espaço, cujos momentos idênticos se sucederiam sem se compenetrar. Mas, de outro lado, as oscilações pendulares, que são distintas apenas porque quando uma aparece a outra se dissolve, tiram de algum modo vantagem pela influência que assim exerceram sobre nossa vida consciente. Graças à recordação de seu conjunto que nossa consciência organizou, elas se conservam para depois se alinhar: em poucas palavras, criamos para elas uma quarta dimensão do espaço, que chamamos o tempo homogêneo, e que permite ao movimento pendular, embora se produza sempre no mesmo lugar, justapor-se indefinidamente a si mesmo. Eis, de fato, o que descobrimos agora, experimentando estabelecer qual papel cabe exatamente ao real e qual, ao invés, ao imaginário, dentro deste processo muito complexo. Existe um espaço real, sem duração, mas em que certos fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente a nossos estados

de consciência. Existe uma duração real, cujos momentos heterogêneos se compenetram, mas cada momento da qual pode ser aproximado de um estado contemporâneo do mundo externo e, por causa do efeito desta própria aproximação, separado dos outros momentos. Do confronto dessas duas realidades gera-se uma representação simbólica da duração, extraída do espaço. A duração assume assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e a ligação entre estes dois termos – o espaço e a duração – é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção entre o tempo e o espaço [...].

Dizíamos, portanto, que diversos estratos de consciência se organizam entre si, se compenetram, se enriquecem sempre mais, e que a um eu que ignorasse o espaço, eles poderiam fornecer assim o sentimento da duração pura; mas, já para empregar o termo "diversos", tínhamos isolado esses estados uns dos outros e os tínhamos exteriorizado, um em relação aos outros, em suma, nós os tínhamos justapostos; e assim, a mesma expressão a que tivemos de recorrer, traía nosso hábito enraizado de desdobrar o tempo no espaço. E é necessariamente a partir da imagem desse desdobramento, uma vez que ele se tenha realizado, que tomamos de empréstimo os termos destinados a exprimir o estado de um espírito que não o tenha ainda realizado: esses termos são, portanto, marcados por um vício originário, e a representação de uma multiplicidade sem relação com o número ou com o espaço, embora seja clara para um pensamento que entre em si mesmo e se abstraia, não pode ser traduzida na linguagem do senso comum. Todavia, se paralelamente não considerarmos aquilo que chamamos de multiplicidade qualitativa, não poderemos sequer formular a idéia de uma multiplicidade distinta. Não é talvez verdade que, quando contamos explicitamente unidades, alinhando-as no espaço, ao lado desta adição cujos termos idênticos se enfileiram sobre um fundo homogêneo, nas profundidades do espírito essas unidades continuam a se organizar umas com as outras, processo de fato dinâmico, bastante semelhante à representação puramente qualitativa que uma bigorna sensível poderia ter do número crescente das batidas de um martelo?

H. Bergson,
Ensaio sobre os dados imediatos da consciência,
em *Obras (1889-1896)*.

2 O grande problema da união entre alma e corpo

"Em todas as doutrinas a obscuridade do problema [da união entre alma e corpo] deriva da dupla antítese que nosso intelecto estabelece entre o extenso e o inextenso, de um lado, e, do outro, entre a qualidade e a quantidade.

Salientamos ao longo do caminho um problema metafísico que não gostamos de deixar em suspenso e, do outro, embora sejam antes de tudo psicológicas, nossas pesquisas nos deixaram entrever, mais de uma vez, se não um meio para resolver o problema, pelo menos o lado pelo qual poder enfrentá-lo.

Esse problema é nada menos que o da união entre a alma e o corpo. Ele se impõe a nós com força, para que distingamos profundamente a matéria do espírito. E não podemos considerá-lo insolúvel porque definimos o espírito e a matéria por meio de caracterizações positivas, e não por meio de negações. E, efetivamente, é exatamente na matéria que nos colocaria a percepção pura, assim como, com a memória, poderemos já penetrar realmente no próprio espírito. Mas, de outro lado, a mesma observação psicológica, que nos revelou a distinção entre a matéria e o espírito, põe-nos diante de sua união. Assim, ou nossas análises estão marcadas por um vício originário, ou então devem nos ajudar a sair das dificuldades que levantam.

Em todas as doutrinas a obscuridade do problema provém da dupla antítese que nosso intelecto estabelece entre o extenso e o inextenso, de um lado, e, do outro, entre a qualidade e a quantidade. É incontestável que o espírito se opõe à matéria em primeiro lugar como uma unidade pura a uma multiplicidade essencialmente divisível, e que, além disso, nossas percepções se compõem de quantidades heterogêneas, enquanto o universo percebido parece que se resolva em mudanças homogêneas e calculáveis. Haveria, portanto, de um lado o inextenso e a qualidade, e, do outro, a extensão e a quantidade. Rejeitamos o materialismo, que pretende derivar o primeiro termo do segundo; mas também não aceitamos o idealismo, que pretende que o segundo seja simplesmente uma construção por parte do primeiro. Sustentamos, contra o materialismo, que a percepção ultrapassa infinitamente o estado

cerebral; mas, contra o idealismo, procuramos estabelecer que a matéria supera de todos os lados a representação que dela temos, representação que o espírito, por assim dizer, nela captou graças a uma escolha inteligente. Estas duas doutrinas opostas atribuem, uma ao corpo e a outra ao espírito, o dom de uma verdadeira e própria criação, a partir do momento que a primeira pretende que o cérebro gere a representação, e a segunda que nosso intelecto delineie o plano da natureza. E, contra essas duas doutrinas, invocamos sempre o mesmo testemunho, o da consciência, a qual nos mostra que nosso corpo é uma imagem como as outras, e que nosso intelecto é uma faculdade determinada de dissociar, de distinguir e de opor logicamente, mas não de criar ou de construir. Assim, prisioneiros voluntários da análise psicológica e, por conseguinte, do senso comum, parece que, depois de ter levado ao desespero os conflitos que o dualismo vulgar levanta, fechamos todas as saídas que a metafísica podia abrir para nós.

Todavia, exatamente porque rejeitamos ao extremo o dualismo, nossa análise talvez tenha conseguido dissociar seus elementos contraditórios. A teoria da percepção pura, de um lado, e a da memória pura, do outro, abririam então o caminho para uma aproximação entre o inextenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade.

Queremos considerar a percepção pura? Fazendo do estado cerebral o início de uma ação e não a condição de uma percepção, rejeitamos a imagem percebida das coisas para fora da imagem de nosso corpo e, portanto, recolocamos a percepção nas próprias coisas. Mas então, como nossa percepção faz parte das coisas, estas últimas participam da natureza de nossa percepção. A extensão material não é, e não pode mais ser, a extensão múltipla de que fala o estudioso de geometria; ela se assemelha mais exatamente à extensão indivisa de nossa representação. O que significa que a análise da percepção pura nos fez entrever na idéia de *extensão* uma possível aproximação entre o extenso e o inextenso.

Todavia, nossa concepção da memória pura nos deveria levar, por um caminho paralelo, a atenuar a segunda oposição, a que existe entre a qualidade e a quantidade. Com efeito, separamos radicalmente a lembrança pura do estado cerebral que a prolonga e a torna eficaz. A memória, portanto, não é, em nenhum nível, emanação da matéria; ao contrário, é a matéria, do modo em que a captamos em uma percepção concreta, que ocupa sempre certa duração, que deriva em grande parte da memória. Ora, onde está precisamente a diferença entre as qualidades heterogêneas que se sucedem em nossa percepção concreta e as mudanças homogêneas que a ciência situa por trás dessas percepções no espaço? As primeiras são descontínuas e não podem ser deduzidas umas das outras; as segundas, ao contrário, se prestam ao cálculo. Mas para isso não há, de fato, necessidade de transformá-las em quantidades puras: seria o mesmo que reduzi-las a nada. É suficiente que sua heterogeneidade seja, de algum modo, diluída o suficiente, a fim de que, de nosso ponto de vista, se torne praticamente negligenciável. Ora, se toda percepção concreta, por mais breve que a suponhamos, é já a síntese, operada pela memória, de uma infinidade de "percepções puras" que se sucedem, não se deve talvez pensar que a heterogeneidade das qualidades sensíveis derive de sua contração em nossa memória, e a homogeneidade relativa das mudanças objetivas de seu abrandamento natural? E então, assim como as considerações sobre a extensão diminuíam o intervalo entre o extenso e o inextenso, as considerações sobre a *tensão* não poderiam talvez diminuir o intervalo entre a quantidade e a qualidade?

H. Bergson,
Matéria e memória,
em *Obras (1889-1896)*.

3 Impulso vital e adaptação ao ambiente

> *"[...] A evolução não traça um caminho único, mas empenha-se em várias direções, aliás, sem visar a objetivos, e permanece inventiva em suas próprias adaptações".*

Que a condição necessária da evolução seja a adaptação ao ambiente, de modo nenhum o podemos negar. É demasiado evidente que, quando uma espécie não se submete às condições de vida que lhe são colocadas, ela desaparece. Mas outra coisa é reconhecer nas circunstâncias externas forças com as quais a evolução deve se confrontar, e outra é ver aí as causas determinantes da evolução. Esta última tese é própria do mecanicismo. Ela exclui absolutamente a hipótese de um impulso originário, ou seja, de um ímpeto interior que levaria a vida, através de formas cada vez mais complexas, a destinos sempre mais elevados. Esse impulso, todavia, é constatável; e um simples golpe de

vista sobre as espécies fósseis nos mostra que a vida teria podido deixar de evolver-se, ou evolver-se dentro de limites muito restritos, se tivesse tomado o partido, muito mais cômodo, de se mumificar em suas formas primitivas. Certos foraminíferos não mudaram desde o período siluriano até hoje, impassíveis testemunhas das inumeráveis revoluções que abalaram a terra; as língulas são hoje aquilo que eram nos tempos mais remotos da era paleozóica. A verdade é que a adaptação explica as sinuosidades do movimento evolutivo, mas não suas direções gerais, e muito menos o movimento em si mesmo. O caminho que leva ao povoado é, de fato, obrigado a subir encostas e descer declives: ele *se adapta* às acidentalidades do terreno; mas estas não são a causa do caminho nem lhe imprimiram sua direção. Em todo momento fornecem-lhe o indispensável: o próprio solo sobre o qual se estende; mas, caso se considere o caminho em seu conjunto e não mais cada um de seus elementos, os acidentes do terreno não parecem mais que obstáculos, ou causas de retardo, porque o caminho apontava simplesmente para o povoado, e teria querido ser uma linha reta. O mesmo vale para a evolução da vida e as circunstâncias que ela atravessa; com a diferença, todavia, que a evolução não traça um caminho único, mas empenha-se em várias direções, aliás, sem visar a objetivos, e que permanece inventiva em suas próprias adaptações.

Todavia, se a evolução da vida é bem diferente de uma série de adaptações a circunstâncias acidentais, ela não é também a realização de um plano. Um plano é dado antecipadamente, é representado, ou ao menos representável, antes de ser realizado nos particulares. Sua execução completa pode ser remetida a um futuro longínquo, e até retardada indefinidamente: sua idéia não deixa por isso de ser formulável desde já em termos dados. Ao contrário, se a evolução é uma criação sempre renovada, ela cria pouco a pouco não só as formas da vida, mas também as idéias que poderiam permitir que uma inteligência as compreendesse, os termos que poderiam servir para exprimi-las. Isso significa que seu futuro excede os limites de seu presente e não poderia desenhar-se nele em idéia.

Este é o primeiro erro do finalismo. Ele traz consigo outro ainda mais grave. Se a vida realizasse um plano, ela deveria manifestar uma harmonia tanto mais elevada à medida que mais avança. Assim, a casa revela sempre melhor a idéia do arquiteto à medida que as pedras são acrescentadas às pedras. Ao contrário, se a unidade da vida se encontra totalmente no impulso que a impele sobre o caminho do tempo, a harmonia não estará na frente, mas atrás. A unidade vem de uma *vis a tergo*: dá-se no início como um impulso, não posta no fim como um ponto de atração. Comunicando-se, o impulso divide-se sempre mais. À medida que progride, a vida se dissemina em manifestações que a comunhão de origem tornará sem dúvida complementares, sob certos aspectos, mas que não deixarão, por isso, de ser antagonistas e incompatíveis entre si. Por isso a desarmonia entre as espécies se acentuará. E aqui enunciamos apenas a causa essencial; para simplificar, supusemos que toda espécie acolhesse o impulso recebido para transmiti-lo a outras, e que, em todos os sentidos em que a vida se evolve, a propagação tenha lugar em linha reta. Na realidade, há espécies que se detêm e outras que invertem o caminho. A evolução não é apenas um movimento para frente: em muitos casos nós a vemos marcar passo, mais freqüentemente ainda desviar-se, ou então voltar para trás. É necessário que seja assim, como mais adiante mostraremos: as mesmas causas que dividem o movimento evolutivo fazem de fato com que a vida, evolvendo-se, se desvie com freqüência de si mesma, fixando-se sobre a forma que, um momento antes, produziu.

H. Bergson,
A evolução criadora.

Capítulo vigésimo

A renovação do pensamento teológico no século XX

I. A renovação da teologia protestante

• A teologia protestante do século XIX e da primeira metade do século XX foi dominada pela *teologia liberal*, que encontra seus representantes de maior relevo em Albrecht Ritschl (1822-1889) e em seu discípulo Adolf von Harnack (1851-1930), autor da obra-prima que é *A história dos dogmas* (3 vols., 1886-1889). O que se tem a dizer a respeito da teologia liberal é que ela, em linha geral, é uma concepção em que se tende a mostrar um substancial acordo entre cristianismo e cultura.

Barth: Deus é "o totalmente outro" → § 1

Contra tal posição levantou-se a voz de Karl Barth (1886-1968), chefe da *teologia dialética*: em seu comentário à *Epístola aos Romanos* de são Paulo – saído em 1919 e, em segunda edição, em 1922 – denuncia todas as tentativas de engaiolar a Palavra de Deus nas redes da razão humana, reafirma a infinita distância qualitativa entre o homem e Deus, salienta a oposição substancial entre Deus e tudo aquilo que é humano. Deus é o "totalmente outro", e não podemos alcançá-lo com a filosofia ou a razão. A fé é, de um lado, a intervenção milagrosa de Deus na vida do homem e, do outro, um abandonar-se existencial do homem a Deus.

• Também para Paul Tillich (1886-1965) – autor de *Teologia sistemática* (3 vols., 1951-1963) – as provas racionais da existência de Deus não são válidas.

Tillich: a fé é a resposta de Deus à pergunta de um homem ontologicamente miserável → § 2

De acordo com Barth, Tillich escreve: "Se Deus é derivado do mundo, não pode ser aquele que o transcende infinitamente".

Todavia, em desacordo com Barth, Tillich não pensa que a fé seja obra exclusiva de Deus: a fé, com efeito, é a resposta de Deus à pergunta de um homem consciente de sua própria miséria ontológica.

• Teórico da demitização é Rudolf Bultmann (1884-1976). Com a obra *Novo Testamento e mitologia. O problema da demitização da mensagem neotestamentária* (1941) ele pretendeu, justamente, "demitizar" a narração evangélica, descobrir o significado profundo escondido sob as concepções mitológicas; quis distinguir entre o *conteúdo essencial* do Evangelho e a *forma mitológica* assumida por esse conteúdo.

Bultmann: descobrir o conteúdo essencial do Evangelho para além da forma "mitológica" → § 3

E o significado mais profundo da pregação de Jesus é – afirma Bultmann em *Jesus Cristo e mitologia* (1958) – que é preciso estar abertos ao futuro de Deus, estar prontos "para receber este futuro que pode sobrevir como um ladrão na noite [...]".

• De Dietrich Bonhoeffer – nascido em 1906 e morto pelos nazistas no dia 9 de abril de 1945, com 39 anos – são conhecidos principalmente dois livros: *Ética* (1949) e *Resistência e submissão* (1951). O mundo é autônomo e Deus não é um Deus-tapa-buracos: é o que o homem contemporâneo adverte. Deus se deixa expulsar do mundo e se faz crucificar. O Deus cristão é impotente, mas aqui está a diferença do cristianismo em relação às outras religiões: "Cristo não ajuda por causa de sua onipotência, mas por causa de sua fraqueza, de seu sofrimento". E a Igreja – nota Bonhoeffer – é ela própria quando participa da vida dos homens "não para dominá-los, mas para ajudá-los e servi-los".

Bonhoeffer: Cristo ajuda por causa de sua fraqueza
→ § 4

1 Karl Barth: a "teologia dialética" contra a "teologia liberal"

A teologia protestante alemã do século XIX e da primeira metade do século XX foi dominada pela *teologia liberal* que, inspirando-se em Schleiermacher, Hegel e também em David Strauss, encontra em Albrecht Ritschl (1822-1889) e em seu discípulo Adolf von Harnack (1851-1930) seus representantes mais ilustres. A obra-prima de von Harnack é *A história dos dogmas* (3 vols., 1886-1889), que tem como idéia central a de que o método histórico-crítico é o único método que pode nos oferecer uma interpretação científica das Escrituras e da Tradição. Trilhando esse caminho, embora permanecendo cristão convicto, ele chega a negar tanto os milagres como os dogmas. Em sua opinião, os milagres seriam resultado da mentalidade mágica dos primeiros discípulos, e os dogmas seriam fruto da helenização do cristianismo. Como quer que seja, em linhas gerais, a teologia liberal tendia a mostrar um *acordo substancial entre cristianismo e cultura,* quando não se arriscava à redução do cristianismo à cultura.

Essa teologia, ligada à cultura, isto é, à filosofia e, no fundo, à política de sua época, sofreu também o destino de sua época. As agitações políticas das primeiras duas décadas de nosso século, juntamente com o aparecimento de novas orientações filosóficas, como, por exemplo, o existencialismo, certamente contribuíram para o nascimento e o desenvolvimento daquela revolução teológica representada pela *teologia dialética,* que encontrou em Karl Barth (1886-1968) seu mais eminente representante.

Em 1919, Barth publicou seu comentário à *Epístola aos Romanos,* de são Paulo, saindo em 1922 a importante segunda edição revista da obra. Referindo-se a Kierkegaard (para o qual existe "infinita diferença qualitativa" entre Deus e o homem, e que havia dito que, para o crente, a razão serve unicamente para estabelecer que ele "crê contra a razão"), Barth, em apaixonado protesto, denunciou *todas as tentativas de aprisionar a Palavra de Deus nas grades da razão humana.* E, contra a teologia liberal, que considerava a Revelação cristã como termo final ou desenvolvimento harmônico da natureza e da razão humana, Barth reafirmou não apenas a *infinita distância qualitativa entre o homem e Deus,* mas também a *oposição substancial* entre Deus e tudo aquilo que é humano, vale dizer, a razão, a filosofia, a cultura. Diz Barth que os teólogos liberais, com sua pretensão de tornar a fé popular com a ajuda da ciência das religiões, do método histórico e da filosofia, injuriaram a transcendência de Deus. E "uma canonização geral da cultura, como a que foi feita por Schleiermacher, não pode ser levada em conta por nós". Deus é "o totalmente outro", e é inútil pensar em alcançá-lo com a razão, com a filosofia, com a religião ou com a cultura.

A *razão* da teologia liberal pretende que a fé não seja um risco ou um salto. Mas Barth, ao contrário, quer preservar a alteridade de Deus, o seu ser "totalmente outro".

A fé não se apóia na força da razão; ela é muito mais o milagre da intervenção radical de Deus na vida do homem, ao passo que a submissão do homem a Deus é o paradoxo "irracional" de um abandono existencial. E é aqui que encontramos as motivações dos ataques de Barth contra a *analogia entis.*

Para Barth, qualquer pretenso conhecimento racional de Deus constitui uma "culpada arrogância religiosa". Entretanto, no mundo católico sustenta-se a teoria da *analogia entis*, isto é, a idéia de que é possível dizer algo de Deus, de sua existência e de seus atributos partindo do ser das criaturas e, portanto, partindo do conhecimento e da linguagem do homem.

Mas Barth contesta essas teses. E na *Dogmática eclesial* (que começa a ser publicada em 1932), ele escreve que, "se nós conhecemos Deus como Senhor (criador, reconciliador e redentor), não é porque conhecemos outros senhores e senhorias. Também não é verdade que o nosso conhecimento de Deus como Senhor deve-se em parte a nosso conhecimento de outros senhores e senhorias, e em parte à revelação. Nosso conhecimento de Deus como Senhor deve-se total e exclusivamente à revelação de Deus". Conseqüentemente, não *analogia entis*, e sim *analogia fidei*. Texto 1

2 Paul Tillich e o "princípio da correlação"

Assim como Barth, Paul Tillich (1886-1965) estava persuadido de que a teologia natural não é válida. Nas provas da existência de Deus tenta-se derivar Deus do mundo, mas, escreve Tillich em *Teologia sistemática* (3 vols., 1951-1963), "se Deus deriva do mundo, não pode ser aquele que o transcende infinitamente". Desde a Primeira Guerra Mundial (da qual participou como capelão militar), Tillich rejeitou a imagem tradicional de Deus.

Mas, então, como dar nova expressão à mensagem cristã, expressão adequada e compreensível para o homem moderno? Também para Tillich a fé é dom de Deus. Entretanto, diferentemente de Barth, Tillich não pensa que a fé seja obra exclusiva de Deus. Ao contrário, ele afirma que ela não é possível sem a participação do homem. O



Karl Barth (1886-1968) foi o maior teólogo protestante do século XX, e concebeu a fé como o milagre da intervenção vertical de Deus na vida do homem.

homem é o sujeito da fé. A fé é uma "possibilidade humana".

A fé pressupõe que, consciente de sua própria miséria ontológica, o homem seja capaz de compreender "o significado do último, do incondicionado, do supremo, do absoluto, do infinito". A fé, portanto, é a resposta de Deus à "pergunta de uma vida não ambígua".

Entre o homem (ontologicamente miserável e psicologicamente desesperado) que pede e Deus que dá, o que existe é uma *correlação* (e não aquele abismo afirmado por Barth).

3 Rudolf Bultmann: o método "histórico-morfológico" e a "demitização"

Embora Bultmann (1884-1976) se tenha imposto no campo das ciências religiosas como exegeta do Novo Testamento (*História da tradição sinótica,* 1921; *O Evangelho de João,* 1941; *O cristianismo primitivo no quadro das religiões antigas,* 1949), ele deve sua notoriedade no campo filosófico-teológico à teoria da *demitização*, com a publicação, em 1941, do escrito: *Novo Testamento e mitologia. O problema da demitização da mensagem neotestamentária.* Por "mito" Bultmann entende "a descrição do transcendente sob roupagem humana, das coisas divinas como se se tratasse de coisas humanas". Diz ele: "*A representação neotestamentária do universo é mítica.* Considera-se o mundo articulado em três planos. Ao centro encontra-se a terra, acima dela o céu e abaixo dela os infernos. O céu é a morada de Deus e das figuras celestes, os anjos; o mundo subterrâneo é o inferno, o lugar dos tormentos. Mas nem por isso a terra é exclusivamente lugar do acontecimento natural-cotidiano, ou seja, das solicitudes e do trabalho, onde reinam a ordem e a norma: é também o teatro de ação dos poderes sobrenaturais de Deus e seus anjos, de Satanás e seus demônios [...]". E, acrescenta Bultmann, também "a representação do acontecimento da salvação, *que constitui o conteúdo específico do anúncio neotestamentário,* é coerente com essa imagem mítica do mundo".

Diante desse dado de fato, Bultmann, distinguindo entre o *conteúdo essencial* do Evangelho e a *forma estrutural* (mítica, metafísica, científica) que esse conteúdo pode assumir, afirma que "a pregação cristã" não pode pretender do homem moderno que ele reconheça como válida uma imagem mítica do mundo. Por isso é preciso *demitizar.* E demitizar significa "procurar descobrir o significado mais profundo que está oculto sob as concepções mitológicas".

E, escreveu Bultmann em *Jesus Cristo e mitologia,* de 1958, esse "significado mais profundo da pregação de Jesus é o seguinte: estar aberto para o futuro de Deus, futuro que, para cada um de nós, é verdadeiramente iminente; estar preparado para receber esse futuro, que pode vir como ladrão na noite, no momento em que menos o esperamos; manter-se pronto, porque esse futuro será o juízo de todos os homens que estão apegados ao mundo, que não são livres nem abertos para o futuro de Deus".

■ **Demitização.** É um termo que o pensamento teológico contemporâneo deve a Rudolf Bultmann, para o qual "*mítica*" é uma narração de acontecimentos em que "intervêm forças ou pessoas sobrenaturais ou sobre-humanas".
Ora, a mensagem cristã é, segundo Bultmann, mensagem sempre atual mas que tem necessidade de ser "demitizada", no sentido de que ela, para captar sua autenticidade, deve ser despojada das representações mitológicas nas quais foi expressa na pregação primitiva, e que chocam a mentalidade científica dos homens de nossos dias.

4 Dietrich Bonhoeffer e o mundo saído da "tutela de Deus"

Dietrich Bonhoeffer nasceu em Breslau em 1906 e foi morto pelos nazistas dia 9 de abril de 1945, com 39 anos. São famosas sua *Ética* (1949) e as cartas da prisão, publicadas postumamente com o título *Resistência*

e submissão, em 1951. Sua notoriedade cresceu de forma notável no pós-guerra.

Escreveu Bonhoeffer: "O problema que jamais me deixa tranqüilo é o de saber o que é verdadeiramente para nós, hoje, o cristianismo, ou até quem é Cristo". E isso constitui problema hoje porque o homem moderno "aprendeu a enfrentar qualquer *problema,* até importante, sem recorrer à hipótese da existência e da intervenção de Deus".

O mundo é autônomo, e Deus não é um tapa-buracos. O que importa, diz Bonhoeffer, é ver que é "o próprio Deus [que] nos ensina que nossa vida de homens deve prosseguir como se ele não existisse". O Deus que nos permite viver em um mundo autônomo, "o Deus que nos faz viver num mundo sem a hipótese de trabalho 'Deus', é o Deus em cuja presença estamos a cada momento. Com Deus e na presença de Deus, nós vivemos sem Deus. Deus deixa-se expulsar do mundo: sobre a cruz, Deus é impotente e fraco no mundo, mas é assim e somente assim que ele permanece conosco e nos ajuda. Mateus 8,17 é claríssimo: Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas sim em virtude de sua fraqueza, de seu sofrimento — aqui está a diferença determinante em relação a qualquer outra religião".

E, como Bonhoeffer deixa escrito em *Anotações para um livro,* se o cristão "encontra o Deus vivo participando dos sofrimentos de Deus na vida do mundo", "a Igreja só é verdadeiramente ela própria unicamente quando existe para a humanidade [...]; a Igreja deveria tomar parte da vida social dos homens, não para dominá-los, e sim para ajudá-los e servi-los". Texto 2



Dietrich Bonhoeffer nasceu em 1906 e foi morto pelos nazistas no dia 9 de abril de 1945; aqui é retratado no cárcere de Tegel em 1944.

II. A renovação da teologia católica

• Karl Rahner (1904-1984) pensa a teologia como interpretação da Revelação por meio de categorias filosóficas e, jesuíta aluno de Heidegger, usou em suas pesquisas teológicas a filosofia de santo Tomás de Aquino, desenvolvendo-a, porém, em sentido antropocêntrico e não cosmológico (não se chega a Deus partindo do movimento, do finalismo etc.).

Rahner: o homem é abertura a Deus → § 1

Para Rahner o homem é *espírito* porque é o único ente que se põe a pergunta sobre o sentido do ser. O homem – escreve Rahner em *Ouvintes da palavra* (1941) – é tensão contínua para o absoluto, é constitutivamente abertura para Deus. E por isso ele é "ouvinte da palavra", enquanto é "pelo menos o ser que tem o dever de ouvir uma revelação desse Deus livre em uma *palavra humana*".

• *Derrubar os bastiões* é a obra que o jesuíta Hans Urs von Balthasar (1905-1988) publica em 1952. É urgente – diz ele – que a Igreja saia do fechamento das muralhas que colocou entre si, de um lado, e a cultura e a ciência, do outro. Mas para fazer isso é necessário fazer teologia. E fazer teologia significa falar da Revelação de um ponto de vista, assim como ocorreu com a *analogia entis* (Tomás e a Escolástica sustentam que a razão pode falar de Deus em analogia com os seres humanos, sem comprometer sua transcendência), com o princípio antropológico (Rahner), com o princípio de correlação (Tillich). Balthasar não avalia negativamente essas tentativas, mas diz possuir um instrumento melhor para tornar acessível e crível a Revelação aos homens de nossos dias: esse instrumento é o conceito transcendental de *beleza*. A beleza – escreve Balthasar em *Glória* (1961-1965) – é o modo com o qual se comunica a bondade de Deus e no qual se exprime a verdade que Deus quer participar aos homens.

Von Balthasar: Deus fala na experiência estética → § 2

1 Karl Rahner e as "condições a priori" da possibilidade da Revelação

Karl Rahner (nascido em Friburgo na Brisgóvia em 1904 e morto em Innsbruck em 1984) é certamente o teólogo católico hoje mais conhecido. Para ele, a obra do teólogo consiste na interpretação da Revelação mediante conceitos filosóficos. E, embora aprecie as concepções e tentativas da filosofia moderna (que levam "a estruturar o próprio sistema de modo novo e original e a superar todo formalismo estereotipado e todo verbalismo"), ele assume como válida para seu trabalho teológico a filosofia de santo Tomás, desenvolvendo-a, porém, em sentido *antropocêntrico* (diversamente da Escolástica).

Isso significa que Rahner, seguindo nesse ponto seu mestre Heidegger, propõe os problemas filosóficos fundamentais não partindo do mundo, e sim partindo do homem. Rahner não parte do mundo (do movimento, do finalismo etc.) para chegar a Deus. A sua perspectiva, precisamente, não é cosmocêntrica, e sim antropocêntrica.

Depois do assalto à possibilidade da metafísica desferido por Hume e Kant, a teologia não pode mais evitar o seguinte problema: como pode o homem ouvir Deus e como pode o homem captar a Revelação?

São essas as interrogações que Rahner procura resolver em *Espírito no mundo* (1939) e *Ouvintes da palavra* (1941). Pois bem, para Rahner o homem é antes de mais

nada "espírito". E o é porque o homem é o único ente que se propõe a questão do sentido do ser. Mas, propondo-se essa questão, o homem abre-se para o ser como para o horizonte de toda realidade possível.

Ele é espírito que está essencialmente à escuta da *possível* Revelação de Deus. Escreve Rahner em *Ouvintes da palavra:* "O homem é espiritual, isto é, vive sua vida em contínua tensão na direção do absoluto, em abertura para Deus". E isso não é um fato acidental, e sim "a condição que faz o homem ser aquilo que é e deve ser, estando presente também nas ações banais da vida cotidiana. Ele é homem só porque está a caminho rumo a Deus". Desse modo, na concepção de Rahner, o homem se configura como "ouvinte da palavra": "Afirmamos agora...] que o homem é pelo menos o ser que tem o dever de ouvir uma revelação desse Deus livre em *palavra humana*".

Nessas idéias encontra-se o núcleo da "metafísica transcendental" ou da "antropologia transcendental" de Rahner. Assim como Kant tomou a ciência e procurou ver as condições *a priori* que a tornam possível, da mesma forma Rahner quis explorar as condições *a priori* que tornam possível a teologia, justamente interrogando-se sobre as condições da possibilidade da Revelação em geral. Textos 3 4

2 Hans Urs von Balthasar e a estética teológica

Von Balthasar (nascido em Lucerna em 1905 e morto em Basiléia em 1988) foi aluno de Erich Przywara, o célebre jesuíta autor de *Analogia entis* (1932). Em seu livro, Przywara faz ver por que a *analogia entis* constitui ponto básico da teologia católica. Diz ele que é em virtude da analogia entre os vários graus do ser que nos é possível subir do mundo para Deus, já que a razão pode falar de Deus analogicamente sem comprometer sua transcendência (como temia Barth). Foi com Przywara que von Balthasar aprendeu a conhecer o pensamento de santo Tomás. Posteriormente, em Lyon, onde conheceu também Paul Claudel, von Balthasar encontrou o padre Henri De Lubac, que o introduziu na Patrística e na história da teologia. (O padre De Lubac, que o teve como discípulo, considerou von Balthasar "o homem mais culto de nossa época".) Mais tarde, em Basiléia, ele terá freqüentes contatos com Barth, sobre o qual escreveria uma obra considerada muito penetrante pelo próprio Barth.

Em 1952, von Balthasar publicou *Derrubar os bastiões,* onde sustenta que a Igreja deve sair do fechamento das muralhas que, há séculos, ela pôs entre si e o mundo, entre ela de um lado, e a ciência e a cultura, do outro, entre os católicos e os outros cristãos. E precisamente por isso ele afirma a urgência de se fazer teologia. A teologia não foi feita de uma vez por todas. Trata-se de uma atividade que não deve cessar nunca.

Mas, para fazer teologia, ou seja, para falar da Revelação, é preciso ter um ponto de vista. O passado nos mostra diferentes pontos de vista usados como instrumentos para aproximar-se da Escritura: a *analogia entis,* o princípio antropológico, o princípio de correlação etc.; von Balthasar aprecia essas tentativas, mas, no entanto, sustenta estar de posse de um instrumento melhor, capaz de tornar a Revelação acessível e crível para os homens de hoje: para ele, esse instrumento é o conceito transcendental de *beleza.*

Somente na experiência estética é que o objeto nos aparece mais próximo. Escreve von Balthasar em *Glória* (*Herrlichkeit*), obra que, quando for concluída, constituirá a sua *Summa Theologica:* "Na luminosa figura do belo, o ser do ente torna-se visível como em nenhuma outra parte; por isso, em todo conhecimento e tendência espiritual, deve estar presente um elemento estético".

A beleza, como podemos ler ainda em *Glória,* "é a última aventura na qual a razão raciocinante pode se arriscar, já que a beleza nada mais faz do que circundar com um impalpável esplendor a dupla fisionomia da verdade e da bondade, e sua indissolúvel reciprocidade". A beleza é o modo pelo qual a bondade de Deus se transmite e pelo qual se expressa a verdade que Deus transmite aos homens. *Glória* é justamente a categoria estética adequada ao amor de Deus.

III. A "teologia da morte de Deus" e sua "superação"

• A teologia da morte de Deus foi um movimento de pensamento que se desenvolveu nos Estados Unidos nos inícios da década de 1960, cujos representantes mais conhecidos são Gabriel Vahanian, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer e Paul M. van Buren.

Eles sustentaram que a sociedade secularizada, em que vivemos, é uma sociedade livre de qualquer vínculo religioso, privada de qualquer ser sobrenatural; e dessa premissa tiraram a conclusão de que o homem contemporâneo, o homem que opera dentro da sociedade secularizada, pode certamente continuar a crer em Cristo mas não pode mais crer em Deus.

Pode-se crer em Cristo, mas não em Deus → § 1

O significado secular do Evangelho (1963), obra de Paul M. van Buren, é talvez o texto mais conhecido da teologia da morte de Deus, e nele o autor relê o Evangelho, tentando mostrar como o discurso religioso não se refere a Deus, mas ao homem. Assim, por exemplo, a *criação* não nos diz que Deus criou o mundo, mas que este mundo é aceitável; a *Revelação* não seria o autodesvelamento de Deus, mas muito mais a aquisição da liberdade cristã por obra da lembrança de Jesus Cristo.

• A superação desta posição – que relembra a de Feuerbach – foi tentada, em anos sucessivos, pelo próprio Paul M. van Buren, que, em *As fronteiras da linguagem* (1972) – munido de instrumentos hermenêuticos forjados no arsenal do "segundo" Wittgenstein (princípio de uso, teoria dos jogos de língua) –, oferece uma interpretação muito interessante do funcionamento da linguagem religiosa, uma linguagem que, com seus "paradoxos" e seus "balbucios" e o próprio "silêncio", consegue guardar o senso do mistério.

van Buren: a teologia da morte de Deus é superada → § 2

Alguns anos mais tarde, em 1974, em *Teologia hoje* van Buren dirá que a *salvação* vem apenas de Deus: "Apenas aquilo que é impossível e incoerente, empiricamente insignificante e irrelevante, pode libertar: apenas o Deus que é graça".

1 Pode-se continuar a crer em Cristo, mas não em Deus

A teologia radical ou teologia da morte de Deus é (ou, melhor, foi) um movimento de pensamento que se desenvolveu nos Estados Unidos no último pós-guerra, movimento que, ligando-se à teologia da secularização (sobretudo ao anti-sobrenaturalismo que John A. T. Robinson expôs em *Deus não é assim*, 1963, e à politização dos conceitos bíblicos propostos por H. Cox em *A cidade secular*, 1965), sustentou o que foi chamado de "ateísmo cristão".

Os representantes mais conhecidos desse movimento são Gabriel Vahanian, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer e Paul M. van Buren. Sua idéia de fundo é a de que o homem moderno, que vive em uma época já secularizada, pode continuar a crer em Cristo, mas não pode mais crer em Deus.

Por "secularização", escreve H. Cox, entende-se "a libertação do homem antes de mais nada do controle religioso, e depois do controle metafísico sobre a mente e sobre sua linguagem [...]. A secularização é o homem que retira sua atenção do outro mundo para concentrá-la neste mundo e neste tempo (*saeculum* = a época presente)". A sociedade secularizada é uma sociedade despida de qualquer vínculo religioso e privada de qualquer

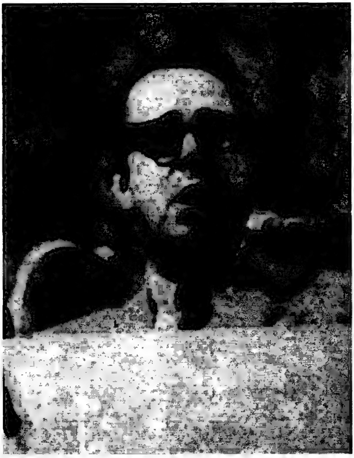
Ser sobrenatural. E, segundo esses teólogos, a secularização seria o fruto maduro do próprio cristianismo, que, com a revelação da transcendência absoluta de Deus, desvelou para o homem um mundo dessacralizado e a total autonomia do próprio homem.

A partir do pressuposto de que nós vivemos em um mundo e em uma sociedade secularizados, os *teólogos da morte de Deus* sustentaram que a teologia não deve se deixar seduzir pelas miragens do além, e que sua função é mostrar que o discurso religioso não é discurso que diz respeito a Deus, e sim um discurso do homem relativo exclusivamente ao homem e à sua vida aqui na terra. Foi precisamente isso o que quis mostrar, em seu livro *O significado secular do evangelho* (1963), o mais conhecido dos teólogos da morte de Deus, isto é, Paul M. van Buren (nascido em Norfolk, Virgínia, em 1924, e morto em 1998; aluno de Barth em Basiléia; professor em Filadélfia).

A *Revelação,* portanto, não deve ser entendida como autodesvelamento de Deus, e sim muito mais como conquista da *liberdade cristã*, graças à recordação de Jesus Cristo; a doutrina da *criação* não significa que Deus criou o mundo, mas que o mundo é aceitável; a *santificação* representa o convite para se fazer tudo o que Cristo fez, ou seja, a se comportar de determinado modo; a pregação faz com que quem escuta "veja o mundo em que vive à luz de Jesus de Nazaré, libertador de todo o mundo".

2 A superação da tipologia da morte de Deus

Van Buren escrevera *O significado secular do evangelho* com a convicção de aplicar à teologia os instrumentos de interpretação criados pela filosofia da linguagem. Entretanto, logo teve de constatar que a filosofia da linguagem por ele utilizada não ia além do princípio de verificação do neopositivismo. Assim, indo além das estreitezas



Harvey Cox, teólogo protestante americano, em sua obra A cidade secular *propõe a politização dos conceitos bíblicos.*

e do dogmatismo do verificacionismo neopositivista, e utilizando o "princípio de uso" segundo Wittgenstein, van Buren, com *As fronteiras da linguagem* (1972), apresenta nova e mais adequada interpretação da experiência e da linguagem religiosas. Para tanto, constrói um modelo da linguagem humana, vendo-a como plataforma sobre a qual nos movemos e que continuamente ampliamos.

No centro dessa plataforma está a linguagem na qual nos movemos bem, isto é, a linguagem "regulada" pela ciência e pela vida cotidiana. Fora do centro, na periferia, estendem-se as normas de uso válidas no centro, e temos então as metáforas, as analogias etc. Aqui, a linguagem atua fora de casa, mas atua, pois ainda é regulada, tanto que podemos dizer que "uma brincadeira é pesada", "explodiu um problema" e assim por diante. Indo além, podemos ainda tentar nos afastar da periferia, mas então corremos o risco de cair. Permanecendo na periferia, podemos dizer que "um computador pensa", mas poderíamos dizer "o computador nos ama"? Será possível dizer que "o cão pensa em ter medo amanhã?" Podemos dizer que "uma cidade cresce", mas poderemos dizer que "uma pedra cresce?" Aqui, a corda se rompeu e a brincadeira acabou. E caímos, caímos no contra-senso. Obviamente, podemos decidir permanecer no centro da plataforma, onde a vida estará cheia de "fatos". Mas, em torno desses homens que decidiram viver no centro da plataforma, há outros para os quais essa vida é insuportável: esses se sentirão atraídos pelas *fronteiras da linguagem*, persuadidos de que, "quanto mais amplo é o espectro da linguagem que se adota, mais rico é o mundo no qual se encontra". Esses homens amam o "paradoxo" e rompem com os esquemas usuais da linguagem: é o caso dos artistas, mas também dos humoristas. O que seria de uma vida sem amor? E, no entanto, também o apaixonado usa linguagem às vezes à beira do precipício do contra-senso. E se podemos dizer com T. S. Elliot que a poesia é "irrupção no inarticulado", é certo que também o metafísico, com seus conceitos e suas teorias, nos força a caminhar nos limites de nosso pensamento, levando-nos à fronteira da linguagem. É exatamente aí, na fronteira da linguagem, que vive e palpita o discurso religioso. Os paradoxos, os balbucios e o próprio silêncio do discurso cristão não têm sentido no centro, e sim nas fronteiras da linguagem. Quando dizemos que "Jesus morreu durante o consulado de Pôncio Pilatos", estamos nos movendo no centro da plataforma; quando dizemos que "Jesus morreu pela nossa salvação", estamos na periferia; mas, quando os evangelistas nos dizem que "Jesus ressuscitou dos mortos", então estamos na última fronteira. Nesse ponto afloramos o limite, e então o cristão grita a palavra "Deus". E deve gritá-la, deve arriscar-se ao contra-senso, se quiser que a vida *tenha algum sabor.* Em suma, a fé do cristão rompe o acinzentado de um mundo de "fatos" todos iguais e sem sentido e, com seus paradoxos e suas violências contra a linguagem "sensata" do centro da plataforma, custodia o sentido do mistério e aquela luz única que pode iluminar as trevas de nossos dias.

Com efeito, vemos que o *cosmo* tornou-se um *caos*, e percebemos que nos aproximamos sempre mais do momento em que a terra não suportará mais uma vida vivida tão estupidamente como insistimos em fazer hoje. A década de 1970 nos adverte sobre a precariedade da condição humana. Nela podemos ler a frase "*Memento mori*": é o que escreve van Buren em *Teologia hoje,* de 1974. A condição humana é uma condição de indigência ontológica. A humanidade não é absoluta, pode desaparecer inteiramente. É nessa situação que a teologia deve dizer palavras de libertação e esperança. Esperança e libertação que, embora se solidarizando com a libertação da mulher, com a libertação dos negros ou com a libertação dos oprimidos, sejam bem mais radicais do que elas, no sentido de que estamos em condições de anunciar um sentido de vida que não pode ser construído de outro modo. Desse modo, a *teo-logia* será "serviço da palavra de Deus".

E como o teólogo é incapaz de falar do que é totalmente transcendente, então seu esforço se transforma em cristologia. Pergunta-se van Buren: quem nos libertará deste corpo mortal? Ou seja, quem poderá dar um sentido à aventura da humanidade sobre a face da terra, humanidade finita em sua inteireza? Ele próprio responde: "Não serão os homens, certamente. Não serão os movimentos de libertação, ainda que seja impossível não ser solidários com todos os que gritam sua raiva e sua frustração pelos horrores que estamos fazendo [...]. Somente o que é impossível e incoerente, empiricamente insignificante e irrelevante, pode libertar: somente Deus que é graça. É isso o que todos nós devemos recordar, se deve haver para nós uma teologia hoje".

IV. A teologia da esperança

• A teologia da morte de Deus é uma resposta da filosofia americana (empirista, pragmatista, analítica) ao problema teológico; a teologia da esperança é, ao contrário, a resposta que ao problema de Deus dá uma tradição do pensamento europeu: a hegeliana-marxista.

Moltmann: a teologia cristã tem um único problema verdadeiro: o do futuro → § 1

O pioneiro da teologia da esperança é o teólogo protestante Jürgen Moltmann, nascido em Hamburgo em 1926; professor em Bonn, e autor do trabalho fundamental *Teologia da esperança* (1964). Para Moltmann a teologia cristã tem um só problema: o problema do futuro. É a *escatologia*, portanto, o coração da reflexão teológica de Moltmann, ou seja, a promessa divina das "realidades últimas" que dão sentido à vida de cada homem individual e de toda a história humana, e iluminam a vida presente, relativizando *todos* os seus resultados e *todas* as suas instituições à luz da promessa do futuro. E é claro que quem alimenta a esperança cristã *"não poderá jamais se adaptar às leis e às fatalidades inelutáveis desta terra"*.

Pannenberg: o Deus bíblico é o Deus das promessas que leva a um novo futuro → § 2

• Também Wolfhardt Pannenberg – nascido em Stétin em 1928 e professor de teologia em Munique – sustenta que a esperança cristã age sobre o mundo histórico em direção contestatária. E em *O Deus da esperança* (1967) ele estabelece sua distância do Deus dos filósofos em favor do Deus bíblico: este é "o Deus das promessas, que conduz, na história, para um novo futuro, Deus do reino futuro que cunhou a experiência do mundo e a situação humana".

Metz: as promessas escatológicas da Bíblia não se deixam privatizar → § 3

• Dentro do mundo católico foi Johannes B. Metz, nascido em 1928, e professor de teologia fundamental em Münster, que suscitam – com obras como *Sobre a teologia do mundo* (1968) e *O futuro da esperança* (1970) – a reflexão teológica sobre o tema da *esperança*. A velha metafísica, afirma Metz, não serve mais como instrumento de interpretação da Revelação; também é inadequada a perspectiva existencialista, uma vez que tal perspectiva "privatiza" a mensagem cristã e considera "dispensáveis" a realidade social e o empenho político. A mensagem cristã, porém – e isso é o que Metz mais preza –, não é uma questão privada: "As promessas escatológicas da tradição bíblica – liberdade, paz, justiça – não se deixam privatizar. Elas nos remetem necessariamente, incessantemente, diante de nossa responsabilidade social".

Schillebeeckx: o Deus que está em Jesus Cristo nos dá a possibilidade de tornar tudo novo → § 4

• Teólogo da esperança é também o dominicano holandês Edward Schillebeeckx, nascido em Anvers em 1914; professor primeiro em Louvain e depois em Nijmegen, foi o principal inspirador do *Novo catecismo holandês*.

O homem vive tenso para o futuro; seu interesse está exatamente no futuro. E é justamente essa orientação para o futuro – à luz da qual o homem de hoje olha sua história, a si próprio e aos outros – que nos leva a redescobrir uma imagem de Deus autenticamente bíblica: "É a noção de Deus, entendido como 'nosso futuro' [...], o Deus que em Jesus Cristo nos dá a possibilidade de tornar tudo novo".

1 Moltmann e a contradição entre "esperança" e "experiência"

Se a teologia da morte de Deus é a teologia que contabiliza e usa as categorias típicas da filosofia empirista e analítica anglo-americana, a teologia da esperança corresponde à filosofia hegeliana-marxista do continente europeu: essencialmente, ela pretende responder ao desafio marxista, permanecendo principalmente em estreito contato com a obra de Ernst Bloch, em cujo *O princípio esperança* Jürgen Moltmann e, com ele, muitos outros teólogos da esperança viram o instrumento hermenêutico adequado para a interpretação da Revelação harmônica e compreensível para os homens de nossos dias. Como dirá outro teólogo da esperança, Wolfhardt Pannenberg, foi o marxista Ernst Bloch que "nos ensinou a compreender novamente a força maravilhosa de um futuro ainda aberto e da esperança, que nela se baseia, para a vida e o pensamento do homem".

O fundador da teologia da esperança foi o teólogo protestante alemão Jürgen Moltmann (nascido em Hamburgo em 1926, professor de teologia sistemática em Bonn). Em seu trabalho fundamental *Teologia da esperança* (1964), Moltmann parte da *escatologia*, isto é, da promessa divina daquelas "realidades últimas" que dão sentido à história e iluminam a vida presente, relativizando todos os seus resultados à luz da promessa do "futuro".

Moltmann afirma que a teologia cristã "tem um único problema verdadeiro, que lhe é imposto por seu próprio objeto e que, através dela, é proposto para a humanidade e para o pensamento humano: o problema do futuro". E isso pelo fato de que "o elemento escatológico não é um dos componentes do cristianismo, mas, em sentido absoluto, é o trâmite da fé cristã, é a nota pela qual todo o resto se afina, é a aurora do esperado novo dia, que ilumina todas as coisas com sua luz. Com efeito, a fé cristã vive da ressurreição de Cristo crucificado e se projeta na direção das promessas do futuro universal de Cristo".

Todavia, precisa Moltmann, "a escatologia não pode vagar nas nuvens, e sim formular suas afirmações de esperança em contradição com a experiência presente do sofrimento, do mal e da morte. Assim, é quase impossível desenvolver uma escatologia em si mesma. É muito mais importante mostrar que a esperança é o fundamento e o motor do pensamento teológico enquanto tal, e introduzir a perspectiva escatológica nas afirmações teológicas sobre a revelação de Deus, a ressurreição de Cristo, a missão da fé e a história". Todas essas reflexões sobre a esperança nada mais significam do que o fato "de que *quem tem essa esperança nunca poderá se adaptar às leis e às fatalidades inelutáveis desta terra*". Texto [5]

2 Pannenberg: "a prioridade pertence à fé, mas o primado à esperança"

A ação da esperança cristã sobre o mundo histórico em sentido contestatário é uma concepção que também pode ser encontrada em Wolfhardt Pannenberg (nascido

■ **Escatologia.** O termo (do grego *éschata* = as coisas últimas) indica, no pensamento cristão, a parte da teologia dogmática em que se tratam os *novíssimos*: morte, juízo, inferno e paraíso.
No Antigo Testamento as expectativas escatológicas foram expressas nos livros de Isaías, Daniel, Ezequiel e Zacarias.
No cristianismo a ressurreição de Cristo se tornou o evento escatológico que marca a vitória sobre a morte, na espera do advento do Reino com a segunda vinda de Cristo. Os primeiros cristãos acreditavam que a segunda vinda de Cristo seria iminente. E, dado que isso não aconteceu, os trechos escriturísticos que falam de um fim dos tempos muito próximo foram reinterpretados diversamente, em chave alegórica, por exemplo.
Na tradição teológica, a escatologia foi identificada, como dissemos, com a tratação dos "novíssimos". Na teologia contemporânea o interesse pela questão "escatológica" é muito vivo, especialmente entre os teólogos da esperança. O tema foi estudado principalmente por Jürgen Moltmann.

em Stétin em 1928, professor de teologia em Munique).

A cristologia de Pannenberg põe desde o início a esperança como seu fulcro. E esse fato aparece inteiramente explícito em seu ensaio intitulado *O Deus da esperança* (1967). Afirma Pannenberg que o Deus do teísmo tradicional é "um ser ao lado dos outros seres" e que, por isso, a crítica filosófica, de Nietzsche a Sartre, ataca *a finitude e o antropomorfismo* do Deus dos filósofos. Entretanto, essa crítica não ataca em nada o conceito bíblico de Deus, isto é, "o Deus das promessas, que leva a um novo futuro na história, Deus do Reino futuro que cunhou a experiência do mundo e a situação humana". Substancialmente, para Pannenberg, "se o *regnum venturum* for biblicamente caracterizado como reino de Deus, então teremos esse primado ontológico do futuro do reino sobre todo o real presente e também sobre o presente psíquico. Com efeito, biblicamente, o ser de Deus e o ser do reino são idênticos, porque o ser de Deus é seu poder".

Em substância, na opinião de Pannenberg, "a fé diz respeito ao futuro. E, em sua essência, o futuro é confiança: a confiança volta-se essencialmente para o futuro, sendo justificada ou frustrada pelo futuro. Mas não se tem confiança cegamente, e sim com base em algo de tangível em que consideramos poder confiar. A verdadeira fé não é credulidade cega. Os profetas puderam conclamar Israel a ter confiança nas promessas de Javé porque Israel já havia experimentado, durante uma longa história, que podia confiar nesse seu Deus. E o cristão empenha sua confiança, sua vida e seu futuro pelo fato de que Deus se revelou na sorte de Jesus".

Desse modo, o cristão torna-se partícipe da glória de Deus "somente se deixar para trás de si o que já é e o que encontra como condição de seu mundo. Não por meio de uma fuga do mundo, e sim por meio de uma mudança ativa do mundo, que é expressão do amor divino, do poder de seu futuro sobre o presente, por meio de sua mudança para a glória de Deus".

3 Metz: a teologia da esperança como teologia política

No âmbito católico, foi Johannes B. Metz (nascido em 1928; professor de teologia fundamental na Universidade de Münster) quem se empenhou na elaboração da *teologia da esperança*, que nele, depois, adquiriu a fisionomia de *teologia política*. Autor de *Sobre a teologia do mundo* (1968) e de *O futuro da esperança* (1970), aberto ao diálogo e influenciado por Rahner, mas também por Ernst Bloch e pela Escola de Frankfurt, Metz sustenta que, se a velha metafísica (privada de autêntica dimensão do futuro) é inadequada como instrumento de interpretação da Revelação, também são inadequadas as concepções existencialista e personalista de que se valeram muitos teólogos contemporâneos. E essas concepções são inadequadas porque privatizam a mensagem cristã, reduzem "a prática da fé à decisão privada do indivíduo, afastado do mundo" e, desse modo, nada mais vêem na realidade sociopolítica do que "uma realidade negligenciável". Segundo Metz, essa interpretação é equivocada pela simples razão de que no cristianismo não existe uma salvação privada. A mensagem cristã não se deixa privatizar porque "as promessas escatológicas da tradição bíblica — liberdade, paz, justiça, reconciliação — não se deixam privatizar. Elas nos remetem necessária e incessantemente à nossa responsabilidade social".

E é precisamente assumindo a "esperança" como centro de sua perspectiva que a Igreja, "portadora da memória subversiva da liberdade", pode exercer função crítica sobre o mundo e, ao mesmo tempo, lançar propostas construtivas. A Igreja deve proclamar incessantemente "a promessa escatológica de Deus" diante dos sistemas políticos que tentam bloquear a história e proibir o futuro do homem: "Com sua 'promessa escatológica', diante de toda concepção abstrata do progresso e de todo ideal humanista abstrato, a Igreja faz cair por terra as tentativas de considerar o indivíduo vivo no momento atual como material ou meio de construção de um futuro tecnológico inteiramente planificado".

4 Schillebeeckx: "Deus é aquele que virá"

O homem vive voltado para o futuro. O futuro é seu interesse. Com efeito, ainda que viva mergulhado no presente e esteja marcado pelo passado, o homem não é de modo nenhum prisioneiro do passado e transcende

continuamente seu próprio tempo, como o testemunha o incessante desenvolvimento que ele imprime à filosofia e à arte, e que realiza, por exemplo, na ciência e na tecnologia. Essa é a orientação do nosso mundo e esse é o modo pelo qual o homem percebe a si mesmo e à sua história. Então, sendo assim, escreve o teólogo católico Edward Schillebeeckx (dominicano, nascido em 1914 em Anvers; autor, entre outras obras, de *Deus e o homem; Revelação e teologia; O mundo e a Igreja*: trata-se de livros que, a partir de 1964, reúnem ensaios e artigos publicados isoladamente), "a situação exige que falemos de Deus de modo muito *diferente* daquele que estávamos acostumados a falar no passado. E se deixarmos de fazê-lo [...], nosso testemunho e nosso discurso sobre Deus serão recebidos pela maioria das pessoas com incredulidade".

Assim, para que o teólogo não se torne culpado da extinção da força da experiência religiosa em um mundo secularizado, deve reinterpretar o conceito de Deus. E, sendo dever, é também algo possível, já que não é difícil ver que, a cada estágio de desenvolvimento da humanidade e a cada cultura corresponde um modo específico de experimentar Deus.

A teologia, diz Schillebeeckx, "é a fé do homem que pensa; é reflexão sobre a fé". Mas a fé não é a fé de homens que vivem fora da história e do tempo, não é a fé de todos e de ninguém, é a fé de homens que constroem seu mundo e sua cultura e, através dela, de quando em vez, vêem de modo diverso o mundo, a história e a si mesmos. E a orientação para o futuro, que é a perspectiva característica com que o homem contemporâneo vê o mundo, a história e a si mesmo, nos leva a redescobrir a imagem de Deus que, profundamente bíblica, fora ocultada posteriormente: "É a noção de Deus entendido como 'nosso futuro', o Deus que chega, 'aquele que vem'; não o 'totalmente outro', mas o 'totalmente novo' que é nosso futuro, o Deus que, em Jesus Cristo, nos dá a possibilidade de tornar tudo novo".

BARTH

1 "Nós pedimos fé, nada mais e nada menos"

"Não pretendemos nossa fé a partir de outros homens; pois, se outros crerem, eles o farão como nós mesmos, com o próprio risco e com promessa própria".

A fé é a conversão, a radical nova orientação do homem que está nu diante de Deus, que para adquirir a pérola de grande preço tornou-se pobre, que por causa de Jesus está pronto para perder sua alma. A própria fé é fidelidade de Deus, sempre ainda e sempre de novo escondida atrás e acima das afirmações, e das boas disposições, das conquistas espirituais do homem em relação a Deus. A fé, por isso, jamais está realizada, dada, assegurada, é sempre e sempre de novo, do ponto de vista da psicologia, o salto no incerto, no escuro, no vazio. A carne e o sangue não nos revelam isso (Mt 16,17): nenhum homem pode dizê-lo a outro, nenhum pode dizê-lo a si mesmo. Aquilo que ouvi ontem, devo ouvi-lo também hoje, deverei ouvi-lo também amanhã, como uma coisa nova, e sempre o revelador é o Pai celeste de Jesus, apenas ele. A revelação em Jesus, exatamente enquanto é revelação da justiça de Deus, é também a que envolve Deus no mais profundo segredo e o torna incognoscível. Em Jesus, Deus se torna verdadeiramente mistério, faz-se conhecer como o Desconhecido, fala como o eterno silencioso. Em Jesus Deus se premune contra toda confidencialidade indiscreta, toda impudência religiosa. Revelado em Jesus, Deus torna-se um escândalo para os judeus e uma loucura para os gregos. Em Jesus a comunicação de Deus começa com uma repulsa, com a abertura de um abismo intransponível, com a oferta consciente do mais grave escândalo: "Se for tirada a possibilidade do escândalo, como foi feito na cristandade, todo o cristianismo se torna participação direta e então todo o cristianismo é abolido. Ele se tornou coisa leve e superficial, a qual não fere de modo suficientemente profundo, nem cura, torna-se a invenção especiosa de uma compaixão apenas humana, que esquece a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem" (Kierkegaard). A fé em "Jesus" é o radical "Apesar de tudo!", como também seu conteúdo, a justiça de Deus, é um radical "Apesar de tudo!". A fé em Jesus é essa coisa inaudita: sentir e compreender o amor de Deus, dar a Deus, em sua total invisibilidade e segredo, o nome de Deus. A fé em Jesus é o risco de todos os riscos. Este "Apesar de tudo!", este ato inaudito, este risco é o caminho que indicamos.

Nós pedimos fé, nada mais e nada menos. Nós a pedimos, não em nosso nome, mas em nome de Jesus, em quem essa exigência se impôs a nós sem escapatória. Não pedimos fé em nossa fé; pois sabemos que, em nossa fé, aquilo que é nosso é incrível. Não pretendemos nossa fé para outros homens; pois, se outros crerem, eles o farão como nós mesmos, com o próprio risco e com promessa própria. Nós pedimos fé em Jesus. Nós a pedimos a todos, a todos aqui e agora, no plano de vida em que exatamente eles se encontram. Não há nenhuma pressuposição humana (pedagógica, intelectual, econômica, psicológica etc.) que deva ser preenchida como preliminar da fé. Não há nenhuma introdução humana, nenhum itinerário de salvação, nenhuma escala graduada para a fé que deva ser de algum modo percorrida. A fé é sempre o início, a pressuposição, o fundamento. Pode-se crer como judeu e como grego, como criança e como ancião, como homem culto e como ignorante, como homem simples e como homem complicado, pode-se crer na tempestade e na bonança, pode-se crer em todos os graus de todas as imagináveis escalas humanas. A exigência da fé corta transversalmente todas as diferenças da religião, da moral, da conduta e da experiência da vida, da penetração espiritual e da posição social. A fé é para todos igualmente fácil e igualmente difícil. A fé é sempre o mesmo "Apesar de tudo!", a mesma coisa inaudita, o mesmo empreendimento arriscado. A fé é para todos a mesma necessidade e a mesma promessa. A fé é para todos o mesmo salto no vazio. Ela é possível a todos, porque é igualmente para todos impossível.

K. Barth,
Epístola aos Romanos.

Bonhoeffer

2 "Quem está ligado a Cristo encontra-se seriamente sob a cruz"

Seguimento e cruz: "A cruz é [...] sofrer e ser rejeitados. E também aqui no verdadeiro sentido de ser rejeitados por causa de Jesus Cristo, não por causa de outro comportamento ou de outra fé".

E começou a lhes ensinar: "É preciso que o Filho do Homem sofra muitas coisas, que seja rejeitado pelos anciãos, pelos sumos sacerdotes e pelos escribas, que seja morto e que depois de três dias ressuscite". E dizia isso abertamente. Então Pedro, tomando-o à parte, começou a reprová-lo. Mas ele, virando-se e vendo seus discípulos, reprovou Pedro e disse: "Afasta-te de mim, Satanás, porque não pensas conforme Deus, mas conforme os homens". E depois de ter convocado a multidão junto com seus discípulos, disse-lhes: "Se alguém de vós quiser vir atrás de mim, renegue a si mesmo, tome sua cruz e me siga. Porque quem quiser salvar sua vida a perderá, mas quem perder sua vida por causa de mim e por causa do evangelho a salvará. De que adianta, com efeito, ao homem ganhar todo o mundo se perder sua vida? Porque, o que dará o homem em troca de sua vida? Com efeito, quem se envergonhar de mim e de minhas palavras nesta geração adúltera e pecadora, também o Filho do Homem se envergonhará dele quando vier na glória de seu Pai com os santos anjos" (Mc 8,31-38).

O convite a seguir Jesus está ligado, nesta passagem, com o anúncio da paixão de Jesus. Jesus Cristo deve sofrer e ser rejeitado. É a necessidade da promessa de Deus, a fim de que as Escrituras se cumpram. Sofrer e ser rejeitados não é o mesmo. Também na paixão Jesus podia ainda ser o Cristo festejado. A paixão podia ser ainda causa de profunda compaixão e admiração por parte do mundo. A paixão em sua tragicidade poderia ainda ter um valor intrínseco, uma glória e dignidade intrínsecas. Mas Jesus é o Cristo rejeitado na paixão. O fato de ser rejeitado tira da paixão toda dignidade e glória. Deve ser uma paixão infame. Sofrer e ser rejeitado é a expressão que resume a cruz de Jesus. Morrer sobre a cruz significa padecer e morrer sendo rejeitado, expulso. Jesus deve sofrer e ser rejeitado por necessidade divina. Toda tentativa de impedir aquilo que deve acontecer é diabólico, mesmo e justamente se provém do círculo dos discípulos, porque não quer permitir que Cristo seja o Cristo. O fato de que justamente Pedro, a rocha da Igreja, aqui se torne culpável imediatamente depois da confissão de fé em Jesus Cristo e depois de sua consagração por parte deste, indica que a própria Igreja, desde o início, se escandalizou do Cristo sofredor. Não quer um Senhor semelhante, e como Igreja de Cristo não quer deixar-se impor a lei da paixão. O protesto de Pedro vem de sua recusa a aceitar a dor. E dessa forma Satanás penetrou na Igreja; ele quer arrancá-la da cruz de seu Senhor.

Por isso Jesus deve agora referir a necessidade da paixão clara e inequivocamente também para seus discípulos. Como Cristo é o Cristo apenas se padece e é rejeitado, também o discípulo é discípulo apenas se padece e é rejeitado, se é crucificado com seu Senhor. Seguir Jesus, isto é, estar ligado à pessoa de Jesus Cristo, quer dizer, para quem o segue, ser posto sob a lei de Cristo, isto é, sob a cruz.

O anúncio desta verdade inalienável aos discípulos começa estranhamente com a concessão da plena liberdade. Jesus diz: "Se alguém quiser vir atrás de mim [...]". Não é uma coisa óbvia sequer para os discípulos. Ninguém pode ser obrigado; mais ainda, isso verdadeiramente não pode sequer ser esperado de alguém; "se alguém", malgrado todas as outras ofertas que lhe são feitas, quiser seguir Jesus... Ainda uma vez tudo depende da decisão; enquanto os discípulos se encontram já no seguimento de Jesus, mais uma vez tudo é interrompido, tudo permanece em aberto, não se espera nada, não se impõe nada; tão radical é aquilo que agora será dito. Portanto, mais uma vez, antes que seja anunciada a lei da obediência, os discípulos devem reaver sua plena liberdade.

"Se alguém quiser vir atrás de mim, renegue a si mesmo". Como Pedro, quando renegou Cristo, disse: "Eu não conheço este homem", da mesma forma, quem quiser seguir Cristo, deve falar a si mesmo. A renegação de si mesmos não pode jamais se exprimir em uma quantidade, por maior que seja, de atos particulares de martírio auto-imposto ou de

exercícios ascéticos; não se trata de suicídio, porque também nisso poderia prevalecer ainda o egocentrismo do homem. Renegar a si mesmo quer dizer conhecer apenas Cristo, não mais a si mesmos, ver apenas ele que precede, e não mais o caminho que é demasiado difícil para nós. Renegar a si mesmos significa: ele precede, apega-te a ele.

"[...] e tome sua cruz sobre si mesmo". Jesus, por graça, preparou seus discípulos para esta palavra por meio das palavras da renegação de si mesmos. Apenas se real e completamente nos esquecermos de nós, se não conhecermos mais a nós mesmos, podemos estar prontos para carregar sua cruz por causa dele. Se conhecermos apenas ele, então não conheceremos mais os sofrimentos de nossa cruz, porque só vemos a ele. Se Jesus não nos tivesse tão benevolamente preparado para esta palavra, nós não poderíamos suportá-la. Ao contrário, dessa forma ele nos pôs em grau de sentir também esta dura palavra como graça. Ele nos alcança enquanto o seguimos com alegria e nos confirma nesse caminho.

A cruz não é incômodo e duro destino, mas a dor que nos atinge apenas por causa de nosso apego a Jesus Cristo. A cruz não é uma dor casual, mas é necessária. A cruz não é a dor inerente em nossa existência normal, mas dor que depende do fato de ser cristãos. A cruz em geral não é apenas essencialmente dor, mas sofrer e ser rejeitados; e também aqui no verdadeiro sentido de ser rejeitados por causa de Jesus Cristo, não por causa de algum outro comportamento ou de outra fé. Uma cristandade que não tomava mais a sério o compromisso de seguir Jesus, que tinha feito do Evangelho apenas uma consolação barata, e para a qual, de resto, a vida natural e a vida cristã coincidiam sem nenhuma diferença, devia ver na cruz o incômodo quotidiano, a dificuldade e a angústia de nossa vida natural. Havia-se esquecido que a cruz significa sempre ao mesmo tempo ser rejeitados, que a vergonha da dor é parte da cruz. Uma cristandade que não sabe distinguir vida civil de vida cristã não pode mais compreender o sinal essencial da dor da cruz, isto é, o ser na dor expulsos, abandonados pelos homens, como o salmista lamenta sem fim.

Cruz significa sofrer com Cristo, paixão de Cristo. Apenas quem está ligado a Cristo, como ocorre para quem o segue, encontra-se seriamente sob a cruz.

D. Bonhoeffer,
Seguimento.

Rahner

3 Tarefa e compromissos da teologia do futuro

> *"A teologia de amanhã deverá [...] infundir nos cristãos e nas Igrejas a coragem de tomar decisões, de realizar atos concretos válidos naquela época determinada. Poderá fazê-lo do modo que lhe é próprio apenas caso se atribua uma função de conselho e de advertência, de profecia e de estímulo, embora sempre reconhecendo à práxis sua inteligibilidade específica [...]".*

A teologia do futuro, permanecendo firme a unidade do credo perene, será caracterizada por um vasto e inevitável pluralismo das teologias. Hoje cada campo da história está estreitamente ligado a todos os outros, tanto como resultado da racionalidade moderna como da técnica. Isso leva a uma cultura única e cósmica com forte diferenciação interna – terreno, portanto, sobre o qual mais decisivamente as teologias se diversificarão. Elas permanecerão sempre ligadas à única fé da Igreja, mas seu método, sua estrutura e suas perspectivas, terminologias e reflexos na ação resultarão tão variados de modo a não se reconhecerem, sequer como denominador comum, em nenhuma teologia homogênea. De resto, uma operação deste gênero resulta impossível já pelo fato de que o indivíduo cristão e teólogo, com suas únicas forças e no breve arco de tempo de seu trabalho, não estará em grau de reduzir à unidade e integrar em sua própria teologia o enorme material científico, social e histórico sobre o qual cada teologia particular deverá trabalhar.

O diálogo entre as várias teologias existirá sempre e será necessário, mas não existirá, ao contrário, uma teologia da Igreja, mas muitas teologias eclesiais, cuja distinção (não contradição) em relação ao único credo será percebida com maior clareza pelas consciências dos fiéis de amanhã. Isso significa também que o magistério, legitimamente sempre empenhado na defesa da unidade do credo, deverá conceder às diversas teologias maior responsabilidade, quando elas procuram sua relação específica com o credo perene. Esse pluralismo futuro das teologias abrirá, consideramos, também

possibilidades novas para enfrentar sem falsos nivelamentos, em uma teologia falsamente e superficialmente unitária, o pluralismo confessional das teologias, de modo nenhum causa necessária de divisão entre as Igrejas.

A teologia do futuro não poderá renunciar, sequer com seu pluralismo, à coragem de refletir com todas as energias e todos os meios à disposição do homem, ou seja, à coragem de fazer filosofia no sentido mais amplo do termo. Mas a teologia do futuro não poderá mais partir da premissa de uma filosofia comum, já elaborada quase em todo particular e, como tal, oferecendo-se ao início do trabalho teológico verdadeiro e próprio. Em certo sentido as teologias deverão criar sob sua própria responsabilidade as filosofias sobre as quais depois inserirão seu trabalho. Naturalmente não poderão pressupor nem desenvolver uma filosofia que declaradamente se coloque em contradição com uma filosofia aceita ou elaborada pelas outras teologias eclesiais. Todavia, as teologias eclesiais de amanhã podem tranqüilamente confiar em filosofias diversas, em certo sentido disparatadas e estranhas uma à outra, sendo impossível, pensamos, uma integração superior em um sistema único e considerado absoluto. Tal pluralismo insuperável das filosofias, levadas adiante pelos próprios teólogos, constituirá um motivo e um momento do pluralismo das teologias eclesiais. [...]

A teologia do futuro terá marca ecumênica. A teologia ecumênica não será amanhã uma disciplina ao lado das outras, mas se tornará um momento que caracterizará profundamente todo o pensamento e todo o trabalho do teólogo. E isso será necessário ao menos pelo motivo de que toda disciplina deve estar a serviço da vida da Igreja, mas justamente tal vida é, sempre e em todo lugar, vontade ecumênica voltada para a unidade das Igrejas e para a múltipla variedade dentro da única Igreja. [...]

Apresentará [a teologia do futuro] um caráter antropocêntrico? Isso não deveria estar em oposição com seu teocentrismo radical. Basta pensar, com efeito, que o homem realiza sua própria essência teológica apenas se confia totalmente sua própria existência ao mistério inefável, que nós chamamos Deus. [...]

Uma teologia do futuro será estruturada com base no empenho para uma contínua crítica das ideologias, voltada para as ideologias profanas, para as falsas utopias sociais, mas também para uma desconfiança ideológica em relação à mensagem do evangelho e da Igreja? A teologia do futuro realizará um diálogo com as ciências modernas, que será mais imediato e explícito do que o foi no passado, e eventualmente terminará por se tornar seu próprio princípio estruturante? Não nos esqueçamos de que tais ciências hoje querem ser consideradas autônomas, porque a filosofia sempre mais claramente se separa e se distancia das ciências, nem estas lhe permitem mais que ela se proponha como o único centro de elaboração da autocompreensão profana do homem, da revelação e da teologia. A teologia do futuro deverá ser estruturada de modo diferente também no que se refere a sua temática? Com efeito, como ocorre com as outras ciências, não deverá talvez refletir com muito maior intensidade e empenho sobre seus próprios métodos e sobre sua própria hermenêutica, até se tornar em certo sentido também ela "metateologia", embora dessa forma encontrando-se exposta a um perigo mortal: sufocar-se em uma reflexão estéril sobre si própria, sem jamais chegar à coisa? A teologia do futuro deverá refletir com mais resolução de modo transcendental sobre a historicidade formal da história da salvação, à qual naturalmente sempre permanece ligada? Ou poderá, no caso, com liberdade e espontaneidade novas, confiar-se mais imediatamente à história e a seu caráter de história aberta para o futuro?

Eis algumas perguntas sobre temas que talvez a teologia de amanhã acabará por privilegiar. E muitas outras semelhantes poderíamos colocar. Mas hoje é quase impossível encontrar uma resposta para elas. De resto, sua própria multiplicidade nos recorda mais uma vez o pluralismo, que no futuro da teologia sem dúvida se manifestará.

A teologia do futuro, no modo que lhe é próprio, deverá infundir nos cristãos e nas Igrejas a coragem de tomar decisões, de realizar atos concretos válidos naquela época determinada. Poderá fazê-lo do modo que lhe é próprio apenas caso se atribua uma função de conselho e de advertência, de profecia e de estímulo, embora sempre reconhecendo à práxis sua inteligibilidade específica [...].

A teologia do futuro será mais consciente, esperamos, de seu caráter de serva da existência cristã e da realização religiosa que o homem deve dar a si próprio. Não é ciência com fim em si mesma e, talvez, como tal, não deverá ser teologia apenas orante e genuflectente, pois não pode eximir-se de se tornar crítica. E, todavia, mais ainda do que nos últimos cem anos, deveria brotar da oração, não se esgotar unicamente na doutrina teológica, histórica ou teórica. Até aonde possível, deveria iluminar a existência do homem empenhado na vida real, infundir-lhe a coragem de se entregar em espírito de adoração à incompreensibilidade da

existência, em cujo fundo reina Deus com sua graça; entregar-se a essa incompreensibilidade com corajosa esperança e com o amor que abraça, unidos, Deus e o homem.

K. Rahner,
Novos ensaios.

4 A missão da Igreja: indicar a salvação ao mundo inteiro

O cristianismo: uma religião para toda a humanidade? Karl Rahner em diálogo com Gwendoline Jarczyk (Paris, 1983).

Nosso mundo atual é composto pela multiplicidade de culturas. Como é possível formular para tal mundo uma mensagem salvífica em grau de ser compreendida e aceita por todas as culturas?

A teologia moderna não pode e não deve ser mais que teologia de uma Igreja em nível universal. Sem dúvida, é bastante difícil dar uma resposta à pergunta sobre a possibilidade de uma inculturação autêntica do cristianismo nos continentes da África, da América do Sul e, com maior razão, da Ásia oriental. Este problema não foi levado pela teologia em suficiente consideração.

À parte as Igrejas orientais anteriores a Calcedônia, relativamente modestas, e as da Ortodoxia também, porém, de cunho ocidental, até a metade do século XX existia apenas uma teologia européia que era "exportada" para todo o mundo. Essas exportações naturalmente foram possíveis apenas sob a onda do colonialismo europeu. Hoje a coisa não é mais admissível: o acolhimento do cristianismo por parte de outras culturas não pode mais ser motivado pelo recurso à superioridade das culturas européias e ocidentais. É necessário concretizar um cristianismo que possa de fato ser acolhido, em uma síntese interna e essencial, pelas outras culturas. E já se vêem os primeiros sinais desse processo.

É um dado de fato que o Concílio Vaticano II, diversamente do Vaticano I, tenha sido não mais um concílio de bispos europeus com bispos de origem européia postos na chefia de dioceses em terras de missão, mas um Concílio que viu reunido um verdadeiro episcopado mundial. Isso assinalou o início de uma teologia não mais européia, mas realmente marcada pelas várias culturas. Naturalmente isso não significa que o problema esteja resolvido. Ao contrário: tem-se, por diversos lados, até a impressão de que Roma esteja demasiadamente cautelosa a respeito. Por exemplo, reage com muita desconfiança às solicitações que provêm da teologia da libertação, na América do Sul. Talvez o Vaticano ainda não compreendeu que o cristianismo da Ásia oriental ou da África terá uma configuração necessariamente diferente daquela da Europa! Outro exemplo: evidentemente, em Roma não se compreendeu sequer com suficiência que também em relação à estrutura e à interpretação do matrimônio existem na África pressupostos completamente diferentes dos do mundo ocidental. Ou então: até hoje os textos litúrgicos das nações não ocidentais foram simples traduções, em suas respectivas línguas, dos elaborados na Europa. Mas isso é suficiente? Por que Roma se opõe a tentativas mais decididas por uma autêntica inculturação? Dependerá, sem dúvida, do desejo, por si mais que compreensível, de salvaguardar a unidade em matéria de fé e de moral cristã. Por outro lado, a situação atual do cristianismo é verdadeiramente nova do ponto de vista histórico.

É preciso considerar que até hoje, em toda a história do mundo e da humanidade, jamais existiu uma religião que não fosse exclusivamente própria de determinada civilização. Poder-se-ia observar que uma religião deveria assumir a configuração de um humanismo abstrato para poder ser professada em todo o mundo. O cristianismo, todavia, não pode constituir o modelo de um humanismo desse tipo. Ele é, com efeito, essencialmente a religião fundada sobre a revelação histórica de Deus, a qual, a partir de Israel, se tornou aquilo que é hoje no âmbito da civilização ocidental. Ora, como uma religião desse tipo, que tem essencialmente uma origem histórica, possa se tornar religião de todas as civilizações, sem perder sua própria identidade é, como já dissemos, um problema aberto para a Igreja e para sua teologia.

Acrescente-se, no entanto, outro problema: o confronto com o ateísmo, que tem, hoje, dimensão mundial. O cristianismo se encontra, portanto, diante de dupla dificuldade, mesmo que esses dois aspectos estejam, em sentido positivo, mais estreitamente ligados do que estamos em grau de compreender. Mas, também sobre isso, a meu ver, ainda não se fez nenhuma reflexão na Igreja. Por este motivo, há algum tempo pedi pessoalmente que o Papa escreva ampla encíclica sobre o ateísmo. Compreendo muito bem que até agora tenha havido motivos justos e compreensíveis para

não fazê-lo: a tarefa apresenta-se, de fato, demasiadamente árdua. Todavia, todos os homens, apesar das diferenças culturais e existenciais devidas às várias situações, estão em relação com o mistério absoluto do Deus uno e eterno, e em grau de compreender que se pode morrer em comunhão e união com o único Jesus, crucificado e ressuscitado. Pode-se, portanto, exigir para todos os homens uma única fé! Posso, com efeito, dizer a todo homem: "Existe o mistério incompreensível de Deus, e nele deves morrer. Porém, em Jesus, que de resto foi um europeu, tens a promessa de que este salto na incompreensibilidade de Deus terá um resultado positivo". Nessa luz, apesar da problemática acenada, é possível ter também hoje a confiança serena de que a mensagem da Igreja pode ser ouvida em todo o mundo. Em qual medida esta mensagem depois será ou não de fato ouvida, é uma questão aberta, estreitamente ligada ao problema se a Igreja, sacramento fundamental de salvação para todo o mundo e para todos os homens, deva ter, forçosamente, cá embaixo, uma valência numérica e histórica, ou possa renunciar a isso sem por isso faltar automaticamente à sua missão de indicar a salvação ao mundo inteiro.

O senhor salienta sempre que todo homem tem a experiência da transcendência, mesmo que não conheça Deus e a Revelação. A este propósito, o senhor sustenta que também entre os não crentes contam-se numerosos "cristãos anônimos". O que o senhor entende com esse conceito?

De fato, não sei se fui eu ou outros que cunharam o termo de "cristão anônimo", ou se primeiro foi inventada a idéia de "cristianismo anônimo"; entre as duas coisas, com efeito, há certa diferença. Sem dúvida minha teologia encontra-se em estreita relação com este conceito. Antes de tudo, porém, gostaria de dizer que o termo em si não é de importância fundamental para mim. Se por um motivo qualquer de pedagogia religiosa ou de outro gênero ele fosse considerado como perigoso ou passível de equívoco, poderia também ser abandonado. Todavia, depois do Vaticano II não se pode, de fato, pôr em dúvida que os homens divinizados pela graça na fé, esperança e caridade não coincidem com o número daqueles que estão em uma relação de fé explícita com Jesus Cristo e são batizados. O número dos "justificados", para usar um termo escolástico, ou então, na terminologia do Concílio Tridentino, dos "justificados na graça de Deus", e o número dos batizados e pertencentes à Igreja Católica ou às Igrejas cristãs, não é idêntico. Como já sabia Agostinho, muitíssimos parecem estar dentro e, na realidade, estão fora, e muitíssimos parecem estar fora e, ao contrário, pertencem à Igreja invisível daqueles que se encontram em estado de graça. Neste sentido, a existência de "cristãos anônimos" é certa. Quantos estes sejam, no momento em que, através da morte, entram no estado definitivo de sua existência? Como esses homens, embora não pertencendo à Igreja visível e não tendo uma fé explícita com conteúdos especificamente cristãos, possam ser crentes? Perguntas desse tipo, obviamente, são difíceis. A teologia está longe de tê-las esclarecido suficientemente. Todavia, é possível e urgente não digo saber, mas esperar que, prescindindo de todas as diferenças ideológicas e do horror da história profana do mundo, em muitos e talvez até em todos os homens, vencerá a graça de Deus, indébita, mas superabundante. Convicção esta que se pode e se deve ter.

Um luterano tradicional diria, talvez: "Não digo que possam ser salvos apenas os batizados. Sobre a salvação eterna dos não batizados nada sei". No passado, também a teologia escolástica teria talvez respondido desse modo. Na Igreja, desde os tempos de santo Agostinho e na prática até hoje, considerou-se comumente que apenas de modo excepcional se alcança a salvação por meio da graça indébita de Deus. A perdição – permanecer na massa condenada, para usar a expressão de Agostinho – era considerada mais ou menos a norma. Apenas dentro da multidão dos batizados, segundo essa visão, podia existir, talvez, uma relação ligeiramente melhor entre perdidos e salvos. Hoje, porém, se deveria dizer: "Espero que o resultado final da história humana não deixará subsistir para a eternidade aquele 'lixo' que a teologia tradicional chama de 'inferno' ". Obviamente, não pretendo saber o modo com que no fim a misericórdia infinita de Deus, exaltada também pelo Papa atual, poderá coexistir com sua justiça e com a possibilidade que um homem se perca por sua livre decisão. Não pretendo ter encontrado uma síntese clara a respeito. Como católico comum e como teólogo digo que todo homem deve tomar em consideração a possibilidade da perdição eterna. Todavia, nada me obriga a afirmar que eu saiba com precisão que essa indiscutível possibilidade será definitivamente realizada! Posso dizer que espero uma coisa e temo a outra. Temo as catástrofes particulares, definitivas, e espero na possibilidade, infelizmente sempre desmentida pela experiência humana, de uma definitiva "*apokatástasis pantôn*" (salvação de todos). Com todo o respeito por santo Agostinho, eu precisaria perguntar-lhe:

"Como podes ter fé na vitória da cruz do Filho eterno de Deus e ao mesmo tempo não perceber nenhum problema na hipótese segundo a qual uma enorme multidão de homens incorrerá na perdição eterna? Não seria isso um sinal da frieza indescritível de teu coração?"

Entende-se que, depois de Auschwitz e depois de tantos fatos terríveis também de nossos dias, não é lícito engolir de modo simplista um otimismo cristão tão liberal. Admito que não se pode afirmar de modo simplista que a história do mundo se concluirá com uma harmonia de maravilhosa bem-aventurança. Ao mesmo tempo, porém, não tenho sequer o direito de renunciar à esperança para todos!

Nutro grande respeito pela teologia genial de Tomás de Aquino. Todavia, não posso absolutamente assinar uma afirmação dele. Tomás diz, com efeito, que é possível esperar para si mesmos, mas não para os outros. A este respeito só posso objetar: como homem sou obrigado a amar os outros até o fim; por isso tenho também o dever de esperar por todos, e apenas por isso também tenho o direito de esperar para mim, pobre e miserável pecador.

K. Rahner,
Confirmar a fé.

MOLTMANN

5 A fé é escopo e não meio

> *"Se não for o fim último e não tiver sentido e valor por si mesma, a religião de fato não tem nenhum objetivo e valor".*

Para que serve a igreja, perguntam-se muitos com admiração. Para alguns esta é uma pergunta de despedida [...].

Para outros, esta é uma questão angustiante. Eles se identificaram plenamente com a igreja, motivo pelo qual, diante da crescente perda de importância da igreja, caem em uma crise de identidade. Aqueles que experimentam sobre si esta crise podem ser comodamente divididos em dois grupos.

Uns desejariam uma igreja mais moderna, mais atualizada e mais incidente. Como a política determina o destino dos homens, eles desejariam um radical compromisso político da igreja nas questões vitais do povo e da humanidade dilacerada de hoje. Eles desejariam ver a igreja como vanguarda política no caminho da justiça e da liberdade no mundo dos conflitos de interesse e nas lutas entre as potências. Para eles a igreja ideal torna-se o modelo moral de um mundo melhor.

Os outros, ao contrário, afirmam que uma igreja social e politicamente atual e incidente extravia seu eu íntimo, seu *proprium* cristão. Eles não podem mais reconhecer a igreja de Cristo e a igreja de seus pais em uma igreja que tenha se tornado, por exemplo, uma instituição moderna para a terapia social. Também eles percebem que o número daqueles que se reconhecem cristãos praticantes torna-se sempre mais exíguo. Mas a culpa desse fato eles não a atribuem à igreja ou a si mesmos, e sim ao espírito do mundo moderno. Caem no pânico e celebram o pequeno número como a fileira dos últimos fiéis em meio à apostasia de Deus, por parte da humanidade do fim dos tempos. Retiram-se em si próprios e no círculo daqueles que a pensam da mesma maneira, a fim de encorajar-se mutuamente. Eles fazem de sua indigência uma virtude e transformam a igreja em seita. Mas isso, diante da adaptação ativa ao mundo moderno, não é mais que uma adaptação passiva. Diante da maré crescente da incredulidade, que eles lamentam, sua fé torna-se pusilanimidade. Eles confiam apenas no que crêem, nada mais. Combatem pelo Papa e pela Igreja ou pela Bíblia e pela confissão. Eles não querem "experimentos", novas experiências e nada de diálogo com os não-cristãos. No mais, combatem aqueles que, embora passando através da própria crise de identidade, se comportam diversamente, e assim provocam a dilaceração da igreja. A mentalidade de gueto continua a crescer. Entre o auto-isolamento ortodoxo e o compromisso que leva a se assimilar divide-se a consciência da igreja. A pergunta, para que serve a igreja, encontra uma infinidade de respostas à luz das diversas necessidades, mas não mais uma resposta clara e inadiável.

Tempo atrás a igreja era considerada a coroação da sociedade. O estado e os grupos sociais existiam para a igreja do mesmo modo que a igreja existia para Deus e para a necessária adoração de Deus sobre a terra. Mas, a seguir, os estados e os grupos se libertaram de seu objetivo religioso de adoração de Deus e assumiram, com Maquiavel a seu serviço, a religião e as igrejas. "Os chefes de um Estado livre ou de um reino devem conservar as colunas da religião". Desse modo eles poderão conser-

var mais facilmente "religioso e, portanto, bom e unido seu Estado, pois a religião traz grande contribuição para que os exércitos se mantenham na obediência, o povo na concórdia e os homens estejam bem", aconselhava Maquiavel em seu célebre escrito *O príncipe*, muito lido por príncipes e políticos. Para Rousseau todo Estado tem necessidade de uma "religião citadina" como vínculo ideal e simbólico de comunhão entre seus cidadãos. A religião não é mais considerada na óptica de seu fim peculiar, e sim apenas condenada ou valorizada conforme sua utilidade para alcançar outros objetivos. A religião é útil para manter o respeito para com a autoridade dos príncipes, dos juízes, dos mestres e dos pais. A religião é útil para desfraldar diante de grupos e partidos contestadores o imperativo supremo da unidade. A religião é necessária para defender o direito e a ordem, o costume e a moral da sociedade. "Deixai ao povo a religião!". A religião, portanto, não é mais o fim último, mas apenas um meio para alcançar o fim; os fins, ao contrário, são postos pela moral e pela política.

Todavia, uma vez que a religião, a igreja e a fé tenham sido subordinadas ao ponto de vista da oportunidade e da utilidade da sociedade, elas se desintegram, tão logo se pense poder alcançar esses objetivos também com outros meios. Então se dirá: "O mouro realizou sua tarefa, o mouro pode ir embora". Não se terá mais necessidade da fé em Deus para explicar o enigma da natureza ou as debandadas da história. Poder-se-ão explicar natureza e história *etsi Deus non daretur*, mesmo que Deus não existisse. Não se terá mais necessidade da fé em Deus para levar uma vida honesta. A moral e a responsabilidade ética brotarão das funções de um grupo. Não se terá mais necessidade da igreja para afirmar a autoridade nos diversos campos da vida. As responsabilidades se democratizarão e as autoridades se consolidarão também sem a religião. [...]

A crise de identidade do cristianismo não é de hoje. Ela foi discutida desde o início do Iluminismo europeu. De tal discussão retomamos as idéias que Schleiermacher sustentou em seus *Discursos sobre a religião*, de 1799, dirigindo-se "às pessoas cultas que a desprezam". Schleiermacher partia da idéia que a religião, vista como meio para alcançar os objetivos de outro, não pode ser mais que uma religião abusada e falsa. Não é essa religião que ele queria apresentar às pessoas cultas de seu tempo. "Peço-vos apenas para não temer que eu recorra ainda ao meio costumeiro de apresentar para vós o quanto a religião seja necessária para conservar o direito e a ordem no mundo, e de vir em auxílio da miopia da visão humana e aos estreitos limites do poder do homem, fazendo apelo a um olho onividente e a um poder infinito; ou de fazer ver como ela seja uma fé amiga e um sustentáculo benéfico da moralidade". Com efeito, seria esta uma "bela vantagem para ela, a celeste rainha, se pudesse atender de modo tão tolerável aos assuntos terrenos dos homens! [...] Por tão pouco ela não desce ainda do céu para vós".

Se não for o fim último e se não tiver sentido e valor por si mesma, a religião de fato não tem nenhum objetivo e valor. Ela não dá nenhuma resposta à questão a respeito de seu valor de uso social e de sua utilidade moral. Sua dignidade está justamente no fato de que é preciso deixar de lado essas questões preocupadas consigo e com o ter, caso se queira compreendê-la e dela fazer parte. Aqueles que querem defender a religião, demonstrando sua necessidade e sua utilidade, são no fundo seus inimigos mais sem piedade. "Aquilo que é amado e apreciado apenas por causa de uma vantagem que lhe é estranha pode sim ser necessário, mas não é em si necessário: ele pode sempre permanecer um pio desejo que não chega jamais à existência, e um homem razoável não lhe atribui nenhum valor extraordinário, mas apenas o preço que lhe é proporcional. E esse preço seria, para a religião, bastante pequeno; eu pelo menos por ela ofereceria um bem pequeno, uma vez que – não posso deixar de confessar isso – não creio que tenhamos tanta necessidade dela para as ações más que ela deveria impedir e para as ações morais que ela deveria produzir". Assim pensava Schleiermacher. A religião, portanto, não comparece de novo no circuito universal do processo dos valores da sociedade moderna. Se nela fosse inserida, ela se desagregaria e se aniquilaria por si mesma.

Todavia se, como freqüentemente se escreveu, o mundo moderno do Estado, o da economia, da escola e da moral se emanciparam da influência da religião, de Deus, da fé e da Igreja, e procuram funcionar autonomamente, então isso equivale indubitavelmente, em sentido negativo, ao fim da posição de privilégio da religião, mas, em sentido positivo, devemos também dizer que a religião, Deus, a fé e a igreja estão finalmente liberados de suas funções de suplência e podem se apresentar em seu ser genuíno. Não é necessário cair no pânico se desmoronam para a religião aquelas velhas incumbências. Deveríamos, ao contrário, refletir sobre as possibilidades positivas surgidas com a nova situação. Elas podem se entrever na conversão agostiniana da relação entre a religião e a vida.

J. Moltmann,
Em jogo.

Capítulo vigésimo primeiro

A neo-escolástica, a Universidade de Louvain, a Universidade Católica de Milão e o pensamento de Jacques Maritain

I. Origens e significado da filosofia neo-escolástica

• Devemos aqui logo precisar que filosofia neo-escolástica e filosofia cristã não são a mesma coisa.

O Ocidente teve – desde Agostinho, e ainda antes dele, até Mounier, e até nossos dias – muitas filosofias cristãs: filosofias que ou derivam do cristianismo ou o suportam, ou ainda são compatíveis com ele.

Em que sentido a neo-escolástica é uma filosofia cristã → § 1

A filosofia neo-escolástica (e o neotomismo que é uma especificação dela) é uma filosofia cristã que escolhe aquela que foi uma filosofia cristã – a Escolástica – e, em um confronto com o pensamento moderno, dela retoma, muitas vezes reelaborando-os, os conceitos de fundo para interpretar e falar das "verdades de fé", ou para estabelecer os *preambula fidei,* ou para compreender a *natureza* humana, ou para enuclear os fundamentos racionais das normas éticas fundamentais.

A neo-escolástica é ciosa da autonomia da razão, embora considerando-se a *ancilla theologiae*, cristãmente consciente de que "a filosofia não salva".

Os alvos polêmicos dos neo-escolásticos → § 1

• Múltiplos foram e são os alvos polêmicos dos neo-escolásticos; recordemos: o racionalismo de derivação iluminista; o imanentismo idealista; o materialismo positivista e o dialético marxista; o laicismo e a secularização; e, em política, todas as posições que proíbem ou sufocam a liberdade da pessoa humana.

• Foram duas as encíclicas pontifícias que acompanharam o movimento neo-escolástico: a *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII, e a *Pascendi* (1907), de Pio X.

Com a *Aeterni Patris* Leão XIII quis "pôr novamente em uso a doutrina sagrada de santo Tomás", persuadido de que a Escolástica era "o baluarte da fé" e que Tomás, "acima de todos os doutores escolásticos, voa como guia e mestre".

Leão XIII escolhe a neo-escolástica como "a sã filosofia" → § 2-3

A *Pascendi*, ao contrário, foi a condenação dos modernistas, ou seja, dos católicos que tentavam uma apologética cristã sobre bases diferentes da Escolástica. A *Pascendi* favoreceu a retomada e o desenvolvimento do pensamento escolástico, mas enrijeceu o diálogo entre mundo católico e cultura contemporânea.

A atenção ao diálogo com o mundo contemporâneo é um traço característico do Concílio Vaticano II e do papa João Paulo II, o qual se empenhou em precisar que a preferência da Igreja pelo tomismo não compromete "a grande pluralidade das culturas": o tomismo é uma filosofia do ser e, portanto, está aberto a toda a realidade; o Papa vê o tomismo como uma

filosofia em diálogo com as correntes filosóficas contemporâneas, que são "parceiras dignas de atenção e de respeito".

• Foi o sacerdote belga Désiré Mercier (1851-1926) que sustentou que, para combater a filosofia positivista e o idealismo, era necessário opor *sistema* a *sistema*. E foi em Louvain que ele conseguiu fundar a mais florescente escola européia de neo-escolástica. Em 1894 fundou também a "Revue Néoscolastique de Philosophie". Formou numerosos discípulos, entre os quais deram grandes contribuições ao pensamento neo-escolástico D. Nys, M. de Wulf, L. de Raeymaeker.

A neo-escolástica e a Universidade de Louvain → *§ 4*

O trabalho mais importante de Mercier é a *Criteriologia geral* (1899), uma obra de teoria geral do conhecimento, em que o argumento crucial é a descoberta de um *critério* para distinguir a verdade do erro, e no qual o confronto com a filosofia moderna, e principalmente com Kant, é cerrado.

E grande tentativa de superar a filosofia de Kant por meio de uma crítica que parte das mesmas concepções de Kant encontra-se em *O ponto de partida da metafísica* (1926), obra de outro importante pensador neo-escolástico, ou seja, Joseph Maréchal (1878-1944).

• Além de Louvain, outro grande centro de estudos neo-escolásticos é a Universidade Católica do Sagrado Coração de Milão. Foi o franciscano Agostinho Gemelli (1878-1959), médico e depois psicólogo de grande fama, quem fundou em 1909 a "Revista de filosofia neo-escolástica" e instituiu em 1921 a Universidade Católica do Sagrado Coração. Aí atuaram docentes como Francisco Olgiati (1886-1962), Amato Masnovo (1880-1955), e sucessivamente mestres como Gustavo Bontadini (1903-1990) e Sofia Vanni Rovighi (1908-1990), à qual devemos uma série de estudos históricos muito apreciados, tanto sobre o pensamento medieval quanto sobre a filosofia moderna e contemporânea.

A neo-escolástica e a Universidade Católica do Sagrado Coração de Milão → *§ 5*

1 As razões do renascimento do pensamento escolástico

Filosofia neo-escolástica e *filosofia cristã*, note-se bem, não são a mesma coisa. O Ocidente filosofou dentro do cristianismo durante dois milênios. E, de Agostinho a Barth, Rahner ou Mounier, o leque das filosofias cristãs, isto é, dos sistemas filosóficos que derivam do cristianismo e/ou dão suporte é bastante amplo. A filosofia neo-escolástica (e aquele seu aspecto específico que é o neotomismo) é filosofia cristã, mas filosofia que escolhe um "pensamento cristão" já construído na Idade Média, confronta-o com o pensamento contemporâneo, explicita potencialidades suas que não se expressaram, e utiliza seus conceitos para interpretar e falar das "verdades de fé", para estabelecer os *preambula fidei* (como as provas da existência de Deus), para compreender a *essência* do homem ou até a *racionalidade* das normas morais, todas coisas que, na opinião dos neo-escolásticos, poderiam ser descobertas pela razão humana e não puras verdades de fé. Para os neo-escolásticos, claro, a fé dá o essencial: somente ela "salva". Mas a razão não é indiferente para a fé, e a *philosophia* se configura como *ancilla theologiae* (serva de teologia).

São múltiplas as razões que levaram ao renascimento do pensamento escolástico. Os pensadores neo-escolásticos reagiram:

a) ao racionalismo de origem iluminista,

b) ao imanentismo idealista;

c) ao materialismo positivista e ao dialético marxista;

d) ao aspecto para eles sempre mais inquietante do liberalismo político, isto é, ao laicismo e à secularização;

e) às correntes culturais européias, sempre mais contrárias ao dado revelado e à teologia cristã.

2 As encíclicas "Aeterni Patris" e "Pascendi"

Duas encíclicas pontifícias acompanharam o movimento neo-escolástico: a *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879), e a *Pascendi* de Pio X (1907). A encíclica leonina teve a função de reagir à atonia dos católicos diante do vivaz dinamismo laico (científico, cultural, industrial, imperialista) da Europa na segunda metade do século XIX. A encíclica *Pascendi,* ao invés foi uma condenação drástica do movimento modernista, isto é, daquela "cultura" de católicos que pretendiam adotar as correntes de pensamento mais atuais a fim de criar uma nova teologia.

Leão XIII sugerira que se buscasse a sabedoria de santo Tomás em suas próprias fontes, para evitar os repensamentos dos seguidores do Doutor Angélico, repensamentos nem sempre oportunos e nem sempre esclarecedores. E, por fim, o Papa alertava contra a excessiva sutileza dos filósofos escolásticos e contra todas as teorias medievais que fossem *claramente superadas.*

Pio X, ao contrário, viu no modernismo a síntese de todas as heresias e tentou cortar a "erva daninha" pela raiz. Desse modo, favoreceu indubitavelmente o movimento neo-escolástico, mas tornou difícil o diálogo com a cultura contemporânea.

Pio XII (cujo pontificado foi de 1939 a 1958) considerava que a sã filosofia, segundo a experiência de muitos séculos, se identificaria com o pensamento de santo Tomás, rico de método eficaz, bem fundamentado e bem harmonizado com os dados da Revelação divina. Pio XII expressou a mais profunda motivação de seu chamado à sã filosofia quando acrescentou que seu dever "também era o de vigiar sobre as próprias ciências filosóficas, para que aos dogmas católicos não advenha algum dano de opiniões incorretas".

3 O Concílio Vaticano II e o pós-concílio

O Concílio Vaticano II (1962-1965) não enfrentou *diretamente* o problema de uma filosofia inspirada no cristianismo, mas ofereceu aos pensadores cristãos de todo o mundo novos espaços de pesquisa e diálogo, favorecendo uma atitude de grande atenção ao pensamento contemporâneo, juntamente com a fidelidade essencial à mensagem revelada. Os fiéis são contemporaneamente convidados a entrar em diálogo com as diversas formas de cultura, porque a Igreja é chamada a estabelecer relação fecunda com as diferentes culturas, para difundir e explicar a mensagem cristã.

Depois do Concílio, temos um famoso discurso de João Paulo II por ocasião do centenário da encíclica *Aeterni Patris* (1979), que reafirma a preferência da Igreja católica pelo tomismo. Entretanto, afirma ele que o pensamento tomista não compromete "a justa pluralidade das culturas", precisamente porque é a filosofia do ser, estando, portanto, aberta para toda a realidade, sem reduções, sem unilateralidade, sem possibilidade de absolutizar elementos relativos. Na linha do Concílio, o Papa considera o tomismo como filosofia em diálogo com as correntes filosóficas contemporâneas, "parceiras dignas de atenção e respeito". Segundo João Paulo II, as filosofias contemporâneas são úteis para analisar o ser humano e seu lugar no mundo: nesse sentido, são "aliadas naturais" de uma metafísica medieval mais atenta à grande sistemática, caracterizada pela visão orgânica de toda a experiência. Para ele, o próprio santo Tomás representa um testemunho dessa abertura para todas as contribuições genuínas do pensamento, pois afirmou: "*Ne respicias a quo sed quod dicitur*", ou seja, "não olhes para quem fala, mas sim para aquilo que diz".

4 O cardeal Mercier e a neo-escolástica em Louvain

O sacerdote belga Désiré Mercier (1851-1926) percebeu logo que a cultura eclesiástica, fragmentária e por vezes caótica, não bastava para enfrentar a imperante filosofia positivista e o ainda influente sistema idealista; ao contrário, era preciso opor *sistema* a *sistema.* Mercier encontrou nos primeiros neo-escolásticos italianos e alemães a indicação justa para retomar um

sistema filosófico completo de inspiração cristã. Conseqüentemente, entregou-se com entusiasmo ao estudo do tomismo. Nesse meio tempo, Leão XIII chamou por algum tempo a Roma o jovem e promissor filósofo belga, apostando em sua cultura e em sua capacidade organizadora para defender o neotomismo. Depois, voltando à Bélgica, Mercier conseguiu implantar na Universidade de Louvain a mais florescente escola européia de neo-escolástica. Em 1894 fundou também a "Revue Néo-scolastique de Philosophie". E formou numerosos alunos, capazes de suceder-lhe no ensino junto ao *Institut Supérieur de Philosophie* (D. Nys, M. de Wulf, L. de Raeymaeker e outros). Outro prestigioso pensador neo-escolástico foi Joseph Maréchal (1878-1944), que, em *O ponto de partida da metafísica* (5 vols., 1926), procurou superar a posição kantiana através de uma crítica que nasce do interior das próprias concepções de Kant.

O núcleo central do pensamento de Mercier foi a *criteriologia*: esse foi o nome dado por Mercier à gnosiologia. E *Criteriologia geral* (1899) foi sua maior obra, na qual é forte o confronto com a filosofia moderna, sobretudo com Kant. O filósofo belga considera que o problema da *verdade* constitui a questão mais candente da pesquisa filosófica e que, portanto, é preciso absolutamente encontrar o *critério* para distinguir a verdade do erro. Com efeito, o que importa é "investigar se o espírito humano é capaz de verdade". A verdade, de qualquer modo, reside no juízo, isto é, em ver "a identidade entre o sujeito e o predicado de um juízo, entre um sujeito atualmente apreendido e um dado abstrato já conhecido antes".

A verdade, portanto, devia ser considerada como a relação entre os dois termos do juízo. Mas, nesse ponto, surgia forçosamente uma pergunta: quem nos garante que os termos do juízo estão em correspondência adequada com as coisas? A resposta de Mercier é a seguinte: "O objeto das formas inteligíveis está contido nas formas sensíveis, das quais em princípio ele foi tirado e às quais é presentemente aplicado pelo ato do juízo. Ora, o objeto das formas sensíveis é dotado de realidade. Assim, as formas inteligíveis também são realidades objetivas". Em suma, a experiência dos fatos sensíveis, quando repetida, ou seja, quando verificada, nos permite alcançar a forma inteligível das coisas e nos dá suficiente garantia de objetividade. Desse modo, Mercier professava o realismo gnosiológico, a teoria da abstração, o método da indução. Assim, ele se colocou no extremo oposto a Descartes e de grande parte do pensamento moderno, centrado na análise do sujeito cognoscente. E considerava estar dando um sólido fundamento às ciências experimentais, libertando-as da incerta gnosiologia positivista. Com efeito, segundo Mercier, os positivistas eram maus defensores da ciência, porque restringiam todo nosso conhecimento unicamente à experiência sensível e, assim, podiam no máximo garantir certezas simples — como, com efeito, são todas as experiências sensíveis — e não conceitos universais e teorias gerais. Diante dessas verdades de *ordem real,* Mercier analisa também as proposições de *ordem ideal.* E, nesse ponto, ele se mostra alinhado com o pensamento contemporâneo mais avançado. As proposições de ordem ideal são *juízos analíticos*; nelas existe identidade entre sujeito e predicado, no sentido de que há "pertença objetiva do predicado ao sujeito".

Contra Kant, Mercier mostra que os juízos matemáticos são juízos analíticos (que, porém, ampliam nosso conhecimento). E afirma também que as *assertivas metafísicas,* como o princípio de causalidade, são assertivas analíticas. Quando estabelecemos o princípio pelo qual "a existência do que é contingente exige uma causa", somos forçados à concordância, já que nesse princípio existe identidade entre sujeito e objeto (com efeito, "contingente" é o que exige uma causa, razão por que o princípio torna-se o seguinte: "o que exige uma causa, exige uma causa").

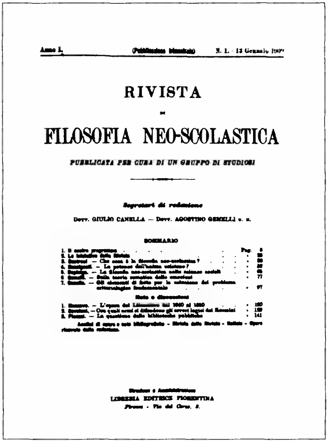
Com base nesses fundamentos gnosiológicos, Mercier desenvolveu as outras teses típicas da neo-escolástica, como a distinção entre matéria e forma e entre potência e ato; a alma como forma do corpo; as provas da existência de Deus extraídas do movimento, da série de causas etc. Entretanto, o filósofo belga perguntava-se, não retoricamente: "Para quem queremos filosofar, se não para os homens do nosso tempo? E com que objetivo filosofamos senão para propor uma solução para as dúvidas que assaltam nossos contemporâneos?" A filosofia tomista, portanto, não deve ser considerada como dissecação histórica de pensamentos mortos. A filosofia tomista é uma filosofia viva e válida, ainda que, para Mercier, o sistema tomista não devesse ser visto como irreformável.

5 A neo-escolástica na Universidade Católica de Milão

Um dos centros de estudos neo-escolásticos mais importantes na Europa é o da Universidade Católica do Sagrado Coração em Milão. O franciscano Agostinho Gemelli (1878-1959), embora sendo médico e depois psicólogo de grande prestígio mas não propriamente um filósofo, pôs as condições para criar uma escola filosófica de alto nível, fundando em 1909 a "Revista de filosofia neo-escolástica" e instituindo, em 1921, a Universidade Católica do Sagrado Coração.

O verdadeiro teórico da neo-escolástica milanesa foi monsenhor Francisco Olgiati (1886-1962), a quem logo se juntou Amato Masnovo (1880-1955). Seguiram-se filósofos agudos e mestres eficazes como G. Zamboni, U. A. Padovani, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi e outros ainda.

De modo particular, deve-se dizer que devemos a Vanni Rovighi toda uma série de estudos históricos (muito apreciados e de alto nível) sobre o pensamento medieval, sobre a filosofia moderna e contemporânea (basta recordar aqui seus trabalhos sobre Husserl) e sobre a história do problema gnosiológico (*Gnosiologia*, 1963). Também não devemos esquecer que sobre os penetrantes escritos teóricos de Bontadini (*Ensaio de uma metafísica da experiência*, 1938; *Da problematização à metafísica*, 1952; *Conversações sobre metafísica*, 2 vols., 1971) foram formados numerosos discípulos, alguns dos quais, como E. Severino (que propõe uma volta integral a Parmênides), tomaram caminhos em que o mestre não se reconhece mais; enquanto outros, como Evandro Agazzi, deram contributos à filosofia da ciência e sobre problemas da mais ampla filosofia teórica.


RIVISTA

FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

SOMMARIO

Frontispício do primeiro número (13 de janeiro de 1909) da "Revista de filosofia neo-escolástica". O teórico da neo-escolástica milanesa foi F. Olgiati, ao qual se uniram A. Masnovo, G. Zamboni, U. A. Padovani, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi.

II. O pensamento de Jacques Maritain e a neo-escolástica na França

• Jacques Maritain (1882-1973) é o filósofo francês mais conhecido entre os que repropõem o tomismo como filosofia em grau de enfrentar e resolver problemas de nosso tempo. A obra teórica principal de Maritain é *Distinguir para unir: os graus do saber* (1932). Distinguir para unir: e isso por meio da lei da analogia, que é lei da semelhança entre os diversos seres e que nos permite não naufragar na ilimitada variedade das realidades do universo, e ao mesmo tempo não pretende unificar todas as coisas em uma totalidade indistinta e enganosa.

J. Maritain: o ser é analógico → § 1.1.-1.1.2

• Sobre a base de tais pressupostos aristotélico-tomistas, Maritain deu contribuições de relevo sobre três problemáticas do mais amplo interesse: a pedagogia, a arte e a política. *Educação na encruzilhada* é de 1943. A arte da educação – escreve Maritain – deveria ser comparada à da medicina: "uma *ars cooperativa naturae*, uma arte ministerial, uma arte a serviço da natureza. E assim é para a educação". E ele salienta que se a obra de guia intelectual do mestre constitui um fator dinâmico da educação, todavia "o agente principal, o fator dinâmico primordial, a força propulsora primeira na educação é o princípio vital imanente no próprio sujeito a educar". Contrário à assim chamada educação pela palmatória, Maritain também foi contrário a toda forma de permissivismo (a autoridade moral e a guia positiva do mestre "são indispensáveis").

A educação deve ser uma ars cooperativa naturae *→ § 1.3*

• Em âmbito estético, são dois os trabalhos mais significativos de Maritain: *Arte e escolástica* (1920) e *A intuição criativa na arte e na poesia* (1953).

A arte, para Maritain, enraíza-se no intelecto. Por trás dos fenômenos artísticos e da poesia há uma razão intuitiva, criativa, animada pela imaginação e que mergulha suas raízes nos níveis inconscientes e pré-conscientes da alma.

A arte se enraíza no intelecto → § 1.4

• A idéia de uma sociedade nova, animada e motivada por princípios cristãos, e na qual simultaneamente as instituições leigas mantêm sua autonomia, é a proposta ético-política que Maritain adianta naquele que, sem dúvida, é seu livro mais conhecido: *Humanismo integral* (1936).

A idéia que ele delineia é a de "cidade leiga em modo vital cristã", ou de "Estado leigo constituído de modo cristão", ou seja, de "um Estado no qual o profano e o temporal tenham plenamente sua tarefa e sua dignidade de fim e de agente principal, mas não de fim último e de agente principal mais elevado".

Para "uma cidade leiga em uma sociedade cristã" → § 1.5

Adversário de qualquer forma de totalitarismo, Maritain era da opinião que não há poder sem responsabilidade, isto é, todos os poderes devem prestar contas do que fizeram. E salientou que "em democracia, o uso dos meios incompatíveis com a justiça e com a liberdade deveria, por isso mesmo, ser uma operação de autodestruição".

• Historiador valorizado e intérprete arguto do pensamento tomista foi Étienne Gilson (1884-1978), autor de *A filosofia na Idade Média desde as origens até o fim do século XIV* (1922), mas cuja obra mais conhecida é *O espírito da filosofia medieval* (1932). Ele, especialmente, salientou a distinção entre essência e existência, considerando-a o núcleo mais significativo do tomismo.

E. Gilson: o valor do tomismo → § 2

1 Jacques Maritain: os "graus do saber" e o "humanismo integral"

1.1 A grande escolha: viver segundo a verdade

Os jovens noivos Raissa e Jacques Maritain viveram um momento trágico de luta espiritual. Insatisfeitos com a cultura oficial parisiense, tomados de angústia metafísica, dispostos a aceitar uma vida dolorosa, mas não uma vida absurda, decidiram-se por uma opção radical.

Conta Raissa: "Durante uma tarde de verão estávamos passeando, Jacques e eu, no Jardim Botânico, nome pleonástico de lugares solitários e fascinantes [...]. Havíamos acabado de nos dizer naquele dia que, se a nossa natureza era tão desgraçada a ponto de possuir somente uma pseudo-inteligência, capaz de alcançar tudo, menos a verdade, se, julgando-se a si mesma, devia humilhar-se até esse ponto, então não podíamos pensar nem agir dignamente [...]. Antes de deixar o Jardim Botânico, tomamos uma decisão solene que nos devolveu a paz: não queríamos aceitar nenhuma máscara e nenhuma manobra dos grandes homens, adormecidos em sua falsa segurança [...]. Decidimos, portanto, depositar confiança no incógnito ainda por algum tempo; estávamos por dar crédito à existência [...]. E se aquela experiência não tivesse êxito, a solução teria sido o suicídio: o suicídio, antes que os anos houvessem acumulado seu pó, antes que nossas jovens forças se houvessem consumido. Se não fosse possível viver conforme a verdade, queríamos morrer com uma rejeição livre".

1.2 O eixo central do pensamento de Maritain: "distinguir para unir"

O episódio do Jardim Botânico de Paris mostra a sinceridade extrema com que Jacques Maritain (1882-1973) enfrentou os problemas filosóficos, a desilusão provocada pelas proposições especulativas dos positivistas, o início daquele caminho de conversão em que Bergson e Léon Bloy tiveram papel tão importante.

Maritain é o filósofo francês mais conhecido entre os que repropõem o tomismo para resolver os problemas característicos de nosso tempo.

O lema que sintetiza seu pensamento é "distinguir para unir" (sua obra principal intitula-se precisamente *Distinguir para unir: os graus do saber,* 1932), porque o ser abrange toda a realidade, mas é analógico e, portanto, permite a unidade do todo juntamente com a distinção das partes.

A analogia é a lei da semelhança entre os diversos seres, lei que permite não naufragar diante da ilimitada variedade presente no universo e, por outro lado, não pretende unificar todas as coisas em uma unidade indistinta e enganosa.

Em outras palavras, a analogia permitiria à razão a suprema empresa de falar de toda a realidade, já que todos os seres são semelhantes, mas, por outro lado, não permite à razão confundir as naturezas diversas das coisas, porque todos os seres também são dessemelhantes. A analogia, portanto, é



Jacques Maritain (1882-1973) é a figura de maior relevo – tanto por razões teóricas como por razões sociais – da neo-escolástica no século XX.



Raissa Maritain (1883-1960), esposa de Jacques.

aquele modo de julgar a realidade que vê nos seres aspectos iguais e aspectos diversos.

Para Maritain, conhecer não é permanecer aprisionado dentro do espetáculo de sua própria consciência, e sim uma presença originária do ente ("conhecer é *tornar-se outro diferente de si mesmo*", *intencionalmente)*: no conhecimento, a coisa está imediatamente presente para o sujeito cognoscente. E está presente não em adequação absoluta, mas sempre sob *algum aspecto.* Nós não conhecemos uma representação da coisa e sim "a própria coisa", mas "captada sob esta ou aquela determinação dela".

1.3 A concepção da educação e seus fundamentos

Inspirando-se nessa antiga ontologia aristotélico-tomista, Maritain apresenta estudos notáveis sobre três temas característicos de nossa cultura: a pedagogia (*Educação na encruzilhada,* 1943), a arte (*Arte e escolástica,* 1920; *A intuição criativa na arte e na poesia,* 1953), a política (*Humanismo integral,* 1936). Para Maritain, a educação é uma sabedoria prática, que tende à formação da *pessoa.* A educação é uma arte ministerial que serve à natureza humana, para torná-la mais livre. A educação procura alcançar a plenitude pessoal e social, sendo, portanto, *formação para a vida democrática.*

Os meios da educação não são a violência e a imposição, mas os valores humanistas e científicos e, sobretudo, a ação moral do próprio educador, que coopera com o educando: cooperação que é possível porque, mais uma vez, encontramos semelhança de natureza entre o educador e o educando. Escreve Maritain: "A arte da educação deveria mais ser comparada com a arte da medicina. A medicina lida com o ser vivo, com o organismo que possui vitalidade interna e princípio interno de saúde [...]. Em outros termos: a medicina é *ars cooperativa naturae,* uma arte ministerial, arte a serviço da natureza. E o mesmo se dá com a educação [...]."

Disso, continua Maritain, deriva "que a atividade natural da inteligência daquele que aprende e a obra de guia intelectual daquele que ensina constituem ambos fatores dinâmicos da educação, mas o agente principal, o fator dinâmico primordial ou a força propulsora primeira, na educação, é o princípio vital imanente ao próprio sujeito a educar". É essa a razão por que Maritain é inimigo declarado da chamada *educação com a palmatória*: "Continua sendo verdadeiro que a palmatória e o chicote são péssimos instrumentos de educação".

Entretanto, ele também rejeita toda forma de permissivismo, afirmando que o educador "é causa eficiente e agente real — ainda que somente auxiliar e colaborador da natureza —, causa que verdadeiramente transmite, e cujo dinamismo, autoridade moral e guia positiva são indispensáveis". Essencialmente, Maritain quer que o fruto da educação seja o homem *"que existe de bom grado"*, por se sentir respeitado em sua personalidade, reconhecer-se inserido na comunidade humana sem ser esmagado, e poder expressar seu próprio desejo de verdade e sua própria tendência para o bem. [Texto 1]

1.4 A concepção da arte

No que se refere à arte, o pensamento estético de Maritain torna-se relevante quando se opõe às estéticas românticas.

Segundo Maritain, a arte está *radicada no intelecto*. É por isso que a arte moderna tenta libertar-se inutilmente da razão. Como quer que seja, a razão que preside à arte não é a razão lógica e discursiva, e sim a razão intuitiva, animada pela imaginação, vitalizada por fatores inconscientes e pré-conscientes da alma. Há razão e razão. E o poeta se qualifica pela razão criativa, que se assenhoreia de todos os tesouros da terra para alimentar a centelha de sua própria inspiração.

Entretanto, para realizar seu objeto de arte, o artista deverá recorrer à razão conceitual e discursiva, mas essa razão terá função secundária e instrumental.

1.5 Humanismo integral e concepção da política

Dando agora uma olhada às concepções políticas de Maritain, podemos ver que, em *Humanismo integral*, ele distingue Igreja e Estado como duas instituições de fins diversos, autônomas em seu próprio campo e inconfundíveis em sua natureza.

Na Idade Média, também as instituições tinham caráter sacro. Hoje, isso não é mais possível. Desse modo, é necessário pensar uma nova civilização, um *humanismo integral*, no qual a inspiração cristã seja fator motivador e animador, mas onde as instituições leigas mantenham toda a sua *autonomia* própria.

Mais uma vez, encontramos aqui a unidade de duas realidades, Igreja e Estado, cooperando pela comunidade humana, mas em distinção muito clara das instituições. Apenas Deus constitui a fonte da soberania. Ele investe primeiro o povo, de modo que o Estado é instrumento nas mãos do povo para a realização dos fins sociais. A Igreja aprecia esses fins sociais e os serve, mas *a seu modo*.

E assim se precisa a idéia de "cidade leiga vitalmente cristã", ou de "Estado leigo cristãmente constituído", isto é, de um "Estado no qual o profano e o temporal tenham plenamente sua função e sua dignidade de fim e de agente principal, mas não de fim último e de agente principal mais elevado".

Maritain considerava que a democracia devia rejeitar os maquiavelismos e propor a *questão moral*: "No processo de racionalização moral da vida política, os meios devem ser necessariamente morais. Para a democracia, o fim é tanto a justiça como a liberdade. Na democracia, o uso de meios incompatíveis com a justiça e a liberdade seria por isso mesmo uma operação de autodestruição". E, conseqüentemente, a justiça e o respeito aos valores morais não são indicadores de fraqueza. A força não é forte se for elevada a regra única da existência política: "Na realidade, a força só é decididamente forte se a norma suprema for a justiça, não a força". E o mal, a longo prazo, é incapaz de alcançar êxito.

Segundo Maritain, a derrota das potências totalitárias na Segunda Guerra Mundial constitui o testemunho de que "o poder das nações que combatem pela liberdade também pode ser maior do que o poder das nações que combatem pela servidão". Maritain acreditava profundamente na necessidade de *valores morais para sustentar o Estado* e, precisamente por isso, não queria que o Estado fosse considerado *soberano*. E nem mesmo o povo deve ser visto como soberano: "Deus é a fonte verdadeira da autoridade de que o povo reveste homens e órgãos, mas estes não são vigários de Deus. Eles são vigários do povo; por isso, não podem ser separados do povo por nenhuma qualidade essencial superior".

O filósofo francês era inimigo dos poderes absolutos e dos poderes supremos. Todos os poderes devem prestar contas de suas ações: não há poder sem responsabilidade. Há uma lei natural, não escrita, que todos devem respeitar. Pertence à lei natural "o direito do homem à existência, à liberdade pessoal e à obtenção da perfeição da vida moral". Os valores morais não dependem da hegemonia de um homem ou de uma classe, mas, ao contrário, julgam as ações de cada homem ou classe.

2 Étienne Gilson: por que não se pode eliminar o tomismo

Étienne Gilson (1884-1978) foi apreciado historiador da filosofia medieval e intérprete agudo do pensamento tomista. Sua obra mais conhecida é *O espírito da filosofia medieval* (1932), mas também foi muito valorizada *A filosofia na Idade Média, das origens até o fim do século XIV* (primeira edição, 1922; segunda edição muito ampliada, 1945). São muito apreciados também os estudos gilsonianos sobre

Abelardo, Dante, são Boaventura e outros. Gilson chegou à especulação filosófica partindo de estudos de história moderna, já que a análise do pensamento cartesiano levou-o a se interessar pelas fontes medievais da filosofia moderna; por fim, chegando às teorias escolásticas, achou que o sistema tomista, mais que todos os outros, merecia atenção e adesão.

Segundo Gilson, santo Tomás descobriu a chave metafísica decisiva, desconhecida para Aristóteles: a distinção entre *essência* e *existência*. Aristóteles distinguiu potência e ato no devir, e matéria e forma no ser, mas não chegou a distinguir *essência* e *existência*. A isso chegou Tomás, porque a Revelação de um Deus *criador* permitiu-lhe pensar a natureza das coisas à espera de se tornarem existentes. Em outros termos, enquanto a filosofia grega vê em Deus aquele que dá forma à matéria, Tomás vê em Deus o criador, que não é simplesmente uma essência, um *aliquid*, mas o *esse* visto como *actus essendi*. A distinção entre essência e existência constitui o âmago de uma visão de mundo dualista, perfeitamente harmonizável com as verdades cristãs. A essência é simplesmente a natureza de cada coisa, mas é como que inerte e vazia sem a intervenção do *actus essendi*, isto é, a existência entendida como concretização da essência. Gilson escreve em *A filosofia da Idade Média*: "Todo ser é algo que é. E qualquer seja a natureza ou essência da coisa considerada, ela jamais inclui sua existência. Um homem, um cavalo ou uma árvore são seres reais, isto é, substâncias; nenhum deles é a própria existência, mas apenas um homem que existe, um cavalo que existe ou uma árvore que existe. Assim, pode-se dizer que a essência de todo ser real é distinta de sua existência. E, a menos que suponhamos que aquilo que não existe por si mesmo possa dar a existência a si mesmo, o que é absurdo, deve-se admitir que tudo aquilo cuja existência é diversa de sua natureza recebe de outro sua existência". Partindo dessa teoria e seguindo santo Tomás, Gilson chega à existência de Deus. Com efeito, todas as coisas que têm essência distinta da existência exigem uma Causa Primeira que exista em si mesma, isto é, um Ser cuja essência e existência sejam uma só coisa: "O que existe por meio de outro não pode ter outra causa primeira senão o que existe por si mesmo [...]. É esse ser que nós chamamos Deus".

MARITAIN

1 Assim como a medicina, a educação é uma *ars cooperativa naturae*

> *"A palmatória e o chicote são péssimos instrumentos de educação [...], e uma educação que considera o mestre como o agente principal perverte a própria natureza da tarefa educativa".*

A arte da educação deveria ser [...] comparada à da medicina. A medicina trata de um ser vivo, com um organismo que possui vitalidade íntima e um princípio interior de saúde. O médico exerce uma causalidade real na cura de seu doente, é verdade, mas de certa maneira particular, ou seja, imitando os caminhos da própria natureza em sua maneira de operar, e ajudando a natureza, prescrevendo uma dieta e remédios apropriados de que a própria natureza se servirá, conforme seu próprio dinamismo em ação para o equilíbrio biológico. Em outras palavras, a medicina é *ars cooperativa naturae*, uma arte ministerial, uma arte a serviço da natureza. E assim é a educação. Esta verdade tem implicações que vão muito longe.

Contrariamente a tudo o que acreditava Platão, o conhecimento não existe de uma vez por todas nas almas humanas. Mas o princípio vital e ativo do conhecimento existe em cada um de nós. O poder íntimo de visão da inteligência, que naturalmente e desde o primeiro início percebe, dentro e através da experiência dos sentidos, as primeiras noções de que depende todo conhecimento, é justamente por isso capaz de proceder daquilo que já conhece para aquilo que ainda não conhece. Um exemplo disso nós o temos em Pascal que descobre, sem o auxílio de qualquer mestre e em virtude de seu próprio gênio, as primeiras 32 proposições do primeiro livro de Euclides. Este princípio vital interno é aquilo que o educador deve respeitar acima de qualquer outra coisa. [...]

Nós, professores e educadores, podemos alguma vez consolar-nos de nossos insucessos – pensando que eles sejam devidos à culpa do agente principal, do princípio interno no estudante – mais do que de nossas insuficiências. Como desculpa, é às vezes válida. Mas, deixando de lado esta espécie de consolação para os educadores, as considerações simplicíssimas que expus, ou agora parafraseando Tomás de Aquino, são, a meu ver, importantíssimas para a filosofia da educação. Penso que elas iluminam todo o conflito que opõe os métodos de educação com a palmatória e os métodos progressivos atuais que insistem sobre a liberdade e a vitalidade natural interna da criança, e sobre elas se concentram.

A educação com a palmatória é positivamente má. Se, por amor de paradoxo, eu tivesse algo a dizer em sua defesa, observaria apenas que ela foi capaz, de fato, de produzir algumas personalidades fortes, pois é difícil matar o princípio de espontaneidade interior nas criaturas vivas, e porque este princípio se desenvolve ocasionalmente de forma mais poderosa quando reage e alguma vez se revolta contra a obrigação, o medo e as punições, mais do que quando cada coisa lhe é tornada fácil, doce e ágil e psicotecnicamente acomodada. É bastante estranho que nos possamos perguntar se uma educação que se dobra completamente à soberania da criança, e que suprime todo obstáculo a superar, não obtenha o resultado de tornar os estudantes ao mesmo tempo indiferentes e demasiado dóceis, e demasiado passivamente permeáveis a qualquer coisa dita pelo mestre. De todo modo continua sempre verdadeiro que a palmatória e o chicote são péssimos instrumentos de educação, e que uma educação que considera o mestre como o agente principal perverte a própria natureza da tarefa educativa.

O mérito real das concepções da pedagogia moderna depois de Pestalozzi, Rousseau e Kant foi a redescoberta desta verdade fundamental de que o agente principal e o fator dinâmico principal não é a arte do mestre, mas o princípio íntimo de atividade, o dinamismo íntimo da natureza e da mente. Se tivéssemos tempo, poderíamos demonstrar a este propósito que a pesquisa de novos métodos e de uma nova inspiração, sobre a qual insistem tanto a educação progressiva e aquilo que na Europa se chama de "escola ativa", deveria ser avaliada, encorajada e ampliada, com a condição de que a educação progressiva renuncie a seus preconceitos de um racionalismo ultrapassado e à sua filosofia utópica da vida, e não esqueça que também o mestre é uma causa eficiente e um agente real – embora apenas auxiliar e cooperador da natureza –, uma causa que verdadeiramente dá, e cujo dinamismo, autoridade moral e guia positiva são indispensáveis. Se esse aspecto complementar é esquecido,

os melhores tentativas saídas do culto e da veneração da liberdade da criança se perderão na areia.

A liberdade da criança não é a espontaneidade da natureza animal, que desde a origem move-se diretamente ao longo do trilho fixado pelo instinto (ao menos é desse modo que habitualmente representamos o instinto animal, coisa que implica certa simplificação, pois o instinto animal comporta um primeiro período de fixação progressiva). A liberdade da criança é a espontaneidade de uma natureza humana e racional, e essa espontaneidade, amplamente *indeterminada*, tem seu princípio íntimo de determinação final apenas na razão, que ainda não se desenvolveu na criança.

A liberdade plástica e sugestionável da criança é danificada e dispersa ao acaso se não for ajudada e guiada. Uma educação que desse à criança a responsabilidade de adquirir noções a respeito daquilo que ela não sabe que ignora, uma educação que se contenta de olhar o desenvolvimento dos instintos da criança, e que faça do mestre um complacente e supérfluo assistente, seria tão-somente a bancarrota da educação e da responsabilidade dos adultos em relação à juventude. O direito da criança de ser educada requer que o educador tenha sobre si a autoridade moral, e esta autoridade não é mais que o dever do adulto para com a liberdade da criança.

J. Maritain,
A educação na encruzilhada.



Jacques Maritain, recebido por Paulo VI na praça de São Pedro em Roma.

SEXTA PARTE

O PERSONALISMO

- **Mounier**
- **Weil**

"O personalismo é um esforço integral para compreender e superar a crise do homem do século XX em sua totalidade".

Emmanuel Mounier

"Não esqueçamos que queremos fazer do indivíduo, e não da coletividade, o valor supremo".

Simone Weil

Capítulo vigésimo segundo

O personalismo: Emmanuel Mounier e Simone Weil

I. O personalismo: uma filosofia, mas não um sistema

• O personalismo nasce na França nos inícios da década de 1930, a partir da contribuição teórica fornecida por Emmanuel Mounier, o fundador da revista "Esprit" – cujo primeiro número saiu em outubro de 1932.

A idéia de "pessoa" → § 1-3

O fulcro do pensamento personalista é exatamente a idéia de *pessoa*, considerada em sua não-objetivação, inviolabilidade, criatividade, liberdade e responsabilidade; de uma pessoa encarnada em um corpo, situada na história e constitutivamente comunitária. O personalismo apresenta uma possibilidade de saída da crise na "revolução personalista e comunitária".

• Na França os representantes do pensamento personalista (G. Izard, P. Ricoeur, N. Berdjaev, J. Maritain, E. Mounier, M. Nédoncelle etc.) se reúnem em torno da revista "Esprit".

Filósofos personalistas de maior saliência → § 4

Fora da França o personalismo encontra expoentes de relevo na Inglaterra (J. B. Coates) e nos Estados Unidos (G. H. Howison, E. S. Brightman, W. E. Hocking, e outros ainda).

Na Holanda o personalismo nasceu em um campo de prisioneiros e se desenvolveu sucessivamente no plano político.

Defensores suíços das idéias personalistas se reúnem ao redor dos "Cahiers Suisse Esprit".

Na Itália os dois maiores representantes do personalismo foram Armando Carlini e Luís Stefanini.

1 Características da "pessoa"

Como fenômeno histórico o *personalismo* nasceu na França, com Emmanuel Mounier, e desenvolveu-se em torno da revista "Esprit" (fundada por Mounier), cujo primeiro número saiu em outubro de 1932. A idéia central do pensamento personalista é a idéia de *pessoa*, na sua não-objetivação, inviolabilidade, liberdade, criatividade e responsabilidade; de pessoa encarnada em um corpo, situada na história e constitutivamente comunitária.

Escreve um de seus expoentes mais representativos, Jean Lacroix: "O personalismo, de certa forma, gostaria de situar-se como sucessor das filosofias do eu para refutá-las no mundo físico e social". E em nome da *pessoa* e sob o signo dessa idéia, o personalismo se apresenta como análise do mundo moderno, impõe-se (escreve Mounier) como protesto contra "seu estado de putrefação avançada" e, considerando "a derrocada de sua estruturação verminosa", projeta uma saída para a crise através de uma "revolução personalista e comunitária", fundamentada na fé cristã aceita

para além de qualquer reserva e vivida sem compromissos.

2 O contexto histórico em que surgiu o personalismo

O personalismo, afirma Mounier, "surgiu da crise de 1929, que fez soar claramente o fim da prosperidade européia e chamou a atenção para a revolução em curso. Diante das inquietações e desventuras que então começavam, alguns deram uma explicação puramente técnica, outros puramente moral. Alguns jovens, porém, acharam que o mal era ao mesmo tempo econômico e moral, inserido nas estruturas sociais e nos corações, e que o remédio para ele, portanto, não deveria prescindir nem da revolução econômica, nem da revolução espiritual; e que, por fim, posto que o homem é constituído assim como é, devia-se encontrar estreitas conexões entre uma e outra. Era necessário, antes de mais nada, analisar as duas crises para desatravancar os dois caminhos".

"Esprit" não foi apenas o ponto de reunião das contribuições teóricas dos personalistas, mas também o centro de irradiação de uma série de iniciativas "políticas" significativas, como a posição em favor dos republicanos espanhóis, a breve posição de expectativa em relação ao governo de Vichy e depois, ao contrário, a passagem para a Resistência, o apoio à liberdade argelina e depois ainda à revolução húngara.

De qualquer forma, como na raiz do movimento personalista existe a intenção decidida de *testemunhar a verdade em toda circunstância*, o personalismo não podia se ligar – e não se ligou – aos particularismos táticos de um ou de outro partido. Ele nasceu e se desenvolveu como *movimento*, feito de idéias, críticas, estímulos, controvérsias e iniciativas, jamais pretendendo se esclerosar na forma de partido, bloqueado em uma ideologia fixa e apriosionado pela máquina burocrática.

Isso nos permite compreender melhor a afirmação de Mounier no sentido de que "o personalismo é uma filosofia, não uma simples atitude; é uma filosofia, não, porém, um sistema".

■ **Personalismo.** Dentro do pensamento contemporâneo o termo "personalismo" foi introduzido em 1903 por Charles Renouvier (1815-1903) para indicar uma concepção filosófica – a própria – para salvaguardar os direitos, ou seja, a dignidade e o valor, da pessoa humana em relação ao panteísmo da filosofia idealista alemã e do naturalismo positivista francês. Com Emmanuel Mounier – e a contribuição de pensadores reunidos em torno da revista "Esprit" (que começa a sair em 1932) – o personalismo caracteriza-se pela fusão do momento *personalista* (independência, liberdade, responsabilidade, crescimento da pessoa humana) com o *comunitário* (solidariedade); em claro e declarado contraste com a "subversão da ordem econômica" que seria o capitalismo, e com a negação da pessoa que seria o coletivismo totalitário marxista.

3 As regras e as estratégias do personalismo

E eis como Mounier estabelece, no ensaio *O personalismo e a revolução do século XX*, algumas normas da estratégia personalista.

1) "Pelo menos como ponto de partida, uma posição de independência em relação aos partidos e aos agrupamentos constituídos torna-se necessária para uma nova avaliação das diversas perspectivas, sem com isso se afirmar uma posição anárquica ou um apoliticismo de princípio. Além disso, onde quer que a adesão do indivíduo a uma ação coletiva deixe a esse indivíduo uma liberdade de ação suficiente, ela deve ser preferida ao isolamento.

2) Como o espírito não é uma força absurda ou mágica, a simples afirmação dos valores do espírito periga ser enganosa quando não se acompanha de rigorosa delimitação da atividade e de seus meios.

3) A união estreita entre o 'espiritual' e o 'material' implica em que, em toda questão, deve-se levar em conta toda a problemática, que vai dos dados 'vis' aos dados 'nobres', com extremo rigor tanto em um como em outro sentido. A tendência à confu-

são é o primeiro inimigo de um pensamento que parte de ampla perspectiva.

4) O sentido da liberdade e do real nos impõe que, na investigação, nos libertemos de qualquer a priori doutrinário e estejamos positivamente prontos para tudo, inclusive a mudar de direção para permanecer fiéis à realidade e ao próprio espírito.

5) A cristalização compacta da desordem do mundo contemporâneo levou alguns personalismos a definirem-se como revolucionários [...]. O sentido da continuidade histórica nos impede de aceitar o mito da revolução como 'tabula rasa', já que uma revolução nunca deixa de ser uma crise morbosa, que não leva automaticamente a uma solução. Revolucionário significa uma coisa muito simples, mas também significa que não se remedia o caos tão radical e tão tenaz de nosso tempo sem contramarcha, sem profunda revisão de valores, sem reorganização das estruturas e sem renovação das classes dirigentes".

4 Os representantes do pensamento personalista

Mas quem eram os *jovens* que pensavam essas coisas? Em suma, por quem era formado o grupo de "Esprit"? Entre os primeiros colaboradores da revista, encontramos G. Izard, A. Déléage, G. Duveau, N. Berdjaev, M. Lefrancq, A. Philip, J. Maritain, René Biot, P. Verité e P.-A. Touchard. Mas não foram somente esses que aderiram ao movimento personalista, movimento que, além disso, se expressou em correntes diversificadas, como observa o próprio Mounier: "Poderíamos identificar uma tendência existencialista do personalismo (que reuniria Berdjaev, Landsberg, Ricoeur e Nédoncelle), uma tendência marxista, freqüentemente paralela à primeira, e uma tendência mais clássica, que se insere facilmente na tradicional corrente introspectiva da filosofia francesa (Lachièze-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier e Jean Lacroix)".

Para Lacroix, o personalismo "é a própria intenção que anima o homem: construir sua própria personalidade e a personalidade alheia tendo em vista a construção da humanidade". Mas, para esse objetivo, são insuficientes tanto o marxismo, que aniquila o indivíduo nas estruturas econômicas da história, como o existencialismo, que se transforma em solipsismo na teoria e em individualismo na prática. É esse o motivo por que Lacroix não hesita em se distanciar também de Kierkegaard: "O tema da solidão é o mais perigoso de todos. [...] O 'nós' não deriva da concordância entre os vários 'tu', mas acompanha sua atividade".

O personalismo encontrou a sua origem, no início da década de 1930, na França, em torno de Emmanuel Mounier e do grupo de "Esprit", situando-se no leito da tradição *introspectiva* típica da filosofia francesa de Descartes em diante, apresentando precursores como Sócrates ("o 'conhece-te a ti mesmo' foi a primeira grande revolução personalista de que se tem notícia", escrevia Mounier), Leibniz e Kant (aos quais o personalismo muito deve, sempre segundo Mounier), Pascal ("o maior mestre" do personalismo), Maine de Biran ("o moderno precursor do personalismo francês"); encontra concordâncias substanciais com não poucas idéias de Max Scheler e Martin Buber.

Fora da França, o personalismo era defendido na Inglaterra pelo *Personalist Group* de J. B. Coates. Nos Estados Unidos, a filosofia personalista encontrou seus representantes em G. H. Howison, B. P. Bowne, E. S. Brightman e W. E. Hocking; foram os alunos de Bowne e de Howison que fundaram a revista "The Personalist".

Na Holanda, o personalismo nasceu em 1941, num campo de prisioneiros; desenvolveu-se no plano político e procurou concretizar uma espécie de novo socialismo através do "Movimento popular holandês", que subiu ao poder depois da Libertação, antes de unir-se ao partido socialista.

Na Suíça, as idéias personalistas encontraram seu centro nos "Cahiers Suisse Esprit".

Na Itália, Armando Carlini e Luís Stefanini foram os dois pensadores mais representativos do personalismo.

II. Emmanuel Mounier e "a revolução personalista e comunitária"

• Depois da habilitação, Emmanuel Mounier (1905-1950) escolheu ensinar na escola não-estatal. Aos inícios da década de 1930 remontam seu encontro com Jacques Maritain e seus contatos com Gabriel Marcel e Nicolai Berdjaev. Em 1932 inicia a publicação de "Esprit". Durante a guerra paga com a prisão sua aversão ao nazismo. Eis os títulos de algumas obras suas: *Tratado do caráter* (1946); *O que é o personalismo?* (1947); *O personalismo* (1949). *Refazer a Renascença* é o título do artigo de fundo do primeiro número de "Esprit", de 1932: assim como a Renascença foi a solução da crise da Idade Média, da mesma forma "a revolução personalista e comunitária" resolverá a crise do século XX.

O projeto de uma "revolução personalista e comunitária" → § 1

• A pessoa, para Mounier, está encarnada em um corpo e imersa na história, e é comunitária por sua natureza. Todavia, permanece não objetivável, não pode ser capturada por nenhuma definição, nenhuma descrição pode retratá-la em sua inteireza: "*Minha pessoa* – escreve Mounier – *não coincide com minha personalidade*. Ela está além do tempo, é uma *unidade* dada, não construída, mais vasta do que as visões que dela tenho, mais íntima do que as reconstruções por mim tentadas. Ela é uma *presença* para mim". A pesquisa da própria vocação, o empenho em uma obra como sinal da própria encarnação, e a renúncia a si próprios em favor dos outros: estes são os três exercícios essenciais da pessoa.

A pessoa não é objetivável → § 2

• Contrário ao moralismo ("mudai o homem e as sociedades ficarão curadas!"), Mounier vê no individualismo o pior inimigo do personalismo: o capitalismo é a metafísica do primado do proveito, é "uma subversão total da ordem econômica". E Mounier não cede também nem às sereias do marxismo, e isso porque:

a) o marxismo é outro tipo de capitalismo, capitalismo de Estado;

b) o marxismo exalta o homem coletivo e anula a pessoa;

c) o marxismo levou a regimes totalitários.

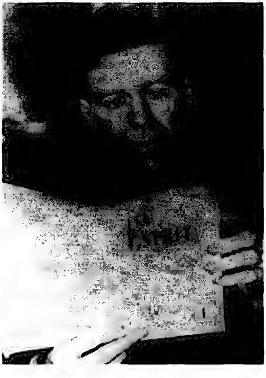
Os inimigos da pessoa: moralismo, individualismo, capitalismo, marxismo → § 3

• Mounier tende a uma nova sociedade: uma sociedade personalista na qual a pessoa "toma sobre si, assume o destino, o sofrimento e a alegria, o dever dos outros". Tratar-se-ia de uma sociedade onde "o Estado existe para o homem e não o homem para o Estado"; e de um Estado onde – em defesa da pessoa contra os abusos do poder – existem poderes divididos e contrapostos. E uma defesa da perigosa mitização e absolutização de uma coletividade, de um partido, de um chefe, a pessoa a encontra na tensão escatológica do cristianismo.

Por uma sociedade personalista → § 4-5

1 Vida e obra

Nascido em Grenoble em 1905, Mounier, depois de estudar filosofia com Jacques Chevalier em Grenoble, prosseguiu seus estudos na Sorbonne, em Paris, onde, em 1928, no exame de habilitação, obteve o segundo lugar, depois de Raymond Aron. Passou a ensinar filosofia em escola particular, primeiro no Colégio de Santa Maria de Neuilly e depois no Liceu Saint-Omer. Seu encontro com Jacques Maritain remonta ao início da década de 1930: freqüentando



Emmanuel Mounier (1905-1950)
foi o teórico da revolução
personalista e comunitária,
contrária tanto ao capitalismo quanto ao marxismo.

sua casa, participa dos encontros que ali se realizam. É nessa época que entra em contato com Gabriel Marcel e Nicolai Berdjaev. Nesse período, Mounier desenvolve intensa atividade como publicista, sobretudo no campo do esforço cristão na escola. Colaborou com a revista "Aux Dévidées", dirigida pela srta. Silve, que fundara uma obra para os professores cristãos das escolas leigas.

Em 1932, depois de vários encontros preparatórios, Mounier publicou a revista "Esprit". Escolhera "um caminho sem volta", pelo qual sacrificou a carreira acadêmica, para influenciar sobre a sociedade não tanto como professor, e sim muito mais como publicista engajado.

Em 1935, reuniu seus principais escritos publicados em "Esprit" no livro *Revolução personalista e comunitária.* Desse mesmo ano é o ensaio *Da propriedade capitalista à propriedade humana,* escrito que delineia o programa social do movimento personalista.

Ainda em 1935, Mounier casa-se com Henriette Leclercq, passando a viver em Bruxelas, onde ensina no Liceu francês. Convocado para o serviço militar em 1939, foi feito prisioneiro pelos alemães. Libertado, retoma em 1940 e 1941, entre muitas dificuldades, a publicação de "Esprit". Contrário ao governo de Pétain depois de breve hesitação, Mounier foi preso. Reconquistada a liberdade, em agosto de 1941 "Esprit" é supresso. Em janeiro de 1942 Mounier foi preso novamente, sob a acusação de ser um dos principais inspiradores do movimento clandestino "Combat". Libertado em 26 de fevereiro, foi preso outra vez em 21 de abril, realizando então uma greve de fome. Depois do processo e absolvição, passou a viver sob nome falso até o fim da guerra, quando retorna a Paris e retoma a publicação de "Esprit".

O período do pós-guerra foi de intensa atividade para Mounier. Publicou o *Tratado do cárcere, Liberdade condicional* e *Introdução aos existencialismos,* todos em 1946; *O que é o personalismo?* é de 1947; em 1949, saiu *O personalismo,* ao passo que, em 1948, haviam sido publicados *O despertar da África negra* e *O pequeno medo do século XX.*

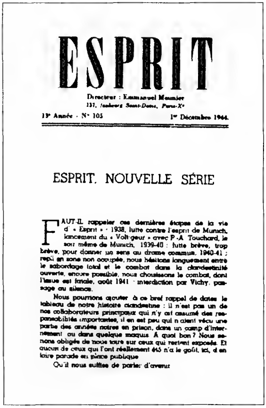
Morreu de infarto cardíaco no dia 22 de março de 1950.

2 As dimensões da "pessoa"

Refazer a Renascença é o título do artigo de fundo do primeiro número de "Esprit", de 1932. Assim como a Renascença saiu da crise da Idade Média e a resolveu, a "revolução personalista e comunitária", segundo Mounier, resolverá a crise do século XX: "O personalismo constitui o esforço integral para compreender e superar a crise do homem do século XX em sua totalidade". E isso só será possível na condição de se inserir a *pessoa* no centro da discussão teórica e da ação prática. Mas de que modo se poderia clarificar a idéia de 'pessoa'? Antes de mais nada, afirma Mounier em *Revolução personalista e comunitária, "minha pessoa não é a consciência que eu tenho dela.* Toda vez que eu realizo um ato de levantamento de minha consciência, o que descubro? No mais das vezes, se não me mantiver muito firme, descubro somente fragmentos efêmeros de individualidade, lábeis como o ar do dia". Em mim, "tudo ocorre como se minha pessoa fosse um centro invisível, ao qual tudo se reporta; bem ou mal, ela se manifesta através

de alguns sinais como hóspede secreto dos mínimos gestos de minha vida, mas não pode ficar diretamente sob o olhar de minha consciência". Por isso, *"minha pessoa não coincide com minha personalidade.* Ela se encontra além do tempo, é uma *unidade* dada, não construída, mais vasta do que as visões que eu tenho dela, mais íntima do que as reconstruções por mim tentadas. Ela é uma *presença* em mim".

Assim, Mounier especifica o que a pessoa *não* é. E realiza essa operação, visto que a *pessoa* é não-objetivável. Aquilo que se pode dizer da pessoa é que ela "é o volume total do homem [...]. Há em cada homem uma tensão entre suas três dimensões espirituais: aquela que sai de baixo e a encarna em um corpo; aquela que se dirige para o alto e a eleva em um universal; aquela que se volta para a amplidão e a leva para uma comunhão. *Vocação, encarnação e comunhão são as três dimensões da pessoa"*. O homem precisa meditar sobre sua vocação, sobre seu lugar e sobre seus deveres na comunhão universal. Por outro lado, a pessoa está sempre encarnada em um corpo e situada em condições históricas precisas. Por conseguinte, "a questão não está em se evadir da vida sensível e particular, que se desenvolve entre as coisas, no seio de sociedades limitadas, através dos acontecimentos, e sim em transfigurá-la". Além disso, a pessoa só pode alcançar a si mesma dando-se à comunidade superior, que chama e integra as pessoas individuais. Decorre daí, segundo Mounier, que os três exercícios essenciais para alcançar a formação da pessoa são: "a meditação, para a busca da minha vocação; o engajamento, a adesão a uma obra, que é reconhecimento da própria encarnação; a renúncia a si mesmo, que é iniciação ao dom de si e à vida em outros". Para Mounier, se a pessoa faltar em relação a um desses exercícios fundamentais, estará condenada ao insucesso. Texto 1



ESPRIT

Directeur : Emmanuel Mounier
131, boulevard Saint-Denis, Paris-X°
13e Année · N° 105 — 1er Décembre 1944.

ESPRIT. NOUVELLE SÉRIE

FAUT-IL rappeler ces dernières étapes de la vie d'« Esprit » : 1938, lutte contre l'esprit de Munich, lancement du « Voltigeur » avec P.-A. Touchard, le soir même de Munich. 1939-40 : lutte brève, trop brève, pour donner un sens au drame commun. 1940-41 : repli en zone non occupée, nous hésitons longuement entre le sabordage total et le combat dans la clandestinité ouverte, encore possible, nous choisissons le combat, dont l'issue est fatale. août 1941 : interdiction par Vichy, passage au silence.

Nous pourrions ajouter à ce bref rappel de dates le tableau de notre histoire clandestine : il n'est pas un de nos collaborateurs principaux qui n'y ait assumé des responsabilités importantes, il en est peu qui n'aient vécu une partie des années noires en prison, dans un camp d'internement ou dans quelque maquis. A quoi bon ? Nous serions obligés de nous taire sur ceux qui restent exposés. Et aucun de ceux qui l'ont réellement été n'a le goût, ici, d'en faire parade en place publique.

Qu'il nous suffise de parler d'avenir



MOUNIER

Rivoluzione personalista e comunitaria

EDIZIONI DI COMUNITÀ

Primeira página da nova série da revista "Esprit" de 1° de dezembro de 1944, e frontispício da tradução de Revolução personalista e comunitária, *organizada por L. Fuá para* Edições de Comunidade *em 1949.*

3 O personalismo contra o moralismo, o individualismo, o capitalismo e o marxismo

A pessoa é inobjetivável; a pessoa está encarnada em um corpo e na história; a pessoa, por sua natureza, é comunitária. Entretanto, lembra Mounier, a solução biológica e econômica de um problema humano continuará frágil e incompleta se não se considerarem as mais profundas dimensões do homem.

Contrário ao moralismo ("mudai o homem, e as sociedades se curarão") e, como veremos, contrário ao marxismo ("mudai a economia, e o homem será salvo"), Mounier considera *o individualismo como o pior inimigo do personalismo.* Isso deve-se ao fato de que, no personalismo, a pessoa é uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas: "As outras pessoas não a limitam; ao contrário, permitem-lhe ser e se desenvolver. Ela (a pessoa) só existe enquanto voltada para os outros, só se conhece através dos outros, só se encontra nos outros". Tudo isso é quase o mesmo que dizer que eu só existo enquanto existo para os outros e que, no fundo, "ser significa amar".

Mounier vê no capitalismo "a subversão total da ordem econômica". O capitalismo é a metafísica do primado do lucro. Um primado do lucro que "vive de dupla forma de parasitismo: um contra a natureza, baseado no dinheiro; o outro contra o homem, baseado no trabalho". O capitalismo consagra o primado do dinheiro sobre a pessoa, do "ter" sobre o "ser". No capitalismo, afirma Mounier, o dinheiro transforma-se em tirania. Inimigo do trabalho digno da pessoa, o capitalismo também é inimigo da propriedade privada, já que priva o assalariado de seu lucro legítimo e defrauda *regularmente* o poupador através de "especulações catastróficas".

Nem por isso, contudo, Mounier caiu nos braços do marxismo. Embora reconhecendo ao marxismo perspicácia em muitas análises, dedicação à causa dos mais fracos e anseio de justiça, Mounier rejeita-o por diversas razões:

1) porque o marxismo é filho rebelde do capitalismo, mas apesar disso é seu filho, enquanto também o marxismo reafirma o primado da matéria;

2) porque o marxismo substitui o capitalismo por outro capitalismo: o capitalismo de Estado;

3) porque o marxismo professa "o otimismo do homem coletivo que implica o pessimismo radical da pessoa", coisa que um personalista não pode aceitar;

4) porque o marxismo, no plano histórico, levou a regimes totalitários;

5) porque não é inimaginável que, a um imperialismo capitalista, se suceda um imperalismo socialista.

Além disso, Mounier sempre afirmou claramente que "o cristão não pode dar adesão doutrinária completa a uma filosofia que negue ou subestime a transcendência, avilte a interioridade e tenda a unir a crítica fundamental da religião à justa crítica da evasão idealista".

4 Em direção à nova sociedade

Depois de tudo isso, não é difícil compreender por que Mounier considerava que o personalismo, conforme a expressão de Nédoncelle, não é "uma filosofia para as tardes de domingo".

Mas, depois das críticas ao espiritualismo, ao moralismo, ao individualismo, ao capitalismo e ao marxismo, que tipo de sociedade Mounier estaria em condições de anunciar e prenunciar?

A sociedade pregada por Mounier é precisamente a sociedade *personalista e comunitária.* É um tipo de sociedade distante das agregações de indivíduos que correspondem à *massa* (com a sua *tirania do anônimo*), à sociedade *fascista* (com seu chefe carismático e sua *febre mística*), à sociedade fechada de tipo *organicista-biológico,* ou ainda à sociedade baseada no direito (ou seja, a sociedade do jusnaturalismo iluminista, pois o contrato que está em sua base não é uma relação interpessoal, e sim muito mais um *compromisso de egoísmos*). O que Mounier põe no vértice da socialidade é a sociedade personalista, baseada no amor que se realiza na *comunhão,* quando a pessoa "chama a si e assume o destino, o sofrimento, a alegria e o dever dos outros".

Esse tipo de sociedade é uma idéia-limite de natureza teológica (basta pensar na idéia cristã de *corpo místico*) que nunca poderá se realizar em termos políticos, mas que funciona como ideal normativo e critério de juízo para as mudanças políticas reais e para as possíveis.

Mounier pensava em um socialismo que fosse obra dos próprios operários e em uma sociedade onde "o Estado exista para o homem e não o homem para o Estado". Portanto, "a pessoa deve ser protegida contra os abusos do poder", pois todo poder não controlado tende ao abuso, diz Mounier.

A defesa personalista da pessoa se expressou por meio da idéia de um "Estado pluralista", "dotado de poderes divididos e contrapostos, a fim de se garantirem mutuamente contra o abuso; mas a fórmula periga parecer contraditória, pois seria preciso falar muito mais de um Estado articulado a serviço de uma sociedade pluralista". Esse seria o Estado mais próximo a serviço da pessoa.

5 O cristianismo deve romper com todas as desordens estabelecidas

A atitude do personalista em relação à história, para Mounier, é a do *otimismo trágico*. O otimismo é dado pela convicção de que, de qualquer forma, a verdade está destinada ao triunfo. A tragicidade desse otimismo já depende da aceitação realista da crise em que somos chamados a atuar. O otimismo trágico de Mounier é expressão da lucidez da inteligência diante da realidade social e, ao mesmo tempo, da esperança de que a ação personalista influa sobre a crise que assola o mundo.

Desse modo, o personalismo rejeita e contrasta com o que Mounier chama de "o pequeno medo" do século XX. Por volta do ano 1000, o medo dos medievais diante do iminente fim do mundo constituiu o estímulo para a construção de uma sociedade melhor, foi um aguilhão que levou à melhoria, para que os homens não tivessem de se apresentar de mãos vazias diante de Deus. Pois o século XX também tem o seu medo, o grande medo de que toda a humanidade possa desaparecer. Mas, segundo Mounier, esse medo não gera atividade operosa, e sim muito mais parece bloquear qualquer iniciativa, lançando as consciências no aturdimento das evasões e nas jaulas do egoísmo. Por isso, embora em sua trágica vastidão, o medo do século XX, para Mounier, é "um pequeno medo", medo mesquinho, que inibe o amor e agiganta o ódio.

É a fé cristã, portanto, que pode transformar o "pequeno medo" do século XX em "*grande medo*", cheio de iniciativas prenhes de força libertadora. Mas, para que a fé possa readquirir tal força, o cristianismo contemporâneo deve acabar com os compromissos que constituem suas incrustações históricas: "a velha tentação teocrática da intervenção do Estado nas consciências; o conservadorismo sentimental que liga a sorte da fé à sorte de regimes já superados; a dura lógica do dinheiro, que guia o que, ao contrário, deveria servir".

O cristianismo não se identifica e não se reduz a nenhuma ordem estabelecida, pois a tensão escatológica do cristianismo não permite considerar nenhuma situação de fato como perfeita ou absoluta. O importante, por conseguinte, é que o cristianismo não se torne o selo da esclerose das situações de fato (regimes, partidos etc.). E mais essencial ainda é que o mundo não perca os valores cristãos, já que — e essa, segundo Mounier, é uma lição evidente do século XIX — "onde quer que esses valores desapareçam, com sua fisionomia cristã, as formas religiosas reaparecem sob outros aspectos: divinização do corpo, da coletividade, da espécie em seu esforço ascensional, de um líder, de um partido etc." Os traços característicos da religião podem ser encontrados nessas coisas de forma degradada e danosa para o homem. Todavia, justamente isso demonstra, precisamente, a impossibilidade de renunciar à dimensão religiosa.

III. Simone Weil: entre ação revolucionária e experiência mística

• Vivamente anti-religiosa quando jovem; operária na Renault; presa, durante a guerra, sob a acusação de gaullista; na América, em 1942, e também aí próxima dos pobres, os do Harlem; de novo na Europa para participar da Resistência francesa, Simone Weil morre no sanatório de Ashford dia 24 de agosto de 1943. Nascera dia 3 de fevereiro de 1909, filha de um médico alsaciano de origem israelita e de mãe originária da Rússia.

Uma vida que dá testemunho dos grandes valores → § 1-2

• Weil vê que a sociedade já se tornou "máquina para comprimir coração e espírito e para fabricar a inconsciência, a estupidez, a corrupção, a desonestidade e principalmente a vertigem do caos". Na história humana duas foram e continuam a ser as principais formas de opressão: a escravidão exercida em nome da força; e a sujeição em nome da riqueza transformada em capital. E Weil pensava que estava para cair sobre os homens outra, e nova, forma de opressão: "a opressão exercida em nome da função", fruto maduro do trabalho fragmentado, típico do capitalismo.

A sociedade é "máquina para comprimir corpo e espírito" → § 3

• Pois bem, diante deste "estado doloroso", Simone Weil apela para uma *obrigação eterna*: a dirigida ao ser humano enquanto tal. O homem não pode ser *objeto*. O indivíduo é o *valor supremo*. Um valor pisado também pelos movimentos que se remetem a Marx. E que vem, ao contrário, incrementado por aquela revolução que equivale a "invocar com os próprios desejos e ajudar com as próprias ações tudo aquilo que pode, direta ou indiretamente, aliviar ou eliminar o peso que esmaga a massa dos homens, as cadeias que envilecem o trabalho; rejeitar as mentiras por meio das quais se quer mascarar ou desculpar a humilhação sistemática da maioria deles". A revolução é, portanto, um *ideal*, um *juízo de valor*, uma *vontade*.

A revolução é um ideal, um juízo de valor, uma vontade → § 4

• A libertação da opressão social é sacrossanta porque o indivíduo é o valor supremo. Esta libertação, porém, não é a redenção de sua infelicidade ontológica. Infeliz é quem experimenta a ausência de Deus; quem está distante de Deus. E foi justamente a cruz que aproximou Weil do Deus cristão. "A cruz é nossa pátria", escreve Weil. "As religiões que apresentam uma divindade que exerce seu domínio em todo lugar que lhe for possível, são falsas. Ainda que monoteístas, são idólatras". E, por fim: "Em qualquer época, em qualquer país, em todo lugar em que há um sofrimento, a cruz de Cristo é sua verdade".

A cruz é "nossa pátria" → § 5-7

1 A vida e as obras

Simone Weil nasceu em Paris no dia 3 de fevereiro de 1909, filha de um médico alsaciano judeu e agnóstico e de mãe originária da Rússia. Em família, cresceu em clima de "completo agnosticismo", e no liceu foi aluna de Ernest-René Le Senne. Estudou na École Normale Supérieure, onde obteve o título de *agrégée* em filosofia em 1931. "Durante os anos de estudo — recorda padre J. M. Perrin, que terá muitos encontros com Weil — demonstrou-se vivamente anti-religiosa; seu

rigor era tal que chegou a ponto de romper a amizade com uma companheira que se convertera ao catolicismo. Foi nessa época que entrou em contato com o movimento sindicalista e com as idéias da revolução proletária".

Atenta aos sofrimentos dos mais pobres, dividiu seu ganho como professora com os deserdados. E em 1934 decidiu viver a condição operária: começa a trabalhar na Renault com a intenção de "participar da situação dos últimos". Em 1936 toma parte na guerra civil espanhola, do lado dos republicanos, aos quais, todavia, aparece como "companheira incômoda". Por ter-se queimado com óleo fervente, teve de deixar o *front*. Entrementes, em 1939, estoura a Segunda Guerra Mundial. Simone deixa Paris e se transfere para Marselha, onde as alcançam as medidas administrativas contra os judeus. No vale do Ródano conhece a dureza do trabalho agrícola. Escreve também para os "Cahiers du Sud". É presa sob a acusação de gaullismo; é interrogada longamente e recebe a ameaça de ser jogada no cárcere — "a senhora, professora" — junto com as prostitutas. Simone respondeu ao juiz: "Sempre desejei conhecer esse ambiente, e o único modo de poder nele entrar seria para mim justamente a prisão". A essas palavras — escreve padre Perrin — o juiz fez um aceno ao secretário para deixá-la em liberdade como uma louca inócua!

Dia 16 de março de 1942, junto com os genitores, Simone Weil embarca para os Estados Unidos. Também em Nova Iorque a encontramos entre os mais pobres do Harlem. E sofre por ter abandonado a França. Quer ir para Londres para se tornar ativa da Resistência francesa. E chega a Londres pelo fim de novembro de 1942. Pede para poder ser utilizada em alguma missão perigosa, pois queria sacrificar-se utilmente. Em abril de 1943 teve de se recuperar em um hospital; daí foi transferida para o sanatório de Ashford, onde morre no dia 24 de agosto, sempre de 1943. As obras de Simone Weil apareceram postumamente, sob a organização do padre J. M. Perrin e G. Thibon, com o auxílio de A. Camus.

2 Gabriel Marcel e Charles De Gaulle julgam Simone Weil

"Filósofa, sindicalista, operária, guerrilheira, camponesa, exilada, resistente [Simone Weil] consegue dar à própria feminilidade, fisicamente, o menos, o mínimo, um corpo, que logo, depois dos vinte anos, deixa emagrecer e murchar pelas fadigas, pelas apostas e desafios que lhe impõe: até o último desafio, isto é, quando consegue morrer de inanição na clínica londrina como solidariedade real e ideal com os judeus que morrem incinerados nos lager nazistas". Assim escreve Nazareno Fabbretti em seu livro *Simone Weil: irmã dos escravos*, livro que começa com dois julgamentos sobre Weil, um do filósofo católico Gabriel Marcel e o outro de Charles De Gaulle. Marcel definiu Simone Weil como "testemunha do absoluto". Charles De Gaulle, então chefe — na Inglaterra — da Resistência francesa contra os alemães, diante do esboço de um projeto idealizado por Weil para as enfermeiras na primeira linha, desacredita-a sem piedade, dizendo: "Esta é louca!"

3 Escravidão em nome da força e escravidão em nome da riqueza

Em *Oposição e liberdade* Simone Weil escreve: "Jamais o indivíduo foi assim completamente abandonado a uma coletividade cega, nunca os homens foram mais incapazes, não só de submeter suas ações aos próprios pensamentos, mas até de pensar". O indivíduo humano parece ter perdido sua humanidade. E a causa desse "doloroso estado" é, na opinião de Weil, por demais evidente: "Vivemos em um mundo onde nada está na medida do homem; onde há uma desproporção monstruosa entre o corpo do homem, seu espírito e as coisas que constituem atualmente os elementos da vida humana; onde, em uma palavra, tudo é desequilíbrio". *Impotência* e *angústia* experimentam os homens dentro de uma sociedade que se tornou "máquina para comprimir coração e espírito e para fabricar a inconsciência, a estupidez, a corrupção, a desonestidade e sobretudo a vertigem do caos".

Weil vê a história humana como "história da escravização dos homens". E são duas, segundo ela, as formas principais da opressão: "uma, a escravidão ou servidão, exercida em nome da força armada; a outra, em nome da riqueza transformada em capital". E aqui Weil se pergunta se

não estaria para cair sobre os homens uma terceira, e totalmente nova, forma de opressão: "a opressão exercida em nome da função", e que é o fruto maduro da divisão do trabalho e das especializações típicas do capitalismo.

Diante de tal situação, Simone Weil apela para uma *obrigação eterna*: é a obrigação para com o ser humano enquanto tal. "Existe obrigação para com cada ser humano, pelo único fato de ser um ser humano, sem que nenhuma outra condição intervenha; e até quando nenhuma outra lhe seja reconhecida". Essa obrigação deve ser traduzida no dever preciso de "devolver ao homem, isto é, ao indivíduo, o domínio que é sua tarefa exercer sobre a natureza, sobre os instrumentos de trabalho, sobre a própria sociedade". É preciso, além disso, dirigir a atenção sobre a "degradante divisão do trabalho" em trabalho intelectual e trabalho manual. E mais que abolir a propriedade privada, esta deve ser transformada em instrumento de trabalho livre e associado. O homem, em suma, não pode ser objeto: ele é sujeito. Afirma Weil: "Não esqueçamos que queremos fazer do indivíduo, e não da coletividade, o valor supremo". Aqui está a verdadeira revolução: tornar o homem fim e não meio da produção, e estabelecer que é a produção que deve ser o meio e não o fim: "o trabalho humano — escreve Weil em *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social* — deve se tornar o valor supremo, não certamente pela sua relação com aquilo que produz, e sim pela sua relação com o homem que o realiza".

4 O que significa ser revolucionários

Pois bem, para chegar a estas altas finalidades não é de modo nenhum suficiente Marx com sua idéia de uma "matéria social" concebida como "máquina apta a fabricar o bem" — diz ainda Weil em *Opressão e liberdade*. E acrescenta que "a matéria social" deixada a si mesma produz outras escravidões, transforma-se em falsa e opressiva divindade, entre outras coisas desviando o olhar do verdadeiro bem. O poder é força e se exerce com a força: o proletariado no poder não exerceria esse poder com a força, não seria também ele força opressora? Os movimentos sociais inspirados em Marx estão "todos falidos", diz Weil; e isso ao menos pela razão de terem ignorado "a única idéia preciosa" que se encontra na obra de Marx, ou seja, o *método materialista*, o instrumento de análise dos fatos sociais por meio do recurso às causas econômicas.

Se não podemos esperar uma melhoria da situação social pela ação dos movimentos que se apóiam em Marx, também não podemos nos enfileirar com aqueles revolucionários que esperam, para um futuro próximo, "uma catástrofe feliz, uma subversão que realize cá embaixo parte das promessas do Evangelho, dando-nos finalmente uma sociedade onde os últimos serão os primeiros". Tal posição é fatalismo, desinteresse por quem sofre no momento. Eis, então, que se compreendem as razões pelas quais, para Simone Weil, "ser revolucionário significa invocar com os próprios desejos e ajudar com as próprias ações tudo aquilo que pode, direta ou indiretamente, aliviar ou suprimir o peso que esmaga a massa dos homens, as correntes que envilecem o trabalho, rejeitar as mentiras por meio das quais se quer mascarar ou desculpar a humilhação sistemática da grande maioria deles". Entendida nestes termos, a revolução é um *ideal*, um *juízo de valor*, uma *vontade*; e não tanto "uma interpretação da história ou do mecanismo social", mesmo que esta pressuponha um sério e aprofundado estudo da situação social. E é também claro que o espírito revolucionário, considerado em tal perspectiva, "é tão antigo quanto a própria opressão, e durará o tanto que ela durar, ou melhor, ainda mais tempo [...]".

5 Fomos colocados aos pés da cruz

A libertação da opressão social equivale a uma revolução em grau de fazer do indivíduo o *valor supremo*. Esta libertação, todavia, não é a salvação do homem, não é a redenção de sua *infelicidade* constitutiva. O infeliz é quem prova a ausência de Deus, quem se sente coisa e coisa indigna no vórtice imenso da grande máquina do universo. E o infeliz caminha à beira de um abismo: está pronto para a perdição, mas pode tomar o caminho da salvação.

A infelicidade é um engenhoso dispositivo da técnica divina excogitada para "fazer entrar na alma de uma criatura finita a imensidade da força cega, brutal e fria. A distância infinita que separa Deus da criatura concentra-se inteiramente em um ponto para ferir a alma em seu centro". O infeliz é quem prova a ausência de Deus, quem não vê nenhuma luz em sua vida, nenhum sentido do sofrimento, nenhum escopo no esforço da humanidade. Escreve Weil, em *O amor de Deus*, que a alma ferida no centro pela infelicidade "debate-se como uma borboleta que é espetada viva com um alfinete sobre um álbum". O infeliz está distante de Deus. Mas o próprio Deus no ato da criação se distanciou do criado para que este pudesse existir, ser: "A criação é, da parte de Deus, um ato não de expansão de si, mas de limitação, de renúncia. Deus, com todas as suas criaturas, é algo de menos que Deus sozinho [...]. Deus permitiu que existissem outras coisas, diferentes dele [...]. Com o ato criador ele negou a si mesmo, assim como Cristo nos ordenou para negarmos a nós mesmos". Sendo assim, afirma Weil, para derrotar a infelicidade, o homem deve eliminar esta distância em relação a Deus, ou seja, deve realizar o caminho oposto ao da criação: deve pôr em ato uma *descriação*, deve anular seu ser algo, destruir seu próprio eu. A anulação do eu se tem no sofrimento, na humilhação, no esmagamento repentino, no embrutecimento dos campos de concentração. Um eu que se anula é um eu com-crucificado. Todavia, sobre a cruz, nessa aparente ausência de Deus, Deus está secretamente presente. "A cruz — afirma Simone Weil – é nossa pátria". E é exatamente o grito de Cristo agonizante sobre a cruz — "Deus meu, por que me abandonaste?" — a fazer com que Weil se convença da divindade do cristianismo: "As religiões que apresentam uma divindade que exerce seu domínio em todo lugar que lhe seja possível, são falsas. Mesmo que monoteístas, são idolátricas". É verdade que Simone Weil, além de ser atraída pelo mistério da cruz ("perfeito sofrimento") é atraída também pelo mistério da Trindade ("alegria perfeita"); ela, porém, se apressa em dizer que neste mundo "nós fomos colocados, pela condição humana, infinitamente distantes da Trindade, aos pés da cruz". E ainda: "Em qualquer época, em qualquer país, em todo lugar onde houver um sofrimento, a cruz de Cristo é sua verdade".

6 Cristo é o contrário da força: é um Deus que morre na cruz

A diferença entre o mundo (onde sabemos que existe o mal) e Deus (que é bem) está, na opinião de Weil, no fato de que o Onipotente é fraco; mas é esta fraqueza que exerce sobre ela uma força de arrebatadora atração. Lemos em *Carta a um religioso*: "Se o evangelho omitisse qualquer aceno à ressurreição de Cristo, a fé me seria mais fácil. A cruz apenas me basta. A prova para mim, a coisa verdadeiramente milagrosa, é a perfeita beleza dos relatos da paixão, unidos a alguma página fulgurante de Isaías: 'Injuriado, maltratado, não abriu a boca'; e de são Paulo: '[...] Tornou-se obediente até a morte e morte na cruz [...]. Tornou-se maldição'. É isso que nos obrigou a crer". E se Cristo abdicou a si mesmo, também nós como ele devemos rejeitar a existência que nos foi dada. A realidade é que Deus, para Weil, deve ser pensado como um mendigo: "Perpetuamente, ele mendiga junto a nós esta existência que nos dá. Ele a dá para mendigá-la". E a retoma, por exemplo, quando ele ama em nós os desventurados: "No verdadeiro amor não somos nós que amamos os desventurados em Deus, é Deus que os ama em nós. Quando estamos na desventura, é Deus em nós que ama aqueles que nos querem bem. A compaixão e a gratidão provêm de Deus, e quando elas são dadas por meio de um olhar, Deus está presente no ponto em que os dois olhares se encontram. O desventurado e o outro se amam partindo de Deus, por meio de Deus, mas não por amor de Deus; amam-se por amor um do outro. E como esse amor é algo de impossível, apenas Deus pode suscitá-lo".

A força é o instrumento do poder e da violência. Trotski (que Weil hospedou em sua casa) não podia compreender Weil. Cristo não é a *força*; Cristo é o contrário da força; Cristo é um Deus que morre na cruz. E esta fraqueza dele é para Weil o sinal mais indiscutível de sua divindade. Texto 2

7 A presença de Cristo

Simone Weil recusou o batismo até o fim. Padre Perrin diz que Weil em todo caso

se fez batizar, justamente no último instante, por uma amiga sua, Simone Deitz, com água de torneira, no hospital. E Nazareno Fabbretti anota: "Seu breve, intenso, apaixonado caminho de vida e de pensamento para o absoluto, para Cristo, não por acaso teve a marca de uma radical pobreza de sinais exteriores: o quarto de uma clínica, a água de uma torneira, uma leiga que a batizou".

A vida de Simone Weil se consumou no amor ao próximo, na expectativa de um aceno da parte de Deus. Na *Espera de Deus* Weil escreve: "Não depende da alma crer na realidade de Deus, se o próprio Deus não lhe revela esta realidade". Pois bem, em 1935, em uma aldeia portuguesa de pescadores, Weil assiste a uma procissão durante a festa do padroeiro. "Lá — conta Weil — me foi impressa para sempre a marca da escravidão, aquela que os romanos imprimiam com ferro em brasa sobre a fronte de seus escravos mais desprezados. Daí por diante sempre me considerei uma escrava [...]. As mulheres dos pescadores faziam em procissão o giro das barcas levando as velas, e cantavam cantos sem dúvida muito antigos, de uma tristeza lancinante. Nada pode dar uma idéia disso. Jamais ouvi um canto tão doloroso, a não ser o dos bateleiros do Volga. Lá, de repente, tive a certeza de que o cristianismo é por excelência a religião dos escravos, que os escravos não podem deixar de aderir a ele, e eu com eles".

Em 1937 Simone Weil passa "dois dias maravilhosos" em Assis. E na capela da Porciúncula, onde "são Francisco pregou tão freqüentemente", justamente na Porciúncula — confirma Weil — "algo mais forte do que eu me obrigou, pela primeira vez em minha vida, a ajoelhar-me".

Em 1938, em Solesmes, Weil segue as cerimônias da paixão. E foi aí que teve pela primeira vez a idéia de uma força sobrenatural dos sacramentos, e a teve olhando "o esplendor verdadeiramente angélico" de que parecia revestido o rosto de um jovem inglês depois de ter comungado. Foi esse jovem, o "mensageiro", que a fez conhecer a poesia *Amor* do poeta inglês George Herbert (1593-1633). Pois bem, Weil aprende de cor a poesia; recita-a durante as crises violentas de dor de cabeça: "Acreditava recitá-la apenas como bela poesia, enquanto, sem saber, aquela recitação tinha a força de uma oração. Foi justamente enquanto a recitava que Cristo [...] desceu e me tomou [...]. Por vezes também, enquanto recito o *pai-nosso* ou então em outros momentos, Cristo está presente em pessoa, mas com uma presença infinitamente mais real, mais tocante, mais clara, mais cheia de amor do que a primeira vez em que me tomou". E ainda: "Em meus raciocínios sobre a insolubilidade do problema de Deus eu jamais havia previsto esta possibilidade de um contato real, de pessoa para pessoa, cá embaixo, entre um ser humano e Deus [...]. Por outra parte, nem os sentidos nem a imaginação tiveram a mínima parte nessa conquista repentina de Cristo; apenas senti, por meio do sofrimento, a presença de um amor análogo ao que se lê no sorriso de um rosto amado".

MOUNIER

1 Para uma teoria da "pessoa humana"

"Vocação, encarnação e comunhão são as três dimensões da pessoa".

Minha pessoa não é a consciência que tenho dela. Toda vez que realizo um ato de levantamento de minha consciência, o que descubro? No mais das vezes, se não me mantiver bem firme, apenas fragmentos efêmeros de individualidade, instáveis como o ar do dia.

Se eu for um pouco além, encontro personagens que represento, nascidos do casamento entre meu temperamento e algum capricho intelectual, ou alguma astúcia, ou alguma surpresa: personagens que fui no passado e que sobrevivem por inércia ou por velhacaria; personagens que eu acredito ser, porque os invejo ou os represento, ou permito que me modelem conforme queira a moda; personagens que eu gostaria de ser e que me garantem uma boa consciência unicamente com a presença de minha aspiração que reflete sua imagem. Ora um ora outro me dominam, e nenhum me é estranho, porque cada um aprisiona uma chama tirada do fogo invisível que queima em mim; mas cada um é para mim um refúgio contra este fogo mais secreto que poderia iluminar todas as suas pequenas vidas.

Despojemos os personagens, andemos mais a fundo. Encontro meus desejos, minhas vontades, minhas esperanças, meus anseios. Basta isso para fazer meu eu? Uns, que têm tão belo aspecto, sobem de baixo. Minhas esperanças, minhas vontades me parecem mais parecidas com pequenos sistemas obstinados e limitados que se opõem à vida, ao abandono e ao amor. Minhas ações, nas quais creio finalmente encontrar-me, são também elas simples palavras e as melhores me parecem as mais estranhas, como se no último momento outras mãos tivessem substituído minhas mãos.

Tudo acontece, portanto, como se minha pessoa fosse um centro invisível para o qual tudo converge; bem ou mal, ela se manifesta por meio de tais sinais como um hóspede secreto dos mínimos gestos de minha vida, mas não pode cair diretamente sob o olhar de minha consciência. Aquele que não sabe ver senão as coisas visíveis jamais conseguirá apoderar-se da pessoa, nem mesmo com as palavras, porque as palavras são feitas para uma linguagem impessoal. A pessoa se anunciará aos outros como o resíduo vivo de todas as suas análises, e se revelará quando estiverem mais atentos à sua vida interior.

Se definirmos personalidade esse eterno deslocado que a cada momento é em nós o vicário da pessoa – isto é, um compromisso entre o indivíduo, os personagens e as aproximações mais sutis de nossa vocação pessoal – se, em poucas palavras, definirmos personalidade como a síntese no presente do trabalho de personalização, *minha pessoa não coincide com minha personalidade.* Ela está além, além da consciência e além do tempo, é *unidade* determinada, não construída, mais vasta do que as visões que dela tenho, mais íntima do que as reconstruções por mim tentadas. Ela é uma *presença* em mim.

Podemos, apesar disso, descrever a pessoa em base ao volume em que se manifesta essa presença. Não basta imaginá-la simplesmente sob a forma de um ponto invisível de convergência que esteja além de todas as suas manifestações. A pessoa não é um lugar no espaço, um domínio circunscrito, que pode ser anexado a outros domínios do homem que se lhe acrescentam de fora. A pessoa é o volume total do homem. É equilíbrio em comprimento, em largura e em profundidade, é em cada homem uma tensão entre suas três dimensões espirituais: a que sobe de baixo e a encarna em um corpo; a que se dirige para o alto e a eleva a um universal; a que se dirige para a amplitude e a leva para uma comunhão. *Vocação, encarnação e comunhão são as três dimensões da pessoa.*

Minha pessoa é em mim a presença e a unidade de uma vocação que não tem limites no tempo, que me exorta a andar indefinidamente para além de mim mesmo, e opera, através da matéria que a refrata, uma unificação sempre imperfeita dos elementos que se agitam em mim e que é preciso sempre recomeçar desde o início. A primeira missão de todo homem é de descobrir sempre mais este único número que designa seu lugar e seus deveres na comunhão universal, e de dedicar-se a esta obra de reunião, de recolhimento das próprias forças.

Minha pessoa está encarnada. Portanto, jamais pode se libertar completamente, nas condições em que se encontra, da escravidão da matéria. Mas não basta: ela não pode se levantar a não ser apoiando-se sobre a matéria. Querer fugir desta lei significa condenar-se de

antemão ao insucesso; quem quer ser apenas anjo torna-se animal. O problema não está em evadir da vida sensível e particular, que se desenvolve entre as coisas, no seio de sociedades limitadas, através dos acontecimentos, mas em transfigurá-la.

Minha pessoa, por fim, não alcança a si mesma a não ser dando-se à comunidade superior que chama e integra as pessoas individuais.

Os três exercícios essenciais para chegar à formação da pessoa são, portanto: a meditação, para a busca de minha vocação; o empenho, a adesão a uma obra que é reconhecimento da própria encarnação; a renúncia a si mesmo, que é iniciação ao dom de si e à vida para outros. Se a pessoa carecer de um destes exercícios essenciais, está condenada ao insucesso.

E. Mounier,
Revolução personalista e comunitária.

WEIL

2 Deus vem a nós despojado de seu poder e de seu esplendor

Eis o núcleo do comentário que Simone Weil faz da fábula escocesa do "Duque de Noruega": "Deus procura o homem com sofrimento e fadiga, e chega a ele como mendigo".

FÁBULA ESCOCESA DO "DUQUE DE NORUEGA"

(Esta fábula encontra-se no folclore russo, alemão etc.)

Um príncipe (chamado aqui de "duque ou norueguês") tem, de dia, forma animal e, apenas de noite, forma humana. Uma princesa o desposa. Certa noite, cansada da situação, ela destrói a aparência animal de seu marido. Mas então ele desaparece. Deverá procurá-lo.

Procura-o ininterruptamente, caminhando por bosques e vales. No decorrer de seu vaguear encontra uma velha que lhe dá três nozes maravilhosas para que delas se sirva em caso de necessidade. Ela anda errante ainda por muito tempo. Encontra finalmente um palácio onde está o príncipe, seu esposo, sob sua forma humana. Mas ele a esqueceu e está para se casar dentro de alguns dias com outra mulher. A princesa, depois de sua viagem interminável, está em um estado miserável, coberta de farrapos. Entra no palácio como empregada de cozinha. Quebra uma das nozes, e nela encontra uma veste maravilhosa. Oferece a veste à noiva, em troca do privilégio de passar uma noite inteira com o príncipe. A noiva hesita, depois, seduzida pela veste, aceita; mas faz com que o príncipe beba um narcótico que o mantém adormecido a noite inteira. Enquanto ele dorme, a empregada, que é sua verdadeira esposa, mantém-se a seu lado e canta sem parar:

Far hae I sought ye, near am I brought to ye;
Dear Duke o' Norroway, will ye return and speak to me?

Distante te procurei, fui conduzida a teu lado,
caro duque de Noruega, queres virar-te e falar comigo?

Ela canta *till her heart was like to break, and over again like to break*, "tão longamente que seu coração esteve a ponto de se despedaçar, e ainda a ponto de se despedaçar". Ele não desperta, e pela aurora ela deve deixá-lo. Tudo isso recomeça uma segunda noite, e depois uma terceira. Então, logo antes do alvorecer, o príncipe desperta, reconhece sua esposa e manda a outra embora.

Também esta fábula representa, a meu ver, a busca da alma por parte de Deus. Também esta busca contém os dois momentos da captura do homem por parte de Deus. O primeiro se realiza na noite da inconsciência, quando a consciência do homem ainda é totalmente animal e sua humanidade permanece nele escondida: somente Deus quer trazê-la à luz; o homem foge, desaparece para longe de Deus, o esquece e se prepara para uma união adúltera com a carne. Deus procura o homem com sofrimento e fadiga, e chega a ele como mendigo. Ele seduz a carne por meio da beleza e obtém assim acesso à alma, mas encontra-a adormecida. Um tempo limitado é concedido à alma para se despertar. Se a alma desperta um átimo antes que esse prazo expire, reconhece Deus e o escolhe: estará salva.



Simone Weil (1909-1943)
denunciou, em seu breve e apaixonado
caminho para Cristo
e mediante uma lúcida análise,
as profundas injustiças estruturais
e o vazio espiritual da sociedade contemporânea.

O fato de que o príncipe desperte apenas um átimo antes da terceira e última aurora, indica que no momento decisivo a diferença entre a alma que se salva e aquela que se perde não é mais que um infinitésimo em relação a todo o conteúdo psicológico da alma. É isso que indica, também no Evangelho, a comparação do reino dos céus com o grão de mostarda, o fermento, a pérola etc., como o gomo de romã de Prosérpina.

O aspecto miserável da princesa, sua entrada no palácio em vestes de empregada de cozinha, indica que Deus vem a nós completamente despojado não só de seu poder, mas também de seu esplendor. Vem a nós mascarado, e a salvação consiste em reconhecê-lo.

Há outro tema de folclore que, sem dúvida, tem relação com a mesma verdade; é o da princesa que parte, acompanhada por uma escrava, para ir longe a fim de desposar um príncipe (em certas fábulas, é um príncipe com seu escravo que vai desposar uma princesa). No decorrer da viagem um evento a obriga a trocar de roupa e de trabalho com sua escrava, e a jurar que jamais revelará sua identidade. O príncipe se prepara para desposar a escrava, e só no último instante reconhece sua verdadeira noiva.

Os dois temas podem também ser considerados como evocadores da paixão. Na fábula do "Duque de Noruega", o caminho interminável, desgastante, da esposa legítima, que a faz chegar ao palácio do príncipe em condições precárias, descalça, coberta de farrapos, convém perfeitamente a esta evocação. As palavras "distante te procurei, fui conduzida a teu lado" adqüirem então um significado lancinante. E também as palavras: "Ela cantou tão longamente que seu coração esteve a ponto de se despedaçar, e ainda a ponto de se despedaçar".

S. Weil,
A Grécia e as intuições pré-cristãs.

SETIMA PARTE

LIBERDADE DO INDIVÍDUO E TRANSCENDÊNCIA DIVINA NA REFLEXÃO FILOSÓFICA HEBRAICA CONTEMPORÂNEA

- **Buber**
- **Lévinas**

"Tenho origem exatamente de minha relação com o Tu; quando eu me torno Eu, então digo Tu".

Martin Buber

"O termo Eu significa eis-me aqui, respondendo sobre tudo e sobre todos".

Emmanuel Lévinas

Capítulo vigésimo terceiro

Martin Buber e o princípio dialógico

• Martin Buber (1878-1965) foi aluno, em Berlim, de Simmel e Dilthey. Estudioso do hassidismo; sustentador do sionismo entendido como "educação", como ânsia de conhecimento das próprias raízes, e não tanto como doutrina política a ser colocada como base deste ou daquele partido; a partir de 1938 Buber se transferiu para Israel, onde ensinou sociologia até 1951. Já ultrapassara os oitenta anos, quando teve de enfrentar uma intensa campanha antipopular, por causa do fato de que manifestou sua contrariedade na execução de Eichmann, um dos máximos responsáveis pelo Holocausto.

Por um sionismo entendido como "educação" → § 1

• A obra filosófica mais conhecida de Buber remonta a 1923, e é *O princípio dialógico*.

As palavras-chave do modo de ser do homem são duas: Eu-Tu e Eu-Esse. O *Esse* é uma realidade objetivada, é o conjunto dos objetos da ciência e da tecnologia. O *Tu*, ao contrário, não é um objeto, mas uma presença que irrompe em minha vida. E é o *Tu* que me torna *Eu*; o Eu se constitui na presença do Tu. E se na relação com o Esse, o Eu *fala do* Esse, na relação com o Tu, o Eu *fala ao* Tu, dialoga com o Tu: *a realidade humana é este diálogo*.

O Eu se constitui na presença do Tu → § 2-5

E, em outro plano, encontra-se fora do caminho toda teologia que queira ser discurso-sobre-Deus, que queira reduzir Deus a um objeto de conhecimento, a uma coisa. Mas o Deus-coisa, afirma Buber, é um Deus falso: "pode-se falar com Deus; não se pode falar de Deus".

1 A vida e as obras

Martin Buber nasceu em Viena no dia 8 de fevereiro de 1878. Com três anos, depois da separação dos genitores, foi confiado aos avós que viviam em Lemberg (Leópolis), na Galícia. Aí ele viveu até a idade de quatorze anos, e sofreu a forte influência do avô Salomon, estudioso da tradição midráxica; e foi sempre em Lemberg que Buber conheceu o hassidismo, isto é, o movimento místico-popular que, embora presente nos séculos anteriores em outros países, tinha um notável seguimento na Europa oriental — Podólia, Volínia, Galícia, Ucrânia — a partir do século XVIII. Ainda jovem defronta-se com os textos de Pascal, Nietzsche e Kierkegaard. Inscreveu-se na Universidade de Leipzig; daí passa para a de Berlim, onde segue os cursos de Georg Simmel e Wilhelm Dilthey. De Berlim transferiu-se para Basiléia, e finalmente para Zurique. Com vinte anos, em 1898, Buber adere ao movimento sionista, fundado por Theodor Herzl. E no ano seguinte, 1899, delegado ao III Congresso Sionista de Basiléia, Buber faz uma declaração na qual, afastando-se das posições de Herzl, propõe um sionismo como "educação".

Para ele o sionismo não é uma doutrina política que possa sustentar este ou aquele partido. Para Buber o sionismo é ânsia de conhecimento das próprias raízes, consciência da profunda identidade hebraica em grau de abrir o judeu ao compromisso e ao confronto no mundo. Sua idéia política foi a de que os judeus deveriam em todo lugar constituir uma comunidade "na forma de

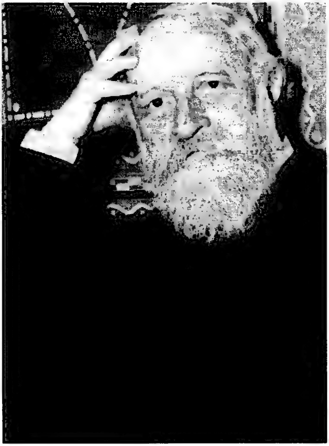
■ **Hassidismo.** Com este termo (de *hassid*, hebraico, que significa "piedoso") indica-se o movimento místico-popular judaico que, embora presente em séculos anteriores em outros países, teve influência notável e amplo seguimento na Europa oriental – Podólia, Volínia, Galícia, Ucrânia – a partir do século XVIII.
Na Podólia o movimento foi iniciado por Israel ben Eliezer (ca. de 1700-1760), chamado de Baal Shem Tov ("senhor do Nome bom"). A mística difundida pelo Baal Shem é mística popular, compreensível a homens e mulheres comuns, e centrada sobre a figura carismática do *çaddiq* ("o santo" ou "o justo"), que leva consigo os pecadores até a união com Deus.
Ênfase sobre a salvação pessoal, apego a Deus em toda ação da vida, oposição à fuga do mundo: são estas algumas características do hassidismo.
Existem em nossos dias grupos hassídicos, e o mais conhecido deles é o hassidismo Kabod que, ao lado do aspecto especulativo, de modo nenhum descurou a atividade educativa e social.

estabelecimentos hebraicos na Palestina, que escolhessem como norma própria o diálogo eu-tu, e que contribuíssem com os árabes para transformar a mãe-pátria comum em uma república na qual ambos os povos tivessem a possibilidade de livre desenvolvimento" (F. Jesi).

A partir de 1904, depois da ruptura com Herzl, Buber dedica-se ao estudo do hassidismo, passando do apreço estético dele para uma interpretação religiosa que vê nos textos dos relatos do hassidismo o senso sagrado da vida. Fruto deste seu intenso interesse são : *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 1906 (*As histórias do Rabbi Nachman*). *Die Legende des Baal Shem*, 1908 (*A lenda do Baal Shem*); *Ekstatische Konfessionen*, 1909 (*Confissões estáticas*); *Daniel: Gespräche von der Verwicklung*, 1913 (*Daniel: diálogos sobre a realização*).

Em 1909, 1910 e 1911 Buber faz três discursos na organização hebraica dos estudantes de Praga, discursos que foram vistos como uma espécie de manifesto do sionismo antinacionalista. No início da Primeira Guerra Mundial Buber organiza em Berlim o comitê nacional para a assistência dos hebreus das regiões orientais. De 1923 é sua obra filosófica de maior relevo: *Ich und Du* (*Eu e Tu* — também chamada de *O princípio dialógico*). Em 1925 Buber inicia a tradução da *Bíblia* em alemão, que o empenhará por cerca de quarenta anos. Inicialmente a tradução foi obra comum de Buber e Franz Rosenzweig. Rosenzweig, porém, morreu em 1929, e Buber continuou sozinho até completar todo o empreendimento, em 1961. Também esse trabalho foi para Buber "o exemplo de uma possibilidade de diálogo entre a cultura alemã e a tradição hebraica" (P. Ricci Sindoni). E da meditação sobre a tradição hebraica nascem livros importantes como: *Königtum Gottes*, 1932 (*A realeza de Deus*), *Der Glaube der Propheten*, 1942 (*A fé dos profetas*), *Moses*, 1945 (*Moisés*). Entrementes, por causa da perseguição nazista, Buber, em 1938, havia deixado a Alemanha e se transferira para Jerusalém. Aí ensinou sociologia até 1951. Dez anos depois, quando já passara dos oitenta anos, Buber enfrentou forte campanha antipopular, pois

■ **Sionismo.** Designa-se com este termo o movimento cultural e político hebraico, nascido pela metade do século XIX, que tende à volta na e à reapropriação da terra de Israel, como traços constitutivos da identidade do povo judeu. Foi Moses Hess (1812-1875) que lançou a idéia de uma volta à terra de Israel em seu livro *Roma e Jerusalém* (1862).
Em todo caso, o sionismo assumiu a consistência de um movimento e de um projeto com a obra de Theodor Herzl (1860-1904) e o primeiro congresso de Basiléia (1897).
O projeto sionista se desenvolveu em mais de uma direção: sionismo "socialista"; sionismo "espiritual"; sionismo "religioso"; sionismo "sintético". O sionismo encontrou a oposição tanto no judaísmo assimilado em outras nações como na ortodoxia que considera a diáspora como essencial à condição hebraica.



Martin Buber (1878-1965) é o pensador judaico conhecido pela elaboração do "princípio dialógico".

declarou sua contrariedade pela execução de Eichmann, um dos máximos responsáveis pelo Holocausto. Buber morreu em Jerusalém no dia 12 de junho de 1965.

2 O Eu fala das coisas mas dialoga com o Tu

Em *O princípio dialógico* Martin Buber escreve: "O modo de ser do homem é dúplice, em conformidade com o dualismo das palavras-base, que ele pode pronunciar.

As palavras-base não são palavras singulares, mas pares de palavras.

Uma palavra-base é o par Eu-Tu.

Outra palavra-base é Eu-Esse; sem mudar esta palavra-base, pode-se substituir Esse também por Ele e Ela.

Com isso também o Eu do homem tem duas faces.

Porque o Eu da palavra-base Eu-Tu não é o mesmo Eu da palavra-base Eu-Esse [...]. Quando se pronuncia o Tu, com isso pronuncia-se também o Eu do par Eu-Tu.

Quando se pronuncia o Esse, pronuncia-se também o Eu do par Eu-Esse [...].

Não há um Eu em si, mas apenas o Eu do par Eu-Tu e o Eu do par Eu-Esse.

Quando o homem diz 'Eu', entende um desses dois [...]".

Nesta página fundamental de *O princípio dialógico*, Buber descreve os dois gêneros de relações típicas da existência humana: a relação com o mundo das coisas e a relação com os outros seres humanos. No primeiro caso, na relação com o mundo (o Eu que se relaciona com o Esse), a pessoa humana encontra-se diante de um mundo de coisas, de objetos a serem conhecidos, investigados experimentalmente, utilizados; o Esse é realidade *objetivada*, é o complexo dos objetos da ciência e da tecnologia. No segundo caso, na relação Eu-Tu, o Tu não é um objeto, é muito mais uma presença que irrompe em minha vida. E a essência do Eu — afirma Buber — "é fundamentalmente relação com

um Tu". Um Tu que não é objeto de pesquisas, mas que "vem ao meu encontro", e se impõe a mim como presença.

Buber afirma: "Eu tenho origem exatamente de minha relação com o Tu; quando eu me torno Eu, então digo Tu".

3 A diferença entre a relação "Eu-Esse" e a relação "Eu-Tu"

Sobre a diferença existente entre a palavra-base "Eu-Esse" e a palavra-base "Eu-Tu", diz ainda Martin Buber:

"O Eu da palavra-base Eu-Esse aparece como uma individualidade e adquire consciência de si como sujeito (do experimentar e do utilizar).

O Eu da palavra-base Eu-Tu aparece como pessoa e adquire consciência de si como subjetividade (sem um genitivo dependente).

A individualidade aparece enquanto se distingue de outras individualidades.

A pessoa aparece enquanto entra em relação com outras pessoas [...].

A finalidade da relação é [...] o contato com o Tu; pois mediante o contato todo Tu capta um hálito do Tu, isto é, da vida eterna.

Quem está na relação participa de uma realidade, isto é, de um ser, que não está puramente nele nem puramente fora dele. Toda a realidade é um agir do qual eu participo sem poder me adaptar a ela. Onde não há participação não há realidade. A participação é tanto mais completa quanto mais imediato é o contato com o Tu".

4 É o Tu que me torna Eu

Aqui é necessário salientar que o indivíduo existe enquanto se distingue de outros indivíduos, e que o Eu (a pessoa) se constitui unicamente entrando em relação com outras pessoas. É o Tu que me torna Eu; é na presença do Tu que se constitui o Eu, que o Eu toma consciência de não ser aquele Tu com o qual entrou em relação. E se, na relação com o Esse, o Eu *fala do* Esse, constrói sobre ele teorias e o utiliza; na relação com o Tu, o eu *fala ao* Tu, *dialoga com* o Tu: a realidade humana é esse diálogo, essa relação. Quem diz Esse, possui; quem diz Tu, dialoga. O Tu não é um objeto; é sujeito desde o começo. E esse sujeito-Tu é indispensável para que apareça o sujeito-Eu.

5 Pode-se falar com Deus, não se pode falar de Deus

O Tu é uma presença não-objetivável; o Tu não pode se tornar um objeto qualquer entre outros objetos, um objeto de experimentação e de uso. O desaparecimento do Tu significaria simultaneamente o embrutecimento e o desaparecimento do Eu. Por isso a existência autêntica é a que está empenhada em não desvirtuar e sepultar no mundo do Esse as presenças humanas que se apresentam a seu Eu. Mas no mundo do Esse, no mundo dos objetos — e, portanto, nossa presumida posse — Deus é reduzido pela teologia. A teologia quer ser discurso-sobre-Deus, conhecimento de Deus; é assim, então, que por ela Deus se torna objeto-de-conhecimento, um Deus-coisa. Pois bem, Deus reduzido a coisa, a objeto a ser possuído, não é — sustenta decisivamente Buber — o Deus verdadeiro e vivo da Bíblia; não é o Deus que nos chama à existência, que nos dá força, que nos envia ao mundo e que nos pedirá contas daquilo que fizemos neste mundo, de como usamos o tempo que ele nos concedeu. A relação entre o homem e Deus não é uma relação Eu-Esse, mas uma relação Eu-Tu. E é exatamente no Tu eterno que convergem e adquirem seu pleno valor todas as possíveis relações. Diz Buber: "As linhas das relações, prolongadas, se interseccionam no eterno Tu. Todo Eu particular é um canal de observação dirigido ao Tu eterno. Através de cada Tu particular a palavra-base se endereça ao eterno".

Deus não é objeto; o Deus-coisa é um falso Deus. O verdadeiro Deus é o Deus cuja presença pede a nós obediência, requer empenho e garante o significado da existência. "Pode-se falar com Deus; não se pode falar de Deus". E, portanto, "a revelação [...] não é uma comunicação de verdades sobre Deus, sobre o homem e sobre o mundo que possa ser cristalizada dogmaticamente ou reatualizada culturalmente; a revelação é um evento, o acontecimento de uma presença que não "captura" Deus dentro do mundo do Esse, mas escancara o caminho do encontro, da relação entre o Eu e o Tu" (P. Ricci Sindoni). Texto 1

BUBER

1 A Jesus cabe um grande lugar na história da fé de Israel

Eis como Martin Buber, importante figura do judaísmo, percebe a figura de Cristo: "Minha relação pessoal de abertura fraterna a Jesus tornou-se sempre mais forte e mais pura, e hoje olho para ele com um olhar mais intenso e mais límpido do que nunca".

Há cerca de cinqüenta anos tornei objeto conspícuo de meus estudos o Novo Testamento, e considero-me um bom leitor que presta ouvidos sem preconceitos àquilo que é dito.

Desde a juventude percebi Jesus como um grande irmão meu. O fato de que o cristianismo o tenha considerado e o considere como Deus e Redentor para mim sempre pareceu um dado de fato da máxima seriedade, que devo procurar entender tanto em si mesmo como para mim. Neste livro está depositado algum resultado dessa minha vontade de entender. Minha relação pessoal de abertura fraterna a Jesus tornou-se sempre mais forte e mais pura, e hoje olho para ele com um olhar mais intenso e mais límpido do que nunca.

Para mim é mais certo do que nunca que a Jesus cabe um grande lugar na história da fé de Israel, e que esse lugar não pode ser definido com nenhuma das categorias usuais. Por "história da fé" entendo a história da participação humana (de nós conhecida) naquilo que ocorreu entre Deus e o homem. Por conseguinte, por história da fé de Israel entendo a história da participação (de nós conhecida) de Israel naquilo que aconteceu entre Deus e Israel. Na história da fé de Israel há algo que pode ser conhecido apenas a partir de Israel, assim como na história da fé do cristianismo há algo que pode ser conhecido apenas a partir do cristianismo. A este último "algo" me dediquei apenas com o profundo e imparcial respeito daquele que ouve a palavra.

M. Buber, *Dois tipos de fé: fé hebraica e fé cristã.*



Jerusalém, a cidade santa dos judeus e cristãos, em uma gravura do século XIV.

Emmanuel Lévinas e a fenomenologia da face do Outro

• Lituano de origem, Emmanuel Lévinas (1905-1995) com 12 anos está na Ucrânia, onde, adolescente, é testemunha da revolução russa; no fim da década de 1920 Lévinas está em Friburgo, na Brisgóvia, para assistir às aulas de Husserl; em Friburgo conhece também Heidegger. E de um e do outro, em primeiro lugar tornará conhecido o pensamento na França, onde se estabelecera desde 1923.

A grande obra de Lévinas *Totalidade e infinito* sai em 1961, em grande parte dedicada à *fenomenologia da face*.

"A relação com a face é imediatamente ética". Com efeito, a face do Outro vem ao teu encontro e te diz: "Não matarás". A face do Outro entra em nosso mundo, é uma "visitação". É responsabilidade: olha e volta a me olhar, torna-me imediatamente responsável. Responsável também do Outro a quem podes fazer mal: daqui nasce a necessidade do Estado: não basta a caridade, é necessária também a justiça.

A face do Outro impõe responsabilidade e justiça
→ § 1-5

1 A vida e as obras

Emmanuel Lévinas nasceu em Kaunas, na Lituânia, em dezembro de 1905. Seu pai era papeleiro e livreiro. Desde muito jovem, portanto, Lévinas teve meios de familiarizar-se com os grandes escritores da literatura russa: Dostoiewski, Puskin e Gogol. Com 12 anos está na Ucrânia, adolescente e testemunha da revolução russa.

Em 1923 Lévinas se transfere para a França; e em Estrasburgo segue os cursos de filosofia. Remonta a esse período a amizade entre Lévinas e Maurice Blanchot. Sucessivamente, em 1928-1929, Lévinas dirige-se para Friburgo na Brisgóvia para assistir aos cursos de Husserl. Em Friburgo teve meios de conhecer Heidegger. Tanto de um como do outro, Lévinas estará entre os primeiros a tornar conhecidas as obras e o pensamento na França. Traduz, juntamente com a srta. Peiffer, as *Meditações cartesianas* de Husserl. Influenciado pelo "rigor radical" de Husserl, Lévinas não o foi menos por *Ser e tempo* de Heidegger. E o primeiro estudo em francês sobre Heidegger é justamente de Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, aparecido na "Revue philosophique de la France et de l'étranger". Lévinas jamais desconheceu sua dívida em relação a Heidegger. Todavia, não conseguiu perdoar-lhe seu comprometimento com o nazismo. Dirá Lévinas: "A muitos alemães se pode perdoar, mas há alemães aos quais é difícil perdoar. É difícil perdoar Heidegger".

Depois da guerra, Lévinas dirige a Escola Normal Israelita Oriental. A partir de 1957 Lévinas comenta o Talmud no decorrer dos "Colóquios" dos intelectuais hebreus franceses. Sua grande obra *Totalité et infini* (*Totalidade e infinito*) sai em 1961. Ensina primeiro na Universidade de Poitiers e depois, a partir de 1967, na de Nanterre. Desde 1973 foi professor na Sorbonne. De 1974 é *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Diversamente que ser ou para além da essência*). De 1982 é *De Dieu qui vient à l'idée* (*De Deus que vem à idéia*).

Lévinas morreu em 1995.

2 Onde nasce o existente

A *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (*Teoria da intuição na

fenomenologia de Husserl) é de 1932. Este é o primeiro livro francês que faz referência à obra de Husserl. A fenomenologia oferece, na opinião de Lévinas, "um método para a filosofia". É uma reflexão sobre si mesmos que quer ser radical: "Ela não leva em conta apenas aquilo que a consciência espontânea intenciona, mas pesquisa tudo aquilo que foi dissimulado na mira do objeto. Na fenomenologia [...] o objeto é restituído a seu mundo e a todas as intenções esquecidas pelo pensamento que nele se imergia, segundo um modo de pensar concreto".

De l'existence à l'existant é publicado apenas depois da guerra, em 1947. Com o cenário do pensamento de Heidegger, Lévinas analisa a noção de *il y a* (*há, existe*) e mostra como um existente surge e emerge da existência neutra, anônima, impessoal. O *il y a*, escreve Lévinas, é o ser em geral. O *il y a* é "experiência do não-sentido; ou, melhor, a experiência do ser como não-sentido, como não sendo o ser de nenhuma coisa; em um horror do vazio" (S. Malka). E o existente sai da existência, o "sensato" nasce não da angústia — como quer Heidegger — mas muito mais quebrando a neutralidade do ser. O ser, a realidade, é puro não-sentido; quem tem sentido e quem dá sentido é o existente, o homem. E o existente destaca-se de uma realidade amorfa, rompe com o *il y a* que é o ser — aquilo que existe — mudo de significado, apenas na relação inter-humana, unicamente na "epifania" da face do Outro.

3 A face do Outro nos vem ao encontro e nos diz: "Tu não matarás"

A face do Outro não é um objeto de um pensamento pelo qual o Outro é um dado; não é um objeto capturável por uma verdade concebida como adequação. O Outro



Emmanuel Lévinas (1905-1995) é o primeiro filósofo que tornou conhecido na França o pensamento de Husserl e Heidegger, e depois aprofundou a relação ética inter-humana.

não é um "dado" que é *agarrado*, como se pudéssemos estender as mãos sobre ele. O Outro se impõe com sua irredutível alteridade: o Outro me olha e se refere a mim, e se desfaz da idéia que dele tenho em mente. Escreve Lévinas em *Totalidade e infinito* — uma obra em grande parte dedicada à fenomenologia da face —: "Nós chamamos de face o modo com o qual se apresenta o Outro, que supera a *idéia do Outro em mim*. Este *modo* não consiste em assumir, diante de meu olhar, a figura de um tema, em mostrar-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. A face do Outro destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa". Uma imagem, como na foto, vive sempre em um contexto. A face do Outro tem significado por si mesma, impõe-se para além do contexto físico e social: "A face é significação e significação sem contexto". O Outro "não é uma personagem no contexto". Em poucas palavras: o *sentido* da face não consiste na relação com alguma outra coisa: "[...] a face é sentido apenas para si. Tu és tu". E assim, comenta Lévinas, "pode-se dizer que a face não é 'vista'. Ela é aquilo que não pode se tornar um conteúdo captável pelo pensamento; é o incontível, e te leva para o além". A face do Outro sai do anonimato do ser. E faz sair de tal anonimato.

E isso porque "a relação com a face é imediatamente ética". A face do Outro vem ao teu encontro e te diz: "Tu não matarás". Sem dúvida, apesar da proibição, pode haver o assassínio, mas a malignidade do mal reaparecerá nos remorsos da consciência do assassino.

4 O Outro me olha e se refere a mim

A face do Outro entra em nosso mundo; ela é uma "visitação"; é responsabilidade: ela me olha e se refere a mim. A face de Outro me impõe uma atitude ética: "é o pobre pelo qual posso tudo e ao qual devo tudo". É assim que a face se subtrai à posse; a face do Outro — afirma Lévinas — "me fala e me convida a uma relação que não tem medida comum com um poder que se exerce, ainda que fosse prazer ou conhecimento".

A face do Outro, portanto, me co-envolve, me põe em questão, torna-me imediatamente responsável. A responsabilidade na relação com o Outro se configura, no pensamento de Lévinas, como a *estrutura originária do sujeito*. Desde o início, "o Estranho que 'não concebi nem dei à luz', já o tenho nos braços". E minha responsabilidade em relação ao Outro chega até o ponto que eu me deva sentir responsável também pela responsabilidade dos outros. E isso comporta a construção das instituições e também do Estado. Com efeito, escreve Lévinas, "o Outro pelo qual sou responsável pode ser o algoz de um terceiro que também é meu Outro". Daqui a necessidade de uma justiça e, portanto, das instituições e do Estado. Disse Lévinas em uma entrevista: "Se tivéssemos existido em dois, na história do mundo teríamos parado na idéia de responsabilidade. Mas, do momento em que nos encontramos em três, põe-se o problema da relação entre o segundo e o terceiro. À caridade inicial se acrescenta uma preocupação de justiça e, portanto, a exigência do Estado, da política. A justiça é uma caridade mais completa". Texto 1

5 Quando o Eu é refém do Outro

Em *Diversamente que ser ou para além da essência* Lévinas chega a ver na responsabilidade pelo Outro "uma *designação* a responder pelo Outro, uma *expiação* pelo Outro, uma *substituição* do Outro". A esse respeito, Lévinas afirma: "O sujeito é refém". E pouco mais adiante: "O termo *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos". E é apenas por meio da condição de refém — escreve Lévinas — que no mundo pode haver "piedade, compreensão, perdão e proximidade". E por trás dessa posição ética, na opinião de Lévinas, está Deus: Deus está como inspiração, embora não como desvelamento de si mesmo. Salomon Malka comenta este ponto da seguinte forma: "Deus — ou a palavra de Deus — vem-me à idéia concretamente, diante da face do outro homem em que leio o mandamento *Tu não matarás*. A proibição escrita sobre a face não pode ser considerada como uma prova da existência de Deus. Mas é a circunstância em que a palavra de Deus adquire sentido". Lévinas continua: "Eu não gostaria de definir nada por meio de Deus, uma vez que conheço o humano. É Deus que posso definir por meio das relações humanas, e não o contrário". Em Lévinas, a ética torna-se vigia de um Deus presente e inatingível, próximo e diferente.

LÉVINAS

1 O Outro não pode nos deixar indiferentes

Em diálogo com Emmanuel Lévinas: "a responsabilidade não é cedível, e é na responsabilidade que sou chamado como único".

Pergunta: Em uma entrevista o senhor afirmou: "A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Em relação ao famoso problema 'o homem se individua por meio da matéria ou por meio da forma?', eu afirmo a individuação por meio da responsabilidade por outros". Poderia precisar esta sua afirmação interessante?

Resposta: Trata-se da individuação dos outros na unicidade do "amado", que é "único em seu gênero"; individuação, por outro lado, do eu responsável em sua não-intercambiabilidade de responsável que é uma "escolha". A responsabilidade não é cedível e é na responsabilidade que sou chamado como único. [...] Mas este *proceder junto* não é a unidade de um gênero, mas a Não-In-Diferença própria da alteridade (como, talvez, é a diacronia do tempo).

Pergunta: Em seus escritos é possível encontrar várias vezes o termo "criação"; ele parece intervir principalmente onde se trata de esclarecer a idéia-chave de uma passividade do sujeito mais passiva do que qualquer outra passividade, passividade irrecuperável, apesar de não ser simplesmente um defeito ou uma negação. Qual função ocupa tal termo dentro de sua reflexão?

Resposta: A passividade do Eu, que não é o Sujeito transcendental operante na síntese, não é, todavia, em sua *humanidade*, fraqueza descurável, mas sacrifício "criador" "que oferece mais do que aquilo que possui".

Pergunta: A relação Outros (*Outrem*)-Deus constitui um elemento central de sua filosofia; com insistência o senhor afirma que Outros não é Deus, não é a imagem de Deus, não é Seu ícone etc. Todavia, "Outros é justamente o lugar da verdade metafísica, indispensável à minha relação com Deus". Poderia esclarecer mais uma vez o tipo de ligação que existe a seu ver entre Outros e Deus e precisar esta afirmação: "Não é uma metáfora: nos outros há uma *presença real* de Deus [...]. Não é uma metáfora, não é apenas uma coisa extremamente importante: é *literalmente verdadeiro*. Não digo que outros seja Deus, mas em seu Rosto eu sinto a palavra de Deus"?

Resposta: Quando digo que não é metáfora pretendo dizer que não é uma metáfora de simples semelhança; na realidade o literalmente verdadeiro, o ser verdadeiro literalmente é outra metáfora! Outros não só é o próprio lugar de minha relação com Deus, mas essa relação!

Pergunta: Em seus escritos mais recentes, um tema parece assumir sempre mais importância, o da Europa e da Europa cuja "herança bíblica *implica* a necessidade da herança grega". Poderia precisar o sentido de tal implicação que não depende, como o senhor mesmo afirma, de "simples confluência de duas correntes culturais"?

Resposta: É o tema da aparição do *terceiro*; o "primeiro a vir" para mim e para o outro seria também o terceiro que nos reúne e que sempre nos acompanha. O terceiro é também o meu outro, o terceiro é também o meu próximo. Onde está a prioridade? É necessária uma decisão. A Bíblia pede justiça e deliberação! Do seio do amor, do seio da misericórdia. É preciso julgar e concluir: é necessário um saber, é necessário verificar, é necessária a ciência objetiva e o sistema. É preciso reunir os únicos do amor, exteriores a todo gênero, à comunidade e ao mundo. Primeiras violências na misericórdia! É preciso, por meio do amor do único, renunciar ao único. É necessário que a humanidade do Humano encontre um novo lugar no horizonte do Universal. Instruir-se junto aos gregos e aprender seu verbo e sua sabedoria. O grego, inevitável discurso da Europa que a própria Bíblia recomenda.

E. Lévinas, *Colóquio*,
S. Petrosino e J. Rolland (orgs.),
em *De Deus que vem à idéia*.

OITAVA PARTE

O MARXISMO DEPOIS DE MARX E A ESCOLA DE FRANKFURT

"Todo ser finito – e a humanidade é finita – que se pavoneia como o valor último, supremo e único, torna-se um ídolo, que tem sede de sacrifícios de sangue".

Max Horkheimer

"Nem sequer o advento definitivo da liberdade pode redimir aqueles que morrem sofrendo".

Herbert Marcuse

"O que importa é aprender a esperar".

Ernst Bloch

O marxismo depois de Marx

I. O "revisionismo" do "reformista" Eduard Bernstein

• A *Primeira Internacional* fora fundada por Marx em 1864; ela terminou oficialmente com o Congresso de Filadélfia de 1876.

A *Segunda Internacional* cobre os anos que vão de 1889 a 1917: ela é guiada substancialmente pela social-democracia alemã, cujo ideólogo reconhecido é Karl Kautsky. No Congresso de Londres (1896) a Internacional decidiu a expulsão dos anarquistas; e no Congresso de Amsterdam (1904) condena-se o revisionismo de Eduard Bernstein.

A Primeira, a Segunda e a Terceira Internacional → § 1

Com a Primeira Guerra Mundial a Internacional mostrou todas as suas fraquezas, enquanto os partidos socialistas foram incapazes de criar solidariedade de classe entre os trabalhadores das diversas nações; e a guerra estourou também com a aprovação, ou a neutralidade, de diversos partidos socialistas.

Em 1919 houve a repressão feita pelo partido social-democrata alemão, então no governo, contra a revolução armada da esquerda socialista chefiada por Karl Liebknecht e Rosa de Luxemburgo.

A *Terceira Internacional* foi fundada em 1919 e teve como partido-guia o partido bolchevista (que havia levado a termo a revolução vitoriosa na Rússia) e como doutrina de fundo a *dialética*.

• O "revisionismo" é um termo ligado principalmente à doutrina de Eduard Bernstein (1850-1932). Em 1888 Bernstein está em Londres; e na Inglaterra ele se liga em amizade com Friedrich Engels; e foi justamente a Bernstein e não a Kautsky que Engels – falecido em 1895 – confiou os cuidados por suas obras póstumas.

Por que para Bernstein é urgente "rever" a teoria de Marx → § 2

No entanto, entre 1896 e 1898 Bernstein critica em uma série de artigos aparecidos em "Tempo novo" ("Die neue Zeit") a ortodoxia marxista aceita pelo partido social-democrata, e começa a defender a *política reformista*.

Bernstein percebera lucidamente que a história havia invalidado a teoria marxista com claros fatos que haviam contradito as previsões feitas por Marx a respeito do crescente pauperismo, da proletarização da classe média, do acirramento de conflitos de classe, das crises econômicas repetidas, do "desmoronamento" inevitável do capitalismo etc. Tudo isso tornava urgente uma "revisão" da teoria marxista, o que Bernstein faz de modo sistemático com o volume: *Os pressupostos do socialismo e as tarefas da social-democracia* (1889).

• Bernstein rejeita em primeiro lugar a concepção *dialética da história*: esta "é o elemento falso da doutrina marxista"; e o é porque com ela Marx e Engels

contrabandearam como uma necessidade histórica aquilo que era um valor a buscar, um ideal de justiça e de igualdade. Rejeita como "cultura inferior" e como "atavismo político" a ditadura do proletariado. Também não é verdade que o Estado seja necessariamente órgão de opressão e administrador dos interesses dos capitalistas; as lutas dos trabalhadores, dentro das regras democráticas, levaram a reformas importantes das instituições e mais justiça, sem revolução e sem derramamento de sangue. *Reformas e não revolução*: este é o núcleo central da concepção política de Bernstein, que está persuadido de que "*a democracia é a alta escola do compromisso*".

Reformas e não revolução → § 3-4

1 A Primeira, a Segunda e a Terceira Internacional

A *Primeira Internacional* fora fundada por Marx em 1864. Depois do insucesso da *Comuna* de Paris, ela entrou em crise e, de fato, deixou de existir depois do Congresso de Haia (2-7 de setembro de 1872), ainda que, oficialmente, só tenha cessado suas atividades com o Congresso de Filadélfia de 1876.

Com a *Segunda Internacional* (1889-1917), a função de guia do movimento operário internacional foi assumida pela social-democracia alemã, cujo ideólogo reconhecido é Karl Kautsky. No primeiro Congresso da Segunda Internacional, que se realizou em Bruxelas em agosto de 1891, foram apresentadas propostas para alcançar objetivos como a jornada de trabalho de oito horas, adequada legislação trabalhista ou da luta pela paz que deveriam ser desenvolvidas pelos partidos socialistas. No Congresso de Londres, de 1896, a Internacional decidiu expulsar os anarquistas da organização e, no Congresso de Amsterdam (1904), foi o revisionismo (Bernstein) a ser condenado. Este foi um momento central da história do socialismo, já que assinala um dos primeiros atos do confronto que não mais cessaria entre a alma reformista e a alma totalitária do movimento operário que se reconhece na "tradição" marxista. Outro Congresso de grande relevo foi o sexto, que se realizou em Stuttgart em agosto de 1907, no qual, depois da falência da revolução russa de 1905, foram discutidos os problemas do militarismo e do colonialismo, a questão da greve geral e o problema da atitude que os partidos socialistas deveriam assumir diante de eventual conflito. A propósito deste último ponto, aprovou-se uma decisão que comprometia os partidos socialistas, diante da ameaça de guerra, a procurar impedi-la por todos os meios e, se a guerra se desencadeasse, a interferir com o objetivo de fazê-la terminar o mais rápido possível. Entretanto, com a aproximação da Guerra de 1914/1918, a Segunda Internacional comprovou suas fraquezas, visto que os partidos socialistas foram incapazes de pôr a solidariedade de classe entre os trabalhadores dos diversos países acima dos "interesses" nacionais. E a guerra explodiu também com a aprovação ou, pelo menos, com a neutralidade de muitos partidos socialistas. A isso se devem debitar as razões do fim (1917) da Segunda Internacional. Depois, em 1919, houve a repressão desencadeada pelo partido social-democrata alemão, então no governo, contra a revolução armada da esquerda socialista, liderada por Karl Liebknecht e Rosa de Luxemburgo.

Até aí, a evolução do ponto de vista político. Na perspectiva da história das idéias, a Segunda Internacional apresenta interpretações do marxismo que, enquanto se distanciam dos temas hegelianos do próprio marxismo, lêem essa doutrina mediante as categorias do positivismo e/ou mediante o ponto de vista da teoria evolucionista, ou então tentam "revê-lo" e "revisá-lo" a partir da perspectiva e por meio dos instrumentos conceituais do neokantismo.

Com o nascimento da *Terceira Internacional* (fundada em 1919, tendo como partido-guia o partido bolchevique, que liderou a revolução vitoriosa na Rússia), procurou-se superar essas orientações de interpretação com a releitura de Marx efetuada na ótica de Hegel. A conseqüência foi que a temática da *dialética* voltou ao primeiro plano, em luta renhida contra as infiltrações positivistas, darwinianas, neokantianas e empiriocriticistas na "genuína" tradição

hegeliano-marxista. O advento do nazismo e do fascismo, a Segunda Guerra Mundial, a posterior divisão política do mundo em dois blocos (pacto de Yalta) e as mais recentes vicissitudes sociopolíticas, como veremos, assinalariam os desenvolvimentos do pensamento marxista.

2 Eduard Bernstein e as razões da falência do marxismo

O reformismo já aparecera no interior do movimento operário social democrático desde quando se constituíra. E havia provocado a crítica raivosa de Marx e Engels. Entretanto, após a morte de Marx e Engels, tem-se o desenvolvimento propriamente dito do reformismo com Eduard Bernstein (1850-1932). Depois de algumas experiências políticas efetuadas no âmbito da democracia social, Bernstein emigrou para Londres em 1888, onde viveu em estreita amizade com Engels até a morte deste, em 1895. E foi a Bernstein e não a Kautsky que Engels confiou a edição de suas obras póstumas. Bernstein só pôde voltar à Alemanha em 1901. Mas, nesse meio tempo, sua permanência na Inglaterra indubitavelmente influíra em seu amadurecimento político e filosófico. Tanto é verdade que, entre 1896 e 1898, em uma série de artigos publicados em "Novo Tempo" ("Die neue Zeit"), ele criticou a *ortodoxia* marxista aceita sem discussão pelo partido social-democrata, e se alinhou em defesa da *política reformista* que os sociais-democratas já praticavam há tempo. O trabalho em que Bernstein articulou de modo sistemático seu *"reformismo"* foi *Os pressupostos do socialismo e as tarefas da democracia social* (1889). Suas concepções reformistas, que "reviam" e corrigiam teses centrais do marxismo, foram precisamente chamadas com o nome de "revisionismo". E, com o acirramento da polêmica entre "ortodoxos" e "revisionistas", Bernstein acabou se tornando o símbolo do revisionismo e do reformismo. Bernstein foi um homem corajoso que, com lucidez sem igual, viu já então os pontos fracos do marxismo e soube extrair de suas críticas as devidas conseqüências.

Antes de mais nada, Bernstein mostra que as previsões centrais feitas pela teoria marxista revelaram-se privadas de fundamento e foram desmentidas pela história: "O agravamento da situação econômica não se realizou do modo representado pelo *Manifesto*. Esconder isto não só é inútil, mas também verdadeira loucura. O número dos proprietários não diminuiu, e sim aumentou. O enorme aumento da riqueza social não foi acompanhado pela diminuição numérica dos magnatas do capital, mas pelo aumento do número de capitalistas de todos os tipos. Os segmentos intermediários mudam suas características, mas não desaparecem do quadro social. Do ponto de vista político, vemos que os privilégios da burguesia capitalista cederam gradualmente espaço às instituições democráticas em todos os países desenvolvidos. Sob a influência destas e sob o impulso da agitação sempre mais vigorosa do movimento operário, produziu-se uma reação social contra as tendências exploradoras do capital, que hoje, na verdade, avança ainda muito timidamente e tateando, mas continua existindo e atrai para sua área de influência setores sempre mais vastos da vida econômica". A história, portanto, invalidou a teoria marxista, contradizendo suas previsões com os fatos: pauperismo crescente, proletarização da classe média, aguçamento dos conflitos de classe, crises econômicas repetidas, "derrocada" inevitável do capitalismo, e assim por diante. Para Bernstein, a realidade é que o marxismo está dilacerado por insolúvel dualismo entre "a influência determinante da economia sobre o poder político e uma verdadeira fé milagrosa na virtude do poder político".

3 Contra a "revolução" e a "ditadura do proletariado"

Bernstein rejeita, em primeiro lugar, a dialética ("o elemento falso da doutrina marxista, a insídia que macula toda consideração coerente das coisas"). E a rejeita porque, com ela, Marx e Engels contrabandearam como necessidade histórica aquilo que, ao contrário, era valor ideal, ou seja, sua exigência de justiça e igualdade.

Bernstein também rejeita a *ditadura do proletariado*: "A *ditadura de classe* pertence a uma *cultura inferior* e, prescindindo da utilidade e da viabilidade das coisas, o surgimento da idéia de que a *superação* da sociedade capitalista pela sociedade socia-

lista *deva necessariamente se verificar nas formas de desenvolvimento de uma época que ainda não conhecia de modo nenhum,* ou somente de forma muito incompleta, os métodos atuais de propagação e de obtenção das leis e carecia dos órgãos adequados para esse fim, deve ser considerado somente como recaída, ou seja, como *atavismo político*".

A ditadura do proletariado, em suma, é idéia que, na opinião de Bernstein, baseia-se em análise radicalmente errada da situação. O Estado não é somente órgão de opressão e administrador delegado dos proprietários. Apresentá-lo sob essa ótica é o único caminho de todos os elucubradores de sistemas anárquicos. O Estado não é necessariamente um instrumento de espoliação. Ele, sob o impulso das lutas operárias, conheceu uma autêntica *metamorfose.*

4 A democracia como "alta escola do compromisso"

Assim, no plano teórico, a filosofia marxista foi ao encontro dos mais severos desmentidos da história; tem dentro de si componentes metafísicos e míticos, como a dialética, que é preciso eliminar, ao menos para que não se chegue à deletéria confusão dos *fatos econômicos* e sociais com os que são *valores morais,* em detrimento de uma visão *realista* das situações e do mais sério compromisso ético. No plano da prática, a "revisão" da filosofia marxista por Bernstein leva-o à defesa coerente da *política reformista.*

Reformas e não revolução. Reformas no interior de um Estado regulado pelas instituições democráticas: "*A democracia é início e fim ao mesmo tempo.* Ela é o meio *para impor* o socialismo e é *forma de realização do socialismo* [...]. Em princípio, a democracia é supressão do domínio de classe, embora não seja ainda a supressão efetiva das classes [...]. *A democracia é a alta escola do compromisso*".

E, para Bernstein, "compromisso" não significa "a sujeira do oportunismo", já que "*luta de classes e compromisso são tão pouco antíteses absolutas quanto a estática e a dinâmica*; são formas do movimento e o próprio movimento é eterno". O marxista ortodoxo pensa em uma sociedade perfeita, acredita ter identificado "o objetivo final do socialismo" e pensa assim realizar o paraíso na terra, o melhor dos mundos possíveis. Já o revisionista enfrenta os *problemas reais,* e seu objetivo é o de fazer da sociedade em que lhe cabe viver uma sociedade melhor, mais justa, mais culta, mais livre, e essa tarefa não tem fim.

O marxista ortodoxo é um totalitário, o revisionista é um reformista democrático. Texto 1

II. O debate sobre o "reformismo"

• **Líder importante da Segunda Internacional, Karl Kautsky (1854-1938) foi um decidido crítico do reformismo, e contra Bernstein pretendeu reforçar – por meio de um determinismo evolucionista em campo social – a tese marxista a respeito da inevitável queda do capitalismo. Isso mesmo que o próprio Kautsky tenha sido obrigado a admitir, a respeito da relação entre estrutura e superestrutura, que "elas se condicionam mutuamente em *interação contínua*".**

Kautsky corrigiu também outro ponto fundamental do marxismo: mais que falar de desenvolvimento dialético, ele insistiu sobre a interação entre o *organismo* e o *ambiente*.

Kaustky: crítico do reformismo e também da ortodoxia → § 1

Depois da conquista do poder na Rússia por parte dos bolcheulques, Kautsky os combateu porque haviam pisoteado os princípios socialistas para manter-se no poder. Lênin não tardou a atacar o "renegado" Kautsky.

• **Contrária a Bernstein e a todo tipo de reformismo, crítica em relação ao fatalismo evolucionista de Kautsky, Rosa de Luxemburgo (1870 ou 1871-1919) é autora de *A acumulação do capital* (1913), obra entendida como contribuição à crítica do imperialismo.**

Para Luxemburgo o socialismo não é de modo nenhum uma inelutável saída do desenvolvimento da história; é muito mais uma tendência dentro deste desenvolvimento, tendência que poderá ser realizada apenas pela ação de um proletariado organizado e consciente.

Luxemburgo: o socialismo é fruto do proletariado organizado e consciente → § 2

Em 1914, Rosa de Luxemburgo participou na fundação do Spartakus-Bund, do qual nasceu o partido comunista alemão. Foi assassinada, junto com Karl Liebknecht, no dia 15 de janeiro de 1919.

1 Karl Kautsky e a "ortodoxia"

Os ortodoxos tiveram em Karl Kautsky (1854-1938) um líder de grande prestígio na crítica às teses do reformismo. Nascido em Praga em 1854, Kautsky estudou história e ciências naturais em Viena. Depois transferiu-se para Zurique, onde foi redator do "Sozialdemokrat". Em 1881, teve ocasião de visitar Marx em Londres. E, em 1883, assumiu a direção da "Die neue Zeit" ("Tempo Novo"), a recém-fundada revista teórica do partido social-democrata alemão. Foi ele quem redigiu a parte teórica do *Programa de Erfurt* (1891). Seu comentário a esse novo programa do partido social-democrata constituiu um verdadeiro catecismo para os simpatizantes e militantes da Segunda Internacional.

Contra Bernstein, Kautsky (que, anteriormente, colaborara com Bernstein) reafirmou a teoria marxista, e observou que o desenvolvimento do capitalismo e a conquista de novos mercados através da expansão colonial confirmam as previsões de Marx sobre o aguçamento da crise econômica e a necessidade histórica da passagem para a revolução. Kautsky chega até a enrijecer a tese marxista da derrocada inevitável do capitalismo e da inelutabilidade *da revolução, defendendo o determinismo evolucionista no campo social.* Mas, para realizar essa operação, Kautsky é obrigado a "rever" e rejeitar alguns pontos fundamentais da teoria marxista. Assim, a propósito da relação entre estrutura e superestrutura, ele dirá que "não podemos nos limitar à simples afirmação de que na estrutura há somente coisas materiais e na superestrutura só pensamentos e sentimentos. Não se pode negligenciar em ambos os setores os objetos materiais nem a atividade espiritual. Há mais, porém. Com efeito, não se pode sequer dizer que estrutura e superestrutura estejam *sempre em relação de causa e efeito*; ao contrário, elas se condicionam uma à outra em *interação contínua*".

Essa, portanto, é a revisão que Kautsky realiza do *materialismo histórico*. E a propósito da *dialética*, Kautsky afirmará que, "para a aplicação materialista (do esquema dialético hegeliano), não se deve apenas repô-lo de pé, mas também é necessário mudar inteiramente o caminho trilhado pelos pés". Não mais desenvolvimento dialético, e sim interação entre *organismo* e *ambiente*: nisso consiste o naturalismo de Kautsky ou, se preferirmos, seu darwinismo social.

Depois da conquista do poder na Rússia pelos bolcheviques, Kautsky pôs-se a combater Lênin, suas idéias e as realizações do bolchevismo (e Lênin apressou-se logo a atacar o "renegado" Kautsky). Kautsky combatia os bolcheviques pelo fato de que "eles se mantiveram no poder somente retrocedendo um passo depois do outro, para finalmente chegar ao pólo oposto daquele que haviam pretendido alcançar. Para chegar ao poder começaram por lançar ao mar seus princípios democráticos. E depois, para se manterem no poder, fizeram o mesmo com seus princípios socialistas". Na opinião de Kautsky, os bolcheviques sacrificaram seus princípios; trata-se portanto de oportunistas. Os bolcheviques triunfaram na Rússia "precisamente porque ao socialismo coube total derrota".

2 Rosa de Luxemburgo: "a vitória do socialismo não cai do céu"

Rosa de Luxemburgo é uma das personalidades mais destacadas do movimento marxista. Nascida de família judaica em Zamosc, na fronteira russo-polonesa, em 1870 ou 1871 (a data é incerta), Rosa de Luxemburgo estudou inicialmente em Zurique e, depois, juntamente com Leo Jogiches, dirigiu o partido socialista polonês. Crítica do revisionismo (seu *Reforma social ou revolução?* é de 1899), em 1903 bateu-se pela greve geral como instrumento para abrir o caminho do poder para o proletariado. Em 1907 começou a ensinar economia política na escola do partido em Berlim. Sua obra principal, *A acumulação do capital* (que representa notável contribuição à teoria do imperialismo), é de 1913. Presa várias vezes, em 1914 participa da fundação do Spartakus-Bund, do qual nasceu, em 1918, o partido comunista alemão. Foi assassinada em 15 de janeiro de 1919, juntamente com Karl Liebknecht.

Contrária a Bernstein e a todo gênero de reformismo, Rosa de Luxemburgo também tinha posição crítica em relação ao fatalismo evolucionista de Kautsky. Em sua opinião, o socialismo não é resultado inelutável do desenvolvimento da história, mas muito mais uma tendência no interior desse desenvolvimento, tendência que somente a ação de um proletariado organizado e consciente pode levar à realização.

Com o desencadeamento da guerra, em 1914, Rosa de Luxemburgo ficou contra a posição dos socialistas em relação à questão da guerra, denunciou o "patriotismo social" da democracia social, e lançou um apelo em favor de manifestações revolucionárias em *todos* os países contra a guerra e contra o sistema que deseja e alimenta a guerra. Posteriormente, em um primeiro momento saudou com entusiasmo a Revolução de Outubro. Depois, porém, escreveu aguda crítica em relação à teoria e à prática do bolchevismo, crítica que se configurou como autêntica acusação.



Rosa de Luxemburgo (1870 ou 1871-1919). Para ela o socialismo não é um resultado inelutável do desenvolvimento da história.

A propósito, Rosa de Luxemburgo afirmava que Lênin "erra completamente nos meios que utiliza. Decretos, poderes ditatoriais aos diretores de fábricas, penas draconianas e governo baseado no terror nada mais são do que paliativos". O único caminho de recuperação "é a escola da vida pública em si mesma, a mais ilimitada e mais ampla democracia e opinião pública".

III. O austromarxismo

Os problemas dos austromarxistas → § 1

• Os representantes de maior relevo do austromarxismo foram: Max Adler, Otto Bauer, Karl Renner e Rudolf Hilferding.

Sob a influência dos neokantianos (Windelband, Rickert, Cohen) e de Mach, mas também de Kelsen e da Escola austríaca de economia (Menger, Böhm-Bawerk, Mises etc.), os austromarxistas procuraram resolver principalmente:

a) o problema de quanta ciência há no marxismo ou de quanta ciência pode dele derivar;

b) o problema da fundamentação dos valores do socialismo.

Materialismo histórico e materialismo dialético reduzidos a regras de método científico → § 2

• Max Adler (1873-1937) é certamente – junto Otto Bauer – a figura mais importante do austromarxismo. Adler sustenta que o materialismo histórico – entendido como doutrina segundo a qual a superestrutura "ideológica" é produzida pela estrutura "econômica" – não encontra uma base nos textos de Marx e de Engels: "aí se encontra, ao contrário, a indicação contínua de que elas estão *necessariamente ligadas uma à outra*".

Em outras palavras – afirma Adler em *Problemas marxistas* – o materialismo histórico não seria uma metafísica, e sim uma indicação programática a levar em conta, nas pesquisas histórico-sociais, o aspecto econômico.

A dialética marxista não seria, também, uma doutrina metafísica. Para Adler, a dialética não é mais que a constatação "da oposição existente entre o interesse próprio do indivíduo e as formas sociais em que ele é comprimido".

As razões da referência ao imperativo categórico de Kant → § 3

• Ora, porém, uma vez que nos tenhamos desembaraçado da dialética, considerada como lei inelutável da história na base de um processo que ao mesmo tempo teria realizado um progresso, onde se fundariam os valores socialistas?

Aqui, justamente, temos a referência a Kant: a idéia política dos socialistas, seu empenho pela justiça e pela liberdade, se fundamentam sobre o imperativo categórico de Kant, que "pretende que em cada um seja respeitada a humanidade e que ninguém seja considerado apenas como um meio, e sim, ao mesmo tempo, também como fim".

1 Gênese e características do austromarxismo

Se o revisionismo teve a função de suscitar fortes dúvidas sobre a validade de alguns pontos centrais da teoria marxista, especialmente a função de desencadear a controvérsia entre o "espírito reformista" e o "espírito totalitário" da democracia social, já ao *austromarxismo* deve ser reconhecido sobretudo o mérito de ter delineado:

a) a questão do que existe de ciência no marxismo ou de que ciência é dele derivável;

b) a tematização da questão referente ao problema da fundamentação dos valores do socialismo.

Os austromarxistas propuseram-se o primeiro problema sob a influência da filosofia neokantiana e das concepções de Mach. O segundo problema surgiu tanto sob a influência dos neokantianos como pelo estímulo que eles receberam de pensadores como Hans Kelsen. Tanto na primeira como na segunda problemática, os austromarxistas sofreram a influência de Carl Menger e da "escola vienense de economia".

Mas quem eram esses austromarxistas? Um deles, Otto Bauer, descreve a gênese do austromarxismo nos seguintes termos: "Surgiu [...] do movimento estudantil socialista vienense uma jovem escola marxista, cujos representantes de maior prestígio, no fim da década de 1990, eram Max Adler, Karl Renner e Rudolf Hilferding; a esses, pouco tempo depois, uniram-se Gustav Eckstein, Friedrich Adler e eu". Eles haviam crescido em uma época em que neokantianos como Windelband, Rickert e Cohen, ou pensadores como Kelsen, desenvolveram "uma crítica a Marx que, valendo-se de argumentos kantianos, gnosiocríticos, contesta a possibilidade de uma ciência de leis causais do desenvolvimento social. Desse modo, a teoria marxista da necessidade histórica e da inelutabilidade da revolução social devia ser superada e o socialismo reduzido a um postulado ético, a princípio de avaliação e de ação no âmbito da ordenação social existente".

É isso o que diz Bauer a propósito do confronto entre o austromarxismo e o neokantismo. Mas ele ainda nos informa também o seguinte: "Se Marx e Engels haviam partido de Hegel, e os marxistas posteriores do materialismo, os mais jovens 'austromarxistas' partiram em parte de Kant e em parte de Mach. Por outro lado, nos meios universitários austríacos, eles deviam se confrontar com a chamada escola austríaca de economia – e esse confronto também influenciou o método e a estrutura de seu pensamento. Por fim, na velha Áustria abalada pelos conflitos de nacionalidade, todos tiveram de aprender a aplicar a concepção marxista da história a fenômenos complexos, que não toleravam o uso superficial e esquemático do método de Marx".

Foi assim, portanto, que se constituiu a "comunidade espiritual" (*Geistesgemeinschaft*) que ficou conhecida pelo nome de *austromarxismo*. A comunidade se dividirá no começo da guerra. E as divergências aumentarão durante e depois da guerra, sobre questões como a da guerra, da nacionalidade, da avaliação da Revolução Russa, ou a questão democracia-ditadura. A propósito da avaliação da Revolução Russa, Adler, embora pertencendo à esquerda da democracia social austríaca, sustentava que "a ditadura bolchevique acabara *por se transformar em ditadura dirigida contra grande parte do proletariado*".

2 Max Adler e o marxismo como "programa científico"

Tendo precisado os traços de fundo do austromarxismo, podemos agora descer a outros pormenores, analisando mais particularmente as obras de Max Adler (1873-1937). Pressionado pela premência de dar fundamento teórico válido à sociologia, distinguir a ciência (que descreve) da ética (que prescreve), e eliminar os elementos mítico-metafísicos do marxismo, Max Adler, diante da tese marxista de que o desenvolvimento histórico fará acontecer o que é bom que aconteça, põe logo em evidência que "o *progresso* não é conceito pertinente às leis da natureza, mas somente às leis do espírito, não podendo, portanto, ser explicado e demonstrado, mas apenas criado e crido pelos homens".

Em suma, um *processo* ou *desenvolvimento* histórico ainda não constitui um *progresso*: ele torna-se tal se aquele evento que ocorre realiza ou incrementa um daqueles valores (justiça, liberdade, igualdade etc.) que os homens criam e nos quais crêem, mas que não podem ser fundamentados e demonstrados através de argumentações científicas. E, com efeito, existem explicações científicas, mas não existem explicações éticas ou estéticas: existem apenas avaliações éticas ou estéticas.

Então, o que explica o marxismo? A concepção marxista da história, por exemplo, é científica, estando assim em condições de apresentar explicações abalizadas dos acontecimentos históricos, ou então se trata de hipóteses metafísicas não passíveis de controle, construídas no ar?

Posto diante desse problema ineludível e central, Adler sustenta que o materialismo histórico, entendido como a teoria segundo

a qual a ideologia é *produzida* pela base econômica, é uma tese que "*não pode sequer se referir à letra* dos textos de Marx e Engels. Não encontramos neles sequer uma passagem que sustente que a situação material produz ou tem por efeito a situação espiritual. Mas, ao contrário, encontramos continuamente a indicação de que elas estão *necessariamente vinculadas uma à outra*". Por isso, escreve Adler em *Problemas marxistas* (1920), "o 'materialismo' da concepção marxista da história e da sociedade nada mais é do que a acentuação polêmica e programática do ponto de vista empírico".

Portanto, na opinião de Adler, o materialismo histórico não é tanto uma metafísica da história, mas muito mais a indicação programática que, na análise científica dos fatos históricos, relaciona-se ao aspecto econômico.

Esta, pois, é a primeira operação interpretativa que Adler realiza a partir dos textos de Marx e de Engels.

E ele realiza uma operação análoga a propósito da *dialética*. Se entendermos por dialética "*um modo do ser*", ou seja, "o contraste entre as coisas como gênese de todo o acontecer", então a dialética passa a indicar "uma estrutura essencial do ser" e, conseqüentemente, é *metafísica*. Entretanto, na opinião de Adler, a dialética em Marx e Engels não é de modo nenhum uma visão do mundo, uma cosmovisão, ou uma metafísica; na forma em que se apresentaria em Marx e Engels, ela é "um *princípio de investigação* para o estudo da vida social". Em suma, a dialética marxista "não tem mais *nada a ver com a questão da natureza do ser*, mas simplesmente constata a oposição existente entre o interesse próprio do indivíduo e as formas sociais às quais ele é forçado". Adler vê na dialética marxista um puro e simples "princípio de investigação".

3 O neokantismo dos austromarxistas e a fundamentação dos valores do socialismo

Assim, o materialismo histórico e o materialismo dialético de Marx e Engels são interpretados por Adler como *princípios heurísticos*.

Não é só isso, porém. Como o marxismo fundamenta os valores do socialismo? Se cair por terra a metafísica materialístico-dialética, que fundia em um todo indistinto os fatos e os valores, então onde estes últimos encontram seu fundamento? Ou deveremos aceitar um relativismo extremo?

Na realidade, escreve Adler, "o *conhecer teórico*, sempre, *só* tem a ver com um *ser* ou *acontecer das coisas*. O problema da ética, ao contrário, consiste na distinção entre o bem e o mal". Por conseguinte, "a idéia política do socialismo motiva-se tão-somente naquela versão do imperativo categórico que pretende que a humanidade seja respeitada em cada um, e que ninguém seja considerado apenas como um meio, mas, ao mesmo tempo, também como fim".

Texto 2

IV. O marxismo na União Soviética

• Apóstolo do marxismo ortodoxo foi, na Rússia, Georgij Valentinovich Plekanov (1856-1918). Em nome do materialismo histórico ele criticou Lênin: a história tem suas leis subjetivas e imanentes; e Lênin fez mal ao forçar o curso dos acontecimentos. Contra aqueles que "confundiam" a dialética com a teoria *vulgar* da evolução, Plekanov quer restabelecer os direitos da dialética. No último período de sua vida tomou distância também da Revolução de Outubro, por ele vista como um golpe de mão de tipo blanquista.

Plekanov: defesa da ortodoxia e crítica a Lênin → § 1

• Em *O que fazer?* – publicado em 1902 – Lênin (1870-1924) ataca, de um lado, os revisionistas e, do outro, os teóricos da espontaneidade revolucionária da classe operária, todos os que sustentavam que a consciência de classe e a revolução teriam sido produto espontâneo do desenvolvimento do capitalismo. Lênin é decididamente contrário a tal concepção. O proletariado, a seu ver, não é capaz de chegar por si a uma consciência revolucionária; essa consciência, por meio da teoria revolucionária, o proletariado a recebe de uma patrulha "aristocrática" de intelectuais burgueses que sabem e que, portanto, têm o direito e o dever de se colocar como guia da humanidade na luta que esta faz por sua libertação final. Luta que – contra o Estado burguês e sem esperar o inevitável desmoronamento do capitalismo e a revolução espontânea por parte das massas – deve ser confiada ao partido, que Lênin vê como um grupo selecionado de homens "cuja profissão é a ação revolucionária".

Lênin: o partido comunista como grupo escolhido de revolucionários profissionais → § 2

Em suma, "para obter sua emancipação, o proletariado – escreve Lênin em *Estado e revolução* (1917) – deve derrubar a burguesia, conquistar o poder político, instaurar sua ditadura revolucionária".

1 Plekanov e a difusão da "ortodoxia"

Quem difundiu o marxismo na Rússia foi Georgij Valentinovich Plekanov (1856-1918). Inicialmente partidário da organização populista "Terra e liberdade", mais tarde passou a combater precisamente o populismo, a partir da perspectiva do marxismo ortodoxo, depois de ter estudado Marx. Escreve ele nas *Questões fundamentais do marxismo* (1908): "Está fora de dúvida que as relações políticas influem sobre o movimento econômico, mas também está igualmente fora de dúvida que, antes de influir sobre tal movimento, elas foram por ele criadas".

Esta é a razão por que se equivocam os populistas (que pensam que a revolução na Rússia pode se realizar sem passar pelo capitalismo). A história tem suas *leis objetivas e imanentes*. E essas leis não podem ser ignoradas. E, na opinião de Plekanov, Lênin fez mal ao forçar o andamento da história.

Assim, ortodoxo no que se refere ao materialismo histórico, Plekanov também o é no que se refere ao materialismo dialético: "Muitos confundem a dialética com a *teoria da evolução*. E, no entanto, ela *difere essencialmente* da vulgar 'teoria da evolução', que se baseia no princípio de que nem a natureza nem a história dão saltos e que todas as mudanças no mundo se realizam gradualmente. Hegel já demonstrara que, entendida nesse sentido, a teoria da evolução era inconsistente e ridícula".

Crítico também dos "construtores de Deus", isto é, dos que, como M. Gorkij, pensavam inserir o marxismo científico em um misticismo religioso, Plekanov, no último período de sua vida, também se distanciou do

partido "jacobino" e "ditatorial" de Lênin e rejeitou a Revolução de Outubro, enquanto a via como golpe de mão de tipo blanquista, como tentativa realizada em uma situação ainda não madura para o objetivo.

Voltando à Rússia depois da revolução, Plekhanov foi acusado de traição pela maioria bolchevique, que traçou clara distinção entre os "bons trabalhos" do primeiro Plekanov e os "maus trabalhos" do Plekanov "revisionista".

2 Lênin

2.1 O partido como vanguarda armada do proletariado

Nascido em 1870 em Simbirsk, no médio Volga, Vladimir Ilic Ulianov (chamado *Lênin*) foi o terceiro de seis filhos. Em 1887, seu irmão maior Aleksandr, em um grupo de estudantes niilistas, participou de atentado contra o czar. Descoberto, foi preso e executado. Esse trágico acontecimento deixou impressão enorme sobre o jovem Lênin, que se convenceu de que o caminho anarquista não era praticável para abater o czarismo.

Depois de formado, Lênin passou a estudar os problemas econômicos da Rússia e começou a ler as obras de Marx e Engels. Convencido da justeza de suas idéias, passou a combater os "populistas" e, depois de breve estadia na Suíça (1895) — onde contactou com alguns exilados, entre os quais Plekanov —, voltou para a Rússia, com a intenção de dar vida ao partido social democrata russo (filiado à Segunda Internacional). Entretanto, foi preso e deportado para a Sibéria, onde ficou três anos. Em 1900, Lênin consegue sair do país, ficando durante cinco anos na Europa Ocidental. Em 1903, o partido social democrata russo realizou um congresso em Bruxelas e a corrente de Lênin conseguiu se impor, ainda que por pequena margem. Desde então, essa corrente passou a ser chamada *bolchevique* (*bolche* em russo significa "de mais"), ao passo que o grupo adversário passou a ser chamado de *menchevique* (*menche* significa "de menos"). A falência da revolução de 1905 obrigou Lênin a fugir novamente da Rússia, onde reentrara há pouco. Mas em 1917 foi protagonista de vanguarda da Revolução de Outubro. Eleito presidente do *Conselho dos comissários do povo*, levou a fundo sua batalha contra todos os adversários da Revolução, embora em certo momento tenha sido obrigado a reintroduzir os mecanismos da economia de mercado (a NEP, Nova Política Econômica). Atingido por doença em 1922, morreu em 21 de janeiro de 1924.

Em 1902, Lênin publicou O *que fazer?*, que constitui o ato de nascimento do *bolchevismo*. Nessa obra, por um lado ataca o "revisionismo" (que, para ele, nada mais é do que "oportunismo", "ecletismo" e "falta de princípios"; Bernstein deforma "grosseiramente" e "monstruosamente" o pensamento de Marx) e, por outro lado, os teóricos da espontaneidade revolucionária da classe operária. Estes últimos, seguidores ortodoxos do materialismo histórico, reduziam a política a reflexo da economia e, portanto, sustentavam que a consciência de classe e a revolução seriam o *produto espontâneo* do desenvolvimento do capitalismo. Mas Lênin rebela-se contra essa idéia: afirma ele que a história mostra que, por si só, o proletariado não está em condições de amadurecer uma séria consciência política revolucionária; por si só, chega unicamente às reivindicações e não à revolução; mas "sem teoria revolucionária não pode haver movimento revolucionário". E o proletariado recebe a teoria revolucionária de um "aristocrático" esquadrão de intelectuais burgueses que a sabem e, sabendo-a, têm o direito e o dever de colocar-se à frente da humanidade no processo de sua libertação final. Somente assim, na opinião de Lênin, o movimento operário poderia se tornar "um movimento invencível"

Para Lênin, a consciência política identifica-se com a ideologia marxista, que é a *doutrina oficial* do partido revolucionário, e que "é onipotente porque é justa", escreve Lênin em *Três fontes e três partes integrantes do marxismo*. É ela que institui o partido, que por sua vez torna-se a custódia de sua pureza. Ela não deve ser criticada, já que "*toda* diminuição da ideologia socialista, *todo afastamento* dela implica necessariamente o fortalecimento da ideologia burguesa". E isso significaria abdicar do objetivo de fundo que é o de derrubar a burguesia. Porém, insiste Lênin, para derrubar a burguesia a classe operária deve ter uma direção, que deve ser confiada a um destacamento selecionado de homens "cuja profissão é a ação revolucionária", como podemos ler em O *que fazer?* Pois bem, esse destacamento selecionado de revolucionários profissionais é o partido



Vladimir Ilich Ulianov, chamado Lênin (1870-1924), foi o líder teórico e prático da Revolução de Outubro.

comunista, entendido como o estado maior do exército proletário, como vanguarda armada do proletariado.

2.2 Estado, revolução, ditadura do proletariado e moral comunista

Lênin escreveu *Estado e revolução* em 1917. Marx sustentava que o Estado nada mais é do que "o poder organizado de uma classe para a opressão de outra", considerando-o simplesmente um "comitê que administra os assuntos de toda a classe burguesa como um todo". Lênin assume sem reservas essa teoria marxista: o Estado "é o instrumento de exploração da classe oprimida nas mãos da classe dominante"; o Estado de direito, em suma, é o *gendarme* da propriedade privada e o policial pessoal da classe dos proprietários. "A sociedade civil divide-se em classes hostis — e, mais ainda, inconciliavelmente hostis —, cujo armamento espontâneo determina a luta armada entre elas".

Agora, porém, as análises históricas e sociais levavam Lênin à conclusão de que, por meio do Estado, a burguesia tinha total controle econômico e cultural sobre o proletariado, e que este não possuía nem meios econômicos, nem cultura, nem organização política. É nesse ponto, portanto, que Lênin — rejeitando a tese marxista da inevitabilidade da derrocada do capitalismo e da revolução espontânea pelas massas oprimidas, teoriza o partido como destacamento selecionado de revolucionários profissionais, temperados por férrea disciplina de tipo militarista, com o objetivo de organizar o proletariado e, mediante a violência e a luta armada, derrubar o domínio classista da burguesia. Ainda em *Estado e revolução*, escreve Lênin: "Para alcançar sua emancipação, o proletariado deve derrubar a burguesia, conquistar o poder político e instaurar sua ditadura revolucionária".

E essa ditadura será a ditadura exercida "com mão de ferro" pelo partido em nome do proletariado. Texto 3

V. O "marxismo ocidental" de Lukács, Korsch e Bloch

• A Terceira Internacional, sob a guia do partido bolchevique russo, levou a reler Marx à luz de Hegel. A questão dominante torna-se o tema da *dialética*; isso já se vê em obras como *História e consciência de classe* de Lukács e *Marxismo e filosofia* de Korsch.

Lukács: a ortodoxia marxista está no método → § 1.1-1.2

Para o húngaro Giörgy Lukács (1885-1971) a ortodoxia marxista refere-se exclusivamente ao *método*. O método correto para compreender as vicissitudes humanas é o marxista, ou seja, o dialético. E isso significa que a sociedade deve ser estudada como um *todo*, como algo *inteiro*, procurando investigar as conexões que ligam *dialeticamente* os eventos e seus aspectos.

Escreve Lukács: "A categoria da totalidade, o domínio determinante e onilateral do todo sobre as partes é a essência do método que Marx assumiu de Hegel, reformulando-o de modo original e pondo-o na base de uma ciência inteiramente nova". E a consciência de classe do proletariado é – segundo Lukács – o conhecimento da realidade social em sua totalidade, das contradições dessa realidade, e da solução destas contradições em sua totalidade: "Apenas a consciência do proletariado pode encontrar um caminho de saída da crise do capitalismo".

• Não devemos nos esquecer do Lukács autor de ensaios literários (*Ensaio sobre o realismo*, 1948 e 1955); *Thomas Mann*, 1949 etc.) e do Lukács teórico do realismo marxista em estética (*Teoria do romance*, 1920): a arte, da mesma forma que a ciência, reflete "a totalidade da vida humana em seu movimento, em seu desenvolvimento e evolução". E o instrumento que permite refletir *artisticamente* a realidade é o "tipo": no "tipo" o particular é iluminado pelo universal e o universal fala por meio do particular. "Na representação do tipo, na arte típica, fundem-se a concretude e a norma, o elemento humano eterno e o historicamente determinado, a individualidade e a universalidade social. Por isso, na criação de tipos, na apresentação de caracteres e de situações típicas, as mais importantes tendências da evolução social recebem adequada expressão artística".

A estética realista marxista → § 1.3

• *Marxismo e filosofia* de Karl Korsch (1886-1961) é de 1923. Nessa obra Korsch critica Lênin por ter sustentado que a consciência de classe deveria ser levada de "fora" para o proletariado; critica-o pela sua primitiva concepção gnosiológica do "espelhamento" (o conhecimento seria "espelhamento" da matéria); critica-o, além disso, por ter instaurado na Rússia não uma ditadura *do* proletariado e sim muito mais uma ditadura *sobre* o proletariado. Em perspectiva propositiva Korsch refuta a validade da "dialética materialista": a dialética constitui "o fundamento metodológico necessário do 'socialismo científico' ".

Korsch: os erros de Lênin → § 2

• Criticado pelos marxistas ortodoxos pelo seu revisionismo e suas "heresias", Ernst Bloch (1885-1977) expôs seu mais maduro pensamento na obra *O princípio esperança* (3 vols.: 1954, 1955, 1959).

"O que importa – escreve Bloch – é aprender a esperar". E a verdade é, a seu ver, que o homem, "em forma originária, vive unicamente em tensão para o futuro". Na raiz última das coisas, Bloch encontra o *possível*, ou seja, o "não-ainda", o incompleto suscetível de realização; e esta abertura, esta incompletude, é uma condição positiva, é o caminho para a emancipação humana.

Bloch: o homem vive unicamente aberto ao futuro → § 3

Daqui a relação que liga Bloch ao marxismo, apesar de todas as críticas que lhe dirige e as dissensões com os teóricos do *Diamat*: também o marxismo é uma filosofia dirigida ao futuro, uma filosofia que, em vez de contemplar o mundo, procura transformá-lo; é uma teoria e uma proposta para libertar o homem das cadeias da alienação. E nesse horizonte teórico o julgamento marxista sobre a religião como "ópio do povo" deve ser revisto, uma vez que "onde há esperança há religião", afirma Bloch, que analisa a corrente "crítica" do cristianismo que é contestação autêntica daquilo que existe. A propósito, vejam-se as obras *Thomas Münzer como teólogo da revolução* (1921) e *Ateísmo no cristianismo* (1968).

1 György Lukács

1.1 Totalidade e dialética

Se os marxistas da Segunda Internacional (1889-1917) interpretaram Marx à luz do positivismo e do darwinismo, os austromarxistas leram Marx na perspectiva do neokantismo. A Terceira Internacional, que nasceu em 1919 e que teve como partido-guia o partido bolchevique russo, levou a uma releitura de Marx do ponto de vista de Hegel, repropondo firmemente o tema da *dialética* como questão dominante. Os expoentes mais destacados dessa nova orientação são o húngaro György Lukács e o alemão Karl Korsch, que, no mesmo ano, 1923, deram à luz as suas respectivas obras mais relevantes: *História e consciência de classe* (Lukács) e *Marxismo e filosofia* (Korsch).

Lukács (Budapeste, 1885-1971) desde jovem se interessou por literatura. Depois de dois anos de permanência na Itália, a partir de 1912 passou a viver em Heidelberg, onde, como aluno e amigo de Max Weber, aproximou-se do neokantismo e da sociologia. Atraído por Kierkegaard e Dostoweski, sobre os quais escreveu ensaios, iniciou a leitura de Hegel por estímulo de Ernst Bloch, daí passando ao estudo das obras de Marx. Em 1918, aderiu ao partido comunista húngaro, participando da experiência da República Soviética de Bela Kún. Depois da derrota dessa experiência, passou a viver em Viena, onde, precisamente em 1923, apareceu sua coletânea de ensaios *História e consciência de classe*.

Nessa obra, o que Lukács pretende pôr em primeiro plano é o marxismo ortodoxo. Entretanto, "o marxismo ortodoxo não significa a aceitação crítica dos resultados da pesquisa marxista, não significa um 'ato de fé' nesta ou naquela tese de Marx e tampouco a exegese de um livro 'sagrado'. No que se refere ao marxismo, a ortodoxia diz respeito exclusivamente ao *método*. Trata-se da convicção científica de que, no marxismo dialético, descobriu-se o método correto de investigação" e que, embora tal método possa ser "potencializado, desenvolvido e aprofundado", "todas as tentativas de superá-lo ou de 'melhorá-lo' tiveram e não poderiam ter outro efeito senão o de torná-lo superficial, banal e eclético". Conseqüentemente, o método correto para compreender a história humana é o método *marxista,* isto é, o método *dialético*.

O método dialético nos proíbe de olhar para *fatos* fracionados, atomizados, não vinculados a uma *totalidade* (o que faz a ciência social burguesa).

A afirmação de Marx, segundo a qual as relações de produção de cada sociedade formam um todo, "é a premissa metodológica e a chave do conhecimento histórico das relações sociais". Em suma, a sociedade *deve ser estudada como um todo*; não a compreenderemos se estudarmos somente este ou aquele aspecto, mas somente se soubermos perceber as conexões profundas que ligam *dialeticamente* fatos e acontecimentos entre si. Quando se rejeita ou dissolve o método dialético, "perde-se ao mesmo tempo a cognoscibilidade da história".

A categoria da *totalidade,* portanto, não suprime os aspectos ou elementos individuais de um acontecimento, mas, muito mais, tende a subtraí-los de seu isolamento, não os considerando mais como átomos vagantes no processo histórico e não os vendo como estáticos, autônomos ou independentes um do outro, porém considerando-os como "momentos dialético-dinâmicos de um todo que, ele próprio, também é dialético-dinâmico".

E o ponto de vista do todo, a perspectiva da totalidade, "determina a *forma de objetualidade* de cada objeto do conhecimento". Para especificar esse ponto, Lukács cita mais uma vez Marx: "Um negro é um negro. Somente em determinadas condições é que se torna *escravo*. A máquina de fiar algodão é máquina de fiar algodão. Somente em determinadas condições ela se torna *capital*. Subtraída a essas condições ela não é mais capital, do mesmo modo que o ouro em si e por si não é *dinheiro*, e o açúcar não é o *preço* do açúcar". Eis, portanto, um dos pilares da filosofia de Lukács: "A categoria da totalidade, o domínio determinante e multilateral do todo sobre as partes é a essência do método que Marx assumiu de Hegel, reformulando-o de modo original e pondo-o na base de uma ciência inteiramente nova".

Desse modo, Lukács chegou à solução do problema das relações entre estrutura e superestrutura: estas estão em relação dialética. Naturalmente, "na luta pela consciência, cabe um papel decisivo ao materialismo histórico", mas, também, devemos sublinhar que "a crescente compreensão da essência da sociedade, na qual se reflete a lenta luta da burguesia com a morte, representa constante aumento de poder para o proletariado. Para o proletariado, a verdade é uma arma que leva à vitória, e isso tanto mais quanto mais despreconceituosa ela for". Texto 4

1.2 Classe e consciência de classe

As ciências da natureza se diferenciam das ciências histórico-sociais não somente pelo objeto, mas também pelo método (e aqui Lukács censura Engels por ter estendido indevidamente a dialética ao mundo da natureza). E, para Lukács, as ciências histórico-sociais teriam um método diverso enquanto assumem a perspectiva da *totalidade*. A sociedade deve ser estudada como um todo; a realidade só pode ser captada, no além das aparências, apenas em sua totalidade. Mas *quem* pode compreender e penetrar a sociedade em sua totalidade? Responde Lukács: "Somente um sujeito que seja ele próprio uma totalidade está em



György Lukács (1885-1971), ligado às categorias da dialética e da totalidade, dirigidas à compreensão do mundo histórico-social, construiu uma estética marxista articulada.

condições de realizar essa penetração". E esse sujeito é a *classe*: *"somente a classe pode penetrar a realidade social, através da ação, e modificá-la em sua totalidade"*.

O sujeito da história, portanto, é o proletariado consciente, isto é, a consciência de classe. E só o proletariado pode ter a *verdadeira* consciência de classe, ao passo que a consciência da burguesia chegou à consciência clara das contradições que inevitavelmente dilaceram a sociedade capitalista, mas não pode eliminá-las sob pena de desaparecer, já que é sobre elas que a burguesia baseia seu domínio. Conseqüentemente, tenta de todos os modos negar tais contradições, abafá-las, escondê-las. "O limite que torna 'falsa' a consciência de classe da burguesia é objetivo: é a própria situação de classe".

O proletariado, ao invés, tende a negar-se a si mesmo enquanto proletariado e a construir uma sociedade sem classes: sua consciência de classe é o conhecimento da realidade social em sua totalidade, das reais e profundas contradições da realidade social, da solução dessas contradições em sua totalidade. E essa consciência é verdadeira porque não defende os interesses de ninguém, porém muito mais a liberdade de todos: *"Somente a consciência do proletariado pode encontrar uma saída para a crise do capitalismo"*. Com efeito, o proletariado "não pode se subtrair à sua missão. Trata-se apenas de saber o quanto ele ainda deve sofrer antes de alcançar a maturidade ideológica, o justo conhecimento de sua situação de classe: a consciência de classe".

1.3 A estética marxista e o "realismo"

No campo da estética, Lukács empenhou-se na construção de uma verdadeira *estética marxista*. Entre os seus ensaios estético-literários devemos recordar, além do trabalho juvenil *Teoria do romance* (1920), também os *Ensaios sobre o realismo* (1948 e 1955), *Thomas Mann* (1949), *Realistas alemães do século XIX* (1951), *Contribuições à história da estética* (1953), *O romance histórico* (1955), *Sobre a categoria da particularidade* (1957), e os dois volumes da *Estética* (1963).

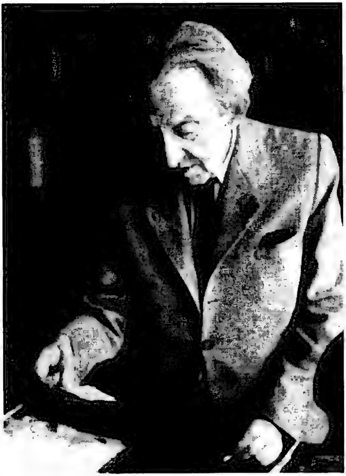
Persuadido de que a concepção de mundo do proletariado está em condições "de acolher criticamente toda a herança da cultura progressista", Lukács afirma que, para o marxismo, arte é reflexo da realidade, teoria que não é absolutamente nova na história de nossa cultura.

Para o materialismo dialético, tomar consciência do mundo externo — que existe independentemente de nossa consciência — significa que a realidade se reflete e se espelha nos pensamentos, representações e sensações dos homens. Pois bem, "a criação artística, enquanto é uma forma de espelhamento do mundo externo na consciência humana, insere-se, portanto, na teoria geral do conhecimento própria do materialismo dialético".

A estética marxista, portanto, "situa o realismo no centro da teoria da arte". E o realismo marxista é contrário tanto ao "naturalismo", que pretende fazer a cópia fotográfica da superfície da realidade, como ao "formalismo", que se propõe a perfeição das formas, prescindindo da realidade ou pretendendo transformá-la ou então estilizá-la. A exemplo da ciência, a arte espelha sempre a realidade, reflete "a totalidade da vida humana em seu movimento, em seu desenvolvimento e evolução". E o instrumento que permite refletir *artisticamente* a realidade é o "tipo".

"Na representação do tipo — escreve Lukács — na arte típica, fundem-se a concretude e a norma, o elemento humano eterno e o historicamente determinado, a individualidade e a universalidade social. Por isso, na criação de tipos e na apresentação de características e situações típicas, as mais importantes tendências da evolução social recebem adequada expressão artística". A concepção marxista do realismo, portanto, afirma que a arte é criação de "tipos", onde *o particular é iluminado pelo universal e o universal fala através do particular.* Por isso, a fantasia não é proibida, ao contrário, desde que consiga construir o "tipo" e, através dele, fazer falar a realidade: "Até o mais desenfreado jogo da fantasia poética e a mais fantasiosa representação dos fenômenos são plenamente conciliáveis com a concepção marxista do realismo".

É precisamente por meio da idéia de "tipo" que Lukács consegue recuperar boa parte da grande arte do passado: um escritor (por exemplo, Balzac) pode pertencer à classe burguesa, mas sua arte pode ser realista e progressista se, como exatamente no caso de Balzac, ele consegue construir "tipos" e, por meio deles, captar "as mais importantes tendências da evolução social". Texto 5



Lukács em seu escritório em Budapeste, em uma fotografia de 1965.

2 Karl Korsch entre "dialética" e "ciência"

Em um pós-escrito a *Marxismo e filosofia* (1923), Karl Korsch (1886-1961) registrou o seguinte: "Somente enquanto escrevia este ensaio é que apareceu o livro de György Lukács *História e consciência de classe.* Pelo que pude constatar até agora, não posso deixar de aprovar com alegria as exposições do autor, fundamentadas em base filosófica mais ampla, que muitas vezes abordam questões de que trato neste meu ensaio".

E o livro de Korsch também foi condenado pelas mesmas razões pelas quais foi condenado o livro de Lukács pela Terceira Internacional. Em 1925 ele acabou expulso do partido comunista alemão.

Em 1930, Korsch publicou a segunda edição de *Marxismo e filosofia,* não se limitando mais a criticar Kautsky e o marxismo ortodoxo, mas também atacando duramente Lênin, especialmente por ter considerado a teoria e a consciência de classe como algo que deve ser levado "de fora" para a práxis do proletariado. Também o critica em relação à teoria gnosiológica do "reflexo", enquanto essa teoria representa somente uma "*concepção primitiva, pré-dialética e até pré-transcendental da relação entre consciência e ser*". Sustenta, além disso, que a ditadura instaurada por Lênin na Rússia não é ditadura *do* proletariado, mas ditadura *sobre* o proletariado; que ela não é a ditadura de uma classe, e sim "do partido e da cúpula do partido", constituindo "uma forma de constrição ideológica".

Korsch faz todas essas críticas em nome do que ele considera o núcleo autêntico da filosofia de Marx, ou seja, a *dialética.* E "a essência da [...] 'dialética materialista' do proletariado consiste [...] precisamente

no fato de resolver concretamente a contradição material existente entre riqueza burguesa (o 'capital') e miséria proletária, com a supressão dessa sociedade burguesa e de seu Estado na realidade material da sociedade comunista sem classes. A dialética materialista, portanto, enquanto 'expressão teórica' da luta histórica do proletariado por sua libertação, constitui o fundamento metodológico necessário do 'socialismo científico' ".

Isso, porém, significa dizer e implica que a dialética não pode ser concebida, nas pegadas de Engels, como teoria a ser ensinada: "A 'dialética materialista' do proletariado não pode ser ensinada abstratamente ou servindo-se dos chamados 'exemplos', como se se tratasse de uma 'ciência' particular, dotada de objeto particular. Pode-se apenas aplicá-la *concretamente,* na práxis da revolução proletária e em uma teoria que é um componente imanente e real dessa práxis revolucionária". Portanto, a superestrutura ideológica e, com ela, a filosofia, não têm caráter fictício; pelo contrário, Korsch insiste na "influência e no peso das ideologias na vida dos homens e das sociedades, influência e peso que fazem delas não um eterno supramundo, mas uma força real, um agente histórico".

3 Ernst Bloch

3.1 A vida de um "utopista"

Ao "neomarxismo" de Lukács e Korsch (avessos às interpretações positivistas, "mecanicistas" e anti-humanistas do marxismo) está ligada a original *filosofia da esperança* de Ernst Bloch, com sua apaixonada insistência no futuro, entendido como a mais autêntica dimensão do homem.

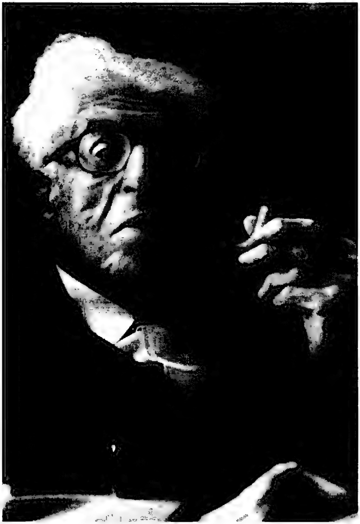
Bloch nasceu em Ludwigshafen, em 1885, de genitores pertencentes à burguesia média judaica. Muito jovem ainda, já havia lido Hegel, por quem conservaria por toda a vida elevado respeito. Escreverá ele, em 1949, em *Sujeito-objeto. Comentário a Hegel*: "Quem subestima Hegel no estudo da dialética histórico-materialista não tem nenhuma possibilidade de conquistar inteiramente o materialismo histórico-dialético". Bloch laureou-se em Würzburg sob a direção de Külpe. Em Berlim, teve Simmel por mestre. Em Heidelberg, juntamente com Lukács e Jaspers, freqüentou o círculo de Max Weber. Com o advento do nazismo, Bloch, que se inscrevera no partido comunista, foi obrigado a um longo exílio, que o vê passar por Zurique, Viena, Praga e Cambridge (Massachussets, EUA). Em 1949, quando se constituiu a República Democrática Alemã, Bloch tornou-se professor em Leipzig. Entretanto, por divergências com os teóricos do *Diamat* (*mat*erialismo *dia*lético), foi obrigado a deixar sua cátedra.

Criticado por seu revisionismo e por suas "heresias", acusado de corromper a juventude, foi-lhe retirada a direção da "Revista alemã de filosofia" e, além de ser confiscado seu livro *O princípio esperança,* foi-lhe proibido publicar outros livros. Seus amigos e melhores alunos foram presos. W. Harich foi condenado a dez anos de prisão, G. Zehm a quatro, M. Hertwig a dois. Em 1961, ano em que foi erguido o muro de Berlim, Bloch, que naquele período se encontrava na Bavária, pediu asilo político e decidiu não voltar mais à Alemanha Oriental. Aceita ensinar na Universidade de Tübingen, cidade onde residiu até sua morte, ocorrida em 1977. Dez anos antes, em 1967, fora-lhe conferido o Prêmio da Paz pelos editores alemães, honra que, antes dele, já coubera, entre outros, a personagens como Romano Guardini, Paul Tillich, Karl Jaspers, Martin Buber e Gabriel Marcel.

Durante a Primeira Guerra Mundial, pacifista convicto que era, Bloch se retirara para a Suíça, onde escreveu a primeira de suas obras importantes, *Espírito da utopia* (1918), trabalho que contém *in nuce* os conceitos de fundo daquela visão filosófica que depois encontrará sua articulação mais madura em *O princípio esperança* (3 vols., 1954, 1955 e 1959). Seu estudo sobre *Thomas Münzer como teólogo da revolução* é de 1921; a coletânea de ensaios (escritos entre 1924 e 1933) intitulada *Herança deste tempo* é de 1935. A obra *Sujeito-objeto. Comentário a Hegel* foi publicada em 1949. Em 1961 saiu *Questões filosóficas fundamentais para uma ontologia do não-ainda-ser,* e de 1968 é *Ateísmo no cristianismo.*

3.2 "O que importa é aprender a esperar"

A esperança não é questão de pouca monta na vida humana. Ao contrário, ela é a primeira coisa fundamental que o homem tem a aprender. Escreve Bloch em *O princípio esperança:* "O que importa é aprender a esperar".



Ernst Bloch (1885-1977), expoente da "filosofia da esperança", sustentou que "o homem é a criatura que, por essência, *projeta-se no possível.*

Outros filósofos puseram no centro de suas reflexões o ser, o conhecimento, o Estado, a consciência, e assim por diante. Bloch, ao contrário, centrou sua filosofia na *esperança.* E o fez por estar persuadido de que o homem, "originariamente, vive unicamente direcionado para o futuro; o passado só chega mais tarde e o verdadeiro presente ainda não chegou".

O homem vive em tensão para o futuro. Bloch é de opinião que, em toda a realidade, não somente na realidade humana como também na realidade natural, está presente e ativo um impulso originário que a impele adiante, em direção à novidade do *futuro,* que a guia para a realização do *possível.* Bloch chama de *fome* a dimensão cósmica desse impulso, e de *esperança* ou *desejo* suas manifestações na vida humana. Conseqüentemente, podemos ver que, em Bloch, o princípio da esperança não é simples questão psicológica: é *princípio ontológico* genuíno, é o princípio da ontologia do "não-ainda-ser". Com efeito, na raiz última das coisas, Bloch encontra o *possível,* isto é, o "não-ainda", ou seja, o ainda não realizado passível de realização: "uma abertura, conseqüência de condição não ainda inteiramente suficiente e, portanto, que se projeta como mais ou menos inadequada".

E essa abertura, esse estado incompleto, não é condição negativa. Pelo contrário, é muito mais condição positiva, constituindo o caminho para o cumprimento, para a emancipação humana: o impulso de esperar "amplia o horizonte do homem, longe de restringi-lo". Mas, para que esse horizonte se amplie mais, precisamos de "homens que se lancem ativamente dentro do devir do qual são parte".

3.3 "O marxismo deve ser fielmente ampliado"

"A função utópica do projetar e modificar consciente do homem representa a sentinela mais avançada e ativa do trabalhoso direcionamento para a aurora que aflige o mundo, do dia cheio de sombras em que todas as marcas do real, ou seja, as formas do processo, ainda ocorrem e têm lugar". O homem projeta e modifica conscientemente o mundo e a si mesmo — e o faz no "espaço da utopia".

É exatamente nesse ponto que, baseando-se em pressupostos marxistas, a filosofia de Bloch ao mesmo tempo tende a desenvolver conseqüências que Marx não viu. Se a esperança é o elemento de impulsão e de fundo da vida humana, se o homem é chamado a se superar continuamente, projetando e criando o futuro, e se ele "é a criatura que, por essência, se projeta no possível que está diante de si", então se pode compreender muito bem qual é o nexo que vincula Bloch a Marx: também a filosofia marxista propõe-se como objetivo inadiável o de transformar o mundo, não contemplá-lo. O marxismo também é uma filosofia voltada para o futuro, para o que ainda não é.

A filosofia da esperança, portanto, a exemplo da filosofia marxista, é filosofia do futuro. E, analogamente à filosofia marxista, tem como fundamento a tese de que o homem encontra-se em estado de alienação. Entretanto, enquanto a alienação de que fala Marx brota de motivos econômicos, Bloch faz sua alienação remontar a razões mais profundas e universais, a *razões ontológicas*. O homem é alienado porque é incompleto, incompleto como o universo de que é parte: "O homem é a criatura que, *por essência*, projeta-se no possível [...]".

Por outro lado, o marxismo deve ser ampliado. E deve ser ampliado pelo fato de que o exame fenomenológico da subjetividade humana nos mostra que o homem não se reduz a seu passado nem é absorvido pelo presente. O "calor vermelho" do futuro impele o homem a transcender incessantemente as situações presentes e a superar os resultados adquiridos; impele-o a conteúdos de esperança, em direção a mundos possíveis, no rumo da "utopia". É uma "corrente de calor" que agita a esperança indestrutível de vida nova, de um *novum ultimum*.

3.4 "Onde há esperança, há religião"

A religião, na opinião de Bloch, não é apenas a expressão da alienação do homem. Essa, por exemplo, é a idéia de Feuerbach e Marx. Mas também nesse ponto Marx, ou melhor, o marxismo vulgar, que interpreta a religião como ópio do povo, deve ser revisto e ampliado.

"Onde há esperança, há religião", afirma Bloch, que, em *Thomas Münzer como teólogo da revolução* e depois no mais recente *Ateísmo no cristianismo*, distingue a dimensão "teocrática" do cristianismo de sua dimensão "herética". A primeira aniquila o homem, destruindo sua abertura para o novo, ao passo que a segunda é dimensão subversiva, é contestação do existente, é o "fio vermelho" que atravessa toda a Bíblia, onde explode "[...] o sofrimento de quem não quer permanecer assim, a espera premente do êxodo, das reparações, do tornar-se diferente". No *Antigo Testamento* existe a revolta do homem contra Deus: nô-lo mostra o pecado original ou, por exemplo, o livro de Jó. E o que mais conta no *Novo Testamento* é o anúncio escatológico que Jesus faz do Reino — e o Reino é "um acontecimento do cosmo, que se abre para a nova Jerusalém".

Naturalmente, a escatologia mencionada por Bloch não vai além da terra; é completamente intraterrena. E, no entanto, como já vimos, alguns dos mais engajados teólogos contemporâneos foram buscar elementos do instrumental conceitual de Bloch para seu trabalho.

VI. O neomarxismo na França

• Convicto de que os erros do sistema soviético (a invasão da Tchecoslováquia, a repressão dos intelectuais dissidentes na URSS, as sanções econômicas contra a China, o anti-semitismo na Polônia e em Leningrado etc.) eram conseqüências do próprio sistema, Roger Garaudy (1913-1996) – filósofo que também foi secretário do partido comunista francês – quis propor um *Marxismo humanista* como alternativa ao leninismo stalinista.

Garaudy: um encontro com os cristãos para uma alternativa ao leninismo stalinista → § 1

Em *A alternativa* (1972) Garaudy afirma que "nossa sociedade está a ponto de se desintegrar", e que para sair de tal crise "é necessária uma transformação dos fundamentos". É necessária mudança radical não só no plano da propriedade e das estruturas do poder, mas também no plano "da cultura e da escola, da religião e da fé, da vida e de seu sentido".

Claro sobre as diferenças entre a concepção marxista e a cristã, Garaudy – que na tardia maturidade se tornou muçulmano – realizou com os cristãos um *diálogo fecundo*, com a esperança de que uma colaboração com os comunistas sobre problemas concretos levasse os cristãos a encontrar "sobre a nossa terra um início do céu deles".

• Radicalmente contrário à interpretação "humanista" de Marx foi Louis Althusser (1918-1990). Autor de *Para Marx* (1965) e, em colaboração, de *Ler o Capital* (1965), Althusser – contra as tentativas de extrapolar a teoria marxista com Hegel ou com Husserl – pretende voltar ao *verdadeiro* Marx.

Althusser: contra o mito de um homem livre, criador do próprio destino → § 2

E o verdadeiro Marx é o filósofo do anti-humanismo. "O sujeito – escreve Althusser em *Ler o Capital* – não é mais que o suporte das relações de produção. Sua realidade não é mais consistente do que a de um suporte sutil". É possível conhecer o homem – lemos em *Para Marx* – apenas com a condição de que abandonemos o mito filosófico de um homem livre, criador, senhor de seu destino e da história humana. Nessas idéias está a razão pela qual a obra de Althusser é no mais das vezes enquadrada dentro do *estruturalismo*.

1 Roger Garaudy

1.1 Os erros do sistema soviético

"Depois da excomunhão da Iugoslávia em 1948, depois da revelação dos crimes do período stalinista no XX Congresso do Partido Comunista Soviético, depois das revoltas dos operários de Berlim e de Poznan em 1956, depois do levante húngaro de 1956, quando os estudantes e operários insurgiram-se contra o modelo stalinista de Rakosi, que ofereceu suas melhores cartas à contra-revolução, depois das sanções econômicas contra a China em 1958 e as campanhas de calúnias que levaram a um cisma no movimento comunista, depois da invasão da Tchecoslováquia e dos crimes da 'normalização', depois da inquisição intelectual na União Soviética, do processo Siniavski à campanha de desonra contra Solgenitsin, depois da explosão de anti-semitismo na Polônia e a seguir em Leningrado, depois do massacre dos operários poloneses em greve — e deixo o resto de lado —, depois de tudo isso não é possível dizer, como se fez até agora ao fim de cada catástrofe: trata-se de 'erros'. O que nós consideramos 'erros' não serão conseqüências do próprio sistema? Não do sistema socialista, mas do sistema soviético tal como foi concebido de Stálin a Breznev? E não deveríamos refletir sobre a necessidade de proceder a uma grande inversão, tentando conceber um socialismo que não seja construído só do 'alto', mas também de 'baixo'?"

Essas palavras foram pronunciadas por Roger Garaudy em 23 de janeiro de 1971, expressando muito bem o desafio que o filósofo francês (1913-1996) lançou contra os "novos czares" do Kremlin, com o objetivo de libertar o marxismo daquelas deformações stalinistas que transformaram a ditadura *do* proletariado em ditadura *sobre* e *contra* o proletariado, impedindo a teoria marxista de se desenvolver em seus elementos vitais e bloqueando a participação consciente e responsável das massas na construção do socialismo. Na opinião de Garaudy, os dirigentes soviéticos aferraram-se a um *centralismo burocrático sufocante,* incapaz de aceitar o menor "impulso de baixo", mas, ao contrário, pronto para rechaçar toda tentativa de renovação. Assim, tornaram-se responsáveis pela degeneração teórica do marxismo e pela prática criminosa exercida pelo onipotente poder policialesco na Rússia e nos países satélites. Em poucas palavras, o que os soviéticos temem e combatem é o socialismo de rosto humano. Texto 6

1.2 A alternativa

Desse modo, Garaudy leva ao pleno amadurecimento a corrente do marxismo "personalista" que, de certa forma, havia encontrado, antes e além de Garaudy, seus antecessores em Henri Lefebvre (1901-1979), Lucien Goldmann (1913-1970) e, depois, sobretudo, em Sartre.

Garaudy propõe e defende um marxismo humanista. Mais em pormenores, porém, e com maior clareza, o que propõe Garaudy? Qual é a sua *alternativa* ao leninismo stalinista? Escreve Garaudy, justamente em *A alternativa* (1972), que "nossa sociedade está a ponto de se desintegrar". Por isso, "é necessária uma transformação de suas bases, a qual, porém, não é possível com os métodos tradicionais. Para ser resolvida, uma crise de tal amplitude precisa de algo mais que revolução: exige transformação radical, não somente no plano da propriedade e das estruturas do poder, mas também da cultura e da escola, da religião e da fé, da vida e de seu sentido. É preciso mudar o mundo e mudar a vida [...]. A única hipótese a excluir é continuar no caminho atual". Não é preciso "criar um partido, mas um espírito", conscientes de que "não temos a possibilidade de escolha entre a ordem e a mudança, mas entre uma revolução convulsionada e uma revolução construtiva".

1.3 Marxismo e cristianismo

Em 1960 (em *Moral cristã e moral marxista*), Garaudy afirmava: "Em relação ao marxismo, a teologia cristã representa o que a alquimia medieval representa em relação à física nuclear moderna: o sonho impotente da transmutação da matéria tornou-se a realidade de nossas técnicas, exatamente como as exigências escatológicas de amor e de dignidade humana encontram no marxismo as condições para sua encarnação, não mais em outro mundo, duplicação ilusória do primeiro, e sim em nosso mundo". Três anos mais tarde, em 1963, no ensaio *O que é a moral marxista?,* Garaudy evidencia dois pontos essenciais da moral cristã.

a) Em primeiro lugar, "o cristianismo criou uma nova dimensão do homem: a dimensão da pessoa humana. Essa noção era tão estranha ao racionalismo clássico que os Padres gregos se encontraram na impossibilidade de achar na filosofia grega as categorias e palavras para expressar essa nova realidade. O pensamento helênico não estava em condições de conceber que o infinito e o universal pudessem se expressar em uma pessoa".

b) A segunda contribuição do cristianismo, prossegue Garaudy, "consiste na grande aspiração por um mundo em que reine perfeita reciprocidade das consciências, no qual nenhuma pessoa seja um meio para a outra".

Não se pretende que o cristão se torne marxista ou que o marxista se torne cristão. As diversidades continuam, como podemos ler em *Do anátema ao diálogo* (1965): "Cristãos e marxistas vivem a exigência do mesmo infinito, só que, para os primeiros, o infinito é presença, mas para os outros é ausência." Para os cristãos, o homem não é tal sem Deus; para os marxistas, só existe o homem. Entretanto, para além das diferenças, é possível um *diálogo* fecundo. Por isso, diz Garaudy, "nós comunistas não desprezamos nem escarnecemos do cristão por sua fé, por seu amor, por seus sonhos, por suas esperanças. Nossa tarefa é trabalhar e lutar para que tais coisas não permaneçam eternamente distantes ou ilusórias [...], para que os próprios cristãos encontrem sobre a nossa terra um início do céu deles".

2 Louis Althusser

2.1 A "ruptura epistemológica" do Marx de 1845

Radicalmente contrário à interpretação "humanista" de Marx é Louis Althusser, nascido em 1918 em Birmandreis (nas proximidades de Argel). Aluno de Bachelard, foi depois professor na École Normale Supérieure de Paris até 1981, ano em que foi tragicamente colhido pela doença mental. Faleceu em 1990. É autor de dois livros bem conhecidos: *Para Marx* (1965) e, em colaboração, *Ler o Capital* (1965).

Posicionando-se contra a revalorização do "jovem Marx" dos *Manuscritos,* contra as tentativas de camuflar Marx com Hegel ou com Husserl, com o risco de não mais se reconhecer o *verdadeiro* Marx, Althusser determinou-se a evidenciar a *especificidade* da teoria marxista. E o faz usando instrumentos intelectuais provenientes do estruturalismo e da epistemologia de Bachelard.

Antes de mais nada, no prefácio ao livro *Para Marx,* ele mostra que, por longo período, a filosofia marxista desenvolveu, de maneira exclusiva, três funções:

1) a *função apologética* (no sentido de que era praticada a fim de justificar uma política bem precisa e uma práxis bem determinada);

2) a *função exegética* (consistindo no comentário a textos reputados como verdades definitivas);

3) a *função prática* (tendendo a "dividir o mundo com corte claro", com base na contraposição das classes, introduzindo essa divisão na própria ciência, que assim era cindida em "ciência burguesa" e "ciência proletária").

Althusser reage a esses usos da filosofia marxista. Ele não distingue mais entre ciência burguesa e ciência proletária, e sim entre ciência e ideologia (e, para ele, a *ideologia* não é uma teoria descritiva da realidade, e sim muito mais "uma vontade [...], ou uma esperança, ou uma nostalgia", dispondo-se então a "buscar a nova concepção de ciência na qual se baseia O *Capital*".

2.2 Por que o marxismo é "anti-humanismo" e "anti-historicismo"

O humanismo é ideologia, porque fala de um "homem" completamente imaginário; o humanismo fixa o "homem" no centro e não percebe que ele desenvolve papel decididamente secundário. Em *Ler o Capital,* Althusser afirma: "O sujeito *nada mais é do que o suporte das relações de produção* [...]. Sua realidade não é mais consistente do que a de um sutil suporte". Em suma, é preciso compreender que "não temos a ver com homens concretos, mas com homens enquanto exercem certas funções determinadas na estrutura: portadores de força de trabalho, representantes do capital [...]. Os homens aparecem na teoria apenas sob forma de suporte das relações implicadas na estrutura, e as formas de sua individualidade como efeitos particulares da estrutura [...]. Os indivíduos são apenas os efeitos da estrutura". Essa, portanto, é a razão por que O *Capital* constitui autêntica ruptura com as idéias marxistas anteriores a ele: O *Capital* nos dá os princípios necessários a fim de definir, para o modo de produção capitalista, "as diversas *formas de individualidade exigidas e produzidas* por esse modo de produção, segundo as funções das quais os indivíduos são *suportes*".

O anti-humanismo teórico de Marx, portanto, é a condição para o conhecimento do mundo humano e para sua transformação prática. Em *Para Marx* podemos ler: "Não é possível *conhecer* alguma coisa sobre os homens a não ser sob a absoluta condição de reduzir a pó o mito filosófico (teórico) do homem. Desse modo, todo pensamento que se remetesse a Marx para restaurar de um ou de outro modo uma antropologia ou um humanismo filosóficos *teoricamente* nada mais seria do que pó". O marxismo, porém, "em virtude da única ruptura epistemológica que o fundamenta", não somente é anti-humanismo, mas é também "anti-historicismo".

A história não se desenvolve de modo linear, nem se aproxima progressiva e inevitavelmente de uma meta prefixada. Althusser sustenta que Marx só teria herdado de Hegel a idéia de que a história é "processo sem sujeito", e não a doutrina da dialética. A história não se realiza conforme um plano ou, de qualquer modo, de maneira unilinear, e sim por *rupturas sucessivas.* Não é a dialética, mas a sobredeterminação que constituiria "a especificidade da contradição marxista". E a sobredeterminação é o efeito gerado pelo conjunto das circunstâncias concretas ou, se assim se preferir, pela convergência dos elos estruturais. Por isso,



Louis Althusser (1918-1990), autor de Para Marx, *foi radicalmente contrário à interpretação "humanista" de Marx.*

a contradição econômica é "determinante, mas ao mesmo tempo determinada pelos diversos *níveis* e pelas diversas *instâncias* da formação social que anima".

Por conseguinte, pode parecer que, mesmo não negando o caráter fundamental do momento econômico, Althusser, precisamente em razão do seu anti-historicismo, tende a atenuar o economicismo marxista. Por outro lado, continua afirmando Althusser, se é verdade que a ciência não é ideologia, também é verdade que nenhuma sociedade humana pode prescindir da ideologia. A ideologia é *"a relação vivida pelos homens com o mundo"*. A ideologia é a moral, a religião, a arte, a política. E todas essas coisas são ideologia porque, nelas, "a função prático-social prevalece sobre a função teórica (ou função de conhecimento)". E é "no seio dessa inconsciência ideológica (que) os homens *conseguem modificar suas relações vividas com o mundo*". Mas não se deve pensar que são o homem e a ação de uma classe que fazem a história, nem que esta se dirija de modo necessário em direção a um fim *progressivo* (entre outras coisas, os *fatos* não são *valores*). Para Althusser, a história deve ser vista muito mais como série descontínua de conjunturas de várias estruturas, e os indivíduos, como as classes, não são compreensíveis fora das estruturas e de suas conjunturas.

VII. O neomarxismo na Itália

• Antônio Labriola (1843-1904) foi estudioso e difusor do marxismo na Itália. Aluno de Spaventa em Nápoles e depois professor em Roma, autor da obra *Do materialismo histórico* (1897), Labriola não nega a tese central do materialismo histórico, ou seja, a tese da primariedade da estrutura econômica sobre a superestrutura das idéias; ele, todavia, adverte sobre o fato de que tal tese "não pode, à guisa de talismã, valer continuamente, e à primeira vista, como meio infalível" para compreender os fatos sociais. As formas de consciência também são história, e a relação de derivação delas da estrutura é "bastante complicada" e "nem sempre decifrável".

Labriola: a relação entre estrutura e superestrutura é "bastante complicada" → § 1

• Antônio Gramsci (1891-1937), o mais original pensador marxista italiano, esteve, em 1921, entre os fundadores do partido comunista. Preso pela polícia fascista em novembro de 1926, em 1928 Gramsci foi condenado a vinte e quatro anos de prisão na casa penal de Turi. Tendo-lhe sido reduzida a pena, Gramsci foi liberto em abril de 1937; doravante, porém, fisicamente debilitado, consumiu-se em uma clínica romana, alguns dias depois de ter obtido a liberdade. Cheias de humanidade são suas *Cartas do cárcere*. O pensamento de Gramsci – uma das *reelaborações* mais notáveis do marxismo neste século – foi desenvolvido principalmente nos *Cadernos do cárcere*.

Gramsci: um adversário do regime fascista → § 2.1

• Querendo inserir o marxismo dentro da tradição cultural italiana, Gramsci foi obrigado a confrontar-se com a presença maciça, na cultura italiana, da filosofia de Benedetto Croce. Gramsci explica o sucesso das idéias de Croce pelo fato de que, relativamente a outras filosofias "especulativas", a de Croce expressou "maior aderência à vida", ou seja, aos problemas assim como historicamente se dão. Em todo caso, mesmo a de Croce é, na opinião de Gramsci, uma "filosofia especulativa", uma metafísica da história. E a ela Gramsci opõe sua *filosofia da práxis*, concepção imanentista, sem dúvida, mas reduzida a pura história, privada, portanto, de elementos metafísicos; e, portanto, contrária a conceber a estrutura econômica de modo especulativo e doutrinário como se fosse "um deus oculto". O materialismo histórico é um erro. A alma do marxismo é o método dialético, que permite compreender as contradições sociais, as situações concretas em que vivem homens concretos. É esta a lição que tiramos de Lênin: como sintetizar teoria e práxis de modo a chegar à conquista do poder, qual estratégia usar para penetrar na cidadela do comando e dela se apoderar. A lição de Lênin é importante – sustenta Gramsci – não porque devamos *repeti-la*, e sim pela razão de que ela delineia o caminho para construir – em condições históricas a serem analisadas de quando em vez – a sociedade socialista. E é sobre essas premissas que se insere a teoria gramsciana da *hegemonia*.

A filosofia da práxis: uma concepção da vida "reduzida a pura história" → § 2.2-2.3

• A sociedade divide-se em classes; e para que uma classe possa se tornar sujeito histórico, ou seja, guia da sociedade, deve tornar-se *classe dirigente*. A classe dirigente é aquela que – pela força de sua própria organização, de sua própria ideologia, de uma superioridade moral e da capacidade de resolver os problemas – obtém o consenso das outras classes, formando assim um *bloco histórico*, e dessa forma está pronta para se tornar classe dominante.

Em poucas palavras, "a supremacia de um grupo social – escreve Gramsci – manifesta-se de dois modos, como 'domínio' e como 'direção intelectual

A teoria da hegemonia
→ § 2.4-2.6

e moral'". E apenas entrando na sociedade civil (a imprensa, a escola, os sindicatos etc.) e difundindo-se com um trabalho incansável as próprias crenças e os próprios ideais, a classe que tende à hegemonia pode lançar as bases de seu domínio. Aqui insere-se a figura do *intelectual orgânico*, o qual, no pensamento de Gramsci, se identifica com o dirigente ou responsável de partido; e o partido comunista – que é a encarnação da vontade revolucionária jacobina – "representa a totalidade dos interesses e das aspirações da classe trabalhadora".

1 Antônio Labriola

1.1 "O marxismo não é positivismo nem naturalismo"

O pensador mais original do neomarxismo italiano, sem dúvida, foi Antônio Gramsci (1891-1937). Entretanto, antes dele, o marxismo fora estudado, interpretado e difundido sobretudo por Antônio Labriola (1843-1904), que foi aluno de Spaventa em Nápoles e depois professor em Roma. Aproximando-se de Hegel por influência de Spaventa, Labriola, em um segundo momento — nas décadas de 1870/1880 —, manifestou acentuado interesse por Herbart, até que, por volta de 1880, converteu-se ao marxismo. O escrito *Em memória do manifesto dos comunistas* é de 1896, e *Sobre o materialismo histórico* é de 1897.

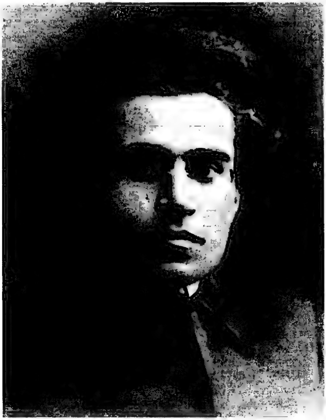
Antes de mais nada, Labriola procura acentuar a distinção entre marxismo e positivismo. Do positivismo, Labriola aceita o método científico, mas rejeita a visão materialista do universo. A palavra *matéria*, escreve ele, "é sinal ou recordação de uma cogitação metafísica ou [...] é expressão do último substrato hipotético da experiência naturalista". Entretanto, o *materialismo histórico* não é metafísica da *matéria* nem opera "no campo da física, da química, da biologia".

Em suma, o marxismo não é materialismo metafísico nem naturalismo. Insiste Labriola: a *cultura* não é *natureza,* ainda que os dois momentos se entrelacem continuamente. Não se trata "de indagar sobre o viver humano, isto é, estudar "as condições explícitas do viver humano, no sentido de que ele não é mais simplesmente animal".

1.2 A concepção materialista da história

E aqui se inserem as convicções de Labriola sobre a *vexata quaestio* que, no desenvolvimento do marxismo, diz respeito às relações entre estrutura e superestrutura. Somente "o amor pelo paradoxo, sempre inseparável do zelo dos divulgadores apaixonados de uma doutrina nova, pode ter induzido alguns à crença de que, para escrever a história, basta evidenciar unicamente o 'momento econômico' (freqüentemente ainda não identificado e muitas vezes não identificável em absoluto) para se poder atirar fora todo o resto, como fardo inútil". Engels (com quem Labriola manteve correspondência) já evidenciara que os fatos históricos são explicáveis por meio da estrutura econômica a eles subjacente apenas "em última instância".

Com isso não se está de modo algum dizendo que Labriola rejeita a tese central do materialismo histórico. Ao contrário, escreve ele, "é indiscutível [...] para nós o princípio de que não são as formas da consciência que determinam o ser do homem, mas que é precisamente o modo de ser que determina a consciência". Mas, prossegue Labriola, "*essas formas da consciência*, como são determinadas pelas condições de vida, *constituem também a história*, que não é somente anatomia econômica [...]". A teoria do materialismo histórico, isto é, a teoria da primariedade da estrutura econômica sobre a superestrutura das idéias, "não pode, à maneira de talismã, valer continuamente e à primeira vista como meio infalível para resumir em elementos simples a imensa maquinaria e a complicada engrenagem da sociedade". E isso pelo fato de que "a estrutura econômica subjacente, que determina todo o resto, não é um simples mecanismo do qual brotam, como efeitos automáticos



Antônio Gramsci (1891-1937) teve como intenção de fundo a de inserir Marx na tradição italiana, e sustentou que a Revolução de Outubro foi uma revolução contra O Capital.

e maquinais imediatos, as instituições, leis, costumes, pensamentos, sentimentos e ideologias. Daquele substrato para todo o resto, o processo de derivação e mediação é muito complexo, freqüentemente sutil e tortuoso, nem sempre decifrável".

2 Antônio Gramsci

2.1 A vida e a obra

Desenvolvido sobretudo nos seus *Cadernos do cárcere*, o pensamento de Antônio Gramsci constitui uma das mais notáveis *reelaborações* do marxismo neste século, seja por sua constante referência a problemas sociais, culturais e políticos concretos, seja por sua intenção de *inserir o marxismo na tradição italiana*. A esse objetivo, precisamente, correspondem, por exemplo, seus estudos sobre Maquiavel, sobre a Renascença italiana, sobre a questão meridional, sobre os católicos, sobre suas instituições e organizações, sobre os movimentos operários, sobre as camadas intelectuais italianas, sobre as formas de greve e os conselhos operários, sobre a filosofia de Benedetto Croce.

Nascido em Ales (na província de Cágliari) em 1891, Gramsci, que provinha de família pobre, conseguiu se matricular na Universidade de Turim, depois de concluídos seus estudos secundários, graças a uma bolsa de estudos. Por volta de fins de 1914, porém, deixou a universidade para se dedicar à atividade política. Juntamente com outros, foi promotor da experiência turinense dos "conselhos de fábrica". Sempre mais insatisfeito com a política do partido socialista, em 1921 estava entre os fundadores do partido comunista. Já em 1919, juntamente com Palmiro Togliatti, dera vida ao "Nova Ordem", inicialmente semanário e depois diário. Em 1922, convidado pela Internacional para ir a Moscou, Gramsci conheceu Lênin. Voltando à Itália em 1924, foi eleito deputado e passou a dirigir o "Unità", órgão do partido comunista. Preso pela polícia fascista em novembro de 1926, foi condenado em 1928 pelo tribunal especial a vinte e quatro anos de prisão, a serem cum-

pridos na penitenciária de Turi. Obtendo redução da pena, Gramsci foi libertado em abril de 1937, mas sua condição física já era muito precária. Morreu em uma clínica romana uma semana depois de ter obtido a liberdade.

Suas *Cartas da prisão* são profudamente humanitárias.

2.2 A "filosofia da práxis" contra a "filosofia especulativa" de Croce

Assim, uma das intenções de fundo da reflexão filosófica de Gramsci foi a de inserir o marxismo na tradição italiana. Foi por essa razão que, antes de mais nada, ele teve de se defrontar com a filosofia de Benedetto Croce e com a hegemonia que essa filosofia conquistara na cultura italiana. Gramsci achava que um dos motivos do sucesso do historicismo croceano foi o fato de Croce ter lutado com eficácia "contra a transcendência e a teologia em suas formas peculiares ao pensamento religioso-confessional". Ligado a isso também se encontra o fato de que a filosofia de Croce, em comparação com as outras filosofias tradicionais, expressou "maior adesão à vida", afirmando que "a filosofia deve resolver os problemas que, em seu desenvolvimento, o processo histórico apresenta a cada vez".

Entretanto, na opinião de Gramsci, Croce permanece ligado a uma "filosofia especulativa", a uma *metafísica* da história, pela qual "no processo dialético se pressupõe 'mecanicamente' que a tese deva ser 'conservada' pela antítese para não destruir o próprio processo, que assim é 'previsto', como uma repetição ao infinito, mecânica e arbitrariamente prefixada".

Desse modo, a filosofia de Croce é uma "filosofia especulativa" e Gramsci lhe opõe sua *Filosofia da práxis* ou historicismo absoluto, entendido como "a mundanização e terrenidade absolutas do pensamento, um humanismo absoluto da história". Em outros termos, "a filosofia da práxis deriva certamente da concepção imanentista da realidade, mas depurada de todo aroma especulativo e reduzida a pura história, historicidade ou puro humanismo". Texto 7

2.3 O "método dialético"

A filosofia da práxis elimina "todo resíduo de transcendência e de teologia". E, por outro lado, não pode conceber a *estrutura* de maneira especulativa e doutrinária, como se fosse "um deus oculto". A estrutura, ao contrário, deve ser concebida "historicamente como o conjunto das relações sociais em que os homens reais se movem e agem [...]".

As filosofias especulativas idealistas não servem, portanto, para compreender a história, mas também são inadequados os esquemas simplistas do marxismo vulgar. A compreensão da história necessita de um método próprio: o *método dialético*, que foi domesticado por Croce, não foi compreendido pelos marxistas vulgares e foi ignorado pelos sociólogos. Somente a dialética nos permite compreender o que é a realidade, enquanto ela é a consciência das contradições sociais em que vivem homens reais e que, em situações concretas, devem ser enfrentadas por homens reais, que têm às suas costas uma tradição específica e não outra qualquer.

2.4 A teoria da hegemonia

Com base nisso, não é difícil perceber que a filosofia da práxis de Gramsci constitui uma concepção do marxismo contrária às interpretações de cunho positivista e mecanicista. É uma concepção na qual os acontecimentos estruturais se entrelaçam e interagem com elementos humanos como a vontade e o pensamento. Essa, portanto, é a lição que se deve aprender de Lênin: como *sintetizar dialeticamente* teoria e práxis de modo a chegar à conquista do poder por uma força emergente que visa à criação de uma nova civilização. A lição de Lênin é importante não porque devamos *repeti-la,* mas porque nos indica a estratégia para penetrar (em condições diversas, a serem analisadas) na cidadela, a fim de criar a sociedade socialista. É precisamente aqui que se insere a teoria gramsciana da "hegemonia".

A sociedade se estrutura em classes. Ora, para que uma classe possa se colocar como sujeito histórico, isto é, como motor que guia e plasma a sociedade inteira, deve "distinguir-se" e conquistar "autoconsciência crítica", ou seja, deve configurar-se como força que, com base na própria ideologia, na própria organização e na própria superioridade moral e intelectual, possa configurar-se como classe *dirigente*. Ora, uma classe torna-se dirigente quando, tendo forjado as energias e capacidades necessárias e percebendo seu direito de dirigir a sociedade inteira, obtém o consentimento das classes subalternas, fundando assim um *bloco histórico,* isto é, um sistema articulado e

orgânico de alianças sociais ligadas por uma ideologia comum e por uma cultura comum. Escreve Gramsci: "Nunca existiu um Estado sem hegemonia" e, em substância, a luta entre duas classes pelo domínio é "luta entre duas hegemonias". Por tudo isso, devemos distinguir entre a *classe dominante* e a *classe dirigente*: "A supremacia de um grupo social manifesta-se de dois modos: como 'domínio' e como 'direção intelectual e moral' ".

O comando entra em crise quando a classe dominante perde a capacidade de encontrar as soluções dos novos problemas. E ela a perde porque nesse meio tempo nasceu e se desenvolveu uma nova classe dirigente e hegemônica que, todavia, ainda não é dominante, mas que, percebendo com prepotência seu direito de sê-lo, ela assim se tornará e, se for preciso, com a violência.

2.5 Sociedade política e sociedade civil

Mas deve-se ir além; a distinção entre domínio e hegemonia permite a Gramsci traçar outra distinção significativa: entre *sociedade política* e *sociedade civil*. A sociedade política é dada pelo Estado, isto é, pelo poder como força, ou seja, pela máquina jurídico-coercitiva; já a sociedade civil é dada pela trama das relações que os homens estabelecem em instituições como os sindicatos, os partidos, a Igreja, a imprensa, a escola e assim por diante.

E é exatamente nas instituições da sociedade civil que a classe que tende à hegemonia deve difundir, através de ação cotidiana e incessante, seus valores, suas crenças, seus ideais, criando assim a unidade moral e intelectual entre os diversos grupos sociais, e criando o consenso em torno de uma cultura que se apresenta com os sinais da validade universal e com a força persuasiva da capacidade de resolver os problemas prementes da vida nacional. E, criando consenso, o grupo social hegemônico cria a base do domínio. Desse modo, a história não é mais concebida, segundo o esquema clássico marxista, como a história do desenvolvimento das forças produtivas, e sim muito mais como a história (densa de contrastes, de inter-relações, de crise de diversos tipos) da gênese e da expansão de princípios hegemônicos ou modelos culturais diferentes, ou até antagônicos. Portanto, *no desenvolvimento da história é a superestrutura que se torna fundamental.*

■ **Hegemonia (teoria da hegemonia).** Com esse conceito Gramsci denota a capacidade de *direção* que – graças à própria organização, à sua própria superioridade moral e intelectual – uma classe que aspira ao poder fará valer com o fim de obter o necessário consenso, que fará com que ela se torne *classe dominante*.
E uma classe jamais poderá ser dirigente e depois dominante sem organizar-se; e não há organização sem intelectuais, ou seja, sem organizadores e dirigentes, isto é, "sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas 'especializadas' na elaboração conceitual e filosófica". Essas pessoas "especializadas" na elaboração conceitual e filosófica são os intelectuais orgânicos, os quais dão ao proletariado "a consciência de sua missão histórica" e, ao mesmo tempo, as armas que permitirão a ele conquistar as várias instituições da *sociedade civil* (imprensa, escola, sindicatos etc.), até que a Cidadela de comando caia em mão socialista.

2.6 O intelectual "orgânico", e o partido como "príncipe moderno"

O grupo social que pretende conquistar a Cidadela, portanto, deve, antes de mais nada, elaborar uma cultura própria, uma visão de mundo e um conjunto de ideais que o ponham em condições de apresentar sua candidatura à direção da sociedade nacional. Mas isso não basta, já que também deve se organizar para difundir essa cultura entre as massas e fazê-la transformar-se em patrimônio nacional. Ao mesmo tempo, deve dar vida a um organismo autônomo que discipline de modo férreo as forças sociais interessadas na mudança e que pretendem instituir nova organização social.

Aí estão precisamente as raízes das duas grandes questões enfrentadas por Gramsci: a *função dos intelectuais* e a *natureza do partido*. E isso pelo fato de que "a 'massa' não se 'distingue' e não se torna

'independente' sem se organizar. E não há organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico do nexo teoria-prática se distinga concretamente em uma camada de pessoas 'especializadas' na elaboração conceitual e filosófica".

Os intelectuais, portanto, são necessários para a construção do socialismo: eles são os "representantes da ciência e da técnica" que dão "ao proletariado a consciência de sua missão histórica". Desse modo, o intelectual não é mais o desinteressado pesquisador da verdade; ele configura-se como agente do partido. Deve transformar-se, escreve Gramsci, "em político, em dirigente orgânico de partido".

O intelectual é um "funcionário", um "persuasor permanente", um "agente da classe dominante". Mas, enquanto os intelectuais italianos, da Renascença em diante, não souberam unificar culturalmente a sociedade e, como Croce e Gentile, pretenderam representar a "alta cultura" oposta à e separada da "cultura popular", o intelectual marxista é, ao contrário, um *intelectual orgânico*. Na realidade, escreve Gramsci, "toda relação hegemônica é necessariamente uma relação pedagógica". *Na visão de Gramsci, portanto, o intelectual orgânico tende a se identificar com o dirigente ou o responsável do partido*. E o próprio partido, interpretando os interesses e as aspirações dos seus membros e oferecendo-lhes "todas as satisfações que encontravam antes em uma multiplicidade de organizações", tende a situar-se como intelectual orgânico por excelência. "O partido comunista representa a totalidade dos interesses e das aspirações da classe trabalhadora", é a encarnação da vontade coletiva revolucionária jacobina; é, portanto, o príncipe moderno. 8



Fotografia da redação de "Nova Ordem", da qual Gramsci foi um dos fundadores.

BERNSTEIN

1 "A democracia é a arte elevada do compromisso"

> *"A democracia é ao mesmo tempo meio e fim [...]; e o direito de voto se torna o instrumento para transformar realmente os representantes do povo, de patrões em servidores do povo".*

A democracia é ao mesmo tempo meio e fim. É o meio da luta pelo socialismo, e é a forma da realização do socialismo. Ela não pode fazer milagres, é verdade. Não pode, em um país como a Suíça, cujo proletariado industrial representa a minoria da população (nem meio milhão contra dois milhões de adultos), entregar a este proletariado o poder político. Não pode sequer, em um país como a Inglaterra em que o proletariado representa há muito tempo a classe mais numerosa da população, fazer deste proletariado o patrão da indústria, se o próprio proletariado em parte não tem nenhuma vontade de se tornar isso, e em parte não se sente ou ainda não se sente maduro para as tarefas que lhe são inerentes. Todavia, na Inglaterra e na Suíça, na França e nos Estados Unidos, nos países escandinavos etc., ela se demonstrou uma alavanca poderosa do progresso social. A quem não dá importância às etiquetas, mas ao conteúdo, bastará passar em revista a legislação inglesa a partir da reforma eleitoral de 1867, que concedeu o direito ao voto para trabalhadores urbanos, para constatar que importante progresso se fez na direção do socialismo, ou até no socialismo. É dessa época que existe em três quartos do país a escola elementar pública, enquanto até então existiam apenas as escolas privadas e clericais. A freqüência à escola abrangia em 1872 4,3% da população, mas em 1896 havia subido para 14,2%; em 1872 o Estado expendia apenas 15 milhões de marcos por ano somente para as escolas elementares; em 1896, 127 milhões. A administração da escola e da assistência pública, nos condados e nas comunas, deixou de ser monopólio dos proprietários e dos privilegiados, e a massa dos trabalhadores tem o mesmo direito de voto que o maior proprietário de terras e do mais rico capitalista. Os impostos indiretos sofreram uma redução constante, e os diretos um aumento constante (em 1866 foram recolhidos 100 milhões de marcos em cifra redonda de impostos sobre rendimentos; em 1898, 330 milhões, aos quais se acrescentam como mínimo entre 80 a 100 milhões de marcos de entradas suplementares devidas ao aumento do imposto de sucessão). A legislação agrária se libertou do temor reverencial pelo absolutismo proprietário, e o direito de expropriação, até agora reconhecido apenas por motivos de viação e de higiene, agora investe também em linha de princípio as transformações econômicas. É conhecido depois o quanto tenha radicalmente mudado a política do Estado a respeito dos trabalhadores por ele direta ou indiretamente ocupados, e qual extensão tenha sofrido a legislação de fábrica a partir de 1870. Todas estas medidas, e a imitação que em grau variado elas tiveram no continente, foram devidas não exclusivamente, mas sem dúvida substancialmente, à democracia ou àquela margem de democracia efetiva de que dispõem os respectivos países. E se é fato que para questões particulares a legislação dos países politicamente avançados não procede com a mesma rapidez que por vezes se encontra em países que, embora estando em condições políticas relativamente mais atrasadas, foram estimulados por monarcas ou ministros empreendedores, em troca, porém, nos países de democracia enraizada, jamais há um regresso nessa direção.

O princípio da democracia é a supressão do domínio de classe. Fala-se, e em certos aspectos justamente, do caráter conservador da democracia. O absolutismo ou o semi-absolutismo engana fautores e adversários sobre a entidade de seu poder. De onde, nos países em que ele domina ou suas tradições sobrevivem, os projetos extravagantes, a linguagem forçada, a política tortuosa, o medo da revolução e a esperança na opressão. Na democracia os partidos, e as classes que estão por trás dos partidos, aprendem logo a conhecer os limites de seu poder e a delinear toda vez apenas aquelas ações que eles esperam poder razoavelmente realizar com base nas circunstâncias objetivas. Mesmo quando impelem suas reivindicações para além de seu pensamento secreto, para poder ceder no momento do inevitável compromisso – e a democracia é a elevada escola do compromisso – fazem-no sempre com moderação. É assim que em democracia a própria extrema esquerda aparece no mais das vezes em uma luz conservadora, e a renovação, porque mais uniforme,

aparece mais lenta do que é na realidade. Mas sua direção é inconfundível. O direito de voto, em democracia, torna virtualmente seu titular participante da coisa pública, e essa participação virtual deve-se traduzir, a longo prazo, em uma participação efetiva. Para uma classe operária numérica e intelectualmente não desenvolvida, o direito de voto pode parecer por muito tempo ainda o direito de escolher para si seu próprio "açougueiro", mas, com o desenvolvimento numérico e intelectual dos trabalhadores, ele se torna o instrumento para transformar realmente os representantes do povo, de patrões em servidores do povo. Se, nas eleições parlamentares, os operários ingleses votam para os membros dos velhos partidos, e isso os faz parecer formalmente como cauda dos partidos burgueses, resta o fato de que nas circunscrições eleitorais industriais é sobretudo essa "cauda" que faz mover a cabeça, e não o contrário. Prescindindo depois do fato de que a extensão do direito de voto realizada em 1884, unida à reforma das representações comunais, adquiriram para a social-democracia na Inglaterra o direito de cidadania como partido político.

E é substancialmente diferente a situação em outros lugares? O sufrágio universal na Alemanha pôde também servir transitoriamente para Bismarck como instrumento, mas no fim obrigou Bismarck a servir ele próprio como instrumento para o sufrágio universal; pôde temporariamente favorecer os *Junker* do Elba oriental, mas há muito se tornou sua besta negra; pôde permitir a Bismarck, em 1878, forjar a arma da lei sobre os socialistas, mas foi justamente sobre o sufrágio universal que essa arma se embotou e se enfraqueceu, e foi justamente mediante o sufrágio universal que se conseguiu finalmente fazê-la cair das mãos de Bismarck. Se, em 1876, Bismarck, em vez de fazer uma lei excepcional policialesca, tivesse feito, com a maioria de que dispunha então, uma lei excepcional política que excluísse de novo os operários do direito de voto, ele teria desferido na social-democracia, por longo período, um golpe mais forte do que aquele que lhe desferiu com a outra. Todavia, não há dúvida de que nesse caso teria atingido também outras pessoas. O sufrágio universal, como alternativa para a revolução, tem dois gumes.

Mas o sufrágio universal é apenas um fragmento de democracia, mesmo que seja um fragmento que, a longo prazo, é destinado a atrair os outros, como o ímã atrai os fragmentos de ferro. É um processo que certamente avança mais lentamente do que muitos desejam e, todavia, está em ato. Para favorecer este processo, a social-democracia não tem instrumento melhor do que aquele de se pôr sem reticências, também no plano doutrinal, no terreno do sufrágio universal e da democracia, com todas as conseqüências que daí derivam para sua tática.

Praticamente, ou seja, em seus atos, a social-democracia, no fundo, sempre fez isto: freqüentemente não o fizeram e ainda hoje não o fazem seus representantes literários em suas declarações. Frases formuladas em um período em que em todo lugar na Europa dominava sem contrastes o privilégio da propriedade – e que, portanto, eram explicáveis e em certa medida também justificadas naquelas circunstâncias, mas que hoje são apenas um peso morto – são tratadas com tal temor reverencial, como se o avanço do movimento dependesse delas e não do conhecimento vivo daquilo que se pode fazer e é urgente fazer. Ou talvez tem um sentido, por exemplo, agarrar-se à frase da ditadura do proletariado em um período em que, em todo lugar, os representantes da social-democracia se põem praticamente no terreno da ação parlamentar, da representação proporcional e da legislação pública, coisas todas que contradizem a ditadura? Hoje aquela frase sobreviveu a si própria a tal ponto que a única possibilidade de conciliá-la com a realidade é despojar o termo "ditadura" de seu significado efetivo, e de atribuir-lhe um sentido mais matizado. Toda a atividade prática da social-democracia dirige-se à criação de situações e de pressupostos que tornam possível e garantem uma ultrapassagem sem rupturas violentas da ordem social moderna para uma ordem superior. Se pela consciência de serem os pioneiros de uma civilização superior os sociais-democratas atingem o entusiasmo que os inflama, sobre tal consciência apóia-se também, em última análise, a justificação ética da expropriação social a que eles visam. A ditadura de classe, ao contrário, pertence a um nível de civilização mais atrasado, e também abstraindo da racionalidade e da realizabilidade da coisa, apenas uma recaída no atavismo político pode evocar a idéia de que a passagem da sociedade capitalista para a sociedade socialista deva necessariamente realizar-se dentro de formas evolutivas de uma época que ainda não conhecia, ou conhecia apenas imperfeitamente, os métodos atuais de propagação e de conquista das leis, e que carecia dos órgãos aptos para tal escopo.

E. Bernstein,
Os pressupostos do socialismo
e as tarefas da social-democracia.

ADLER

2 Onde Marx se assemelha a Kant

Para Adler a concepção da história proposta por Kant é assimilável ao materialismo dialético de Marx: "É principalmente o conceito kantiano do antagonismo que mostra não só uma semelhança extrínseca com o conceito marxista da dialética, mas deve até ser diretamente indicado como o lado interior, psicossocial, desta última".

A concepção da história, como em Marx, também em Kant constitui parte integral de sua concepção geral, embora em ambos os casos jamais seja exposta de modo sistemático, mas encontra-se entrelinhada um pouco em todo lugar nas obras dos dois pensadores. Kant, todavia, delineou um esboço bastante significativo de sua concepção da história em um breve mas notabilíssimo escrito, que apenas nos últimos anos assumiu maior importância, ou seja, no ensaio *Idéia para uma história universal do ponto de vista cosmopolítico* (1874). Aqui, a idéia fundamental que penetra todo o pensamento kantiano do ponto de vista teórico (isto é, *compreender tudo aquilo que ocorre sob leis*) é pela primeira vez aplicada à história de modo grandioso. O conceito de uma "história universal" deveria compreender tudo e apenas aquilo que vale para toda e qualquer história, aquilo que, portanto, refere-se à conformidade a leis dos acontecimentos históricos que se desdobram em representações tão variadas de povos e governos de diferentes tipos. Partindo daqui, a história doravante não é mais concebida como mistura desordenada de casualidade e heroísmo, como a interligação de ação de sábios legisladores, grandes capitães e massas desenfreadas, mas como *processo*, isto é, como um desenvolvimento que progride segundo leis. E esse desenvolvimento não é carente de meta, mas permite reconhecer um progresso contínuo, dirigido a uma progressão sempre maior da cultura da sociedade humana. O modo pelo qual, porém, conforme Kant, esse processo se realiza constitui o elemento verdadeiramente grande e operante em sua teoria da história. Com efeito, o progresso não é de modo nenhum o resultado de uma capacidade de impor-se de modo definitivo que caracterize o ideal da humanidade, nem em geral de uma atividade finalista dos homens conscientemente nela inspirada, e nem sequer de uma obra da providência ou do supremo amor divino, mas muito mais o *resultado necessário e cego justamente dos instintos vulgares da humanidade*, de todos os seus nus e crus instintos de conservação e das paixões dirigidas a satisfazer os próprios interesses. O progresso se verifica *não tanto por meio de*, e sim, por assim dizer, *contra a*, e em todo caso (ao menos até agora) *sem a vontade* da humanidade. O mesmo mecanismo que regula conforme uma ordem sublime a história natural do céu *apenas graças a suas forças materiais*, sem nenhuma intervenção de uma divindade ou de outros poderes conscientes, cria também na história dos homens uma ordem finalista, tirando-a do caos das forças puramente humanas.

Já a partir destas lapidares idéias fundamentais o socialismo moderno, construído pelo pensamento de Marx e de Engels, sente-se atraído de modo particular. Com efeito, algumas das idéias fundamentais da concepção materialista da história estão aqui já expressas com clareza extraordinária e também com agudez polêmica: que a história é um processo puramente humano, conforme a leis causais (mesmo que de tipo particular); que nesse processo têm importância decisiva justamente aquelas tendências que estão dirigidas à conservação da existência; que na história abre caminho uma conformidade a leis, que é completamente diferente da dos esforços da vontade dos indivíduos; e que junto com todo interesse particular do agir humano vai-se, todavia, manifestando uma solidariedade sempre maior entre os homens. Mas, se examinarmos o modo com que Kant pensa a ação das forças humanas na produção dessa conformidade peculiar a leis, desse mecanismo do progresso, então obteremos, por assim dizer, uma complementação da concepção marxista da história, que aprofunda o aspecto interior e sociopsicológico desse problema, por Marx pouco tratado. [...] No aprofundamento desse problema, Kant encontra uma contradição particular entre as disposições naturais do caráter humano, que determinam o querer. [...] Essa contradição fundamental e característica nas disposições naturais humanas, ou seja, a contradição entre o ser social e o ser não-social, não se deve entender tão simplesmente como se no comportamento do homem se aproximassem alternativamente dois estados de espírito

opostos, um altruísta e humanitário, e o outro friamente egoísta. Isso equivaleria, de fato, a degradar à trivialidade aquela que é, ao contrário, uma noção sociológica profunda. Além disso, com essa contradição entende-se o fato de que essas tendências contrapostas entre si *estão contemporaneamente uma ao lado da outra* em toda ação do homem, o qual, como diz Kant, "não pode *suportar* seus consócios, mas também não pode *estar sem eles*". Por isso, essa contradição não deve ser entendida em geral em *sentido psicológico* (como se com ela se pretendesse uma qualidade do caráter de um ser humano, por meio da qual ele seria ora egoísta, ora altruísta); mas muito mais em *sentido sociológico*, como *forma* comum de todo o seu agir em geral, que, tanto em suas ações humanitárias quanto nas misantrópicas é, por assim dizer, tecido em uma forma fundamental do agir humano em geral, que consiste na tensão entre o interesse egoísta e o condicionamento social. Por isso Kant chama de *antagonismo* essa contradição, indicando com esse termo o fato de estar mutuamente ligado, a inseparável polaridade dos opostos; o que, de resto, é depois expresso ainda mais plasticamente na esplêndida fórmula da *insociável sociabilidade*. Ela é, portanto, o meio mediante o qual desenvolve-se todo movimento da história, e representa a principal conformidade a leis, por assim dizer, o esquema fundamental de toda causalidade que age no processo da história, por meio da qual, finalmente, realiza-se o *progresso histórico*. [...] É, portanto, a própria natureza que garante, justamente por meio do *mecanismo* das disposições naturais do homem, dentro do qual apenas todas as forças históricas podem desdobrar sua eficácia, um progresso na história, direcionado para formas sempre mais vastas de socialização, para constituições sempre mais livres, para a paz perpétua na federação dos povos. O jogo dos antagonismos opera como "máquina" na história, e sua meta é a de introduzir entre os povos uma ligação tal que eles possam conviver unidos entre si mediante seus próprios interesses e sem atritos, justamente "como um mecanismo automático pode se manter por si mesmo".

Toda essa grandiosa série de idéias da filosofia kantiana da história mostra uma extraordinária e, à primeira vista, surpreendente afinidade com as idéias fundamentais da concepção materialista da história. É sobretudo o conceito kantiano do antagonismo o que mostra não só uma semelhança extrínseca com o conceito marxista da dialética, mas deve até ser diretamente indicado como o lado interior, psicossocial, desta última. Se a dialética em Marx mostra como o desenvolvimento social se realiza quando as formas dos níveis de produção econômica pouco a pouco conquistados entram em contradição com as forças produtivas que nelas se desdobram, esta vida, em si própria aparentemente mística, das categorias econômicas é reconduzida, por meio do antagonismo kantiano, à sua célula germinal psicossocial, na natureza sociável-insociável da vida espiritual individual. Esta natureza humana, com seu fundamental caráter antagônico de uma tendência não-social à conservação e à expansão, que apesar de tudo pode se manifestar apenas em formas sociais e, embora isso a danifique, subjaz até à própria desaprovação, constitui a incessante força motora, por assim dizer, aquela irritabilidade nas engrenagens do mecanismo social, que permite um movimento apenas no sentido das formas sociais, isto é, apenas com a transferência contínua do egoísmo para formas sempre mais elevadas de existência, de modo que a tal propósito possa delas derivar um progresso. E justamente porque Marx eliminou a forma metafísica da dialética como ainda subsistia em Hegel, reduzindo-a a um processo *humano*, ao movimento de homens ligados entre si por vínculos econômicos, o antagonismo kantiano entre os homens aparece apenas como contribuição posterior para a humanização da própria dialética, mas ao mesmo tempo também como confirmação, tanto mais apreciável enquanto alcançada a partir de um ponto de partida completamente diferente, deste conceito fundamental da concepção materialista da história.

Mas também os outros elementos da concepção kantiana da história mostram uma concordância fundamental com a orientação mental de Marx nesse campo. Isso deve ser dito principalmente da idéia, que constitui a essência autêntica da filosofia kantiana da história, ou seja, que o objetivo da história brota de sua causalidade, e que, portanto, a teleologia da história não está em contraste com sua legalidade causal, e sim muito mais é justamente um resultado inevitável procedente dos fatores dessa mesma legalidade. Como para Marx, a história não é dominada por uma idéia superior, por uma razão, e sim a razão se realiza, sem dúvida de modo definitivo e necessário, mas apenas depois de um processo evolutivo bastante longo e atormentado. Aquilo que Marx e Engels tão freqüentemente salientaram é também a opinião de Kant: os homens fazem sua história, mas não conscientemente, não com base em pressupostos escolhidos por eles mesmos e com resultados por eles desejados. Dela

brota sempre alguma coisa diferente daquilo que havíamos previsto e desejado, mas essa alguma coisa nos leva a todos necessariamente para um progresso comum.

M. Adler,
Kant e o socialismo.

LÊNIN

3 O ideal ético dos comunistas

A moral comunista "está subordinada completamente aos interesses da luta de classe do proletariado". Este é o núcleo do discurso pronunciado por Lênin no dia 2 de outubro de 1920, no terceiro Congresso da Juventude comunista russa.

Em primeiro lugar me ocuparei da questão da moral comunista. Deveis dar-vos uma educação comunista. A tarefa da Federação jovem é de regular sua atividade prática de modo que os jovens que a formam, estudando, organizando-se, cerrando as fileiras, combatendo, dêem a si próprios e aos jovens que os seguem uma educação comunista. Todo o trabalho de educação, de ensino e de cultura deve inculcar na juventude contemporânea a moral comunista.

Existe, porém, uma moral comunista?

Sem dúvida. Imaginamos freqüentemente que não temos nossa moral própria, e a burguesia, nos reprova muitas vezes, a nós, comunistas, de repudiar toda moral. É um modo como outro de falsificar as idéias, de jogar areia nos olhos dos operários e dos camponeses.

Em que sentido repudiamos a moral?

No sentido da moral pregada pela burguesia, que a deduz dos mandamentos de Deus. Naturalmente, nós dizemos que não cremos em Deus, que sabemos muito bem que o clero, os proprietários fundiários, a burguesia, invocam a divindade para defender seus interesses de desfrutadores. Ou então, ao invés de deduzir a moral dos mandamentos da ética, dos mandamentos de Deus, ela é deduzida de frases idealistas ou semi-idealistas que, em última análise, têm sempre a máxima semelhança com os mandamentos de Deus.

Nós rejeitamos toda moral desse tipo, estranha à humanidade, estranha às classes sociais. Dizemos que ela não é mais que mentira, engano, embutimento de crânios para os operários e os camponeses, no interesse dos proprietários fundiários e dos capitalistas.

Dizemos que nossa moral é completamente subordinada aos interesses da luta de classe do proletariado. Nossa moral descende dos interesses da luta de classe do proletariado.

A velha sociedade estava fundada sobre a opressão dos operários e dos camponeses por parte dos capitalistas e dos proprietários fundiários. Nós devíamos destruí-la, devíamos abater seus dominadores, e para esse fim devíamos nos unir. O bom Deus não cria uma união como aquela de que tínhamos necessidade.

Apenas as fábricas, as oficinas, o proletariado educado e sacudido de seu antigo letargo podiam dar-nos essa união.

Apenas depois da formação da classe proletária começou o movimento de massa que desembocou na reviravolta de que hoje somos testemunhas, na vitória da revolução proletária em um dos países mais fracos e onde, apesar de tudo, a revolução já resistiu por três anos às agressões da burguesia de todo o mundo. E vemos a revolução proletária se avolumar em todo o mundo. A experiência nos autoriza agora a dizer que apenas o proletariado podia constituir a força homogênea que os camponeses disseminados e esparsos seguem, e que resistiu a todas as ofensivas dos desfrutadores. Apenas essa classe pode ajudar as massas trabalhadoras a se reunir, a se unir, a instaurar definitivamente, a consolidar definitivamente, a edificar para sempre a sociedade comunista.

Por isso dizemos: a moral concebida independentemente da sociedade humana não existe para nós, é uma mentira. A moral está subordinada aos interesses da luta de classe do proletariado.

Lênin,
Sobre a religião.

LUKÁCS

4 A sociedade não pode ser compreendida com o método das ciências naturais

A consideração dialética da totalidade "é o único método para captar a realidade e reproduzi-la no pensamento".

A totalidade concreta é [...] a categoria autêntica da realidade. A justeza desta concepção, todavia, revela-se claramente apenas quando pomos no centro de nossa atenção o substrato real, material, de nosso método, a sociedade capitalista, com o antagonismo que lhe é imanente entre forças de produção e relações de produção. O método das ciências da natureza, o ideal metodológico de toda ciência reflexiva e de todo revisionismo, não conhece nenhuma contradição, nenhum antagonismo no próprio material. Se entre teorias particulares não subsiste nenhuma contradição, isso é apenas um sinal do grau ainda imperfeito até agora alcançado pelo conhecimento. As teorias que parecem contradizer-se mutuamente devem encontrar nessas contradições seus limites, e ser por isso assumidas, depois de ter sofrido transformações oportunas, dentro de teorias mais gerais, das quais as contradições definitivamente desapareceram. Em relação à realidade social, ao contrário, estas contradições não são sinais de uma compreensão científica da realidade ainda imperfeita, mas *pertencem muito mais de forma inseparável à essência da própria realidade, à essência da sociedade capitalista*. No conhecimento da totalidade elas não são superadas a ponto de *cessar* de serem contradições. Ao contrário, elas são compreendidas como contradições necessárias, como fundamentos antagônicos dessa ordenação da produção. A teoria, como conhecimento da totalidade, pode mostrar um caminho para a superação dessas contradições, para sua supressão, apenas enquanto indica as tendências reais do processo de desenvolvimento social que, no decorrer desse desenvolvimento, estão destinadas a suprimir *realmente* essas contradições na realidade social.

Desse ponto de vista, a própria luta entre o método dialético e o método crítico (ou materialista vulgar, machista etc.) é um problema social. O ideal cognoscitivo das ciências naturais que, aplicado à natureza, serve justamente de modo único ao progresso da ciência, quando é referido ao desenvolvimento social apresenta-se como meio da luta ideológica da burguesia. Para esta é uma questão de vida, de um lado, compreender a própria ordenação produtiva como se a forma dela fosse determinada por categorias válidas fora do tempo e, portanto, destinadas por leis eternas da natureza e da razão para uma permanência eterna e, do outro lado, avaliar como meros fenômenos de superfície, em vez de inerentes à essência dessa ordenação da produção, as contradições que inevitavelmente reemergem.

G. Lukács,
História e consciência de classe.

5 O papel do "tipo" na estética realista

A categoria fundamental da literatura realista é o "tipo": "aquela síntese particular que, tanto no campo das características como no das situações, une organicamente o genérico e o individual".

Realismo significa reconhecimento do fato de que a criação não se funda sobre uma "média" abstrata, como crê o naturalismo, nem sobre um princípio individual que dissolve a si próprio e desaparece no nada, sob uma expressão exasperada daquilo que é único e irrepetível. A categoria central, o critério fundamental da concepção literária realista é o tipo, ou seja, aquela síntese particular que, tanto no campo das características como no das situações, une organicamente o genérico e o individual. O tipo torna-se tipo não pelo seu caráter médio, e nem apenas pelo seu caráter individual, por mais que seja aprofundado, e sim pelo fato de que nele confluem e se fundem todos os momentos determinantes, humana e socialmente essenciais, de um período histórico: pelo fato de que ele apresenta esses momentos em seu desenvolvimento máximo, na plena realização de suas possibilidades

imanentes, em uma extrema representação de extremos, que concretiza tanto os vértices como os limites da completitude do homem e da época.

O verdadeiro grande realismo representa [...] o homem completo e a sociedade completa, em vez de se limitar a alguns de seus aspectos [...].

O problema estético central do realismo é a reprodução artística adequada do "homem total". Mas, como em toda filosofia profunda da arte, o ponto de vista estético, coerentemente pensado até o fundo, leva à superação da estética pura: o princípio artístico, justamente em sua mais profunda pureza, está saturado de momentos sociais, morais, humanistas. As exigências da criação realista do tipo se opõem tanto às correntes em que toma um relevo excessivo o lado fisiológico da existência humana e do amor (como em Zola e na escola), quanto àquelas que sublimam o homem em processos puramente psíquicos. Tal posição no plano da avaliação estética formal seria indubitavelmente arbitrária, porque – unicamente do ponto de vista do "belo escrever" – não se poderia compreender porque o conflito erótico, com os inerentes conflitos morais e sociais, deve ser de ordem superior em confronto com a espontaneidade elementar da pura sexualidade. Apenas quando consideramos o conceito do homem completo como tarefa social e histórica atribuída à humanidade, apenas quando entrevemos a função da arte em fixar as etapas mais importantes no caminho daquela tarefa, em toda a riqueza dos fatores nelas operantes; apenas quando a estética estabelece para a arte a tarefa de iluminar e guiar a humanidade, apenas nesse caso o conteúdo da vida poderá se dispor em planos mais essenciais e menos essenciais, em planos que esclarecem o tipo e indiquem o caminho, e outros que necessariamente os deixem no escuro. Apenas neste caso se compreenderá que uma descrição, por mais também particularizada e literalmente perfeita, de processos puramente fisiológicos – mesmo que se trate do ato sexual ou de tormentos e sofrimentos –, comporta um nivelamento da essência social histórica e moral das figuras. Ela não é um meio, e sim um obstáculo no caminho de exprimir de modo artístico os conflitos humanos mais essenciais, mais indicativos e mais intimamente ligados com a causa do humanismo, e de exprimi-los em toda a sua complexidade e plenitude.

G. Lukács,
Ensaios sobre o realismo.

GARAUDY

6 Refutação do stalinismo

"Depois de toda catástrofe ou depois de todo crime [...] entrou o costume de dizer: foram cometidos erros; não é este o socialismo que construiremos. Doravante, esta práxis não é mais possível".

É impossível, hoje, subtrair-se a um exame crítico radical do "modelo" de socialismo elaborado nos tempos de Stalin, conservado em substância na União Soviética sob Breznev, e imposto aos outros países socialistas por meio de pressões econômicas, ideológicas e militares. Como se poderia crer que se trata apenas de erros marginais, depois da excomunhão e do boicote econômico da Jugoslávia em 1948, depois das insurreições operárias de Poznan e de Berlim e da revolta húngara, em 1956, dos estudantes e dos operários contra o modelo stalinista de Rakosi que ofereceu à contrarevolução o pretexto mais plausível, revolta esmagada no fim apenas pelos carros armados soviéticos; depois das sanções econômicas e técnicas contra a China, em 1958; e a odiosa campanha de calúnias que determinaram um terrível cisma no movimento revolucionário mundial. O enfraquecimento do movimento é tão preocupante que numerosos partidos, como o italiano e o espanhol, o rumeno ou o jugoslavo, têm agora intenção de reatar os laços com a China e de cumprir sua tarefa de internacionalismo proletário, a despeito dos dirigentes soviéticos preocupados exclusivamente em conservar sua hegemonia.

Depois da intervenção militar que recuperou, sob a etiqueta da "normalização", a Tchecoslováquia; depois da inquisição cultural na União Soviética, do processo Siniavski à campanha contra Solgenitsin; depois do desencadeamento anti-semita que se manifestou em Leningrado, onde a ausência de toda prova contra os acusados levou a um processo a portas fechadas, como no pior período dos processos de Moscou e das "confissões" de Rajk e de London; depois do massacre de operários poloneses em greve, não é mais possível evitar uma reflexão de fundo para definir o "modelo" de socialismo que propomos ao povo francês,

para que se tornem claras as providências que pretendemos tomar para fugir a essa perversão. Depois de toda catástrofe ou depois de todo crime, e principalmente depois da queda do dirigente que antes era responsável (e cujas teses, de Rakosi a Gomulka, foram aceitas e aprovadas até o último dia) entrou o costume de dizer: foram cometidos erros; não é este o socialismo que construiremos.

Doravante esta práxis não é mais possível. Quando Copérnico constatou certo número de "erros" nas trajetórias das estrelas, assim como eram traçadas conforme o sistema ptolomaico, ele se perguntou se se tratava de fato de um conjunto de "erros" ou se, ao contrário, justamente o "sistema" não era a fonte de todos os inconvenientes. Dessa forma, mudou o "sistema", partindo da hipótese de que a terra girasse em torno do sol, e não vice-versa.

Hoje é necessária uma revisão dolorosa desse tipo. Não para pôr em discussão o "sistema" socialista, mas sua versão soviética e a exportação de tal versão nos países socialistas. Não é preciso talvez tentar conceber um socialismo que não se edificará apenas "do alto", mas "de baixo"?

R. Garaudy,
Reconquista da esperança.

GRAMSCI

7 As razões da crítica a Croce

"É preciso reconhecer os esforços de Croce para fazer aderir à vida a filosofia idealista [...]. Mas que Croce tenha conseguido sua intenção de modo conseqüente não é possível admitir: a filosofia de Croce permanece uma filosofia 'especulativa'".

Croce aproveita toda ocasião para pôr em relevo como ele, em sua atividade de pensador, tenha estudiosamente procurado eliminar de sua filosofia todo traço e resíduo de transcendência e de teologia e, portanto, de metafísica, entendida no sentido tradicional. Assim ele, diante do conceito de "sistema", valorizou o conceito de problema filosófico, e dessa forma negou que o pensamento produz outro pensamento, abstratamente, e afirmou que os problemas que o filósofo deve resolver não são uma filiação abstrata do pensamento filosófico precedente, mas são propostos pelo desenvolvimento histórico atual etc. Croce chegou até a afirmar que sua ulterior e recente crítica da filosofia da práxis está justamente ligada a esta sua preocupação antimetafísica e antiteológica, enquanto a filosofia da práxis seria teologizante e o conceito de "estrutura" não seria mais que a representação ingênua do conceito de um "deus escondido". É preciso reconhecer os esforços de Croce para fazer aderir à vida a filosofia idealista, e entre suas contribuições positivas para o desenvolvimento da ciência dever-se-á incluir a luta contra a transcendência e a teologia em suas formas peculiares ao pensamento religioso-confessional. Mas que Croce tenha conseguido sua intenção de modo conseqüente não é possível admitir: a filosofia de Croce permanece uma filosofia "especulativa", e nisso não existe apenas um traço de transcendência e de teologia, mas existe toda a transcendência e a teologia, apenas libertas da mais grosseira casca mitológica. A mesma impossibilidade em que Croce parece se encontrar para compreender o assunto da filosofia da práxis (de modo tal a dar a impressão de que se trata não de uma grosseira *ignorantia elenchi*, mas de um ardil polêmico, mesquinho e advocatício) mostra como o preconceito especulativo o cega e o desvia. A filosofia da práxis deriva certamente da concepção imanentista da realidade, mas dela enquanto depurada de todo perfume especulativo e reduzida a pura história ou historicidade, ou a puro humanismo. Se o conceito de estrutura é concebido "especulativamente", sem dúvida ele se torna um "deus escondido"; mas justamente ele não deve ser concebido especulativamente, e sim historicamente, como o conjunto das relações sociais em que os homens reais se movem e operam, como um conjunto de condições objetivas que podem e devem ser estudadas com os métodos da "filologia" e não da "especulação". Como um "certo" que será também "verdadeiro", mas que deve ser examinado antes de tudo em sua "certeza" para ser examinado como "verdade". A filosofia da práxis está ligada não só ao imanentismo, mas também à concepção subjetiva da realidade, enquanto justamente a revira, explicando-a como fato histórico, como "subjetividade histórica de um grupo social", como fato real, que se apresenta como fenômeno de "especulação" filosófica e é simplesmente um ato prático, a forma de um conteúdo concreto social e o modo

de conduzir o conjunto da sociedade a modelar para si uma unidade moral. A afirmação de que se trata de "aparência" não tem nenhum significado transcendental e metafísico, mas é a simples afirmação de sua "historicidade", de seu ser "morte-vida", de seu tornar-se caduca porque uma nova consciência social e moral está se desenvolvendo, mais compreensiva, superior, que se põe como única "vida", como única "realidade", em confronto com o passado morto e duro de morrer ao mesmo tempo. A filosofia da práxis é a concepção historicista da realidade, que se libertou de todo resíduo de transcendência e de teologia, mesmo em sua última encarnação especulativa; o historicismo idealista de Croce permanece ainda na fase teológico-especulativa. [...]

Croce combate com demasiado furor a filosofia da práxis [...]. Esse furor é suspeito, e pode revelar-se um álibi para negar uma prestação de contas. É preciso, ao contrário, comparecer a esta prestação de contas, do modo mais amplo e aprofundado possível. Um trabalho de tal gênero, um *Anti-Croce* que na atmosfera cultural moderna pudesse ter o significado e a importância que teve o Anti-Dühring para a geração que precedeu a guerra mundial, valeria a pena que todo um grupo de homens dedicasse a isso dez anos de atividade.

A. Gramsci,
A filosofia de Benedetto Croce,
em *Cadernos do cárcere*, vol. II.

8 A função dos intelectuais

> *"A massa humana não se 'distingue' e não se torna independente 'por si', sem se organizar [...] e não há organização sem intelectuais, ou seja, sem organizadores e dirigentes".*

A consciência de ser parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase para uma posterior e progressiva autoconsciência em que teoria e prática finalmente se unificam. Também a unidade de teoria e prática não é, portanto, um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem sua fase elementar e primitiva no sentido de "distinção", de "destaque", de independência apenas instintiva, e progride até a posse real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. Eis por que se deve colocar em relevo como o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa um grande progresso filosófico além de político-prático, porque necessariamente envolve e supõe uma unidade intelectual e uma ética conforme a uma concepção do real que superou o senso comum e se tornou crítica, embora dentro de limites ainda restritos.

Todavia, nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da práxis, o aprofundamento do conceito de unidade da teoria e da prática ainda se encontra em fase apenas inicial: permanecem ainda resíduos de mecanicismo, pois fala-se de teoria como "complemento", "acessório" da prática, de teoria como serva da prática. Parece justo que também esta questão deva ser delineada historicamente, ou seja, como um aspecto da questão política dos intelectuais. Autoconsciência crítica significa histórica e politicamente a criação de uma elite de intelectuais: a massa humana não se "distingue" e não se torna independente "por si" sem se organizar (em sentido largo), e não há organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas "especializadas" na elaboração conceitual e filosófica. Mas este processo de criação dos intelectuais é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e retrocessos, de dispersões e de reaproximações, em que a "fidelidade" da massa (e a fidelidade e a disciplina são inicialmente a forma que assume a adesão da massa e sua colaboração para o desenvolvimento de todo o fenômeno cultural) põe-se por vezes em dura prova. O processo de desenvolvimento está ligado a uma dialética intelectuais-massa; o estrato dos intelectuais desenvolve-se quantitativa e qualitativamente, mas todo salto para uma nova "amplitude" e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa de pessoas simples, que se eleva a níveis superiores de cultura e alarga simultaneamente seu círculo de influência, como indivíduos de ponta ou também de grupos mais ou menos importantes para o estrato dos intelectuais especializados. No processo, porém, repetem-se continuamente momentos em que, entre massa e intelectuais (ou certos deles, ou um grupo deles) forma-se uma separação, uma perda de contato e, portanto, a impressão de "acessório", de complementar, de subordinado. Insistir sobre o elemento "prático" da ligação teoria-prática, depois de ter dividido, separado e não apenas distinguido os dois elementos (operação meramente mecânica e convencional) significa que se atravessa uma fase histórica relativamente primitiva, uma

fase ainda econômico-corporativa, em que se transforma quantitativamente o quadro geral da "estrutura", e a qualidade-superestrutura adequada está em via de surgimento, mas não se encontra ainda organicamente formada. Deve-se ressaltar a importância e o significado que, no mundo moderno, os partidos políticos têm na elaboração e difusão das concepções do mundo enquanto essencialmente elaboram a ética e a política conforme a elas, ou seja, funcionam quase como "experimentadores" históricos dessas concepções. Os partidos selecionam individualmente a massa operante, e a seleção ocorre tanto no campo prático como no teórico de modo conjunto, com uma relação tanto mais estreita entre teoria e prática quanto mais a concepção é vital e radicalmente inovadora e antagônica em relação aos velhos modos de pensar. Por isso pode-se dizer que os partidos são os elaboradores das novas intelectualidades integrais e totalitárias, ou seja, o cadinho da unificação de teoria e prática, entendida como processo histórico real, e se compreende como é necessária a formação para uma adesão individual e não do tipo "trabalhista" porque, caso se trate de dirigir organicamente "toda a massa economicamente ativa", trata-se de dirigi-la não segundo velhos esquemas, mas inovando, e a inovação não pode se tornar de massa, em seus primeiros estágios, a não ser para o trâmite de uma elite em que a concepção implícita na atividade humana já tenha se tornado, em certa medida, consciência atual, coerente e sistemática, e vontade precisa e decidida.

A. Gramsci,
Cadernos do cárcere, vol. II.

Capítulo vigésimo sexto

A Escola de Frankfurt

I. Gênese, desenvolvimentos e programa da Escola de Frankfurt

• A Escola de Frankfurt surgiu do *Instituto de Pesquisa Social*, fundado em Frankfurt nos inícios da década de 1920. Em 1931 Max Horkheimer torna-se diretor do Instituto; com ele a Escola se caracterizou como centro de elaboração e propagação da *teoria crítica da sociedade*.

A teoria crítica: uma ligação entre hegelianismo, marxismo e freudismo → § 1

De orientação "socialista" e "materialista", a Escola elaborou suas teorias e desenvolveu suas pesquisas à luz das categorias de *totalidade* e de *dialética*: a pesquisa social não se dissolve em pesquisas especializadas e setoriais; a sociedade deve ser pesquisada "como um todo" nas relações que ligam uns aos outros os âmbitos econômicos com os culturais e psicológicos.

É aqui que se instaura a ligação entre *hegelianismo, marxismo* e *freudismo*, que tipificará a Escola de Frankfurt.

A teoria crítica pretende fazer emergir as contradições fundamentais da sociedade capitalista e aponta para "um desenvolvimento que leve a uma sociedade sem exploração".

• Com a tomada do poder por parte de Hitler o grupo de Frankfurt emigra primeiro para Genebra, depois para Paris e, finalmente, para Nova York.

Diáspora e volta a Frankfurt → § 2

Depois da Segunda Guerra Mundial Marcuse, Fromm, Löwenthal e Vittfogel permanecem nos Estados Unidos; ao passo que Adorno, Horkheimer e Pollock voltam para Frankfurt, onde, em 1950, renasce o Instituto para a pesquisa social.

1 Totalidade e dialética como categorias fundamentais da pesquisa social

A Escola de Frankfurt teve sua origem no *Instituto de Pesquisa Social* fundado em Frankfurt no início da década de 1920, com um legado de Félix Klein, homem abastado e progressista. O primeiro diretor do Instituto foi Karl Grünberg, marxista austríaco, historiador da classe operária. Sucedeu-lhe inicialmente Friedrich Pollock e mais tarde, em 1931, Max Horkheimer. E foi precisamente com a nomeação de Horkheimer como diretor que o Instituto passou a adquirir importância sempre maior, assumindo a fisionomia de uma Escola, que elaborou o *programa* que passou para a história das idéias com o nome de "teoria crítica da sociedade".

A revista do Instituto era o "Arquivo de história do socialismo e do movimento operário", onde não apareciam somente

estudos sobre o movimento operário, mas também escritos de Karl Korsch (inclusive seu trabalho *Marxismo e filosofia*), György Lukács e David Riaznov, diretor do Instituto Marx-Engels de Moscou.

Em 1932, porém, Horkheimer deu vida à "Revista de pesquisa social", que pretendia retomar e desenvolver a temática do "Arquivo", mas que se apresentava com um posicionamento certamente "socialista" e "materialista", cuja tônica, porém, era posta na *totalidade* e na *dialética*: a pesquisa social é "a teoria da sociedade como um todo"; ela não se resume ou se dissolve em investigações especializadas e setoriais, mas tende a examinar as relações que ligam reciprocamente os âmbitos econômicos com os históricos, bem como os psicológicos e culturais, a partir de uma visão global e crítica da sociedade contemporânea.

É aqui que se instaura o *laço entre hegelianismo, marxismo* e *freudismo* que caracteriza a Escola de Frankfurt e que, embora nas diversas variantes apresentadas pelos vários pensadores da Escola, viria a ser um constante ponto de referência da *teoria crítica da sociedade*.

Na intenção de Horkheimer, a teoria crítica da sociedade surge para "encorajar uma teoria da sociedade existente considerada como um todo", mas precisamente uma teoria *crítica*, ou seja, capaz de fazer emergir a contradição fundamental da sociedade capitalista. Em poucas palavras: o teórico crítico é "o teórico cuja única preocupação consiste no desenvolvimento que conduza à sociedade sem exploração". A teoria crítica pretende ser uma compreensão totalizante e dialética da sociedade humana em seu conjunto e, para sermos mais exatos, dos mecanismos da sociedade industrial avançada, a fim de promover sua transformação racional que leve em conta o homem, sua liberdade, sua criatividade, seu desenvolvimento harmonioso em colaboração aberta e fecunda com os outros, ao invés de um sistema opressor e de sua perpetuação.

Para compreendê-las corretamente, as teorias da Escola de Frankfurt devem ser adequadamente enquadradas no arco do período histórico em que foram elaboradas: trata-se do período do pós-guerra, que fez a experiência do fascismo e do nazismo no Ocidente, e a do stalinismo na Rússia; que depois foi atravessado pelo furacão da Segunda Guerra Mundial e que assistiu ao desenvolvimento maciço, onipresente e irrefreável da sociedade tecnológica avançada.

Desse modo, podemos encontrar no centro das reflexões da Escola de Frankfurt tanto as mais importantes questões políticas como também os problemas teóricos sobre os quais se delongara o marxismo ocidental (Lukács, Korsch), em contraste com pensadores como Dilthey, Weber, Simmel, Husserl ou os neo-kantianos, contraste que os francofortianos ampliarão também para o existencialismo e o neopositivismo.

O fascismo, o nazismo, o stalinismo, a guerra fria, a sociedade opulenta e a revolução não realizada, por um lado; e, por outro lado, a relação entre Hegel e o marxismo e entre este e as correntes filo-

■ **Teoria crítica da sociedade.** É a teoria proposta e desenvolvida pela Escola de Frankfurt, contrária ao tipo de trabalho da sociologia empírica americana.
Para os de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse etc.), a sociologia não se reduz nem se dissolve em pesquisas setoriais e especializadas, em pesquisas de mercado (típicas, estas, da sociologia americana).
A pesquisa social para eles é, ao contrário, "a teoria da sociedade como um todo", uma teoria posta sob o signo das categorias da *totalidade* e da *dialética*, e dirigida ao exame das relações existentes entre os âmbitos econômicos, psicológicos e culturais da sociedade contemporânea.
Tal teoria é *crítica* enquanto dela emergem as contradições da sociedade industrializada moderna e particularmente da sociedade capitalista.
Para maior precisão: o teórico crítico "é o teórico cuja única preocupação consiste em um desenvolvimento que leve a uma sociedade sem exploração".
O primeiro trabalho importante da Escola de Frankfurt é o volume coletivo *Estudos sobre a autoridade e sobre a família* (1936): a família – assim como a escola ou as instituições religiosas – é vista aqui como trâmite da autoridade e da inserção desta na estrutura psíquica dos indivíduos.
Um trabalho análogo será sucessivamente projetado na América: seus resultados estão publicados no volume *A personalidade autoritária*.

sóficas contemporâneas, como também a arte de vanguarda, a tecnologia, a indústria cultural, a psicanálise e o problema do indivíduo na sociedade moderna são temas que se interligam na reflexão dos expoentes da Escola de Frankfurt.

2 Da Alemanha para os Estados Unidos

Mas quem são esses expoentes da Escola de Frankfurt? Os primeiros membros do grupo foram os economistas Friedrich Pollock (autor da *Teoria marxista do dinheiro,* 1928, e da *Situação atual do capitalismo e perspectivas de reordenação planificada da economia,* 1932), e Henryk Grossmann (autor de *A lei da acumulação e da derrocada no sistema capitalista,* 1929), o sociólogo Karl-August Wittfogel (célebre autor de *Economia e sociedade na China,* 1931, e do escrito sobre o *Despotismo oriental*, 1957, ensaio no qual analisa também a sociedade soviética), o historiador Franz Borkenau e o filósofo Max Horkheimer, aos quais se uniria pouco depois o filósofo, musicólogo e sociólogo Theodor Wiesengrund Adorno.

Entrariam depois para o grupo o filósofo Herbert Marcuse, o sociólogo e psicanalista Erich Fromm, o filósofo e crítico literário Walter Benjamin (autor, entre outras coisas, de *A origem do drama barroco alemão,* 1928, e de *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica,* 1936), o sociólogo da literatura Leo Löwenthal (autor de *Sobre a situação social da literatura,* 1932) e o politólogo Franz Neumann.

Com a tomada do poder por Hitler, o grupo de Frankfurt foi obrigado a emigrar, primeiro para Genebra, depois para Paris e, por fim, para Nova York. Mas, apesar das peripécias e dificuldades, foi nesse período que apareceram alguns dos trabalhos de maior destaque da Escola de Frankfurt, como os *Estudos sobre a autoridade e a família* (Paris, 1936) e *A personalidade autoritária* (obra que seria ultimada em 1950). Este último trabalho coletivo (de Adorno e colaboradores) é desenvolvimento muito sagaz dos *Estudos sobre a autoridade e a família.*

Entretanto, também por causa dos exemplos escolhidos somente entre os estudantes norte-americanos, este último trabalho apresenta-se como obra certamente menos estimulante do que a primeira, onde, ao contrário, o leque das temáticas típicas da Escola de Frankfurt encontra tratamento muito preciso. Ela, com efeito, discute a centralidade e a ambigüidade do conceito de autoridade, a família como lugar privilegiado para a reprodução social do consenso, a aceitação pelos homens de condições insuportáveis vividas como naturais e imodificáveis, a crítica da racionalidade tecnológica, a necessidade de uma colocação metodológica em condições de neutralizar os defeitos das pesquisas setoriais "positivistas", e assim por diante.

Depois da Segunda Guerra Mundial, Marcuse, Fromm, Löwenthal e Wittfogel ficaram nos Estados Unidos, ao passo que Adorno, Horkheimer e Pollock voltaram para Frankfurt. Aliás, em 1950 renasceu o "Instituto de pesquisa social", dele saindo sociólogos e filósofos como Alfred Schmidt, Oskar Negt e Jürgen Habermas, o mais conhecido de todos (de cujas obras deve-se recordar pelo menos *A lógica das ciências sociais,* 1967, e *Conhecimento e interesse,* 1968).

II. Theodor Wiesengrund Adorno

• É com *Dialética negativa* (1966) que Adorno (1903-1969) rejeita a dialética da síntese e da conciliação; e escolhe a *dialética negativa*, uma perspectiva que desengonça as pretensões da filosofia de agarrar, com a força do pensamento, toda a realidade, e de revelar seu "sentido" escondido e profundo. Apenas negando a identidade de ser e pensamento é possível desmascarar os sistemas filosóficos (idealismo, positivismo, marxismo oficial, iluminismo etc.) que "eternizam" o estado presente, proíbem qualquer mudança e tentam ocultar aquilo que, ao contrário, a *dialética negativa* traz à luz: o individual, o diferente, o marginal, o marginalizado.

Adorno e a dialética negativa → § 1

A teoria crítica quer ser uma defesa do individual, do qualitativo. E coloca-se como denúncia de uma cultura "culpada e miserável": "toda a cultura depois de Auschwitz [...] é varredura".

• Adorno é tenaz e duro crítico da cultura contemporânea, uma vez que ela serve ao poder ao invés de dar voz à realidade arruinada da sociedade capitalista. *Dialética do Iluminismo* (1949) é um livro que Adorno escreve junto com Horkheimer para combater aquele tipo de *razão* que de Xenófanes em diante pretendeu *racionalizar* o mundo para torná-lo manipulável e subjugável por parte do homem; essa razão é razão *instrumental*: cega em relação aos fins; prepara instrumentos para atingir fins desejados e controlados pelo "sistema".

Crítica da razão instrumental → § 2-3

Assim como acontece com a *indústria cultural*, ou seja, com o aparato poderoso, constituído essencialmente pelos *mass-media* (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade, material ilustrado etc.), por meio do qual o poder impõe valores e modelos de comportamento, cria necessidades e estabelece a linguagem. O homem desejado pela indústria cultural é um ser funcional, "é o absolutamente substituível, o puro nada". E é exatamente pelo motivo do fato de que esta é a situação, que aquilo que então é preciso é "conservar, estender, ampliar a liberdade, em vez de acelerar [...] a corrida para o mundo da organização".

1 A "dialética negativa"

Em *Dialética negativa* (1966), Adorno (1903-1969) faz uma opção precisa pelo Hegel "dialético" em contraposição ao Hegel "sistemático"; escolhe o potencial crítico (ou "negativo") da dialética desenvolvida na *Fenomenologia do espírito*, rejeitando a dialética como sistema, assim como ela se delineia na *Lógica* e na *Filosofia do Direito*. Contra a dialética da síntese e da conciliação, Adorno baseia-se na dialética da negação, na *dialética negativa*, isto é, na dialética que nega a identidade entre realidade e pensamento e que, portanto, desbarata as pretensões da filosofia de captar a totalidade do real, revelando seu "sentido" oculto e profundo.

Em seu trabalho de 1931 (*A atualidade da filosofia*) Adorno já dissera que "quem escolhe hoje o trabalho filosófico como profissão deve renunciar à ilusão da qual partiam anteriormente os projetos filosóficos: a ilusão de que, por força do pensamento, é possível captar a totalidade do real". Trata-se precisamente de uma ilusão, como o demonstra a falência das metafísicas tradicionais, da fenomenologia, do idealismo, do positivismo, do marxismo oficial ou do Iluminismo. Quando essas teorias se apresentam como *teorias positivas*, elas se transformam em ideologias, como escreve Adorno: "A filosofia, como hoje é apresentada, serve apenas para mascarar a realidade e eternizar seu estado presente".

Somente afirmando a não-identidade entre ser e pensamento é que se pode ga-



Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) foi filósofo e musicólogo, expoente entre os mais significativos filósofos da Escola de Frankfurt.

rantir a não-camuflagem da realidade, que não se nos apresenta em absoluto de forma harmônica ou, de qualquer modo, dotada de sentido: nós vivemos *depois de Auschwitz*, e "o texto que a filosofia deve ler é incompleto, cheio de contrastes e lacunas, onde muito pode ser atribuído ao gênio maléfico".

Somente afirmando a não-identidade entre ser e pensamento podemos esperar desmascarar os sistemas filosóficos que tentam "eternizar" o estado presente da realidade e bloquear qualquer ação transformadora e revolucionária.

A dialética é a luta contra o domínio do *idêntico*, é a rebelião dos particulares contra o mau universal. Na verdade, escreve Adorno nos *Três estudos sobre Hegel* (1963), "a razão torna-se impotente para captar o real, não por sua própria impotência, mas porque o real não é razão". Por isso, é função da *dialética negativa* subverter as falsas seguranças dos sistemas filosóficos, trazendo à luz o não-idêntico que eles reprimem, e chamando a atenção para o individual e o diferente que eles deixam de lado.

Em suma, a *dialética negativa* de Adorno procura quebrar as "totalidades" em filosofia e na política. Trata-se de uma salvaguarda das diferenças, do individual e do qualitativo. Pretende ser defesa contra uma cultura "culpada e miserável", já que, como diz Adorno em *Dialética negativa,* ninguém pode esconder o fato de que, "depois de Auschwitz, toda a cultura é [...] varredura". Texto 1

2 Adorno e sua colaboração com Horkheimer: a dialética do Iluminismo

Uma vez entendida a intenção de fundo da dialética negativa, não é mais difícil compreender o modo como Adorno se defronta não somente com as correntes da filosofia moderna e contemporânea, mas também com as concepções políticas, os movimentos artísticos e as mudanças sociais de nossa época.

Declaradamente próximo ao marxismo, Adorno também não deixa de rejeitar todas as suas formas dogmáticas que, a priori, sabem em que prateleira devem catalogar um fenômeno, sem, porém, nada conhecer do fenômeno. Contrário à sociologia de tipo humanista ("a sociologia não é ciência do espírito", já que seus problemas não são os da consciência ou do inconsciente, porém problemas referentes "à relação ativa entre o homem e a natureza e às formas objetivas da associação entre homens, não redutíveis ao espírito como estrutura interior do homem"), Adorno criticou duramente, como veremos melhor adiante, a sociologia de tipo empirista (ou positivista), pois ela seria incapaz de captar a peculiaridade típica dos fatos humanos e sociais em relação aos fatos naturais.

Esse ataque frontal (às vezes violento, às vezes injusto, mas só raramente pouco interessante) contra a cultura contemporânea, com efeito, é ataque contra aquelas imagens

que Adorno considera imagens desviantes da realidade, para onde tudo volta; imagens que, assim, não desenvolvem outra função senão a de servir ao poder, ao invés de dar voz a uma realidade desordenada como a da sociedade capitalista.

E é exatamente dessa sociedade capitalista, ou melhor, da sociedade moderna, capitalista e comunista, que Adorno e Horkheimer nos apresentam seu juízo na conhecida obra *Dialética do Iluminismo* (1949), que se apresenta como análise da sociedade tecnológica contemporânea.

Por *Iluminismo* os dois autores não entendem somente o movimento de pensamento que caracterizou a era das luzes; eles pensam muito mais em um itinerário da razão, que, partindo já de Xenófanes, pretende *racionalizar* o mundo, tornando-o manipulável pelo homem. "O Iluminismo, no sentido mais amplo de pensamento em contínuo progresso, sempre perseguiu o objetivo de tirar o medo dos homens e torná-los senhores de si próprios. Mas a terra inteiramente iluminada resplandece sob a égide de triunfal desventura".

Com efeito, o Iluminismo vai ao encontro da autodestruição. E isso ocorre porque ele ficou "paralisado pelo medo da verdade". Prevaleceu nele a idéia de que o saber é mais uma técnica do que uma crítica. E o medo de afastar-se dos fatos "é coisa estreitamente unida ao medo do desvio social". Desse modo perdeu-se a confiança na *razão objetiva*, pois o que importa não é a veracidade das teorias, e sim sua funcionalidade, funcionalidade em vista de fins sobre os quais a razão perdeu todo direito.

Em outros termos, a razão é pura razão *instrumental*. Ela é inteiramente incapaz de fundamentar ou propor em discussão os objetivos ou finalidades com que os homens orientam suas próprias vidas. A razão é razão *instrumental* porque só pode identificar, construir e aperfeiçoar os *instrumentos* ou meios adequados para alcançar *fins* estabelecidos e controlados pelo "sistema".

Nós vivemos em sociedade *totalmente administrada*, na qual "a condenação natural dos homens é hoje inseparável do progresso social". Com efeito, "o aumento da produtividade econômica, que, por um lado, gera condições para um mundo mais justo, por outro lado propicia ao instrumental técnico e aos grupos sociais que dele dispõem imensa superioridade sobre o resto da população. Diante das forças econômicas, o indivíduo é reduzido a zero. Estas, ao mesmo tempo, levam a nível jamais alcançado o domínio da sociedade sobre a natureza. Enquanto o indivíduo desaparece diante da máquina a que serve, é por ela aprovisionado melhor do que jamais o fora. No Estado injusto, a impotência e a dirigibilidade da massa crescem com a quantidade de bens que lhe são fornecidos". Texto 3

3. A indústria cultural

Para alcançar sua funcionalidade, o "sistema", que é a sociedade tecnológica contemporânea, entre seus principais instrumentos, pôs em funcionamento uma poderosa máquina: a *indústria cultural*.

Esta é constituída essencialmente pela *mídia* (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade etc.). É com a mídia que o poder impõe valores e modelos de comportamento, cria necessidades e estabelece a linguagem. E esses valores, necessidades, comportamentos e linguagem são uniformes porque devem alcançar a todos; são amorfos, assépticos; não emancipam, nem estimulam a criatividade; pelo contrário, bloqueiam-na, porque habituam a receber passivamente as mensagens. "A indústria cultural perfidamente realizou o homem como ser genérico. Cada qual é cada vez mais somente aquilo pelo qual pode substituir qualquer outro: ser consumível, apenas exemplar. Ele próprio, como indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada [...]".

E isso pode ser visto também no *divertimento*, que não é mais o lugar da recreação, da liberdade, da genialidade, da verdadeira alegria. É a indústria cultural que fixa o divertimento e seus horários. E o indivíduo se submete. Como também submete-se às regras do "tempo livre", que é tempo programado pela indústria cultural. "A apoteose do tipo médio pertence ao culto daquilo que é barato". Desse modo, a indústria cultural não vincula propriamente uma ideologia: ela própria é ideologia, a ideologia da aceitação dos fins estabelecidos por "outros", isto é, pelo sistema.

Foi assim que o Iluminismo transformou-se no seu contrário. Queria eliminar os mitos, mas criou-os desmedidamente. Na definição de Kant, "o Iluminismo é a saída do homem de um estado de menoridade do qual ele próprio é culpado. Menoridade é a incapacidade de valer-se de seu próprio intelecto sem a guia de outro". Entretan-

to, hoje o indivíduo é zero e é guiado por "outros". Outrora, dizia-se que o destino do indivíduo estava escrito no céu; hoje, podemos dizer que é fixado e estabelecido pelo "sistema".

Para Adorno e Horkheimer, portanto, a situação está assim. Mas eles não se desesperam, advertindo que, "se o Iluminismo não capta a consciência desse momento regressivo, está assinando sua própria condenação", o que não deve acontecer, pois o que é necessário é "conservar, ampliar e desdobrar a liberdade, ao invés de acelerar [...] a corrida em direção ao mundo da organização".



Adorno foi crítico tenaz do aparato constituído pela "indústria cultural".

III. Max Horkheimer: o eclipse da razão

• Para Max Horkheimer (1895-1973) o *perfil* desejado pelos capitalistas e o *controle do plano* desejado pelo comunismo sempre geraram maior repressão. E tudo isso aconteceu – escreve Horkheimer em *Eclipse da razão. Crítica da razão instrumental* (1947) – porque a cultura industrial moderna está viciada por uma *razão* que renunciou à sua autonomia e que é doravante *ancilla administrationis* (serva da administração).

A razão, doravante, é apenas uma ancilla administrationis *→ § 1-3*

A razão, hoje, não oferece mais verdades objetivas e universais às quais poder-se agarrar; proporciona unicamente instrumentos para objetivos estabelecidos por quem detém o poder. Estamos em plena decadência do pensamento; uma decadência que favorece a obediência aos poderes constituídos, "sejam estes representados pelos grupos que controlam o capital ou por aqueles que controlam o trabalho". E nessa situação desesperada, o melhor serviço que a razão pode prestar à humanidade é precisamente "a denúncia daquilo que é comumente chamado razão".

• E é uma razão habilidosa e consciente aquela que, na opinião de Horkheimer, não nos permite absolutizar nada, nem mesmo o marxismo.

A esperança de que a injustiça não seja a última palavra → § 4

Nós, homens, somos *seres finitos* e não podemos absolutizar nenhum produto nosso (uma política, uma teoria, um Estado). Mas é justamente desta nossa finitude e precariedade e, ao mesmo tempo, da constatação das tantas injustiças sofridas no passado e no presente que desemboca *a nostalgia do totalmente Outro*. Neste sentido, "a teologia é [...] a esperança de que, apesar dessa injustiça que caracteriza o mundo, possa acontecer que a injustiça não seja a última palavra".

1 O "lucro" e o "planejamento" como geradores de repressão

Em 1939, Horkheimer (1895-1973) afirma que "o fascismo é a verdade da sociedade moderna". Mas acrescenta logo que "quem não quer falar do capitalismo deve calar também sobre o fascismo". E isso porque, em sua opinião, o fascismo está dentro das leis do capitalismo: por trás da "pura lei econômica" — que é a lei do mercado e do lucro —, está a "pura lei do poder".

E o comunismo, que é capitalismo de Estado, constitui uma variante do Estado totalitário. As organizações proletárias de massa também constituíram estruturas burocráticas e, na opinião de Horkheimer, nunca foram além do horizonte do capitalismo de Estado. Aqui, o princípio do plano substituiu o do lucro, mas os homens continuam como objetos de administração, de administração centralizada e burocratizada.

O *lucro* por um lado e o *controle do plano* por outro geraram repressão sempre maior. Portanto, o que estrutura a sociedade industrial é uma lógica pérfida. E a intenção do trabalho de Horkheimer intitulado *Eclipse da razão. Crítica da razão instrumental* (1947) é a de "examinar o conceito de racionalidade que está na base da cultura industrial moderna, e procurar estabelecer se esse conceito não contém defeitos que o viciam de modo essencial".

2 A razão instrumental

Digamos logo que, segundo Horkheimer, o conceito de racionalidade que está na base da civilização industrial é podre na raiz: "A doença da razão está no fato de que ela

nasceu da necessidade humana de dominar a natureza [...]".

Essa vontade de dominar a natureza, de compreender suas "leis" para submetê-la, exigiu a instauração de uma organização *burocrática* e *impessoal*, que, em nome do triunfo da razão sobre a natureza, chegou a reduzir o homem a simples instrumento. Ao progresso dos recursos técnicos, que poderiam servir para "iluminar" a mente do homem, acompanha um processo de desumanização, de tal modo que o progresso ameaça destruir precisamente o objetivo que deveria realizar: a idéia do homem. E a idéia do *homem*, isto é, sua humanidade, sua emancipação, seu poder de crítica e de criatividade acham-se ameaçados porque o desenvolvimento do "sistema" da civilização industrial substituiu os fins pelos meios e transformou a razão em instrumento para atingir fins, dos quais a razão não sabe mais nada.

Em outros termos, "o pensamento pode servir para qualquer objetivo, bom ou mau. É instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve procurar estabelecer as normas da vida social ou individual, que se supõe serem estabelecidas por outras forças".

A razão, portanto, não nos dá mais verdades objetivas e universais às quais possamos nos agarrar, mas somente instrumentos para objetivos já estabelecidos. Não é ela que fundamenta e estabelece o que sejam o bem e o mal, como base para orientarmos nossa vida; quem decide sobre o bem e o mal é agora o "sistema", ou seja, o poder. A razão é agora *ancilla administrationis* e, "tendo renunciado à sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. Texto 3

3 A filosofia como denúncia da razão instrumental

Diante desse vazio terrível, procura-se remediá-lo voltando a sistemas como a astrologia, a ioga ou o budismo; ou então são propostas adaptações populares de filosofias clássicas objetivistas ou, ainda, "recomendam-se para o uso moderno [...] as ontologias medievais".

As panacéias, porém, não deixam de ser panacéias. A realidade, no entanto, é que:

1) "A natureza é concebida hoje, mais do que nunca, como simples instrumento do homem; é o objeto de exploração total, à qual a razão não atribui nenhum objetivo e que, portanto, não conhece limites".

2) "O pensamento que não serve aos interesses de um grupo constituído ou aos objetivos da produção industrial considera-se inútil e supérfluo".

3) Essa decadência do pensamento "favorece a obediência aos poderes constituídos, sejam eles representados pelos grupos que controlam o capital, ou pelos grupos que controlam o trabalho".

4) A cultura de massa "procura 'vender' aos homens o modo de vida que já levam e que odeiam inconscientemente, ainda que o louvem com palavras".

5) "Não só a capacidade de produção do operário é hoje comprada pela fábrica e subordinada às exigências da técnica, mas também os chefes dos sindicatos estabelecem sua medida e a administram".

6) "A deificação da atividade industrial não conhece limites. O ócio é considerado uma espécie de vício, quando vai além da medida do que é necessário para restaurar as forças e permitir retomar o trabalho com maior eficiência".

7) O significado da produtividade é medido "com critérios de utilidade em relação à estrutura de poder, não mais em relação às necessidades de todos".

Nessa situação desesperada, "o maior serviço que a razão poderia prestar à humanidade" seria o da "denúncia do que é comumente chamado de razão". Escreve ainda Horkheimer: "Os verdadeiros indivíduos de nosso tempo são os mártires que passaram por infernos de sofrimento e degradação em sua luta contra a conquista e a opressão, não mais as personagens da cultura popular, infladas pela publicidade. Aqueles heróis, que ninguém cantou, expuseram conscientemente sua existência individual à destruição sofrida por outros sem ter consciência disso, como vítimas dos processos sociais. Os mártires anônimos dos campos de concentração são o símbolo de uma humanidade que luta para vir à luz. A função da filosofia é a de traduzir o que eles fizeram em palavras que os homens possam ouvir, ainda que suas vozes mortais tenham sido reduzidas ao silêncio pela tirania".

4 A nostalgia do "totalmente Outro"

Marxista e revolucionário quando jovem, Horkheimer foi se afastando pouco a pouco de suas posições juvenis.

Não podemos absolutizar nada (deve-se recordar que Horkheimer é de origem judaica) e, portanto, também não podemos absolutizar o marxismo. "Todo ser finito — e a humanidade é finita — que se pavoneia como o valor último, supremo e único, torna-se ídolo, que tem sede de sacrifícios de sangue".

Marxista por ser contrário ao nacional-socialismo, Horkheimer desde o início nutriu dúvidas sobre o fato de "se a solidariedade do proletariado pregada por Marx era verdadeiramente o caminho para chegar a uma sociedade justa". Na realidade — observa Horkheimer em *A nostalgia do totalmente Outro* (1970) — as ilusões de Marx logo vieram à tona: "A situação social do proletariado melhorou sem a revolução, e o interesse comum não é mais a transformação radical da sociedade, e sim a melhor estruturação material da vida". E, na opinião de Horkheimer, existe uma solidariedade que vai além da solidariedade de determinada classe: é a solidariedade entre todos os homens, "a solidariedade que deriva do fato de que todos os homens devem sofrer, devem morrer e são finitos".

Se assim é, então "todos nós temos em comum um interesse originariamente humano: o de criar um mundo no qual a vida de todos os homens seja mais bela, mais longa, mais livre da dor e, gostaria de acrescentar, mas não posso acreditar nisso, um mundo que seja mais favorável ao desenvolvimento do espírito".

Diante da dor do mundo e diante da injustiça, não podemos ficar inertes. Mas nós, homens, somos *finitos*. Por isso, embora não devamos nos conformar, também não podemos pensar que algo histórico — uma política, uma teoria, um Estado — seja algo absoluto. Nossa finitude, ou seja, nossa precariedade, não demonstra a existência de Deus. Entretanto, existe a necessidade de uma teologia, não entendida como ciência do divino ou de Deus, e sim como "a consciência de que o mundo é fenômeno e, portanto, não a verdade absoluta que só a realidade última pode ser. A teologia — e aqui devo me expressar com muita cautela — é a esperança de que, apesar dessa injustiça que caracteriza o mundo, possa acontecer que essa injustiça não seja a última palavra". Assim para Horkheimer, portanto, a teologia é "expressão de uma nostalgia segundo a qual o assassino não possa triunfar sobre sua vítima inocente".

Portanto, "nostalgia de justiça perfeita e consumada". Esta jamais poderá ser realizada na história, diz Horkheimer. Com efeito, "ainda que a melhor sociedade viesse a substituir a atual desordem social, não será reparada a injustiça passada e não se anulará a miséria da natureza circunstante".

Entretanto, isso não significa que devamos nos render aos fatos, como, por exemplo, ao fato de que nossa sociedade torna-se sempre mais sufocante. Nós, diz Horkheimer, "ainda não vivemos em uma sociedade automatizada [...]. Ainda podemos fazer muitas coisas, mesmo que mais tarde essa possibilidade venha a ser-nos tirada".

E o que o filósofo deve fazer é criticar "a ordem constituída" para "impedir que os homens se percam naquelas idéias e naqueles modos de comportamento que a sociedade lhes propicia em sua organização".

Texto 2

IV. Herbert Marcuse e a "grande recusa"

• Para Freud a história do homem é história de sua repressão; isso no sentido preciso de que a *cultura* e a *civilização* foram possíveis e sobrevivem apenas graças a constrições sociais e biológicas suportadas pelos indivíduos particulares.

A repressão dos instintos e a transformação do *princípio do prazer* em *princípio da realidade* são os pressupostos necessários da civilização; e o progresso é fruto de duro trabalho.

Escreve Marcuse (1898-1979) a propósito dessa perspectiva de Freud: "A convicção de que uma civilização não-repressiva seja impossível é uma pedra angular da construção teórica freudiana". Mas – pergunta-se Marcuse em *Eros e civilização* (1955) – é de fato verdade que não é possível uma civilização sem repressão? É de fato verdade que a repressão dos instintos em função da civilização deve ser eterna?

Uma dúvida sobre Freud: a civilização deve ser necessariamente "repressiva"? → § 1

• A tal interrogação Marcuse responde negativamente; e fundamenta a resposta dele sobre o fato de que o progresso tecnológico gerou as premissas para a libertação da sociedade da obrigação do trabalho, para uma dilatação do tempo livre: "O reino da liberdade, expandindo-se sempre mais, torna-se verdadeiramente o reino do jogo, do livre jogo das faculdades individuais".

Apesar de tudo, a utopia, doravante tecnicamente possível, permanece inatingível. E isso pelo motivo de que – é o que Marcuse sustenta em *O homem de uma dimensão* (1964) – uma filosofia de uma dimensão (negação do pensamento crítico) é posta a serviço de uma sociedade de uma dimensão (sem oposição e entregue ao exercício do poder total), na qual vivem homens de uma dimensão, cujas ocupações, necessidades e aspirações são determinantes do universo tecnológico-político da sociedade industrial avançada. Uma sociedade, esta, que poderá ser questionada apenas a partir do exterior, pela grande massa dos rejeitados e dos estrangeiros, dos explorados e dos perseguidos de outras raças e outras cores, pelos desocupados e pelos inaptos.

Crítica da "sociedade de uma dimensão" → § 2-3

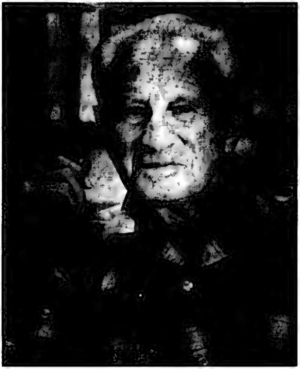
1 É impossível uma "civilização não-repressiva"?

Eros e civilização (1955) desenvolve um dos temas mais importantes do pensamento de Freud, ou seja, a teoria freudiana de que a civilização baseia-se na repressão permanente dos instintos humanos. Como escrevia Freud, "a felicidade não é um valor cultural". E, comenta Marcuse (1898-1979), isso no sentido de que "a felicidade está subordinada a um trabalho que ocupa toda a jornada, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema constituído das leis e da ordem. O sacrifício metódico da *libido* e seu desvio imposto inexoravelmente, para atividades e expressões socialmente úteis, *são* a cultura". Na opinião de Freud, a história do homem é a história de sua repressão. A *cultura* ou civilização impõe constrições sociais e biológicas ao indivíduo, mas essas constrições são a condição preliminar do progresso. Deixados livres para seguir seus objetivos naturais, os instintos fundamentais do homem seriam incompatíveis com toda forma duradoura de associação: "Os instintos, portanto, devem ser desviados de sua meta, e inibidos em seu objetivo. A civilização começa

quando se renuncia eficazmente ao objetivo primário: a satisfação integral das necessidades". Essa renúncia ocorre na forma de deslocamento:

de:	→	*para:*
satisfação imediata	→	satisfação adiada
prazer	→	limitação do prazer
alegria (jogo)	→	fadiga (trabalho)
receptividade	→	produtividade
ausência de repressão	→	segurança

Marcuse diz que "Freud descreveu essa mudança como a transformação do *princípio do prazer* em *princípio de realidade*", e as vicissitudes dos instintos são as vicissitudes da estrutura psíquica na civilização. E "com a instituição do princípio de realidade, o ser humano — que, sob o princípio do prazer, fora pouco mais do que mistura de tendências animais, tornou-se Eu organizado". Para Freud, a modificação repressiva dos instintos é conseqüência "da eterna luta primordial pela existência [...] que continua até nossos dias". Sem a modificação, ou melhor, o desvio dos instintos, não se vence a luta pela existência e não seria possível nenhuma sociedade humana duradoura. Entretanto, diz Marcuse, Freud "considera 'eterna' a luta primordial pela existência", acreditando, com isso, num antagonismo eterno "entre o princípio do prazer e o princípio de realidade [...] A convicção de que é impossível uma civilização não repressiva representa uma pedra angular da construção teórica freudiana". Precisamente contra essa eternização e absolutização do contraste entre o princípio do prazer e o princípio de realidade é que se voltam os golpes críticos de Marcuse, no sentido de que, em sua opinião, esse contraste não é metafísico ou eterno, devido a certa misteriosa natureza humana considerada em termos essencialistas. Esse contraste é muito mais produto de uma organização histórico-social específica. Freud mostrou que a falta de liberdade e a constrição foram o preço pago por aquilo que se fez, pela "civilização" que se construiu. Mas disso não deriva necessariamente que o preço a ser pago seja eterno.



Herbert Marcuse (1898-1979).
Sua filosofia "quer se manter fiel àqueles que, sem esperança, deram e dão a vida por causa da grande recusa".

2 "Eros" libertado

O progresso tecnológico gerou as premissas para a libertação da sociedade em relação à obrigação do trabalho, pela ampliação do tempo livre, pela mudança da relação entre tempo livre e tempo absorvido pelo trabalho socialmente necessário (de modo que este se torne apenas meio para a libertação de potencialidades hoje reprimidas): "Expandindo-se sempre mais, o reino da liberdade torna-se verdadeiramente o reino do jogo, do livre jogo das faculdades individuais. Assim libertadas, elas geram formas novas de realização e de descoberta do mundo, que, por seu turno, darão nova forma ao reino da necessidade e à luta pela existência". O reino da necessidade (centrado no princípio do desempenho e da eficiência, que suga toda a energia humana) será então substituído por uma sociedade não repressiva, que reconcilia natureza e civilização, na qual se afirma a felicidade do *Eros* libertado.

No progresso tecnológico, portanto, estão as condições objetivas para a transformação radical da sociedade. No entanto, o progresso tecnológico não fica abandonado a si mesmo: é controlado e guiado; consciente das possibilidades da derrocada do sistema, o poder sufoca as potencialidades libertadoras e perpetua um estado de necessidade doravante não mais necessário. E assim, já tecnicamente possível, a utopia permanece inalcançável. Daí a importância da filosofia, que, embora sem dizer como será o reino da utopia, no entanto o anuncia, ao mesmo tempo em que denuncia os obstáculos em seu caminho. Texto 4

3. O homem de uma dimensão

O escrito mais conhecido de Marcuse é *O homem de uma dimensão*, de 1964.

O homem de uma dimensão é o homem que vive em uma *sociedade de uma dimensão*, sociedade justificada e coberta pela *filosofia de uma dimensão*. A sociedade de uma dimensão é sociedade sem oposição, ou seja, sociedade que paralisou a crítica através da criação de um controle total. A filosofia de uma dimensão é a filosofia da racionalidade tecnológica e da lógica do domínio; é a negação do pensamento crítico, da "lógica do protesto"; é a filosofia "positivista" que justifica "a racionalidade tecnológica".

Na sociedade tecnológica avançada, "a máquina produtiva tende a se tornar totalitária enquanto determina não somente as ocupações, as habilidades e os comportamentos socialmente requeridos, mas também as necessidades e as aspirações individuais". E, como *universo tecnológico,* a sociedade industrial avançada "é um universo *político,* o último estágio da realização de um projeto histórico específico, ou seja, a experiência, a transformação e a organização da natureza como mero objeto de domínio".

Ela alcança a mais alta produtividade e a utiliza para perpetuar o trabalho e o esforço; nela, a industrialização mais eficiente pode servir para limitar e manipular as necessidades. Escreve Marcuse: "Quando se alcança esse ponto, a dominação, sob a forma de opulência e liberdade, estende-se a todas as esferas da vida privada e pública, integra toda oposição genuína e absorve em si toda alternativa". Em suma, a sociedade tecnológica avançada cria um verdadeiro universo totalitário; "em uma sociedade madura, mente e corpo são mantidos em um estado de mobilização permanente para a defesa desse mesmo universo".

Por tudo isso, a luta pela mudança deve tomar outros caminhos, não mais os indicados por Marx: "As tendências totalitárias da sociedade unidimensional tornam ineficazes os caminhos e meios tradicionais de protesto". Seja como for, a questão, porém, não se apresenta como desesperadora, pois, "abaixo da base popular conservadora, existe a camada dos marginalizados e dos estrangeiros, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, dos desempregados e dos deficientes. Eles ficam fora do processo democrático. Sua presença, mais do que nunca, prova quanto é imediata e real a necessidade de pôr fim a condições e instituições intoleráveis. Daí por que sua oposição é revolucionária, ainda que sua consciência não o seja. Sua oposição golpeia o sistema de fora dele e, por isso, não é desviada pelo sistema; é uma força elementar que infringe as regras do jogo e, assim fazendo, mostra tratar-se de um jogo com cartas marcadas. Quando eles se reúnem e andam pelos caminhos, sem armas e sem proteção, para reivindicar os mais elementares direitos civis, sabem que têm de enfrentar cães, pedras e bombas, prisão, campos de concentração e até a morte [...]. O fato de que eles começam a se recusar a tomar parte no jogo pode ser o fato que marca o início do fim de um período".

Isso não quer dizer, em absoluto, que as coisas serão assim. O que se diz é que "o fantasma está novamente presente, dentro e fora das fronteiras das sociedades avançadas". E o que a teoria crítica da sociedade pode fazer é o seguinte: ela "não possui conceitos que possam preencher a lacuna entre o presente e seu futuro; não tendo promessas a fazer nem resultados a mostrar, ela permanece negativa. Desse modo, ela quer manter-se fiel àqueles que, sem esperança, deram e dão a vida pela grande recusa". Texto 5

V. Erich Fromm e a "cidade do ser"

• Em *Fuga da liberdade* (1941) Erich Fromm (1900-1980) mostra como, sob o peso da liberdde e da responsabilidade, o homem não raramente ceda ao "conformismo gregário", não encontrando assim sua identidade e perdendo sua *saúde mental*. Olhando, porém, o caminho histórico do homem, Fromm relembra – em *A desobediência como problema psicológico e moral* (1963) – que "não só o desenvolvimento espiritual (do homem) tornou-se possível a partir do fato de que nossos semelhantes ousaram dizer não aos poderes em ato em nome da própria consciência ou da própria fé, mas que também seu desenvolvimento intelectual depende da capacidade de desobedecer: desobedecer às autoridades que tentassem reprimir novas idéias e à autoridade de crenças há muito tempo existentes, e segundo as quais toda mudança era carente de sentido".

A liberdade é capacidade de desobedecer → § 1

• Um dos livros mais conhecidos de Fromm é *Ter ou ser?* (1976), onde ele examina "as duas modalidades basilares de existência: a *modalidade do ter* e a *modalidade do ser*".

Para a primeira modalidade o verdadeiro ser do homem é o ter, razão pela qual "se alguém *não tem* nada, *não é* nada". Buda, Jesus, Mestre Eckhart, o Marx humanista radical (e não aquele contrabandeado pelo comunismo soviético), ao contrário, nos indicam, em contextos diferentes, as características da modalidade do ser: "a independência, a liberdade e a presença da razão crítica". *Ser* significa principalmente ser ativos, isto é, dar expressão aos próprios talentos, renovar-se, crescer, amar, sair da prisão do próprio eu isolado, "prestar atenção, dar". E o *homem que é* é o *homem novo*, o cidadão da *Cidade do Ser*, de uma cidade onde – assim lemos em *A arte de amar* (1956) – "a natureza social e amante do homem não seja separada de sua existência social, mas torne-se uma só coisa com ela".

O homem novo da Cidade do Ser → § 2

1 A desobediência é de fato um vício?

Na opinião de Fromm (1900-1980), o homem nasce quando "é arrancado à união originária com a natureza que caracteriza a existência animal". Todavia, quando esse evento se realiza, o homem permanece fundamentalmente só. A realidade, como evidenciou Fromm em *Fuga da liberdade* (1941), é que o homem que se afasta do mundo físico e social, ou seja, o homem que se torna livre e responsável por seus próprios atos, por sua própria opção e por seus próprios pensamentos, nem sempre consegue aceitar o peso da liberdade, e então cede ao "conformismo gregário", obedecendo cegamente a normas estabelecidas e agregando-se a um grupo (e considerando como inimigos os outros homens e os outros grupos). Desse modo, o homem que vai em busca de sua identidade só encontra sucedâneos e então se perde, perdendo sua *saúde mental*.

Em *A desobediência como problema psicológico e moral* (1963), Fromm afirma que durante séculos reis, sacerdotes, senhores feudais, magnatas da indústria e genitores proclamaram que *a obediência é virtude* e *a desobediência é vício*. Mas, a essa posição, Fromm contrapõe a perspectiva de que "*a história do homem começou por um ato de desobediência, e é muito improvável que se conclua com um ato de obediência*". Adão e Eva "estavam dentro da natureza assim como o feto está dentro do útero da

mãe". Todavia, seu ato de desobediência rompeu o laço original com a natureza e os tornou indivíduos: "Longe de corromper o homem, o 'pecado original' tornou-o livre; foi o início de sua própria história. O homem teve de abandonar o paraíso terrestre para aprender a depender de suas próprias forças e tornar-se plenamente humano". E como nos ensina o messianismo dos profetas, como nos ensina o "delito" de Prometeu (que rouba o fogo dos deuses e "constrói os alicerces da evolução humana"), como nos ensina a caminhada histórica do homem, "o homem continuou a se desenvolver mediante atos de desobediência. Não apenas seu desenvolvimento espiritual tornou-se possível pelo fato de nossos semelhantes terem ousado dizer 'não' aos poderes vigentes, em nome de sua própria consciência ou de sua própria fé, mas também seu desenvolvimento intelectual dependeu da capacidade de desobedecer: desobedecer às autoridades que tentassem reprimir novas idéias e à autoridade de crenças existentes há longo tempo, segundo as quais toda mudança era desprovida de sentido".

Uma pessoa torna-se livre e cresce por meio de atos de desobediência. A capacidade de desobedecer, portanto, é a condição da liberdade, que representa a capacidade de desobedecer: "Se tenho medo da liberdade, não posso ousar dizer 'não', não posso ter a coragem de ser desobediente. Com efeito, a liberdade e a capacidade de desobedecer são inseparáveis". E são elas que estão na base do nascimento e do crescimento do homem enquanto tal. Pois bem, diz Fromm, "na fase histórica atual, a capacidade de duvidar, de criticar e de desobedecer pode ser tudo o que se interpõe entre um futuro para a humanidade e o fim da civilização".

2 Ter ou ser?

Foi precisamente à análise da crise da sociedade contemporânea e à possibilidade de resolvê-la que Fromm dedicou um de seus livros mais lidos: *Ter ou ser?* (1976), onde examina os "dois modos basilares de existência: o *modo do ter* e o *modo do ser*". Quanto ao primeiro modo, diz-se que a verdadeira essência do ser é o ter, razão por que "se alguém *não tem* nada, *não é* nada". E é com base nessa idéia que os consumidores modernos se etiquetam a si mesmos com a seguinte expressão: *eu sou = aquilo que tenho e aquilo que consumo*. Diante desse modo de existência individual e social, Fromm recorda Buda, que ensinou que não devemos aspirar às posses; Jesus, para quem de nada adianta ao homem ganhar o mundo, mas perder-se a si mesmo; mestre Eckhart, que ensinava a não ter nada; Marx, que afirmava que "o luxo é vício, exatamente como a pobreza", e que devemos nos propor como meta o *ser* muito, não o *ter* muito. Refiro-me aqui — precisa Fromm — ao verdadeiro Marx, ao humanista radical, e não à sua contrafação vulgar constituída pelo 'comunismo' soviético".

Assim, se no modo do ter um homem é o que tem e o que consome, os pré-requisitos do *modo do ser* são "a independência, a liberdade e a presença da razão crítica". A característica fundamental do modo do ser consiste "em *ser ativo*", o que não deve ser entendido no sentido de atividade externa, de estar atarefado, e sim de atividade interna, do uso produtivo de nossos poderes humanos. Ser ativo significa dar expressão às suas faculdades e talentos próprios, à multiplicidade de dotes que todo ser humano possui, embora em graus diversos. Significa renovar-se, crescer, expandir-se, amar, transcender a prisão do próprio eu isolado, interessar-se, "prestar atenção, dar".

Delineados esses dois modos de existência, Fromm afirma: "A cultura tardio-medieval tinha por centro motor a visão da *Cidade de Deus*. A sociedade moderna se constituiu porque as pessoas partiram da visão do desenvolvimento da *Cidade terrena do progresso*. Em nosso século, porém, essa visão foi se deteriorando até se reduzir à da *Torre de Babel*, que já começa a ruir e arrisca envolver a todos em sua derrocada. Se a Cidade de Deus e a Cidade Terrena constituem a tese e a antítese, uma nova síntese representa a única alternativa ao caos: a síntese entre o núcleo espiritual do mundo tardio-medieval e o desenvolvimento, ocorrido a partir da Renascença, do pensamento racional e da ciência. Essa síntese constitui a *Cidade do Ser*". Essa *Cidade do Ser* será a cidade do *homem novo*, ou seja, será a sociedade "organizada de modo tal — escrevia Fromm em *A arte de amar* (1956) — que a natureza social e amante do homem não seja separada de sua existência social, mas se torne uma coisa única com ela".

ADORNO

1 A filosofia não pode se reduzir a ciência

Há tendências no pensamento contemporâneo de reduzir todo o conhecimento a ciência – basta pensar no neopositivismo. Todavia, diz Adorno, "o pensamento cientificizado está submetido à divisão do trabalho"; e, cego em relação aos fins, proíbe-se a compreensão de seus pressupostos sociais. O ideal da ciência, portanto, se transformou em "uma escravidão que proíbe o pensamento de pensar" e de dirigir o olhar sobre a "totalidade", sobre a qual apenas a filosofia pode sensatamente falar.

O trabalho da ciência sempre interferiu no campo da metafísica tradicional. Desde a especulação cosmológica, a ciência subtraiu à metafísica uma parte sempre maior daquilo que ela considerava sua propriedade estrita, e ao mesmo tempo esboçou um ideal de certeza indubitável diante da qual a metafísica, onde não se servisse de uma disciplina científica, parecia vã e dogmática. Como é possível uma metafísica como ciência: esta formulação não parafraseia apenas o tema da crítica kantiana da razão enquanto teoria do conhecimento, mas exprime também o impulso motor de toda a filosofia moderna. Todavia, desde o início isso não sustenta apenas um "problema" a ser resolvido em tranqüilo progresso, por exemplo, a purificação da filosofia em relação a seus conceitos pré-científicos por meio da reflexão sobre si mesma. A transformação da filosofia em ciência, e que também fosse, como freqüentemente se aduziu como escapatória com intenção apologética, em ciência primeira e fundante das ciências particulares ou então suprema e coroante, não é uma feliz maturação na qual o pensamento se despoje de seus rudimentos pueris, de desejos e de projeções subjetivas; mas desestabiliza ao mesmo tempo também o próprio conceito da filosofia. Até que ela se esgota no culto daquilo que "é o caso" (conforme a formulação de Wittgenstein), entra em competição com as ciências às quais, em sua cegueira, se assimila, embora permanecendo sempre na retaguarda; todavia, se rompe com elas e se põe a pensar, fresca e alegre, a torto e a direito, torna-se uma prerrogativa impotente, a sombra da religião dominical, cheia de sombras. Portanto, se a filosofia perdeu toda reputação junto à ciência especializada, isso não deve ser atribuído à limitação desta última, e sim a uma inevitabilidade objetiva.

A partir do movimento do próprio pensamento filosófico pode-se entrever o que lhe ocorre com o progresso intransigente de seu controle e autocontrole científico. Com o tornar-se mais verdadeiro, o pensamento renuncia à verdade. Quem reflete com plena liberdade sobre objetos requeridos pela ciência organizada pode talvez fugir às vezes ao *taedium scientiae*; em troca, porém, não só é pago com o ultrajante elogio às suas capacidades intuitivas ou ao seu ter fornecido sugestões, mas deve ainda tolerar que lhe seja demonstrada tanto a falta de competência, como a inferioridade daquilo que é logo torcido em hipóteses e triturado entre as duas mós de moinho do "Onde está a prova?" e "Onde está a novidade?". Se, ao contrário, a filosofia, para fugir desse perigo, se retira em si mesma, cai no jogo conceitual vazio ou então no escolástico não-vinculante, mesmo que o esconda por trás de patéticos neologismos do tipo daqueles que, segundo De Maistre, são temidos pelos grandes escritores. O pensamento que procura às apalpadelas entender – e sobre o próprio entender se estende, entretanto, o tabu da não cientificidade – encontra já tudo ocupado. Não apenas é posto de sobreaviso contra o diletantismo, o complemento do esperto, mas até paralisado sem sequer poder-se limitar ao menos a confessar a ligação espiritual entre tudo aquilo que constatou, de que Fausto lamenta a falta. Com efeito, a "síntese", que se contenta com descobertas científicas já disponíveis, permanece exterior à referência espontânea do pensamento ao objeto e é ela própria um ato parcial daquela organização que se ilude de revogar. O ideal da ciência que a um tempo havia ajudado a filosofia a libertar-se dos laços ideológicos, posto em conserva, tornou-se entrementes também ele uma escravidão que proíbe ao pensamento de pensar. Isso, porém, não é simples desenvolvimento falso como não o é aquele, de análogos entendimentos, da sociedade à qual é intrínseca a filosofia, e por isso não se deixa corrigir à vontade por meio da compreensão e da decisão. O pensamento cientificizado está submetido à divisão do trabalho. Ou procede segundo os esquemas pré-indicados, e poupando esforços supérfluos, das disciplinas particulares estabelecidas, ou então se estabelece como disciplina particular suplementar que se afirma sobre o mercado

porque diferente das outras. O pensar que se opõe à divisão do trabalho regride em relação ao desenvolvimento das forças, e se comporta como "arcaico"; porém, caso se enquadre como ciência entre as ciências, renuncia a seu próprio impulso motor justamente onde dele teria maior necessidade. Ele permanece estático, permanece mera reconstrução de algo já pré-formado pelas categorias sociais e, por fim, pelas relações da produção mesmo quando presume julgar sobre assim chamadas questões de princípio, como a relação entre sujeito e objeto. A ciência coisifica enquanto declara que o trabalho espiritual incorporado, o saber inconsciente de suas mediações sociais, é o saber *ut sic*. Isso é expresso por todas as suas exigências e todas as suas proibições.

T. W. Adorno,
Sobre a metacrítica da gnosiologia.

HORKHEIMER

2 A nostalgia do "totalmente Outro"

A teologia é "expressão de uma nostalgia, segundo a qual o assassino não pode triunfar sobre sua vítima inocente".

GUMNIOR – *O senhor fala de hebraísmo. Onde está a ligação com a teoria crítica?*

HORKHEIMER – O hebreu religioso hesita, por exemplo, se deve escrever a palavra Deus. Em seu lugar faz um apóstrofo, porque para ele Deus é o "inominável", porque Deus não se deixa representar sequer por uma palavra.

GUMNIOR – *Mas essa relutância em representar Deus remonta ao mandamento divino, que, segundo a Bíblia, foi dado a Moisés sobre o monte Sinai: não faças para ti nenhuma imagem de Deus.*

HORKHEIMER – Naturalmente. Mas não nos devemos perguntar o porquê desse mandamento? Nenhuma outra religião, fora do hebraísmo, conhece essa prescrição. Eu creio que este mandamento existe, porque no hebraísmo aquilo que importa não é como Deus é, mas como o homem é.

Penso na correspondência entre Paul Claudel e André Gide, na qual Claudel procura levar Gide ao cristianismo. Gide escreve que lhe é impossível crer nos dogmas do cristianismo, e Claudel lhe responde mais ou menos assim: "Então não creia, mas vá à igreja e faça aquilo que é prescrito; o resto virá".

É uma atitude semelhante à dos hebreus, que por séculos observaram suas prescrições. Um rabino talvez possa dizer: deixe em paz a fé, mas faça aquilo que está prescrito.

Por isso o catolicismo está mais próximo do hebraísmo do que o protestantismo, porque no catolicismo a ação tem um papel muito mais decisivo do que a fé. O conceito da fé é propriamente uma invenção do protestantismo, para evitar a alternativa entre ciência e superstição. Para salvar a religião encontrou-se para a alternativa um terceiro ângulo, a fé.

Este problema não existe para o hebraísmo. As prescrições determinam toda a vida do hebreu praticante. Este fato manteve unido o hebraísmo, porque, onde quer que estivesse um hebreu, seus companheiros de fé viviam segundo os mesmos mandamentos.

GUMNIOR – *Em poucas palavras, o que é decisivo é a ação, o fazer: não é importante, ao contrário, que Deus exista, que se creia ou não se creia nele.*

HORKHEIMER – Do ponto de vista dialético é importante e ao mesmo tempo não importante. Não é importante, porque, conforme já disse, nós não podemos dizer nada sobre Deus, e não é crível a doutrina cristã de que exista um Deus onipotente e infinitamente bom, haja vista a dor que há milênios domina a terra. É importante, porque por trás de toda ação humana está a teologia. Pense em tudo o que nós, Adorno e eu, escrevemos na *Dialética do Iluminismo*. Lá se diz: uma política que não conserve em si, ainda que em forma extremamente não-reflexa, uma teologia, em última análise, por mais hábil que possa ser, permanece especulação.

GUMNIOR – *O que significa aqui teologia?*

HORKHEIMER – Procurarei explicar. Do ponto de vista do positivismo não é possível deduzir nenhuma política moral. Se olharmos as coisas do ponto de vista estritamente científico, o ódio, apesar de todas as diferenças de função social, não é pior do que o amor. Não há nenhuma motivação lógica premente, se para mim não há nenhuma vantagem na vida social.

GUMNIOR – *O positivismo pode, portanto, se bem entendi, dizer como no sentido de George Orwell: a guerra é boa ou má como a paz; a liberdade é boa ou má como a escravidão e a opressão.*

HORKHEIMER – Exatamente. Com efeito, como é possível fundar exatamente que não devo odiar, quando isso me deixa cômodo?

O positivismo não encontra nenhuma instância que transcenda o homem, que ponha uma clara distinção entre prontidão em socorrer e anseio por lucro, entre bondade e crueldade, entre cupidez e doação de si. Também a lógica permanece muda; ela não reconhece nenhum primado para a atitude moral. Todas as tentativas de fundação da moral sobre uma sabedoria deste mundo em vez de sobre a referência a um além – mesmo Kant nem sempre contradisse esta inclinação – repousam sobre ilusões de concordâncias impossíveis. Tudo aquilo que tem relação estreita com a moral, remete em última análise à teologia. Toda moral, pelo menos nos países ocidentais, funda-se sobre a teologia, com boa paz de todos os esforços para tomar as devidas distâncias em relação à teologia.

GUMNIOR – *Ainda a mesma pergunta, senhor Horkheimer: o que significa aqui teologia?*

HORKHEIMER – De nenhum modo aqui teologia significa ciência do divino ou, talvez, ciência de Deus.

Teologia significa aqui a consciência de que o mundo é fenômeno, que não é a verdade absoluta, a qual apenas é a realidade última. A teologia é – devo me exprimir com muita cautela – a esperança de que, apesar dessa injustiça que caracteriza o mundo, não possa ocorrer que a injustiça possa ser a última palavra.

GUMNIOR – *Teologia como expressão de uma esperança?*

HORKHEIMER – Eu preferiria dizer: expressão de uma nostalgia; de uma nostalgia, segundo a qual o assassino não possa triunfar sobre sua vítima inocente.

M. Horkheimer,
A nostalgia do totalmente Outro.

HORKHEIMER - ADORNO

3 É necessário frear a corrida para o mundo da organização

"O Iluminismo volta a converter-se em mitologia": o Iluminismo se transformou em pensamento especializado, resolve-se na economia de mercado, é uma rendição aos fatos. Está "paralisado pelo medo da verdade". É sobre a autodestruição do Iluminismo que Horkheimer e Adorno dirigem sua atenção. "Não temos a mínima dúvida [...] de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento iluminista. Mas consideramos ter compreendido, com igual clareza, que o próprio conceito deste pensamento, não menos que as formas históricas concretas, das instituições sociais às quais está estreitamente ligado, implicam já o germe da regressão que hoje se verifica em todo lugar. Se o Iluminismo não acolhe em si a consciência deste momento regressivo ele assina sua própria condenação". A realidade, com efeito, é que "o aumento da produtividade econômica, que gera, de um lado, as condições de um mundo mais justo, propicia, do outro lado, para o aparato técnico e para os grupos sociais que dele dispõem, uma imensa superioridade sobre o resto da população. O indivíduo, diante das potências econômicas, é reduzido a zero". Eis, então, que é urgente reafirmar a idéia de que "hoje se trata de conservar, estender, desdobrar a liberdade, em vez de acelerar, mesmo que medianamente, a corrida para o mundo da organização".

Que a fábrica higiênica e tudo aquilo que a ela se liga, utilidades e palácio do esporte, liquidem obtusamente a metafísica, seria ainda indiferente; mas que eles, na totalidade social, se tornem por sua vez metafísica, uma cortina ideológica por trás da qual se adensa a desgraça real, isso não é indiferente. É daqui que se movem nossos fragmentos. [...]

A condenação da superstição sempre significou, junto com o processo do domínio, também o desmascaramento do mesmo. O Iluminismo é mais que Iluminismo: natureza que se faz ouvir em seu estranhamento.

Mas reconhecer o domínio, até dentro do pensamento, como natureza não-conciliada, poderia deslocar tal necessidade, de que o próprio socialismo admitiu demasiadamente depressa a eternidade, em homenagem ao *common sense* reacionário. Elevando a necessidade como "base" para todos os tempos futuros, e degradando o espírito – conforme o modo idealista – como vértice supremo, ele conservou demasiado rigidamente a herança da filosofia burguesa. Assim, a relação da necessidade para com o reino da liberdade continuaria puramente quantitativa, mecânica, e a natureza, posta de fato como estranha, como na primeira

mitologia, tornar-se-ia totalitária e acabaria por absorver a liberdade junto com o socialismo. Renunciando ao pensamento, que se vinga, em sua forma coisificada – como matemática, máquina, organização – do homem esquecido dele, o Iluminismo renunciou à sua própria realização. Disciplinando tudo aquilo que é individual, ele deixou não compreendida a liberdade de se retorcer – a partir do domínio sobre as coisas – sobre o ser e sobre a consciência dos homens. Mas a práxis que inverte depende da intransigência da teoria para a inconsciência com que a sociedade deixa o pensamento se endurecer. O que torna difícil a realização não são seus pressupostos materiais, a técnica desencadeada como tal. Esta é a tese dos sociólogos, que procuram agora um novo antídoto, talvez de marca coletivista, para descobrir o antídoto. Responsável é um complexo social de cegueira. O mítico respeito científico dos povos pelo dado que eles produzem continuamente acaba por se tornar, por sua vez, um dado de fato, a fortaleza diante da qual também a fantasia revolucionária se envergonha de si mesma como utopismo e degenera em passiva crença na tendência objetiva da história. Como órgão desta adaptação, como pura construção de meios, o Iluminismo é tão destrutivo como afirmam seus inimigos românticos. Ele chega a si próprio apenas denunciando o último acordo com eles e ousando abolir o falso absoluto, o princípio do domínio cego. O espírito desta teoria intransigente poderia inverter, justamente para seu objetivo, o inexorável do progresso. Seu arauto, Bacon, sonhou mil coisas "que os reis com todos os seus tesouros não podem adquirir, sobre as quais sua autoridade não comanda, das quais seus emissários e informantes não dão notícias". Conforme augurava, elas cabem aos burgueses, aos herdeiros iluminados dos reis. Multiplicando a violência por meio da mediação do mercado, a economia burguesa multiplicou também seus próprios bens e suas próprias forças a ponto de não haver mais necessidade, para administrá-los, não só dos reis, mas sequer dos burgueses: simplesmente de todos. Eles aprendem, finalmente, a partir do poder das coisas, a passar sem o poder. O Iluminismo se realiza e se tolhe quando os objetivos práticos mais próximos revelam-se como a distância alcançada, e as terras "de quem seus emissários e informantes não dão notícias", isto é, a natureza desprezada da ciência patronal, são recordadas como as da origem. Hoje que a utopia de Bacon – "comandar a natureza por meio da práxis" – se realizou em escala telúrica, torna-se óbvia a essência da obrigação que ele imputava à natureza não dominada. Era o próprio domínio. Em cuja dissolução pode, portanto, ultrapassar o saber, em que indubitavelmente consistia, conforme Bacon, a "superioridade do homem". Todavia, diante desta impossibilidade, o Iluminismo, a serviço do presente, transforma-se no engano total das massas.

M. Horkheimer – Th.W. Adorno,
Dialética do Iluminismo.

Marcuse

4 Para "outra" e "mais humana" sociedade

A alternativa "é uma sociedade sem guerra, sem desfrute, sem opressão, sem pobreza e sem desperdícios".

Entrevistador – *Qual é então o modelo alternativo de sociedade?*

Marcuse – A questão da alternativa sempre me pareceu e até agora me parece bastante fácil. Aquilo que os jovens hoje querem é uma sociedade sem guerra, sem desfrute, sem opressão, sem pobreza e sem desperdícios. A sociedade industrial avançada possui atualmente os recursos técnicos, científicos e naturais que são necessários para satisfazer e pôr na realidade tais aspirações. O que impede tal libertação são simplesmente o sistema existente e os interesses que operam sem cessar em defesa dele, empregando para tal objetivo meios sempre mais poderosos. Parece-me, assim, que o modelo alternativo não seja demasiado difícil de se determinar. Quanto à sua fisionomia concreta, é outra questão. Mas creio que sobre a base de uma eliminação da pobreza e do desperdício de recursos se possa encontrar uma forma de vida em que os homens consigam determinar sua própria existência.

Entrevistador – *E qual é o caminho para chegar a tal sociedade?*

Marcuse – O caminho para chegar a isso é naturalmente alguma coisa que se pode concretizar apenas no processo da luta necessária para trazer tal sociedade ao ser. Devemos, porém, logo precisar uma coisa: tal caminho será bastante diferente nos diversos países, conforme seu grau de desenvolvimento, da evolução de

suas forças produtivas, de sua consciência, de suas tradições políticas etc. Gostaria, em todo caso, de limitar minhas indicações aos Estados Unidos, porque é o país que melhor conheço. [...] Existe, obviamente, o problema do sujeito da transformação, isto é, a pergunta: quem é o sujeito revolucionário? Para mim este é um problema sem sentido, pois o sujeito revolucionário pode se desenvolver apenas no próprio processo da transformação. Não é algo preexistente e que se deva apenas rastrear neste e naquele lugar.

H. Marcuse,
Revolução ou reformas?

5 A categoria das "falsas necessidades"

As falsas necessidades são "os produtos de uma sociedade cujos interesses dominantes requerem formas de expressão".

É possível distinguir entre necessidades verdadeiras e necessidades falsas. As necessidades "falsas" são as que se impõem sobre o indivíduo por parte de interesses sociais particulares que premem sua repressão: são as necessidades que perpetuam a fadiga, a agressividade, a miséria e a injustiça. Pode ser que o indivíduo encontre extremo prazer em satisfazê-las, mas essa felicidade não é uma condição que deva ser conservada e protegida, caso sirva para frear o desenvolvimento da capacidade (sua e de outros) de reconhecer a doença do conjunto e de agarrar as possibilidades que se oferecem para curá-la. O resultado é, portanto, uma euforia no meio da infelicidade. A maior parte das necessidades que hoje prevalecem, a necessidade de se relaxar, de se divertir, de se comportar e de consumir de acordo com os anúncios publicitários, de amar e de odiar aquilo que outros amam e odeiam, pertencem a esta categoria de falsas necessidades.

Tais necessidades têm um conteúdo e uma função sociais que são determinados por poderes externos, sobre os quais o indivíduo não tem nenhum controle; o desenvolvimento e a satisfação deles têm caráter heterônomo. Não importa em que medida tais necessidades possam ter-se tornado as próprias do indivíduo, reproduzidas e reforçadas pelas suas condições de existência; não importa até que ponto ele se identifica com elas, e se encontra no ato de satisfazê-las. Elas continuam a ser aquilo que eram desde o início, os produtos de uma sociedade cujos interesses dominantes pedem formas de repressão. [...] A cultura industrial avançada é, em sentido específico, *mais* ideológica do que a precedente, enquanto no presente a ideologia é inserida no próprio processo de produção. De forma provocatória, esta proposição revela os aspectos políticos da racionalidade tecnológica que hoje predomina. O aparato produtivo, os bens e os serviços que ele produz, "vendem" ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e de comunicação de massa, as mercadorias que se usam para habitar, alimentar-se e vestir-se, o fluxo irresistível da indústria do divertimento e da informação, trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, determinadas reações intelectuais e emotivas que ligam os consumidores, mais ou menos agradavelmente, aos produtores, e, por meio destes, ao conjunto. Os produtos doutrinam e manipulam, promovem uma falsa consciência que é *imune pela própria falsidade*. E à medida que estes produtos benéficos são postos ao alcance de um número de classes sociais, a doutrinação de que são veículo deixa de ser publicidade: torna-se um modo de viver. É um bom modo de viver – bastante melhor do que um tempo –, e como tal milita contra a mudança qualitativa. Por tal caminho emergem *formas de pensamento e de comportamento em uma dimensão* em que idéias, aspirações e objetivos que transcendem, como conteúdo, o universo constituído do discurso e da ação são rejeitados ou reduzidos aos termos de tal universo. Eles são definidos de modo novo por obra da racionalidade do sistema em ato e de sua extensão quantitativa.

H. Marcuse,
O homem de uma dimensão.

Bibliografia do volume VI*

Cap. 1. Nietzsche

Textos

Nietzsche: *Così parlò Zaratustra*. Bocca, Milão, 1935; *Ecce homo*. Bocca, Milão, 1943; *La nascita della tragedia*. Laterza, Bari, 1967; *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*. Adelphi, Milão, 1977; *Il caso Wagner; Crepuscolo degli idoli; L'Anticristo*. Mondadori, Milão, 1981; *Schopenhauer come educatore*. Newton Compton, Roma, 1982.

Literatura

G. Colli, *Scritti su Nietzsche*. Adelphi, Milão, 1980; C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, 3 vols. Laterza, Roma-Bari, 1980-1982; K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*. Laterza, Roma-Bari, 1982; G. Dalmasso, *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e Freud*. F. Angeli, Milão, 1983; G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*. Laterza, Roma-Bari, 1985; G. Penzo, *Invito al pensiero di Nietzsche*. Mursia, Milão, 1990.

Cap. 2. Neocriticismo, Escola de Marburgo, Escola de Baden

Textos

Cassirer: *Filosofia delle forme simboliche*, 4 vols., E. Arnoud (org.). La Nuova Italia, Florença, 1961-1966; *Saggio sull'uomo*, L. Lugarini (org.). Armando, Roma, 1968.

Literatura

Para **Cassirer**: M. Lancellotti, *Funzione, simbolo e struttura. Saggio su E. Cassirer*. Studium, Roma, 1974; G. Raio, *Introduzione a Cassirer*. Laterza, Roma-Bari, 1991.

*Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Para **Windelband** e **Rickert**: C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori*. Guida, Nápoles, 1973.

Cap. 3. O historicismo alemão

Textos

Windelband, Rickert, Simmel, Troeltsch: *Lo Storicismo tedesco*, P. Rossi (org.). Utet, Turim, 1977.

Dilthey: *Critica della ragione storica*, Pietro Rossi (org.). Einaudi, Turim, 1954.

Spengler: *Urfragen*. Longanesi, Milão, 1971; *Il tramonto dell'Occidente*, trad. de P. Rossi, na antologia *Lo Storicismo contemporaneo*. Loescher, Turim, 1972.

Meinecke: *Le origini dello Storicismo*, M. Biscione, C. Gundolf e G. Zamboni (orgs.). Sansoni, Florença, 1954; *L'idea di ragion di Stato nella storia moderna*. Sansoni, Florença, 1970.

Literatura

Para o **Historicismo alemão** em geral: P. Rossi, *Lo Storicismo tedesco contemporaneo*. Einaudi, Turim, 1971; D. Antiseri, *La metodologia della storiografia nello Storicismo tedesco contemporaneo*. Bottega di Erasmo, Turim, 1972; G. Brescia, *Questioni dello storicismo*, 2 vols. Galatina, 1980-1981; F. Tessitore, *Introduzione allo storicismo*. Laterza, Roma-Bari, 1991.

Para **Dilthey**: C. Vicentini, *Studio su Dilthey*. Mursia, Milão, 1974; G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 vols. Guida, Nápoles, 1976; G. Cacciatore – G. Cantillo, *W. Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*. Il Mulino, Bolonha, 1985; M. A. Pranteda, *Individualità e autobiografia in Dilthey*. Guerini e Associati, Milão, 1991.

Cap. 4. Weber

Textos

Weber: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, P. Rossi (org.). Einaudi, Turim, 1958; *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Sansoni, Florença, 1965; *Economia e società*, P. Rossi (org.). Comunità, Milão, 1968; *Il lavoro intellettuale come professione*, G. Cantimori e A. Giolitti. Einaudi, Turim, 1973.

Literatura

VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi.* Jaca Book, Milão, 1967; P. Rossi (org.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno.* Einaudi, Turim, 1981; F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo.* Editori Riuniti, Roma, 1982; P. Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Il Saggiotore, Milão, 1982; S. Segre, *Max Weber e il capitalismo.* Ecig, Gênova, 1983.

Cap. 5. O pragmatismo

Textos

Peirce: *Caso, amore e logica.* Taylor, Turim, 1956; *Come rendere chiare le nostre idee*, D. Antiseri (org.). Minerva Italica, Bérgamo, 1972.

W. James: *Principi di psicologia*, G. Preti (org.). Principato, Milão, 1950; os trechos de James são tirados da antologia *Il pensiero di William James*, A. Santucci (org.). Loescher, Turim, 1969.

Vailati: *Il metodo della filosofia*, F. Rossi Landi (org.). Laterza, Bari, 1957.

Calderoni: *Scritti*, 2 vols. La Voce, Florença, 1924.

Literatura

Para **Peirce:** A. Guccione Monroy, *Peirce e il Pragmatismo americano.* Palumbo, Palermo, 1957; N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Charles S. Peirce.* Edizioni di Filosofia, Turim, 1959.

Para **James:** G. Riconda, *La filosofia di W. James.* Edizioni di Filosofia, Turim, 1962; L. Bellatalla, *Uomo e ragione in William James.* Edizioni di Filosofia, Turim, 1979; P. Guarnieri, *Introduzione a James.* Laterza, Roma-Bari, 1985.

Para **Vailati:** L. Binanti, *G. Vailati. Filosofia e scienza.* Japadre, L'Aquila, 1979.

Cap. 6. Dewey

Textos

Dewey: *Esperienza e natura.* Paravia, Turim, 1948; *Logica, teoria dell'indagine.* Einaudi, Turim, 1974.

Literatura

A. Bausola, *L'etica di J. Dewey.* Vita e Pensiero, Milão, 1960; A. Granese, *Introduzione a Dewey.* Laterza, Bari, 1973; V. Milanesi, *Logica della valutazione ed etica naturalistica in Dewey.* Liviana, Pádua, 1977; A. Gallitto, *Etica e pedagogia nel pensiero di John Dewey.* Edas, Messina, 1981; M. Alcaro – R. Bufalo (orgs.), *John Dewey oggi.* Abramo, Catanzaro, 1996.

Cap. 7. Neo-idealismo italiano, Croce, Gentile, Idealismo anglo-americano

Textos

Para o **neo-idealismo:** *Gli Hegeliani d'Italia* (Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile), antologia, A. Guzzo e A. Plebe (orgs.). Sei, Turim, 1964. Para as obras de De Sanctis veja-se alguma boa história da literatura italiana.

Croce: As *Opere complete* (em uma série de volumes verdadeiramente imponente) são editadas por Laterza, Roma-Bari, e muitos escritos são do fim da década de 1980, em curso de publicação por Adelphi, Milão; o *Epistolario* foi editado pelo Istituto Italiano per gli Studi Storici de Nápoles.

Gentile: A edição completa dos *Scritti*, pela Fondazione Gentile, foi iniciada em 1957 por Sansoni, Florença.

Bradley: *Apparenza e realtà*, D. Sacchi (org.). Rusconi, Milão, 1984.

Literatura

Para o **neo-idealismo:** U. Spirito, *L'Idealismo italiano e i suoi critici.* Le Monnier, Florença, 1930; A. Guzzo, *S. Maturi.* La Scuola, Bréscia, 1946; A. Plebe, *Spaventa e Vera.* Edizioni di "Filosofia", Turim, 1954; E. Cione, *F. De Sanctis e i suoi tempi.* Montanino, Nápoles, 1960; I. Cubeddu, *B. Spaventa.* Sansoni, Florença, 1964; G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento.* Laterza, Roma-Bari, 1973; L. Piccioni, *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano.* Università di Urbino, Urbino, 1983; VV.AA., *Il neoidealismo italiano*, Atti del Convegno della Società filosofica a Palermo, realizado em abril de 1987. Laterza, Roma-Bari, 1988.

Para **Croce:** E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo.* Einaudi, Turim, 1962; F. Nicolini, *B. Croce.* Utet, Turim, 1962; R. Franchini, *Croce interprete di Hegel.* Giannini, Nápoles, 1964; M. Puppo, *Il metodo e la critica di B. Croce.* Mursia, Milão, 1964; A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano.* Vita e Pensiero, Milão, 1965; R. Franchini, *La teoria della storia di B. Croce.* Morano, Nápoles, 1966; E. P. Lamanna, *Introduzione alla lettura di Croce.* Le Monnier, Florença, 1969; G. Sasso, *B. Croce. La ricerca della dialettica.* Morano, Nápoles, 1975; N. Badaloni e C. Muscetta, *Labriola, Croce e Gentile.* Laterza, Roma-Bari, 1977; P. D'Angelo, *L'estetica di Benedetto Croce.* Laterza, Roma-Bari, 1982; G. Brescia, *Croce inedito.* Società Editrice Napoletana, Nápoles, 1984; G. Gembillo, *Filosofia e scienza nel pensiero di Croce.* Giannini, Messina, 1984; M. Salucci, *Segno ed espressione in Benedetto Croce.* Arnaud, Città di Castello, 1987; M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito.* Studium, Roma, 1988; P. Bonetti, *Introduzione a Croce.* Laterza, Roma-Bari, 1989; G. Contini, *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana.* Einaudi, Turim, 1989; J. Jacobelli, *Croce e Gentile.* Rizzoli, Milão, 1989; G. Galasso, *Croce e il suo tempo storico.* Il Saggiatore, Milão, 1990. Bibliografia posterior e história da crítica: V. Stella, *Croce*, em *Questioni*, cit., vol. IV, pp. 435-485.

Para **Gentile:** À ampla bibliografia de A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile.* Laterza, Roma-Bari, 1974, acrescentem-se: N. Badaloni e C. Muscetta, *Labriola, Croce e Gentile*, cit.; M. di Lalla, *Vita di*

G. Gentile. Sansoni, Florença, 1975; A. Negri, *G. Gentile. Costruzione e senso dell'attualismo* e *G. Gentile. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*. La Nuova Italia, Florença, 1975; VV.AA., *Il pensiero di G. Gentile*, 2 vols. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1977; M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, cit.; J. Jacobelli, *Croce e Gentile*, cit.; S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*. Boringhieri, Turim, 1989; A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una intepretazione filosofica della storia contemporanea*. Il Mulino, Bolonha, 1990; G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*. Mursia, Milão, 1996. Ampla bibliografia posterior e história da crítica: A. Negri, *Gentile e gli sviluppi dell'attualismo*, em *Questioni*, cit., vol. IV, pp. 487-567.

Para **Bradley**: C. Arata, *Bradley* (com antologia). Garzanti, Milão, 1951; M. T. Antonelli, *La metafisica di F. H. Bradley*. Bocca, Milão, 1952.

Cap. 8. Unamuno

Textos

Unamuno: *Del sentimento tragico della vita*. Libreria Editrice Milanese, Milão, 1914; La Voce, Florença, 1924, em dois volumes. *L'agonia del Cristianesimo*. Monanni, Milão, 1926, 1946; *Essenza della Spagna*. Antonioli, Milão, 1945; *La mia religione e altri saggi*. Sei, Turim, 1953; *Vita di don Chisciotte e di Sancio*. Rizzoli, Milão, 1961.

Literatura

B. Calvetti, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*. Milão, 1953; A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*. Guida, Nápoles, 1987, pp. 1-79.

Cap. 9. Ortega y Gasset

Textos

Ortega y Gasset: *Scritti politici*. Utet, Turim, 1978; *La ribellione delle masse*. Il Mulino, Bolonha, 1984; *Scienza e filosofia*. Armando, Roma, 1984; *Il tema del nostro tempo*. Sugarco, Milão, 1985.

Literatura

A. Savignano, *Ortega y Gasset: la ragione vitale e storica*. Sansoni, Florença, 1984; L. Pellicani, *La sociologia storica di Ortega y Gasset*. Sugarco, Milão, 1986; L. Infantino, *Ortega y Gasset. Una introduzione*. Armando, Roma, 1990.

Cap. 10. Husserl e o movimento fenomenológico

Textos

Husserl: *Logica formale e trascendentale*, G. D. Neri (org.). Laterza, Bari, 1966; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, W. Biemel (org.). Il Saggiatore, Milão, 1968; *Ricerche logiche*, 2 vols. G. Piana (org.). Il Saggiatore, Milão, 1968; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, E. Filippini (org.). Einaudi, Turim, 1970.

Scheler: *Sociologia del sapere*. Abete, Roma, 1967; *La posizione dell'uomo nel cosmo*, R. Padellaro (org.). Fabbri, Milão, 1970; *L'eterno nell'uomo*, U. Pellegrino (org.). Fabbri, Milão, 1972.

Hartmann: *La fondazione dell'ontologia*, F. Barone (org.). Fabbri, Milão, 1963; *Etica*, 3 vols., V. Filippone Thaulero (org.). Guida, Nápoles, 1969-1972.

Otto: *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, E. Buonaiuti (org.). Feltrinelli, Milão, 1966.

E. Stein: *Scientia crucis*. Ancora, Milão, 1960; *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*. Città Nuova, Roma, 1968; *Il problema dell'empatia*, Elio Costantini (org.). Studium, Roma, 1985; *Essere finito e essere eterno. Per uma elevazione al senso dell'essere*. Città Nuova, Roma, 1988; *Uma ricerca sullo Stato*, A. Ales Bello (org.). Città Nuova, Roma, 1993.

Literatura

Para **Husserl**: S. Vanni Rovighi, *Husserl*. La Scuola, Bréscia, 1950; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Laterza, Bari, 1961; S. Vanni Rovighi, *Gnosiologia*. Morcelliana, Bréscia, 1963 (de onde foram tirados alguns trechos de Husserl). R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*. Laterza, Roma-Bari, 1981; X. Tilliette, *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, E. Garulli (org.). Itinerari, Lanciano, 1983. Confronte-se também a obra: E. Paci, *La filosofia contemporanea*. Garzanti, Milão, 1961, citada no texto.

Para **Scheler**: A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*. La Nuova Italia, Florença, 1977; K. Vojtyla, *Max Scheler*. Edizioni Logos, Roma, 1980; G. Morra, *Scheler. Una introduzione*. Armando, Roma, 1987; F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*. Mursia, Milão, 1995.

Para **Hartmann**: F. Barone, *N. Hartmann nella filosofia del Novecento*. Edizioni di filosofia, Turim; F. Sirchia, *N. Hartmann dal Neokantismo all'ontologia*. Vita e Pensiero, Milão, 1969; R. Cantoni, *Che cosa ha veramente detto Hartmann*. Ubaldini, Roma, 1972.

Para **Stein**: Theresia Renata dello Spirito Santo, *Edith Stein*. Morcelliana, Bréscia, 1959; C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della croce*. Vita e Pensiero, Milão, 1976; A. Lamacchia, *Edith Stein. Filosofia e senso dell'essere*. Ecumenica Editrice, Bari, 1989; E. de Miribel, *Edith Stein: dall'Università al lager di Auschwitz*. Edizioni Paoline, Milão, 1990[3].

Cap. 11. Heidegger

Textos

Heidegger: *Essere e tempo*. Bocca, Milão, 1953; *Sentieri interrotti*, P. Chiodi (org.). La Nuova Italia,

Florença, 1973; *Sull'essenza della verità*, U. Galimberti (org.). La Scuola, Bréscia, 1973; *Che cos'è la metafisica*, A. Carlini (org.). La Nuova Italia, Florença, 1979.

Literatura

B. Antoni, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*. Giuda, Nápoles, 1972; U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*. Mursia, Milão, 1976; E. Garulli, *Heidegger e la storia dell'ontologia*. Argalia, Urbino, 1980; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*. Laterza, Roma-Bari, 1980.

Cap. 12. O existencialismo

Textos

Jaspers: *La filosofia dell'esistenza*. Bompiani, Milão, 1940; *Ragione ed esistenza*. Bocca, Milão, 1942; *La mia filosofia*. Einaudi, Turim, 1948.

Arendt: *Hebraismo e modernità*. Unicopli, Milão, 1986; *La vita della mente*. Il Mulino, Bolonha, 1987; *Vita activa*. Bompiani, Milão, 1989; *Che cos'è la politica*. Comunità, Milão, 1995; *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Turim, 1995.

Sartre: *La nausea*. Mondadori, Milão, 1958; *L'esistenzialismo è un umanismo*, P. Caruso (org.). Mursia, Milão, 1963; *Critica della ragion dialettica*, 2 vols., P. Caruso (org.). Il Saggiatore, Milão, 1963; *L'essere e il nulla*, G. Del Bo (org.). Mondadori, Milão, 1965; *La trascendenza dell'Ego*, N. Pirillo (org.). Berisio, Nápoles, 1971.

Merleau-Ponty: *Elogio della filosofia*. Paravia, Turim, 1958; *Le avventure della dialettica*. Sugar, Milão, 1965; *Umanismo e terrore*. Sugar, Milão, 1965.

Marcel: *Diario e scritti religiosi*, F. Tartaglia (org.). Guanda, Módena, 1943; *L'uomo problematico*. Borla, Turim, 1964; *Giornale metafisico*, F. Spirito e P. Prini (orgs.). Abete, Roma, 1966.

Literatura

Para **Jaspers**: G. Penzo, *Essere e Dio in K. Jaspers*. Sansoni, Florença, 1972; P. Ricci Sindona, *I confini del conoscere. Jaspers, dalla psichiatria alla filosofia*. Giannini, Nápoles, 1980.

Para **Arendt**: P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*. Donzelli Editore, Roma, 1995.

Para **Sartre**: S. Moravia, *Introduzione a Sartre*. Laterza, Bari, 1973; M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*. Le Monnier, Florença, 1977.

Para **Merleau-Ponty**: A. Robinet, *Che cosa ha veramente detto Merleau-Ponty*. Ubaldini, Roma, 1973; A. Delogu, *Né rivolta né rassegnazione. Saggio su Merleau-Ponty*. Ets, Pisa, 1980.

Para **Marcel**: P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Studium, Roma, 1950; A. M. A. Ariotti, *L'"homo viator" nel pensiero di G. Marcel*. Edizioni di Filosofia, Turim, 1966.

Cap. 13. Gadamer e a hermenêutica

Textos

Gadamer: *Il problema della coscienza storica*, G. Bartolomei e V. Verra (orgs.). Guida, Nápoles, 1969; *Ermeneutica e metodica universale*, U. Margiotta (org.). Marietti, Turim, 1973; *Verità e metodo*, G. Vattimo (org.). Bompiani, Milão, 1983; *L'inizio della filosofia occidentale*, V. De Cesare (org.). Guerini e Associati, Milão, 1993; *Il movimento fenomenologico*. Laterza, Roma-Bari, 1994; *Verità e metodo 2*, R. Dottori (org.). Bompiani, Milão, 1995.

Literatura

G. Ripanti, *Gadamer*. Cittadella Editrice, Assis, 1978; D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*. Liviana, Pádua, 1981; F. Bellino, *La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale e Gadamer*. Edizioni Levante, Bari, 1984; V. Grasso, *Interpretazione ed esperienza in Gadamer*. Piovan Editore, Abano, 1985; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*. Bompiani, Milão, 1988, pp. 265-284; G. Sansonetti, *Il pensiero di Gadamer*. Morcelliana, Bréscia, 1988; G. Mura, *Ermeneutica e verità*. Città Nuova, Roma, 1990, pp. 267ss.

Cap. 14. Desenvolvimentos da hermenêutica

Textos

Betti: *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols. Giuffrè, Milão, 1955; *L'ermeneutica come metodica generale della scienza dello spirito*, antologia, G. Mura (org.). Città Nuova, Roma, 1987.

Ricoeur: *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*. Il Saggiatore, Milão, 1967; *Finitudine e colpa*. Il Mulino, Bolonha, 1970; *Il conflitto delle interpretazioni*. Jaca Book, Milão, 1977; *La metafora viva*. Jaca Book, Milão, 1981.

Pareyson: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*. Loffredo, Nápoles, 1940; *Studi sull'esistenzialismo*. Sansoni, Florença, 1943; *Esistenza e persona*. Taylor, Turim, 1950; nova ed. Il Melangolo, Gênova, 1985; *Verità e interpretazione*. Mursia, Milão, 1971; *Filosofia dell'interpretazione*, antologia, M. Ravera (org.). Rosenberg & Sellier, Turim, 1988.

Vattimo: *Il soggetto e la maschera*. Bompiani, Milão, 1974; *Le avventure della differenza*. Garzanti, Milão, 1980; *La fine della modernità*. Garzanti, Milão, 1985.

Literatura

Para **Betti**: VV.AA., *Studi in onore di E. Betti*. Giuffrè, Milão, 1962; T. Griffero, *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*. Rosenberg & Sellier, Turim, 1988; G. Zaccaria, *Questioni di interpretazione*. Cedam, Pádua, 1996, pp. 157-176.

Para **Ricoeur**: F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*. Il Mulino, Bolonha, 1969; O. Rossi,

Introduzione alla filosofia di Paul Ricoeur (com duas entrevistas de O. Rossi com Paul Ricoeur). Edizioni Levante, Bari, 1984; D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur.* Procaccini, Nápoles, 1984; J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea.* Il Mulino, Bolonha, 1986, pp. 265ss; P. Buzzoni, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia.* Studium, Roma, 1988; VV.AA., *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, A. Danese (org.). Marietti, Gênova, 1993.

Para **Pareyson**: E. Pera Genzone, *L'etica di Luigi Pareyson.* Edizioni di Filosofia, Turim, 1963.

Para **Vattimo**: D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole.* Borla, Roma, 1993.

Cap. 15. Russell e Whitehead

Textos

Russell: *Logica e conoscenza.* Longanesi, Milão, 1961; *Introduzione alla filosofia matematica*, L. Pavolini (org.). Longanesi, Milão, 1962; *La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti*, C. Pellizzi (org.). Longanesi, Milão, 1963; *Significato e verità.* Longanesi, Milão, 1963; *Storia della filosofia occidentale*, 4 vols. Longanesi, Milão, 1966.

Whitehead: *La scienza e il mondo moderno*, A. Banfi e E. Paci (orgs.). Bompiani, Milão, 1959; *Avventure di idee.* Bompiani, Milão, 1961; *Processo e realtà*, N. Bosco (org.). Bompiani, Milão, 1965.

Literatura

Para **Russell**: A. Granese, *Che cosa ha veramente detto Russell.* Ubaldini, Roma, 1971; R. Pujia, *B. Russell e l'eredità idealista inglese.* La Libra, Messina, 1977.

Para **Whitehead**: M. A. Bonfantini, *Introduzione a Whitehead.* Laterza, Bari, 1972; G. Riconda, *La metafisica dell'esperienza. Introduzione alla lettura di "Process and Reality".* Giappichelli, Turim, 1975.

Cap. 16. Wittgenstein

Textos

Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus.* Bocca, Roma-Milão, 1954; *Ricerche filosofiche*, M. Trinchero (org.). Einaudi, Turim, 1974; *Lettere a Ludwig von Ficker*, D. Antiseri (org.). Armando, Roma, 1974; *Della certezza.* Einaudi, Turim, 1978; *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, M. Trinchero (org.). Einaudi, Turim, 1979; *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, A. G. Conte (org.). Einaudi, Turim, 1979.

Literatura

M. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein.* Bompiani, Milão, 1960 (de onde foram tirados alguns trechos de Wittgenstein citados no texto). P. Engelmann, *Lettere a Ludwig Wittgenstein.* La Nuova Italia, Florença, 1970; A. Janik – S. E. Toulmin, *La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein.* Garzanti, Milão, 1975; A. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein.* Laterza, Roma-Bari, 1980; G. Frongia, *Wittgenstein. Regole e sistema.* F. Angeli, Milão, 1983.

Cap. 17. Filosofia da linguagem. Movimento analítico de Cambridge e Oxford

Textos

Moore: *Principia ethica*, G. Vattimo e N. Abbagnano (orgs.). Bompiani, Milão, 1964; *Saggi filosofici*, M. A. Bonfantini (org.). Lampugnani Nigri, Milão, 1970; *Etica*, M. V. Predaval Magrini (org.). F. Angeli, Milão, 1982.

Wisdom: *Filosofia analitica e psicoanalisi.* Armando, Roma, 1979.

Austin e **Hampshire**: VV.AA., *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, D. Antiseri (org.). Città Nuova Editrice, Roma, 1975.

Strawson: *Introduzione alla teoria logica.* Einaudi, Turim, 1961; *Individui.* Feltrinelli, Milão, 1974.

Ayer: *Linguaggio, verità e logica.* Feltrinelli, Milão, 1961; *Il concetto di persona.* Il Saggiatore, Milão, 1966.

Waismann: *I princìpi della filosofia linguistica.* Ubaldini, Roma, 1969; *Analisi linguistica e filosofia.* Ubaldini, Roma, 1970; *Introduzione al pensiero matematico: la formazione dei concetti nella matematica moderna.* Boringhieri, Turim, 1971.

Literatura

Para a **filosofia analítica** em geral: D. Antiseri, *Dal Neopositivismo alla filosofia analitica.* Abete, Roma, 1966; E. Riverso, *La filosofia analitica in Inghilterra.* Armando, Roma, 1969; D. Antiseri, *La filosofia del linguaggio: metodi, problemi e teorie.* Morcelliana, Bréscia, 1972.

Para **Moore**: E. Lecaldano, *Introduzione a Moore.* Laterza, Bari, 1972.

Para **Waismann**: J. O. Vemson, *L'analisi filosofica.* Mursia, Milão, 1966.

Cap. 18. O espiritualismo

Textos

Martinetti: *Introduzione alla Metafisica.* Libreria Ed. Lombarda, Milão, 1929; *Saggi filosofici e religiosi*, L. Pareyson (org.). Bottega d'Erasmo, Turim, 1950.

Boutroux: *Della contingenza delle leggi di natura*, S. Caramella (org.). Laterza, Bari, 1949.

Blondel: *L'azione*, E. Codignola (org.). Vallecchi, Florença, 1921.

Loisy: *Le origini del Cristianesimo.* Il Saggiatore, Milão, 1964.

versum. Tempo e storia in E. Bloch. Bibliopolis, Nápoles, 1979; confronte-se também B. Mondin, *I teologi della speranza*. Borla, Turim, 1970, de onde foram tirados alguns trechos de Bloch citados no texto.

Para **Garaudy**: S. Perottino, *Garaudy e il Marxismo del XX secolo*. Academia-Sansoni, Florença, 1970.

Para **Althusser**: F. Botturi, *Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*. Vita e Pensiero, Milão, 1976; P. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*. La Nuova Italia, Florença, 1980.

Para **Labriola**: S. Poggi, *Introduzione a Labriola*. Laterza, Roma-Bari, 1982.

Para **Gramsci**: VV.AA., *Attualità di Gramsci*. Il Saggiatore, Milão, 1977; *Le strategie del potere in Gramsci*. Editori Riuniti, Roma, 1984.

Cap. 26. A Escola de Frankfurt

Textos

Adorno: *Tre studi su Hegel*. Il Mulino, Bolonha, 1971; *Dialettica dell'Illuminismo* (em colaboração com M. Horkheimer), L. Vinci (org.). Einaudi, Turim, 1976; *Dialettica negativa*, C. A. Donolo (org.). Einaudi, Turim, 1980.

Horkheimer: *La nostalgia del Totalmente Altro*. Queriniana, Bréscia, 1972; *Dialettica dell'Illuminismo* (em colaboração com T. W. Adorno), cit.; *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, E. Vaccari Spagnol (org.). Einaudi, Turim, 1979.

Marcuse: *Eros e civiltà*. Einaudi, Turim, 1964; *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Einaudi, Turim, 1979.

Fromm: *Fuga dalla libertà*. Edizioni di Comunità, Milão, 1970; *Psicoanalisi della società contemporanea*. Edizioni di Comunità, Milão, 1970; *L'arte di amare*. Il Saggiatore, Milão, 1974[5]; *Avere o essere?* Mondadori, Milão, 1982; *La disobbedienza e altri saggi*. Mondadori, Milão, 1982.

Literatura

Para a **Escola de Frankfurt**: G. Bedeschi, *Introduzione alla Scuola di Francoforte*. Laterza, Roma-Bari, 1987.

Para **Adorno**: T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*. Ubaldini, Roma, 1971; R. Nebuloni, *Dialettica e storia in T. W. Adorno*. Vita e Pensiero, Milão, 1978.

Para **Horkheimer**: A. Ponsetto, *M. Horkheimer*. Il Mulino, Bolonha, 1981.

Para **Marcuse**: T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*. Ubaldini, Roma, 1968; F. Perroux, *Marcuse. Filosofia e teoria critica della società*. Città Nuova, Roma, 1970.

Para **Fromm**: M. Librizzi, *Condizione umana e problematica religiosa in Fromm*. Cedam, Pádua, 1979; VV.AA., *Saggi sull'opera di E. Fromm*, L. Eletti (org.). Edizioni Le Lettere, Florença, 1983.

G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

7 De Freud à atualidade

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni.
História da filosofia, v. 7: de Freud à atualidade / Giovanni Reale, Dario Antiseri; [tradução Ivo Storniolo]. — São Paulo: Paulus, 2006. — (Coleção história da filosofia)

ISBN 85-349-2498-8

1. Filosofia – História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

06-1252 CDD-109

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia: História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume III: Dal Romanticismo ai giorni nostri

ISBN 88-350-9273-6

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-2498-8

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica* as teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo *ou um* caos*? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?*

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos* erros *dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que informaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg*, antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

Giovanni Reale – Dario Antiseri

Índice geral

Segunda parte

DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS MATEMÁTICAS E FÍSICO-NATURAIS NO SÉCULO XX

Terceira parte

A EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA EM SUA GÊNESE E EM SEUS DESENVOLVIMENTOS

Quinta parte

INDIVÍDUO, MERCADO E ESTADO NA POLITOLOGIA AMERICANA CONTEMPORÂNEA: RAWLS, NOZICK, NOVAK

Índice de nomes*

* Neste índice:
- reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em **negrito** as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em *itálico* as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

Índice de conceitos fundamentais

DE FREUD
À ATUALIDADE

SÉTIMO VOLUME

PRIMEIRA PARTE

AS CIÊNCIAS HUMANAS NO SÉCULO XX

- **Desenvolvimentos da psicologia**
- **Freud e a psicanálise**
- **A lingüística de Saussure a Chomsky**
- **A economia entre Keynes e Hayek**
- **Estruturalismo**
- **Kelsen e a filosofia do direito**
- **Perelman: a nova retórica**
- **Mannheim e a sociologia do conhecimento**
- **Antropologia cultural**

"A gramática universal é um conjunto de princípios, que caracteriza a classe das gramáticas possíveis, preconizando o modo com que são organizadas as gramáticas particulares".

Noam Chomsky

" 'Minha' justiça [...] é a justiça da liberdade, a justiça da democracia; em poucas palavras, a justiça da tolerância".

Hans Kelsen

"O problema fundamental do destino da espécie humana parece-me este: se, e até que ponto, a evolução civil dos homens conseguirá dominar as perturbações da vida coletiva provocadas por sua pulsão agressiva e autodestrutiva".

Sigmund Freud

"Em nossos dias, mais que a ausência ou a morte de Deus, é proclamado o fim do homem".

Michel Foucault

"Quem controla todos os meios estabelece todos os fins".

Friedrich A. von Hayek

Capítulo primeiro

As ciências humanas no século XX

I. Preâmbulo

1 Questões gerais

Resolvemos inserir neste curso de história da filosofia um estudo do desenvolvimento das ciências humanas em nosso século, não pelo desejo de parecer atualizados, nem pelo vão desejo de parecer completos. A razão que nos levou a isso é a mesma pela qual é costume inserir em um manual de filosofia certos desdobramentos das teorias lógicas, das teorias matemáticas, das teorias físicas ou das teorias biológicas: trata-se do fato de que, no desenvolvimento da ciência, continuamente emergem teorias extremamente influentes, por vezes até devastadoras, mas de qualquer maneira estreitamente relacionadas e entrelaçadas ao avanço dos problemas e das argumentações filosóficas. Questões de método, imagens do homem, teorias do Estado e da sociedade, conjecturas sobre a história humana são problemas típicos da tradição da pesquisa filosófica.

Ora, precisamente sobre esses problemas exerce-se a influência de toda uma série de teorias que se costuma reunir sob a expressão "ciências humanas", que vão da psicanálise à psicologia, à lingüística, à sociologia, à sociologia do conhecimento, à antropologia cultural, à filosofia do direito e à economia.

De Freud e do *movimento psicanalítico*, vista a clara influência que a psicanálise exerceu e continua exercendo sobre todo o espectro do pensamento contemporâneo, falaremos em capítulo à parte. As outras disciplinas que citamos serão expostas somente *no que diz respeito à sua relevância filosófica*, ainda que não se possa evitar tratar de seus elementos técnicos indispensáveis para a compreensão de seus traços filosóficos.

Essencialmente e em sua maior parte, o empirismo tradicional concebia a mente humana como passiva, mas hoje podemos ver, por exemplo, que a *psicologia da forma* evidencia a espontaneidade da mente no pensamento produtivo.

Contrário à psicanálise e à psicologia da forma, o *comportamentalismo* considera somente os comportamentos observáveis do homem e concebe a mente como reativa aos estímulos do ambiente.

Carecerão essas concepções de interesse para a imagem do homem?

Nem a lingüística de Saussure a Chomsky se mostrou irrelevante para a filosofia, não apenas para a filosofia da linguagem: Saussure está na origem do movimento filosófico neodeterminista que é o estruturalismo, e o inatismo de Chomsky é um dos pontos cardeais da controvérsia atual sobre a estrutura e o funcionamento da mente.

Também a *epistemologia genética* de Piaget é avessa à velha idéia de que a mente é tábula rasa e, contra as posições de tipo kantiano, sustenta que "espaço", "tempo", "causalidade" etc., não são formas a priori, e sim formas construídas em estágios diversos pelo desenvolvimento da mente da criança.

Também não é necessário justificar um âmbito de pesquisas como as da *sociologia do conhecimento*, que, de Marx em diante, passando por Scheler e Mannheim, estiveram continuamente presentes no interior da discussão *filosófica* relativa às relações entre sociedade e produções mentais.

O mesmo se diga sobre as investigações de Chaïm Perelman sobre a "Nova Retórica" ou sobre as investigações de *filosofia do direito*, que alcançaram em nosso século, especialmente com Hans Kelsen, alto nível de rigor científico.

Também decidimos inserir algumas considerações sobre a *antropologia cultural,* ao menos para que se veja como foi sendo elaborado pouco a pouco o conceito de cultura.

E, por fim, não poderíamos deixar de acenar brevemente às duas *teorias econômicas* — o marginalismo e a teoria de Keynes — que, além de sua influência prática sobre a vida social dos homens, apresentaram novas idéias sobre o "valor econômico", criticando um dos pilares do marxismo, isto é, a teoria do valor-trabalho.

II. A psicologia da forma

1. Ehrenfels, a Escola de Graz, a Escola de Würzburg

A *psicologia da forma* ou *Gestaltpsychologie* (em alemão, *Gestalt* significa "forma") teve seus primórdios em um estudo de Christian von Ehrenfels (1859-1932), intitulado *Sobre as qualidades formais* (1890), que evidencia a existência de "objetos perceptivos" (como as formas espaciais, as melodias, as estruturas rítmicas), que não se reduzem à soma de sensações precisas, mas se apresentam originariamente como "formas", isto é, como relações estruturais, ou seja, como algo diferente de uma soma de "átomos" de sensações. Assim, uma melodia não é a soma de notas isoladas, tanto é verdade que se podem mudar as notas isoladamente e continuar captando invariavelmente a "forma melódica" (esse é o princípio da "transponibilidade das qualidades formais").

Depois de Ehrenfels, constituiu-se em Graz, em torno de Alexius Meinong (1853-1920), uma florescente Escola que, no que se refere às funções perceptivas e representativas, distinguiu dois tipos de *objetos*:

1) *objetos elementares,* que seriam os dados sensoriais (como as cores, os sons etc.);

2) *objetos de ordem superior,* entre os quais devem-se relacionar as formas ou estruturas.

Enquanto os objetos elementares seriam o resultado da atividade dos órgãos sensoriais periféricos, os objetos de ordem superior, ligados aos elementares por uma relação de "fundamentação", seriam resultado da atividade específica do sujeito chamada *produção.*

O trabalho mais importante de Meinong é *A teoria dos objetos* (1904). Seus discípulos mais conhecidos são S. Witasek e V. Benussi.

Benussi, logo depois da Primeira Guerra Mundial, mudou-se de Graz para Pádua. Desaparecido prematuramente em 1927, foi sucedido por César Musatti, que mais tarde se transferiu para a Universidade de Milão. A direção do Instituto de psicologia de Pádua (que, recentemente, transformou-se em grande curso de bacharelado em psicologia) foi então assumida por um discípulo de Musatti, ou seja, Fábio Metelli, um dos representantes italianos da *Gestaltpsychologie* em sentido estrito, autor de trabalhos sobre a percepção bastante apreciados em nível internacional.

Uma tendência análoga à da Escola de Graz foi desenvolvida, a partir da rejeição do atomismo e do associacionismo psicológico, também pela Escola de Würzburg, que, chefiada por Oswald Külpe (1862-1915), teve como centro de seu interesse a pesquisa dos processos de pensamento e desenvolveu a teoria do "pensamento sem imagens". Külpe escreveu: "A atividade é o fato principal; a receptividade e o mecanismo das imagens são secundários".

2. Max Wertheimer e a Escola de Berlim

Quando se fala de psicologia da forma, geralmente se entende o filão de pesquisas elaborado, a partir de 1911, pela Escola de Berlim, constituída por três estudiosos originalíssimos: Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler (1887-1967) e Kurt Koffka (1886-1941). Contra a Escola de Graz (particularmente contra Benussi), que mantinha firmemente a distinção entre sensações e produções de forma, a Escola de

Berlim sustentava que é impossível conservar o velho conceito de "átomos sensoriais". E foi precisamente a psicologia da percepção que constituiu a problemática inicial da Escola de Berlim; depois, o horizonte das perspectivas foi ampliado com a aplicação dos princípios, que haviam demonstrado sua fecundidade no campo dos fenômenos perceptivos, a outros âmbitos: Wertheimer e depois Dunker estudarão o pensamento produtivo; Köhler indagará sobre o problema da inteligência animal; Gelb, Fuchs e Goldstein se dedicarão ao estudo dos problemas psicológicos relacionados à patologia cerebral; Koffka, ao estudo da memória; Asch; à psicologia social; Arnheim, à psicologia da arte.

Mas vejamos a teoria. Todos nós conhecemos o fenômeno do movimento aparente ou fenômeno estroboscópico. Quando um objeto visual — uma linha, por exemplo — é mostrado brevemente em um lugar e, logo depois, um segundo objeto aparece em um segundo lugar, não muito distante do primeiro, o observador não vê dois objetos que aparecem em rápida sucessão em seus respectivos lugares, e sim um único objeto, que se move rapidamente do primeiro para o segundo lugar. Fisicamente, não se dá nenhum deslocamento da linha de um lugar para outro, mas o que se percebe é precisamente esse movimento (basta pensar nos fotogramas imóveis que, projetados sobre a tela, rapidamente, um após o outro, geram exatamente movimentos estroboscópicos, que constituem a percepção cinematográfica). A velha psicologia associacionista, que pensava que as percepções consistissem em "sensações locais independentes", considerava tais percepções como "ilusões", ou seja, como se fossem produto de erro do pensamento do observador. Wertheimer, porém, não procedeu desse modo: não negou os fatos, incômodos e desconcertantes. Ao contrário, ele examinou o *movimento aparente* em numerosos experimentos, e deu-se conta de que o movimento aparente é fato *perceptivo real* e que a hipótese de juízo errôneo não é comprovada pelos fatos: o campo não aparece como um mosaico composto de muitos pedacinhos, nem o movimento estroboscópico é percebido como amontoado de sensações.

Foi nessa pesquisa que se originou o princípio fundamental da *Gestaltpsychologie*: nós percebemos *totalidades estruturadas* e não amontoados de sensações isoladas. E isso não vale somente para o campo visual: as melodias, por exemplo, também são qualidades globais. Aquilo que os músicos chamam de tonalidades "maior" ou "menor" são características das frases e não simples tons. Ou ainda: quando as notas *dó* e *sol* são tocadas juntas, produzem aquela qualidade que, em música, chama-se *quinta*. Essa qualidade não está no *dó* nem no *sol*, nem depende dessas notas em particular, já que qualquer associação de duas notas na proporção de 2/3 será logo reconhecida como uma *quinta*. Essencialmente, a psicologia tradicional associacionista (ou "somativo-agregativa", "positivista" ou "mecânica") estabelece a seguinte equação: sorvete de baunilha = "frio" + "doce" + "cheiro de baunilha" + "mole" + "amarelo". Mas a psicologia da forma rejeita esse modo de pensar "psicoquímico". Escreve David Katz: "Para a psicologia da forma, o todo é mais do que a soma de suas partes individuais, e não (como para o positivismo) nada mais do que a soma dessas partes". A propósito desse princípio ("o todo é mais do que a soma de suas partes"), Köhler preferia a fórmula "o todo é *diferente* da soma de suas partes".

Nossas percepções dos fenômenos, portanto, são percepções de formas ou qualidades estruturadas, que não se reduzem à soma das partes. Eis algumas das leis que guiam a gênese das formas óticas.

1) Lei da proximidade: "as partes de um conjunto perceptivo são captadas em unidade conforme a mínima distância, *ceteris paribus*".

2) Lei da igualdade: "se o estímulo é constituído por grande quantidade de elementos diversos, manifesta-se — *ceteris paribus* — a tendência de reunir em grupos os elementos semelhantes entre si".

3) Lei da "forma fechada": "as linhas que delimitam uma superfície — *ceteris paribus* — são mais facilmente percebidas como unidades do que as que não se fecham".

4) Lei da "boa curva" ou do "destino comum": "as partes de uma figura que formam uma 'boa curva' ou têm 'destino comum' se constituem em 'unidades' com mais facilidade que as outras; essa lei impede freqüentemente que partes pertencentes a objetos diversos se fundem em 'unidades' ou, em outras palavras, nos ajuda a ver separadamente objetos que se encontram em contato ótico entre si"; essa lei pode ser exemplificada com a observação das duas figuras seguintes:

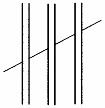


Fig. 1

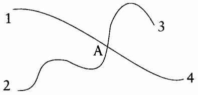


Fig. 2

Na figura 2, por exemplo, nós não vemos a linha de 1 a A a 2, nem vemos 3 A 4, ou 2 A 4 ou 1 A 3, mas vemos 3 A 2 e 1 A 4.

5) Lei do movimento comum: "Constituem-se em unidades os elementos que se movem juntos e de modo semelhante ou, geralmente, que se movem diferentemente de outros elementos parados".

6) Lei da experiência: "Embora não atribuindo à experiência a mesma importância para a organização (perceptiva) das coisas que lhe dá a psicologia associacionista, a psicologia da forma não hesita em reconhecer-lhe uma ação concomitante ao lado dos fatores acima mencionados". Não por acaso todos aqueles que conhecem o alfabeto latino não tardarão a reconhecer na figura 3 um "E" maiúsculo, embora, ao girar a figura em 90° não vejamos mais um "E", e sim três linhas separadas.

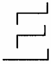


Fig. 3

Além disso, as ilusões óticas sempre constituíram um quebra-cabeça para a psicologia associacionista. De que modo, por exemplo, pode ela, que considera a percepção dos objetos como a soma de simples peças perspectivas, explicar que os dois segmentos da figura 4, geometricamente iguais, apareçam um como mais longo e outro como mais curto?

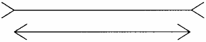


Fig. 4

No entanto, a psicologia da forma, tomando como ponto de partida a totalidade da figura e não seus elementos isolados, explica essa "ilusão" ótica. Assim como também explica uma enorme quantidade de fenômenos sonoros ou, ainda, os modos pelos quais nossas percepções de cores se organizam. Não podemos nos deter aqui nos trabalhos geniais de psicologia animal realizados por Köhler (com macacos que resolvem o problema de pegar uma banana, empunhando um bastão e *utilizando-o como um instrumento;* com macacos que, para pegar uma banana de outra forma inalcançável, enfiam um bambu em outro e depois usam esse *instrumento* para seus objetivos; ou ainda com macacos que, para resolver esse mesmo problema, usam uma caixa como estrado, e assim por diante) nas pesquisas de Wertheimer relativas ao pensamento produtivo, ou ainda nas investigações de K. Lewin sobre a ação da afetividade na direção do comportamento e na determinação das características psicológicas do ambiente.

Por enquanto, são suficientes as seguintes considerações:

1) na psicologia, a psicologia da forma é análoga à teoria de campo na física;

2) ela representa a reação mais decidida à psicologia atomista e associacionista da percepção, que tinha séculos de história por trás de si;

3) por vários aspectos, a psicologia da forma representa "uma reformulação crítica do inatismo" (C. C. Pratt);

4) ela teve o mérito de sublinhar as capacidades de inovação e criação do sujeito humano;

5) "na psicologia animal, introduziu um modo de experimentação e uma concepção que lhe permitem ser verdadeiramente uma psicologia" (G. Zunini);

6) com a psicologia da forma, toda a problemática da aprendizagem teve um impulso muito forte.

III. O comportamentalismo

1 Watson e o esquema "estímulo-resposta"

O fundador do *comportamentalismo* foi o norte-americano John B. Watson (1878-1958), cujos trabalhos mais importantes (*O comportamento. Introdução à psicologia comparada,* 1914; *A psicologia do ponto de vista comportamentalista,* 1919; *Comportamentalismo,* 1925; 1930) são hoje conhecidos de um público muito amplo. Watson iniciou suas pesquisas estudando o comportamento dos ratos em labirintos. Somente mais tarde dedicou-se à investigação dos *comportamentos humanos.*

Sua intenção fundamental é a de tornar a psicologia uma ciência como as ciências naturais. Mas, para tanto, é preciso tomar logo a decisão de eliminar do discurso psicológico os dados da introspecção. Os dados fornecidos pela introspecção são *dados intimistas,* que não podem ser submetidos ao controle público da experimentação e, portanto, não podem ser adotados como base da psicologia como ciência.

Em suma, a "consciência" não pode estar na base da "ciência" psicológica. Entretanto, o que o psicólogo pode estudar, precisamente enquanto psicólogo, são os comportamentos (em inglês, *behaviors*) humanos.

Assim como o químico estuda o comportamento (ou modo de reagir) de uma substância posta em determinadas condições, da mesma forma o psicólogo estuda o comportamento do indivíduo posto em determinadas condições. E assim como o químico muda as condições para ver como a substância reage diferentemente, da mesma forma o psicólogo também muda as condições para ver como o comportamento do indivíduo muda.

O *comportamento,* público e observável, é o único objeto da psicologia. O *homem se reduz a seus comportamentos: a ciência psicológica, portanto, é comportamentalismo.* Assim, o psicólogo trabalha como o cientista da natureza: "Dada [...] uma situação, ele deve estabelecer o que o indivíduo fará diante dela. E vice-versa: vendo que um indivíduo faz uma coisa, é preciso ser capaz de indicar que situação ou que objeto produziram esse ato".

Watson fixou tais princípios em 1913, em opúsculo programático intitulado *A psicologia vista por um behaviorista.* Em *Comportamentalismo,* em 1925, Watson aprofunda o ataque contra a psicologia tradicional e seus dados introspectivos; as velhas "sensações" são substituídas pelas "respostas" do comportamento; sustenta-se que "o pensamento é uma forma de comportamento, é uma organização motora, exatamente como jogar tênis ou golfe [...]". Convicto de ter eliminado do castelo "homem" todos os espectros nele introduzidos pela velha psicologia e pela filosofia tradicional, resta a Watson tão-somente estudar os comportamentos e as leis que, dadas determinadas condições, nos permitem explicá-los e prevê-los.

Os comportamentos são os "únicos" objetos da psicologia, que deve encontrar as leis que os explicam. Mas encontrar as leis que os explicam quer dizer identificar suas causas. E Watson encontra essas causas nos "estímulos" que o indivíduo recebe incessantemente do ambiente: os comportamentos são "respostas" a "estímulos" ambientais e psicologia científica é a ciência da dupla "estímulo-resposta". A diferença entre o animal e o homem, para Watson, estaria na maior complexidade dos comportamentos humanos. Em todo caso, para o comportamentalista, *omnis actio est reactio* (toda ação é reação).

2 Pavlov e os "reflexos condicionados"

Neste ponto, é fácil fazer uma comparação entre a "psicologia" de Watson e a "fisiologia" psicológica de Ivan Petrovich Pavlov (1849-1936), que mostrou a importância que têm para a psicologia os processos fisiológicos em que o organismo dá respostas a estímulos recebidos.

Ficou famoso seu experimento com os cães. É sabido que a visão do alimento provoca salivação nos cães (o que constitui um reflexo incondicionado), e que se, em lugar de apresentar o alimento, se fizer soar uma

campainha, o cão não apresenta nenhuma secreção gástrica. Entretanto, se durante certo tempo se faz soar uma campainha enquanto se apresenta o alimento, então ocorre que, ao simples soar da campainha, o cão já começa a salivar. E esse é um "reflexo condicionado". Temos aí, diz Pavlov, "uma secreção psíquica". Um estímulo indiferente (como o soar de uma campainha) torna-se eficaz "sob a condição" de estar relacionado com um estímulo normal.

Prosseguindo suas pesquisas e generalizando-as, Pavlov acreditou poder explicar muitos comportamentos humanos através da teoria do reflexo condicionado. A obra de Pavlov *Os reflexos condicionados* é de 1923. No entanto, desde 1917, necessitando do princípio do reflexo condicionado, os russos fizeram de Pavlov um herói, como recorda B. F. Skinner. Com efeito, se os homens não eram produtivos nem felizes, a culpa era do ambiente; e com a ajuda dos princípios de Pavlov, o governo mudaria o mundo e, com ele, os homens. Entretanto, embora o governo tivesse contado com uma boa oportunidade, na década de 1930 os russos ainda não eram muito felizes e produtivos. "Pavlov caiu em desgraça, e durante vinte anos a pesquisa russa ficou confinada aos processos fisiológicos não diretamente correlatos ao comportamento. Quando a Segunda Guerra Mundial deu novamente confiança à Rússia, Pavlov voltou a ser novamente herói nacional, dando-se outra oportunidade aos reflexos condicionados de construir a vida ideal".

3 Os desenvolvimentos do comportamentalismo e Skinner

Depois de Watson, o behaviorismo teve um desenvolvimento que tomou direções disparatadas. Antes de passá-las brevemente em revista, é útil recordar que, se a epistemologia que está por trás das idéias de Watson é, substancialmente, a do pragmatismo, a epistemologia dos comportamentalistas mais próximos de nossos dias é a do operacionalismo de Bridgman. Watson, por exemplo, criticara duramente a psicanálise, mas E. B. Holt (1873-1946), em seu escrito *O desejo freudiano e seu lugar na ética* (1915), procurou acoplar de novo "consciência" e "comportamento": ele identificou a "resposta específica", que é o comportamento, com a "pulsão freudiana", e nela incluiu coisas como o impulso, a motivação etc.

A psicologia da forma havia sido fortemente crítica em relação ao behaviorismo (que nega a validade da experiência direta), mas E. C. Tolman (1886-1961), que estivera em contato com Bühler, introduziu no comportamentalismo o princípio da psicologia da forma, sustentando que o comportamento é uma *Gestalt*, ou seja, uma organização total. Em *O comportamento intencional nos animais e no homem* (1932), Tolman fala de "comportamento intencional" (*purposive behavior*), no sentido de que as ações humanas (e também animais) não funcionam através do simples esquema mecânico de estímulo-e-resposta; ao contrário, os comportamentos podem ser mais bem explicados se forem considerados como cadeias de ações voltadas para *objetivos precisos*.

Com Clark L. Hull (1884-1952), além de se enriquecer com conceitos como o de "impulso motivacional" *(drive)*, o comportamentalismo também assumiu configuração axiomática, enquanto Hull pretendeu apresentá-lo como sistema teórico hipotético-dedutivo. Juntamente com um grupo de colaboradores (O. Mowrer, E. Hilgarad, J. Whiting e outros), Hull criou a Escola antropológica de Yale.

Atualmente, o representante mais conhecido e mais discutido, mas também mais combatido, do comportamentalismo é Burrhus F. Skinner (1904-1990). Criticado por suas provocações antiteóricas (o comportamentalismo consistiria mais em *descrições* de fatos do que em *interpretações* e *explicações* de fatos: mas é possível descrever sem interpretar e, além disso, descrever já não é interpretar à luz de uma teoria?), Skinner foi violentamente atacado por suas aplicações dos princípios comportamentalistas a projetos de reforma social (*Walden Two,* 1948, uma espécie de utopia de uma sociedade baseada nos princípios behavioristas; *Além da liberdade e da dignidade,* 1971). Já se observou que, assim como a concebe Skinner, a manipulação do comportamento levaria a uma opressão total exercida sobre formigas atarefadas, que seriam condicionadas até em sua crença de serem felizes levando tal vida. Negley e Patrick escreveram que "de todas as ditaduras, esta (de Skinner) é a

mais profunda — e potenciais ditadores poderiam muito bem encontrar nessa utopia um manual de prática política". Skinner, ao contrário, sustenta que "*Walden Two* descreve uma comunidade imaginária de cerca de um milhar de pessoas que vivem uma Vida Ideal", afirmando que "a vida em *Walden Two* não é apenas boa, mas também parece realizável", e que "as utopias são ficção científica e, como aprendemos, a ficção científica pode se tornar realidade" (já ocorreram e ainda ocorrem nos Estados Unidos tentativas de concretizar *Walden Two* por grupos de jovens).

Contra Tolman, Skinner rejeita a idéia de que um organismo aprende a se comportar de certo modo porque haveria de sua parte a expectativa da verificação de um dado fato. Na opinião de Skinner, recorrer a "acontecimentos mentais" não leva muito longe na ciência. A psicologia é ciência do comportamento. Entretanto, escreve Skinner em *O comportamento dos organismos* (1939), nem todas as atividades do organismo são *comportamento*, mas somente aquelas que "exercem uma ação ou estabelecem um intercâmbio com o mundo circundante".

O comportamento é uma ação que produz um efeito. Para Skinner, essa definição é mais adequada do que a de Pavlov, para quem o comportamento, mais do que ser uma ação sobre o ambiente, é um acontecimento interno do organismo. Por isso, Skinner fala de *comportamento operante*; desse modo, como podemos ler em *Ciência e comportamento humano* (1957), ele quis acentuar o fato de que o comportamento "opera sobre o ambiente, produzindo conseqüências". Quanto ao comportamento pavloviano ele o chama de *comportamento respondente*, pois se trataria de comportamento passivo diante dos estímulos do ambiente.

Outro ponto a considerar são as reflexões de Skinner sobre o *reforço*. Ele idealizou a hoje célebre *caixa de Skinner* (Skinner-Box). Trata-se de caixa escura e acusticamente isolada, onde é colocado um rato. Na caixa há uma alavanca que, se apertada pelo rato, lhe fornece alimento. Pois bem, a diferença entre esse tipo de condicionamento e o condicionamento clássico (o de Pavlov, para ficar claro) é que, no caso de nosso rato, o reforço, ou seja, o acontecimento que concorre para a aprendizagem, e que a torna resistente à tendência de se extinguir, não é correlato ao estímulo incondicionado que, no condicionamento clássico, é apresentado pelo experimentador; ao contrário, depende da resposta operante do sujeito: o rato *só* tem alimento *se* aperta a alavanca; o reforço, portanto, é condicionado à resposta.

Adversário irredutível do *inatismo*, Skinner recebeu a resposta na mesma moeda por parte dos defensores do inatismo, como o lingüista Noam Chomsky e o neurofisiólogo J. C. Eccles. Chomsky escreveu: "A abordagem de Skinner ao comportamento verbal não é mais científica do que as abordagens tradicionais, nem igualmente clara". E Eccles disse que o homem não pode ser bom material para Skinner e para o seu *Além da liberdade e da dignidade*, afirmando: "Creio que, enquanto seres humanos, nós temos liberdade e igualdade. A teoria de Skinner e a técnica do condicionamento operante derivam de seus experimentos com pombos e ratos. Deixemos que delas se beneficiem estes últimos!" Como antiindutivista, por seu turno, Popper afirma que o reflexo condicionado simplesmente não existe.

IV. A epistemologia genética de Jean Piaget

1. O que é a epistemologia genética

Escreve Piaget (1896-1980) que "a epistemologia genética ocupa-se com a formação e o significado do conhecimento e dos meios através dos quais a mente humana passa de um nível de conhecimento inferior a outro, julgado superior [...]. A natureza dessas passagens, que são históricas, psicológicas e, por vezes, também biológicas, é um problema real". Depois dessa definição, Piaget acrescenta que "a hipótese fundamental da epistemologia genética é a de que existe um paralelismo entre o progresso completo e a organização racional e lógica do conhecimento e os correspondentes processos psicológicos formativos".

Piaget submete essa hipótese à prova no estudo do desenvolvimento mental da criança. Em outros termos, como afirma em *O desenvolvimento mental da criança*, "acreditamos que toda pesquisa em psicologia científica deve partir do desenvolvimento, e que a formação dos mecanismos mentais na criança pode explicar melhor sua natureza e seu funcionamento também no adulto". O objetivo essencial da psicologia infantil, portanto, configura-se como o de "constituir um método explicativo para a psicologia científica em geral ou, em outras palavras, dar a dimensão genética indispensável à solução de todos os problemas mentais". Tal dimensão genética é indispensável porque, "na esfera da inteligência, é impossível fornecer uma interpretação psicológica exata das operações lógicas e dos conceitos de número, espaço, tempo etc., sem estudar preliminarmente o desenvolvimento de tais operações e conceitos: desenvolvimento social, naturalmente, na história das sociedades e das diversas formas coletivas de pensamento (particularmente a história do pensamento científico), mas também desenvolvimento individual (o que não é contradição, já que, entre outras coisas, o desenvolvimento na criança constitui uma socialização progressiva do indivíduo)". Por outro lado, "na esfera das percepções [...], não se poderia construir uma teoria exata das 'constâncias' perceptivas, das ilusões geométricas, das estruturações do espaço perceptivo segundo as coordenadas horizontais e verticais etc., sem estudar primeiro o desenvolvimento desses fenômenos, ao menos para ficar de sobreaviso contra as hipóteses demasiado fáceis sobre os fenômenos inatos".

Na realidade, adversário da idéia central do behaviorismo (segundo a qual o indivíduo seria, mais ou menos, uma construção elaborada por um ambiente), Piaget também contesta um inatismo, por exemplo, de tipo kantiano, mas admite um desenvolvimento fixo e definido de estruturas definidas e universais. E o desenvolvimento dessa estrutura encontra analogia profunda no desenvolvimento histórico do pensamento humano. Como podemos ler em *A causalidade física na criança* (1927), "é possível que as leis psicológicas estabelecidas com base em nossos métodos circunscritos possam se transformar em leis epistemológicas estabelecidas com base na análise da história da ciência: a eliminação do realismo, do substancialismo, do dinamismo, o desenvolvimento do relativismo etc., são leis evolutivas que parecem próprias do desenvolvimento, tanto da criança como do pensamento científico".

Piaget realizou o seu programa (onde se entrelaça toda uma série de temas fascinantes, como o desenvolvimento da inteligência e o desenvolvimento da linguagem, o desenvolvimento do juízo moral, o desenvolvimento dos conceitos de número, de causalidade etc.) em toda uma série de obras importantes: *O juízo e o raciocínio na criança,* 1924; *A linguagem e o pensamento na criança,* 1924; *A representação do mundo na criança,* 1926; *A causalidade física na criança,* 1927; *O juízo moral na criança,* 1932; *A gênese do número na criança,* 1941 (em colaboração com A. Szeminska); *O desenvolvimento das quantidades na criança,* 1941 (em colaboração com B. Inhelder); *O desenvolvimento da noção de tempo na criança,* 1946; *A representação do espaço na criança,* 1948 (em colaboração com B. Inhelder); *A geometria espontânea na criança,* 1948; *A gênese da idéia de fortuito,* 1953; *Da lógica da criança à lógica do adolescente,* 1955; *A gênese das estruturas lógicas elementares,* 1959 (em colaboração

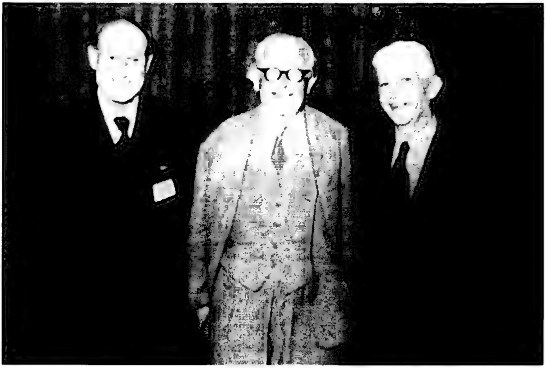
com B. Inhelder); *Biologia e conhecimento,* 1967; *O estruturalismo,* 1968; *Conseguir e compreender,* 1974.

2 As fases do desenvolvimento mental da criança

Vejamos agora o desenvolvimento mental da criança.

1) O período que vai do nascimento à aquisição da linguagem, para Piaget, é marcado por extraordinário desenvolvimento mental. Trata-se de um período decisivo para toda a evolução psíquica posterior: "Com efeito, consiste nada menos do que na conquista de todo o universo prático que circunda a criança, por meio da percepção e do movimento". Essa "assimilação sensomotora" do mundo externo imediato realiza, no espaço de dezoito meses a dois anos, uma revolução copernicana em miniatura: "Enquanto no ponto de partida desse desenvolvimento o recém-nascido refere todas as coisas a si, ou melhor, a seu próprio corpo, já no ponto de chegada, isto é, quando têm início o pensamento e a linguagem, coloca-se praticamente como elemento ou corpo, entre outros, em um universo que construiu pouco a pouco, e que agora já sente como externo a si mesmo". Deve-se notar aqui uma coisa: nesse período "a inteligência aparece [...] muito antes da linguagem, isto é, muito antes do pensamento interior, que supõe o uso dos sinais verbais (linguagem interiorizada)". Trata-se de uma inteligência inteiramente prática, "baseada na manipulação dos objetos e que, ao invés das palavras e dos conceitos, utiliza somente percepções e movimentos organizados em 'esquemas de ação' ". Assim, por exemplo, pegar um bastão para alcançar um objeto é um ato de inteligência, bastante tardio até, ocorrendo por volta dos dezoito meses.

2) No período que vai dos dois aos sete anos (período do pensamento pré-operativo), a criança, por obra da linguagem, torna-se capaz de reconstruir as ações passadas sob a forma de relato, e de antecipar as ações futuras através da representação verbal. Daí derivam três fatos de grande importância para o desenvolvimento mental: "possibilidade de intercâmbio entre indivíduos, isto é,



Piaget, no centro, fotografado no XV Congresso Internacional de Psicologia, em 1957, em Bruxelas.



Jean Piaget (1896-1980), cujo trabalho em psicologia, rigorosamente delineado de um ponto de vista científico, se concentrou principalmente sobre o conhecimento do desenvolvimento mental da criança, gerando uma cascata de conseqüências inovadoras para a teoria e para a prática da educação.

início da socialização na ação; interiorização da palavra, isto é, aparecimento do pensamento propriamente dito, tendo como base a linguagem interior e o sistema de sinais; por fim, e sobretudo, a interiorização da ação como tal, a qual, até então puramente perceptiva e motora, pode agora ser reconstituída no plano intuitivo das imagens e das 'experiências psíquicas' ". Além disso, do ponto de vista afetivo, realiza-se toda uma série de transformações paralelas: "desenvolvimento dos sentimentos interindividuais (simpatias e antipatias, respeito etc.) e de uma afetividade interior que se organiza de modo mais estável do que nos primeiros estágios". Nesse período, especialmente na primeira fase, prevalece o pensamento egocêntrico, acompanhado de animismo e artificialismo ("a lua move-se para nos acompanhar"; "o sol nasceu porque nós nascemos" etc.); o sujeito "afirma sempre e não prova nunca"; nessa idade as crianças falam, mas não se sabe se se ouvem; muitas fazem o mesmo trabalho, mas não se sabe se se ajudam verdadeiramente. A criança é "egocêntrica", carecendo da capacidade de diferenciar seu ponto de vista do ponto de vista dos outros.

3) O período que vai dos sete aos doze anos é o que Piaget chama de "fase do pensamento operativo-concreto". Quando observamos as crianças dessa idade, chamanos a atenção um duplo progresso: "concentração individual quando o sujeito trabalha sozinho, e colaboração efetiva quando se desenvolve uma atividade comum". Esses dois aspectos, que aparecem por volta dos sete anos, são complementares e solidários. Nessa idade, tornam-se possíveis as discussões, "com tudo o que comportam de compreensão em relação aos pontos de vista do adversário, e de busca de provas e justificações no que se refere às próprias afirmações". Desaparece também a "linguagem egocêntrica". Na estrutura gramatical utilizada pela criança manifesta-se "a necessidade de coerência e de justificação lógica". Antes dos sete anos, as crianças brincam mas "sem regras", e todos vencem; depois dos sete anos, os jogos são regulados. Os fatos exigem explicações racionais e a inteligência apresenta-se como inteligência operativa. Trata-se de operações lógicas (com classes e relações); operações aritméticas (adição, multiplicação etc.); operações geométricas (secções, deslocamentos etc.); operações temporais (seriação dos acontecimentos etc.); operações mecânicas, físicas etc. Nessa idade, a criança "pensa concretamente, problema por problema, à medida que a realidade os propõe, nunca relacionando suas soluções com teorias gerais que manifestariam os seus princípios". Entre os sete e os doze anos, a afetividade caracteriza-se pelo aparecimento de novos sentimentos morais, como o respeito mútuo.

4) O período que vai dos onze-doze anos até os catorze é o período da adolescência. Comparado a uma criança, "o adolescente é indivíduo que constrói sistemas e teorias". O que chama a atenção no adolescente "é seu interesse por questões não-atuais, sem relação com as realidades vividas dia após dia, ou que antecipam situações futuras, freqüentemente quiméricas, com ingenuidade desarmante". É admirável na criança a felicidade ocasionada pela elaboração de teorias abstratas: "Alguns deles escrevem, criam uma filosofia, uma

política, uma estética [...]. Outros não escrevem, mas falam. A maioria, inclusive, fala pouquíssimo de suas soluções pessoais, limitando-se a ruminá-las de modo secreto e íntimo. Todos, porém, possuem sistemas e teorias que transformam o mundo, de um ou de outro modo". Essa é a passagem do pensamento concreto para o pensamento "formal" ou "hipotético-dedutivo". Antes dos onze anos, as operações da inteligência infantil são somente "concretas", baseando-se nas realidades, nos objetos tangíveis, que podem ser manipulados e submetidos a experiências concretas. Mas, "depois dos onze anos, o pensamento formal torna-se de fato possível, e as operações lógicas começam a ser transpostas do plano da manipulação concreta para o plano das idéias puras, expressas em linguagem (a linguagem das palavras, dos símbolos matemáticos etc.), mas sem apoio da percepção, da experiência ou até da convicção". O pensamento formal, portanto, é "hipotético-dedutivo", pensamento capaz de tirar conclusões a partir de puras hipóteses e não somente de observação concreta. Em entrevista concedida em 1973, Piaget dirá: "O conteúdo de cada hipótese já é uma forma de operação concreta; propor hipóteses e conclusões em relação é operação nova. As operações sobre operações abrem então um campo bem mais vasto de possibilidades".

Essas teorias sobre o desenvolvimento mental da criança foram provadas por Piaget mediante experimentos simples, geniais e persuasivos. Foram submetidas a experimentos por meio de variadas *técnicas de prova*. E é fácil imaginar a influência que Piaget exerceu e ainda exerce na renovação da pedagogia. Do ponto de vista filosófico, as pesquisas de Piaget, por exemplo, mostram que "algumas estruturas lógico-matemáticas não funcionam em todas as idades e, portanto, não são inatas". Entretanto, podemos repetir que, para Piaget, um desenvolvimento de estruturas definidas é inato ou pré-formado. Para ele, como podemos ler no fim de *Biologia e conhecimento,* "as funções cognoscitivas prolongam as regulações orgânicas[...]". Em suma, *o pensamento desenvolve-se em um processo de adaptação que identifica dados com esquemas existentes, ou transforma e reestrutura esses esquemas com base em novos dados.* Influenciado também pela psicologia da forma, Piaget afirma que a psicanálise renovou completamente a psicologia, mas acrescenta que "o futuro da psicanálise começará no dia em que ela se tornar experimental". Além do mais, segundo ele, o conceito de "inconsciente" deve ser mais extenso, "não devendo se limitar à vida emotiva: nós somos conscientes do resultado, não do mecanismo". E "todos os processos são inconscientes em toda área do funcionamento cognoscitivo [...]. O inconsciente é tudo aquilo que não é conceitualizado".

V. A teoria lingüística de Saussure a Chomsky

1 Ferdinand de Saussure

1.1 O que é a "semiologia" e o que é o "signo"

"[...] É sabido o quanto a lingüística, a semiologia e a antropologia de nossos dias devem a Saussure. Conceitos e temas reunidos no *Cours de linguistique générale* foram utilizados como essenciais em variadíssimas direções de pesquisa. Remetem-se ao *Cours* a sociolingüística de Meillet e Sommerfelt, a estilística genebrina de Bally, a lingüística psicológica de Sechehaye, os funcionalistas Frei e Martinet, os institucionalistas italianos Devoto e Nencioni, os fonologistas e estruturalistas de Praga Karcevskij, Trubeckoj e Jakobson, a lingüística matemática de Mandelbrot e Herdan, a semântica de Hullmann, Prieto, Trier e Lyons, a psicolingüística de Bresson e Osgood, historiadores como Pagliaro e Coseriu, bem como Bloomfield (não seus seguidores), Hjelmslev e a escola glossemática, Chomsky (não, porém, seus seguidores)" (T. De Mauro). E as coisas não param aí, já que as idéias do genebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913) influenciaram o pensamento de estudiosos como Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques

Lacan, Michel Foucault e, por meio deles, as "ciências humanas" e a filosofia. No caso da filosofia, porque a história das diversas línguas é, transparentemente, a história das diversas comunidades humanas: é na língua que o homem deposita os produtos de sua evolução espiritual, e a compreensão do modo de funcionamento da língua nos diz muito sobre o modo como opera a mente humana, e sobre as relações entre os homens e entre a mente e as coisas.

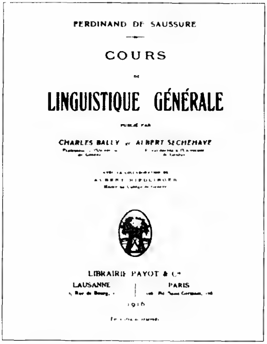
Vejamos agora alguns dos mais importantes conceitos da grande obra de Saussure, isto é, o *Curso de lingüística geral,* publicado postumamente em 1916 graças a Bally e Sechehaye. O primeiro desses conceitos é precisamente o de *semiologia.* Escreve Saussure: "Pode-se conceber *uma ciência que estuda a vida dos sinais no quadro da vida social*; ela poderia ser parte da psicologia social e, conseqüentemente, da psicologia geral; nós a chamaremos de *semiologia* (do grego *seméion,* 'signo')". O objetivo dessa ciência está em "nos dizer em que consistem os sinais, quais leis os regulam". Entretanto, os sinais não são apenas os lingüísticos. Por isso, a semiologia diz respeito a outros sistemas de sinais, como os ritos simbólicos, o alfabeto dos surdos-mudos, as formas de cortesia, os sinais militares, a própria moda, os sinais visuais marítimos, e assim por diante. Desse modo, a língua é um sistema semiológico especial, ainda que privilegiado. E em que consiste para Saussure o sinal lingüístico? Contrariamente às idéias que se encontram na Bíblia e em Platão, "o sinal lingüístico não une uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica".

O sinal, em suma, é uma entidade de duas faces, a do *significado* e a do *significante*: "A língua é comparável a uma folha de papel: o pensamento é a *frente* e o som é o *verso;* não se pode cortar a *frente* sem cortar ao mesmo tempo o *verso*". O sinal, portanto, é a relação entre conceito (significado) e imagem acústica (significante). E são duas as características primordiais do sinal assim definido: a arbitrariedade e a linearidade. A primeira característica nos diz que "o laço que une o significante ao significado é pura convenção, já que não existe nenhuma necessidade de ligar, por exemplo, o conceito de "irmã" com a imagem acústica francesa (s + ö + r) ou italiana (s + o + r + e + l + l + a). A arbitrariedade, obviamente, "não deve dar a idéia de que o significante depende da livre escolha do sujeito falante [...]; nós queremos dizer que é *imotivado,* ou seja, arbitrário, em relação ao significado, com o qual, na realidade, não tem nenhuma relação natural". No que se refere à segunda característica, "o significante, sendo de natureza auditiva, desenvolve-se somente no tempo e tem as características que tira do tempo: *a*) representa uma extensão e *b*) essa extensão é mensurável em uma única dimensão: é uma linha".

1.2 A primeira "grande oposição": "língua" e "palavra"

Saussure põe na base de sua teoria a oposição entre o conceito de *língua* (langue) e o conceito de *palavra* (parole). Essa é "a primeira verdade", a primeira grande escolha ou a "primeira bifurcação". Mas, antes de mais nada, a língua não é a linguagem. A linguagem é uma faculdade comum a todos: é a faculdade universal de falar. Por seu turno, a língua é "um produto social da faculdade da linguagem". A língua é algo de externo ao indivíduo, é um fato institucional; o indivíduo a encontra pela frente, a aprende e a ela é submetido. Como escreve Saussure, a língua é "um *tesouro depositado* pela prática do falar nos homens pertencentes à mesma comunidade", e "a língua existe na coletividade sob a forma de *soma de impressões depositadas* em cada cérebro". A língua é patrimônio de todos, é o tesouro de todos. Com efeito, "formam-se nos sujeitos falantes *impressões* que acabam por ser mais ou menos as mesmas em todos". E entre os indivíduos assim ligados pela linguagem "estabelece-se uma espécie de média: todos reproduzirão — claro que não exatamente, mas aproximadamente — os mesmos sinais unidos aos mesmos conceitos". Esse é um processo que Saussure define como processo de "cristalização social" da palavra na língua.

A *língua,* portanto, é um fato *social,* um sistema de sinais que o indivíduo aprende a manobrar e usar para pensar e para se comunicar; em suma, para viver como homem. Já a *palavra* é diferente da língua: "Separando a língua da *palavra,* separa-se ao mesmo tempo o que é social do que é individual". Diante da língua, que é "um modelo coletivo", um "código", uma máquina institucional adequada para os objetivos da comunicação, "a *palavra* é [...] ato individual da vontade e da inteligência". E Saussure prova que *língua* e *palavra* são duas realidades distintas e, portanto, distinguíveis, e o faz através das afasias (onde o doente compreende as


FERDINAND DE SAUSSURE

COURS

LINGUISTIQUE GÉNÉRALE

CHARLES BALLY et ALBERT SECHEHAYE

LIBRAIRIE PAYOT & Cie

LAUSANNE | PARIS

1916

Frontispício do Cours de linguistique générale, *de F. de Saussure (1916).*

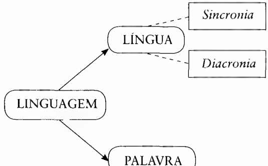
mensagens que recebe, mas perdeu o uso da *palavra*), ou com o fato de que podemos ler as *línguas* mortas. Por tudo isso, "o estudo da linguagem abrange [...] duas partes: uma, a essencial, tem por objetivo a língua, que, em sua essência, é social e independente do indivíduo; a outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, ou seja, a *palavra*, aqui abrangendo a fonação; ela é psicofísica". Embora nunca tendo "enfrentado em suas lições a lingüística da *palavra*" (é o que nos diz Bally), Saussure vira que "é a *palavra* que faz evoluir a língua", e isso pelo fato de que "nada entra na língua sem ter estado na *palavra,* e todos os fenômenos evolutivos têm sua raiz na esfera do indivíduo". Entretanto, "toda criação deve ser precedida de uma comparação inconsciente dos materiais depositados no tesouro da língua, onde as formas geradoras são classificadas segundo suas relações sintagmáticas e associativas".

1.3 A segunda grande oposição: "sincronia" e "diacronia"

A primeira oposição, portanto, é a existente entre *língua* e *palavra.* E a segunda "grande bifurcação" é a que existe entre *sincronia* e *diacronia.* Em seus *Princípios de história da língua* (1880), Hermann Paul sentenciara que "um estudo científico da língua que não seja histórico nos fins ou no método é deficiente". Paul expressava o que se havia tornado opinião dominante nos programas de trabalho dos lingüistas. Pois bem, diante dessa situação, Saussure efetua uma autêntica revolução na ciência da linguagem, com sua oposição entre sincronia e diacronia, e com o privilégio dado à sincronia. A *lingüística sincrônica* estuda a língua vista como *sistema*, não considerando as mudanças ocorridas no tempo. Ela investiga a língua com base no "eixo das simultaneidades", não das "sucessões". Escreve Saussure: "A lingüística sincrônica tratará das relações lógicas e psicológicas que relacionam termos coexistentes e que formam sistemas, assim como são percebidas pela própria consciência coletiva". Por seu turno, "a lingüística diacrônica estudará [...] as relações que ligam termos sucessivos, não percebidos pela própria consciência coletiva, e que se substituem uns aos outros sem formar sistemas entre si". Saussure exemplifica: no antigo alemão, o plural de *gast* (hóspede) e de *hant* (mão) era, respectivamente, *gasti* e *hanti*; analogamente, no anglo-saxão, o plural de *fot* (pé), *toth* (dente) e *gos* (ganso) era *foti, tothi* e *gosi.* Pois bem, é esse tipo de regularidade que interessa à lingüística sincrônica: trata-se daquelas regularidades pelas quais a massa falante percebe a língua como sistema. O aspecto sincrônico "é a única realidade para a massa falante". Com o tempo, o plural de *gast* tornou-se *gäste* e o de *hant* tornou-se *hände,* mas, "para o sujeito falante, sua (dos fatos da língua) sucessão no tempo é inexistente". Assim, por exemplo, "se *dépit* já significou 'desprezo' em francês, isso não muda o fato de que, atualmente, tem sentido completamente diferente; etimologia e valor sincrônico são duas coisas bem distintas". Em suma, a etimologia de um termo não é necessária à descrição de seu valor. Portanto, "*sincronia* e *diacronia* designarão respectivamente um estado da língua e uma fase de evolução". Assim, a verdade sincrônica não exclui a diacrônica. Entretanto, "o aspecto sincrônico predomina sobre o outro, porque, para a massa falante, é a única realidade". Tal distinção entre sincronia e diacronia, afirma Saussure, "impõe-se imperiosamente" ao lingüista pelo fato de que "a língua é sistema de puros valores, não determinado por outra coisa senão pelo estado momentâneo

de seus termos". A lingüística sincrônica é "a ciência dos *estados* de uma língua"; é, por assim dizer, *lingüística estática.* Já a lingüística diacrônica, por assim dizer, é *lingüística evolutiva.*

Com base nisso tudo, Saussure traça um esquema (reproduzido abaixo) que indica "a forma racional" que o estudo lingüístico deve tomar:



Naturalmente, em sua história, a língua sofre influências *externas* a ela: fatos como as colonizações, as relações entre língua e instituições (Igreja, escola etc.), as políticas de unificação nacional etc., não deixam de influir na evolução de uma língua. Diz Saussure que a "lingüística externa" pode acumular pormenores sobre pormenores "sem sentir-se aprisionada nas malhas de um sistema". Mas com a "lingüística interna" tudo ocorre diversamente, já que para ela "a língua é um sistema que conhece somente a ordem que lhe é própria". Uma comparação com o jogo de xadrez, diz Saussure, ajuda a compreender tudo isso melhor, já que em tal caso é relativamente fácil distinguir aquilo que é externo do que é interno: "O fato de o jogo ter passado da Pérsia para a Europa é de ordem externa, mas, ao contrário, tudo o que se refere ao sistema e às suas regras é interno. Se substituo peças de madeira por peças de marfim, a mudança não influi sobre o sistema; mas, se se diminuir ou aumentar o número de peças, essa mudança atinge profundamente a 'gramática' do jogo". O *valor* das peças (ou dos sinais lingüísticos) não está vinculado ao material (madeira ou marfim) de que são feitas, mas depende unicamente das relações que se estabelecem entre elas: regras de posições, de deslocamento etc. Os sinais lingüísticos, como as peças de xadrez, não valem por sua substância, e sim por sua forma.

2 O Círculo Lingüístico de Praga

Fundado por Vilém Mathesius em 1926, o Círculo Lingüístico de Praga teve como representantes principais três russos: o príncipe Nikolaj Segeevic Trubeckoj (1890-1938), que, de 1922 até a sua morte, ensinou na Universidade de Viena; Roman Jakobson (1896-1982) e S. Karcevskij (1871-1955). Entre os filiados "europeus" ao Círculo de Praga deve-se recordar sobretudo Karl Bühler, Daniel Jones, Émile Benveniste e André Martinet.

O campo de pesquisas desse grupo foi a *fonologia.* Além de *Os fundamentos da fonologia* (1939), de Trubeckoj, deve-se recordar os oito volumes dos *Trabalhos do Círculo Lingüístico de Praga,* publicados entre 1929 e 1938. Em 1928, no primeiro congresso internacional de lingüistas, realizado em Haia, Jakobson, Karcevskij e Trubeckoj formularam o princípio pelo qual a *fonética* é o estudo dos sons das *palavras* (estudo fisiológico), ao passo que a *fonologia* é o estudo dos sons dentro do sistema da *língua,* isto é, dos fonemas. A primeira, isto é, a fonética, estuda os sons concretos como *fenômenos físicos;* a segunda, ou seja, a fonologia, estuda os *sinais fônicos* que são usados na comunicação lingüística. Os *fonemas* são "unidades distintivas mínimas da língua"; são em número fixo em cada língua, de vinte a quarenta, desenvolvendo uma "função diferencial" dentro do sistema da língua e no plano do significante. Assim, por exemplo, nas palavras italianas *tare, mare, dare, bare, pare,* a "diferença" de significado deve-se aos fonemas iniciais, que são diferenciados e diferenciadores. Ou então basta pensar na função distintiva do fonema /e/ nas palavras italianas *esalare* e *salare*: a segunda palavra distingue-se da primeira somente pela *ausência* do fonema inicial /e/. A fonética, portanto, é o estudo do aspecto material dos sons da linguagem, ao passo que a fonologia considera somente aqueles aspectos dos sons que desenvolvem determinada função na língua, e que se identificam precisamente com os fonemas (F. Ravazzoli).

São de 1929 as famosas *Teses* (*As teses de 1929*) do Círculo Lingüístico de Praga, que são teses programáticas enunciadas no Primeiro Congresso dos Filólogos Eslavos, e nas quais os conceitos de "sistema"

e de "função" desenvolvem papel central. "Produto da atividade humana, a língua tem em comum com ela o caráter de finalidade. Quando se analisa a linguagem como expressão ou como comunicação, o critério explicativo que se apresenta como o mais simples e natural é a própria intenção do sujeito falante. Assim, na análise lingüística, deve-se levar em conta o ponto de vista da função. Desse ponto de vista, *a língua é um sistema de meios de expressão apropriados a um objetivo*. Não se pode compreender nenhum fato lingüístico sem levar em conta o sistema a que pertence". Nas pegadas de Saussure, o grupo de Praga defende a idéia de que "o melhor modo para conhecer a essência e o caráter de uma língua consiste na análise sincrônica dos fatos (lingüísticos) atuais, os únicos que oferecem materiais completos e dos quais se tem a experiência direta". A concepção da língua como sistema funcional também deve ser levada em conta "no estudo dos estados de língua do passado, tanto em se tratando de reconstruí-los como de constatar sua evolução". Desse modo, o estudo diacrônico não somente não exclui as noções de sistema e função, mas, ao contrário, "fica incompleto se não se levar em conta essas noções". E mais: no que se refere ao aspecto fônico da língua, "o conteúdo sensorial de tais elementos fonológicos é menos essencial do que suas relações recíprocas no interior do sistema (*Princípio estrutural do sistema fonológico*)".

3 O Círculo Lingüístico de Copenhague

A tradição lingüística dinamarquesa (basta pensar em Rasmus Rask) alcançou seu ponto mais significativo em nosso século com a Escola de Copenhague, cujos representantes de maior destaque são Viggo Brendal, H. J. Uldall e, sobretudo, Luís Hjelmslev (1899-1965). Brendal pretendia "encontrar na linguagem os conceitos da lógica, que, em filosofia, foram elaborados desde Aristóteles até os lógicos modernos". E "o procedimento rigidamente logicizante que levou Brendal a construir sua teoria fazendo os fatos entrarem em quadros preestabelecidos de tipo binário também atraiu outros pesquisadores" (M. Leroy). Por seu turno, em *Fundamentos da teoria da linguagem* (1945), Hjelmslev apresenta uma teoria (a teoria *glossemática*), na qual, nas pegadas de Saussure ("único antecedente indiscutível"), a língua é vista como uma totalidade auto-suficiente. Também para ele "a língua é uma forma e não uma substância", e a função do lingüista é a de construir uma teoria que venha a se configurar como uma espécie de "álgebra" de toda língua. Escreve Hjelmslev: "A forma lingüística é independente da substância em que se manifesta. A forma não pode ser reconhecida e definida senão colocando-se no terreno da função". A substância de uma língua deve ser estruturada, do contrário permanece uma nebulosa. E, na opinião de Hjelmslev, a estrutura é "uma rede de dependências, ou, para dizê-lo de um modo ao mesmo tempo mais exato, mais técnico e mais simples, é uma rede de funções". A estrutura é "uma entidade autônoma de dependências internas". Disso tudo brota a proposta de que é necessário estudar, não as "partes" da língua (isto é, as unidades substanciais), mas muito mais as relações (ou funções) existentes e constitutivas dessas partes. Todo elemento de um texto (oral ou escrito) é considerado como a intersecção de um "feixe de relações". Assim, por exemplo, no latim existe uma relação de *interdependência* entre o caso e o número, que se pressupõem reciprocamente; há uma relação de *determinação* entre *sine* e o ablativo (*sine* pressupõe o ablativo, mas o ablativo não pressupõe *sine*); existe uma relação de *constelação* entre *in* e o ablativo (eles estão em relação entre si, mas nenhum dos dois pressupõe o outro) (D. Manesse). A teoria lingüística de Hjelmslev preocupa-se unicamente com a forma. É por isso que ele a chama de *glossemática* (*glossa*, em grego, é *língua*). Devido a essa preocupação, pode-se compreender muito bem os ataques de Hjelmslev contra os mentalistas e contra os comportamentalistas. Os primeiros, pressupondo uma vontade consciente, fazem intervir o sujeito falante; os segundos fazem intervir o ouvinte a quem a mensagem é endereçada. Mas, para Hjelmslev, tanto o falante como o ouvinte são estranhos à estrutura da linguagem. Muito técnica e abstrata, porém, como escreveu G. Lepschy, "à glossemática deve ser reconhecido o mérito de ter enfrentado muitos problemas, sobretudo inerentes à lógica interna [...] da teoria lingüística, silenciados em outras teorias, e de tê-lo feito com notável antecipação em relação

ao período mais recente, no qual as pesquisas sobre a teoria lingüística, *enquanto distintas das pesquisas sobre a linguagem,* viram reconhecida a importância que a elas cabe".

4 A gramática generativa de Noam Chomsky

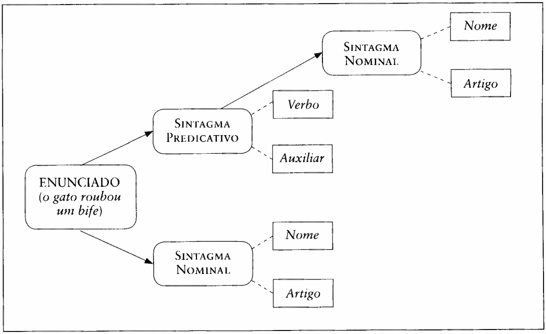
4.1 "Estrutura profunda" e "estrutura superficial"

Silenciando sobre importantes contribuições específicas de estudiosos como L. Bloomfield, Jakobson, Martinet e outros, vejamos rapidamente algumas das idéias centrais de Noam Avram Chomsky (nascido em Baltimore, em 1928; professor no famoso Massachusetts Institute of Technology). A gramática tradicional e a lingüística estruturalista haviam acumulado grande número de fatos e observações sobre a língua, pondo assim à disposição dos estudiosos grande quantidade de material empírico. A gramática tradicional é normativa e a lingüística estruturalista, ao contrário, é descritiva. Mas tanto uma como a outra permanecem no plano das classificações, ainda que por vezes refinadíssimas, dos fatos lingüísticos.

Com Chomsky, a lingüística deu um salto de qualidade. Com efeito, a lingüística estrutural *descreve* a língua, mas *não consegue explicá-la.* E Chomsky deu-se a tarefa de fazer a ciência da linguagem passar do estágio descritivo para o estágio *explicativo,* já que, "hoje, o problema central para a teoria da gramática não é a falta de dados, e sim muito mais o fato de que as teorias existentes não são suficientes para pôr ordem na grande quantidade de dados que dificilmente podem ser postos seriamente em dúvida".

Desde seu aparecimento em 1957 (é esse o ano da publicação de *As estruturas sintáticas*), a concepção de Chomsky sofreu várias modificações, tanto que hoje já se costuma falar de três teorias diversas: a primeira gramática generativa transformacional, a teoria padrão, e a teoria padrão ampliada. Como foi a teoria padrão que focalizou a discussão posterior, exporemos os núcleos centrais dessa teoria (ou, pelo menos, as idéias de maior relevo para a tradição filosófica). Chomsky, portanto, não quer descrever a língua, e sim explicá-la. E, para esse fim, se propõe a construir uma *gramática generativa.* Esta não analisa descritivamente os enunciados, mas os gera, ou seja, dá um cálculo de tipo lógico-matemático em grau de enumerar de forma recorrente todos e apenas os enunciados gramaticais de uma língua. Desse modo, a gramaticalidade não é a sensatez e tampouco a verdade. É a correção formal de uma seqüência. *Incolores verdes idéias dormem furiosamente* é considerado gramatical, ao passo que *ele ler um livro de música* não é considerado tal (E. Rigotti).

Em *As estruturas sintáticas*, Chomsky havia distiguido entre *frases nucleares* e *frases complexas*, estas últimas sendo geradas pelas primeiras através das "transformações". Depois, porém, em *Aspectos da teoria da sintaxe* (1964), Chomsky substituiu essa distinção por outra, entre "estrutura profunda" e "estrutura superficial". Simplificando muito, poderíamos dizer que a *estrutura profunda* está no significado não ambíguo de uma frase. Da estrutura profunda se passa à *estrutura superficial,* através daquelas *transformações* cuja função é reordenar as relações sintáticas segundo as regras próprias de cada língua. (A investigação sobre as transformações generativas é precisamente o que carateriza a gramática transformacional.) *Pedro educa Paulo* e *Paulo educa Pedro* possuem os mesmos elementos léxicos, mas significados diversos. Entretanto, não há diversidade de significado entre *Pedro educa Paulo* e *Paulo é educado por Pedro,* enquanto o segundo enunciado é uma transformação legítima da estrutura profunda do primeiro enunciado. Na estrutura profunda, o enunciado E se ramifica nas categorias maiores, que são o sintagma nominal SN e o sintagma predicativo SP. Estes, por seu turno, se ramificam em outros sintagmas e estes em outros ainda, até chegar-se ao nome N, ao verbo V, ao advérbio Adv., ao adjetivo Adj. etc., como no esquema seguinte:



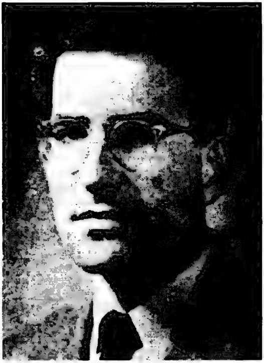
A distinção entre estrutura profunda e estrutura superficial resulta útil, por exemplo, quando nos embatemos em frases ambíguas, para as quais a análise gramatical pode mostrar que, a estes dois significados, correspondem duas estruturas profundas. "Conhecer uma língua — escreve Chomsky em *Mente e linguagem* (1968) — significa estar em grau de atribuir uma estrutura profunda e uma superficial a uma quantidade infinita de frases, de relacionar essas estruturas entre si de modo justo, e de atribuir uma interpretação semântica e fonética à estrutura profunda e à superficial combinadas".

4.2 "Competência" e "execução"

Paralelamente à distinção entre estrutura profunda e estrutura superficial, existe a distinção entre *competence* e *performance*, traduzidas por *competência* e *execução*. A competência e a execução nos remetem à oposição de Saussure entre *língua* e *palavra*. Como a *língua* em Saussure, a *competência* de Chomsky designa aquele conjunto de normas e mecanismos à disposição do sujeito falante, que lhe permitem executar, criar e avaliar um número infinito de mensagens ou frases. Analogamente à *palavra* de Saussure, a *execução* é a realização concreta da competência. Entretanto, diferentemente de Saussure, Chomsky evidencia que, no sujeito, a *competência* implica atividade *criadora* desconhecida para o falante de Saussure, e ignorada principalmente pelo comportamentalismo de Bloomfield (*A linguagem*, 1953) e de Skinner (*O comportamento verbal* é de 1957). O fato é que o sujeito falante (não somente o adulto, mas também a criança) está em condições de compreender e produzir um número *infinito* de frases que nunca ouviu nem leu, fato que despedaça a idéia comportamentalista de que a aprendizagem da linguagem pode ser explicada através do mecanismo de estímulo e resposta, ou por meio de um adestramento repetitivo.

Referindo-se a von Humboldt, Chomsky afirma que a linguagem é chamada a fazer, "a partir de meios finitos, um uso infinito". Os mecanismos que permitem produzir frases e frases novas, bem como reconhecê-las e julgá-las, entram fortemente em ação desde tenra idade. E nenhuma teoria empirista e comportamentalista, precisamente, é capaz de explicar (através de meios como a imitação, a repetição, a memorização de fatos lingüísticos etc.) a "competência" lingüística de uma criança de três anos, por exemplo. Posto precisamente diante da "competência" e da "criatividade lingüística" das crianças, Chomsky, destacando a total inadequação explicativa das teorias empiristas e com-

portamentalistas, pressupõe então *capacidades inatas*. Em outros termos, ampla quantidade de conhecimentos lingüísticos (de normas lingüísticas) chega a nós como herança lingüística do patrimônio da espécie. Uma criança é *geneticamente* capaz de falar; o ambiente nada mais faz do que desencadear estas suas capacidades inatas. E Chomsky identifica o conteúdo dessas disposições inatas naqueles "universais lingüísticos" cuja descoberta é função da gramática universal. Com efeito, afirma Chomsky, "a gramática universal é um conjunto de princípios, que caracteriza a classe das gramáticas possíveis, preconizando o modo como se organizam as gramáticas particulares". Ela é "um conjunto de hipóteses empíricas sobre a faculdade da linguagem determinada biologicamente". Naturalmente, se a tese inatista afasta Chomsky do empirismo e do comportamentalismo, ela o aproxima, porém, do racionalismo clássico e daquela tradição lingüística que Chomsky chama de "lingüística cartesiana", que iria de Descartes a Humboldt e que, por exemplo, teria encontrado concretização na *Gramática geral e racional* de Arnauld e Lancelot.



Noam Avram Chomsky (1928-) não quis descrever a língua, mas explicá-la.

VI. A antropologia cultural

1 A evolução do conceito de cultura

O conceito de "cultura", como emerge da atual Antropologia cultural, tem até data de nascimento, ou seja, o ano de 1871, quando Edward B. Tylor (1832-1917) publicou seu *Cultura primitiva*. Nesse livro, Tylor assim definia a cultura: "Entendida em seu amplo sentido etnográfico, a cultura ou civilização é aquele conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Desse modo, Tylor alargava o arco histórico da vida dos povos, enquanto esse arco deixava de coincidir com o desenvolvimento das ciências e da arte dos povos "civilizados": antes de alcançar esse estágio, a humanidade teve uma organização social primitiva, personificou os fenômenos em entidades míticas, concebeu o universo como a morada dos espíritos invisíveis e, todavia, ativos (Pietro Rossi).

Depois de Tylor, Franz Boas (1858-1942) e sua Escola, da qual provêm estudiosos como Robert H. Loewie (1883-1957) e Alfred L. Kroeber (1876-1960, autor de *O superorgânico*, 1917, e de *A natureza da cultura*, 1952), insistiram sobre o caráter *adquirido da cultura*, ou seja, sobre a diferença entre herança biológica e herança cultural, e sobre a impossibilidade de relacionar a segunda com a primeira. Além disso, Boas também fez questão de distinguir a "sociedade" da "cultura". Ele sustenta que a sociedade, ou seja, a organização social, pode ser encontrada também no mundo dos animais; basta pensar no mundo das abelhas, das formigas, dos macacos e dos lobos. Já a *cultura* é típica do homem. Escreve Boas: "A cultura humana se diferencia da vida animal

pelo poder de raciocínio e, correlatamente, pelo uso da linguagem".

A exemplo de Boas, Loewie e Kroeber, a irredutibilidade da *cultura* a condições biológicas, econômicas ou geográficas também foi eficazmente propugnada pelo grande Bronislav Malinowski (1884-1942, autor de *Os argonautas do Pacífico ocidental*, 1922; *A vida sexual dos selvagens da Melanésia norte-ocidental*, 1929; *Sexo e repressão na vida dos selvagens*, 1927; *Os fundamentos da fé e da moral*, 1936), que afirmou a esse respeito: "Um negro de sangue puro, transportado para a França desde criança e criado nesse país, seria profundamente diferente do que teria sido se criado na selva de sua terra de origem. Ele teria recebido uma herança social diferente, outra língua, outros hábitos, outras idéias e crenças; teria sido incorporado a uma organização social e a um ambiente cultural diferentes". E Malinowski conclui: "Essa herança social é o conceito-chave da antropologia cultural". Está claro, portanto, que, para a antropologia cultural moderna, a cultura é irredutível a condições extraculturais, como as condições biológicas ou climáticas: raças diversas têm a mesma cultura, e a mesma raça tem culturas diferentes; sob o mesmo clima encontramos culturas diversas e encontramos a mesma cultura sob climas diferentes. Portanto, *omnis cultura e cultura* (toda cultura provém de uma cultura), muito embora seja verdadeiro que os fatores extraculturais influenciam ou condicionam a cultura em certa medida, a ser precisada em cada caso.

Entretanto, de 1930 em diante, outra dimensão entra na problemática da antropologia cultural: a *dimensão normativa*. Afirma-se que são os valores que caracterizam uma cultura. Ou seja, são os modelos de comportamento, ou seja, os modos de vida aos quais são atribuídos valores. Essa posição, favorecida por John Dewey, G. H. Mead, Talcott Parsons e pelo próprio Kroeber, foi expressa sobretudo por Clyde Kluckhohn (1905-1960, estudioso dos navahos, entre outras coisas). Para Kluckhohn, a cultura é um conjunto de modelos normativos compartilhados pelos membros do grupo, modelos que servem para regular sua conduta e que são acompanhados por certas sanções quando a conduta não se conforma a eles. Nas mãos de Kluckhohn, o conceito de modelo normativo tornou-se critério metodológico para distinguir uma cultura de outra cultura, para distinguir culturas diversas (isto é, escalas diversas de valores) no interior da mesma sociedade, e para identificar as várias subculturas no interior de uma cultura. É óbvio que, sendo assim, o etnocentrismo é apenas uma ilusão pseudocientífica, que freqüentemente teve conseqüências cruéis. É uma grande *lição de tolerância* que nos provém da antropologia cultural dos nossos dias. E mais: se a cultura não é determinada por fatores extraculturais, então pode-se ver logo que a cultura implica criatividade. Escreve o antropólogo de origem russa David Bidney (nascido em 1908, autor de *Antropologia teórica*, 1953, e de *O conceito de liberdade em antropologia*, 1963): "A cultura é essencialmente o produto da capacidade criativa do homem [...]. Nós sustentamos que a cultura é criação histórica do homem e, em sua continuidade, depende da transmissão e invenção livre e criativa". Por isso, acrescenta a esse propósito Clyde Kluckhohn, "por mais que os antropólogos sérios fujam de qualquer pretensão messiânica e não afirmem de modo algum que a natureza seja uma espécie de pedra filosofal capaz de resolver todos os problemas, no entanto o conceito explicativo traz consigo um fundo de legítima esperança para os homens e para seus problemas. Se os alemães e japoneses fossem o que foram por causa de sua natureza biológica, as perspectivas para o futuro seriam quase desesperadoras; mas, se sua inclinação para a crueldade e o expansionismo é resultado de fatores situacionais (pressões econômicas) e de suas culturas, nesse caso é possível fazer algo".

Mais recentemente, primeiro Popper e, depois dele, biólogos como John C. Eccles, Jacques Monod e Peter B. Medawar usaram a expressão "*mundo 3*" para significar o conceito de *cultura*. O "*mundo 1*" é o mundo material e dos organismos; o "*mundo 2*" é o mundo da mente humana; o "*mundo 3*" é o mundo feito pelo homem (e que, por seu turno, fez o homem), é o mundo dos produtos humanos, o mundo da cultura (dos mitos, das obras de arte, das teorias científicas, das instituições etc.). Os problemas, as teorias e as argumentações científicas constituem apenas a "*província lógica*" do mundo 3.

VII. Mannheim e a sociologia do conhecimento

1 Concepção parcial e concepção total da ideologia

No capítulo sobre a fenomenologia, já acenamos para a contribuição dada por Max Scheler à sociologia do conhecimento. Aqui, delinearemos os traços de fundo das teorias de Karl Mannheim (1893-1947), o pensador que, mais do que qualquer outro, juntamente com Scheler, contribuiu (com seu trabalho *Ideologia e utopia,* 1929) para a proposição dos problemas típicos da sociologia do conhecimento (ainda que, também nesse campo, não se devam esquecer os trabalhos de P. Sorokin, G. Gurvitch, W. Stark, T. Parsons, R. K. Merton, F. Znaniecki etc.).

A sociologia do conhecimento ou sociologia do saber estuda os condicionamentos sociais do saber, "procurando analisar a relação entre conhecimento e existência". O fato de pertencer a determinada classe, como, por exemplo, à classe burguesa ou proletária, implica o que para as idéias morais, religiosas, políticas, econômicas, ou para o próprio modo de fazer ciência de quem a ela pertence? E como são condicionadas as produções mentais de quem pertence a uma Igreja, a uma camada social, a um partido ou a uma geração em função dessa participação? Na realidade, escreve Mannheim, "há aspectos do pensar que não podem ser adequadamente interpretados enquanto suas origens sociais permanecerem obscuras".

A consciência do condicionamento social das categorias e das produções mentais não é coisa recente. Assim, apenas para citar alguns pensadores do passado, a teoria dos *idola* de Bacon é exemplo da consciência do condicionamento social do pensamento. Mas essa consciência também pode ser encontrada em Malebranche, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon e, mais recentemente, em Nietzsche. Foi Maquiavel quem observou que se pensa de um modo *na praça* e de outro *no palácio.* E Marx, por seu turno, estabeleceu como um dos fulcros de seu pensamento a idéia de que "não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência". Pois bem, a sociologia do conhecimento assume e modifica criticamente essa conhecida afirmação de Marx, no sentido de que, "sem negar que exista a influência da sociedade sobre o pensamento, a sociologia do conhecimento considera que essa influência não é determinação, e sim condicionamento [...]" (G. Morra).

Para Mannheim, o marxismo "viu claramente que por trás de toda doutrina se encerra a consciência de uma classe. Esse pensamento coletivo, que procede de acordo com determinados interesses e situações sociais, Marx o chamou de ideologia". Em Marx, a ideologia é um pensamento subvertido (não são as idéias que dão sentido à realidade, mas sim a realidade social que determina as idéias morais, religiosas, filosóficas etc.) e distorcido (o burguês, por exemplo, propõe suas idéias como universalmente válidas, embora elas sejam somente a defesa de interesses particulares), que tende a justificar e manter uma situação de fato. É a partir da concepção marxista de ideologia que Mannheim começa a tecer a rede de seus conceitos. Antes de mais nada, ele distingue entre *concepção particular da ideologia* e *concepção total.* Escreve Mannheim que, "na primeira, incluímos todos aqueles casos em que a 'falsidade' deve-se a um elemento que, intencional ou não, consciente ou inconsciente, permanece em nível psicológico e não supera o plano da simples mentira". Nessa concepção particular de ideologia, "nos referimos sempre a afirmações específicas que podem ser vistas como deformações e falsificações, sem que por isso fique comprometida a integridade da estrutura mental do sujeito".

Mas a sociologia do conhecimento problematiza precisamente essa estrutura mental em sua totalidade, "tal como ela aparece nas diversas correntes de pensamento e nos vários grupos histórico-sociais". Em outros termos, a sociologia do saber não critica as simples afirmações que camuflam situações particulares; ao contrário, ela muito mais "as examina em plano estrutural ou noológico, que não se apresenta de

modo algum igual em todos os homens, mas é tal que a mesma realidade assume diversas formas e aspectos no curso do desenvolvimento social".

A concepção particular da ideologia mantém suas análises "em nível puramente psicológico", enquanto a concepção total da ideologia refere-se à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-social, como uma classe. A concepção total "chama em causa toda a cosmovisão da oposição (inclusive todo o seu instrumento conceitual), compreendendo tais conceitos como produto da vida coletiva de que participa". Eu estou desmascarando a ideologia parcial quando, por exemplo, digo ao adversário que essa sua idéia é somente uma defesa do seu posto de trabalho ou deste ou daquele privilégio social, e estou descobrindo uma ideologia total quando constato correspondência entre uma situação social e determinada perspectiva ou consciência coletiva.

2 O marxismo é "ideológico"? A distinção entre ideologia e utopia

Ora, Marx utilizou unilateralmente a descoberta do condicionamento social do pensamento. Com efeito, ele procurou invalidar a concepção burguesa do mundo não porque ela seja um "engano político deliberado", e sim porque determinada por uma situação social precisa. A cosmovisão burguesa é filha direta de uma situação histórica e social. Mas, se o condicionamento social vale para o pensamento burguês, pergunta-se Mannheim, não valerá também para o pensamento marxista? Escreve Mannheim: "Pode-se mostrar facilmente que aqueles que pensam em termos socialistas e comunistas só identificam o elemento ideológico nas idéias de seus adversários, ao passo que consideram suas próprias idéias como inteiramente livres da deformação ideológica. Como sociólogos, não temos nenhuma razão para deixar de aplicar ao marxismo o que ele próprio descobriu, e para não identificar, caso por caso, seu caráter ideológico". E precisamente quando alguém "tem a coragem de submeter não só o ponto de vista do adversário, mas qualquer ponto de vista, inclusive o seu próprio, à análise ideológica", então se passa da *crítica da ideologia* à *sociologia do conhecimento* propriamente dita. Sociologia do conhecimento que realiza também outra distinção: a distinção entre *ideologia* e *utopia*. Por ideologia, diz Mannheim, entendem-se "as convicções e idéias dos grupos dominantes", "os fatores inconscientes de certos grupos [que] ocultam o estado real da sociedade para si e para outros, exercendo, portanto, sobre ele função conservadora". Já o conceito de *utopia* mostra uma segunda e inteiramente oposta descoberta: "Existem [...] grupos subordinados tão fortemente empenhados na [...] transformação de determinada condição social, que só conseguem perceber na realidade os elementos que eles tendem a negar. Seu pensamento é incapaz de uma diagnose correta da sociedade presente". O pensamento de tais grupos "nunca constitui uma visão objetiva da situação, podendo ser usado somente como diretriz para a ação". É pensamento que "dá [...] as costas a tudo o que poderia ameaçar sua convicção profunda ou paralisar seu desejo de revolução".

Portanto, enquanto a *ideologia* é o pensamento conservador que se ergue em defesa dos interesses adquiridos, a *utopia* é o pensamento voltado a destruir a ordem existente. Assim, para Mannheim, a utopia é um *projeto realizável;* trata-se de uma "verdade prematura". De tais utopias, também elas obviamente condicionadas socialmente, Mannheim analisa quatro formas:

1) o quiliasmo orgiástico dos anabatistas;
2) o ideal liberal-humanitário que guiou o movimento da Revolução Francesa;
3) o ideal conservador;
4) a utopia socialista-comunista.

A ideologia é o pensamento da classe "superior", que detém o poder e procura não perdê-lo; a utopia é o pensamento da classe "inferior", que visa libertar-se das opressões e tomar o poder.

3 O "relacionismo" evita o "relativismo"?

Se o pensamento é socialmente condicionado, então também a sociologia do conhecimento deve ser socialmente condicionada. E Mannheim está pronto a reconhecer esse condicionamento: "Podemos [...] identificar, com relativa precisão, as condições que impelem as pessoas a refletir mais sobre o pensamento do que sobre as

coisas do mundo e mostrar que, nesse caso, não se faz tanto questão de uma verdade absoluta, e sim muito mais do fato, em si mesmo alarmante, da mesma realidade que se apresenta diversamente para diferentes observadores". Mannheim vê na base da gênese da sociologia do conhecimento "a intensificação da mobilidade social". Trata-se de uma mobilidade vertical e horizontal: a horizontal é "o movimento de uma posição a outra ou de um lugar a outro, sem que ocorra mudança no estado social"; a vertical, ao contrário, consiste em "rápido movimento entre as diversas camadas, no sentido de ascensão ou de declínio social". Um e outro tipo de mobilidade contribuem para tornar as pessoas incertas em relação à sua concepção do mundo e a destruir a ilusão, dominante nas sociedades estáticas, de que "tudo pode mudar, mas o pensamento permanece eternamente o mesmo". Aí, portanto, está a raiz social da sociologia do conhecimento: *a dissolução das sociedades estáveis*.

Chegando-se a esse ponto, resta enfrentar o principal problema da sociologia do conhecimento. Com efeito, se todo pensamento é socialmente condicionado, e se toda concepção do mundo é relativa à condição social de seu portador, então onde está a verdade? Não há mais nenhum critério para distinguir concepções verdadeiras de concepções falsas? O pressuposto fundamental da sociologia do conhecimento (ou seja, o condicionamento social do pensamento) não leva necessariamente ao *relativismo*?

São problemas que não podem ser evitados. E Mannheim os enfrenta e tenta resolvê-los com sua teoria da *intellighentzia* e, vinculada a ela, a teoria do *relacionismo*. O pensamento é socialmente condicionado, diz Mannheim, mas, consciente dos condicionamentos do seu pensamento e dos condicionamentos das outras concepções do mundo, o intelectual, precisamente com base nesta sua consciência, conseguiria se desvincular do condicionamento social. Em suma, na opinião de Mannheim, a *intellighentzia* seria um grupo relativamente independente daqueles interesses sociais que interferem nas concepções de mundo dos outros grupos, limitando-as. Em suma, conscientes dos laços entre as diversas cosmovisões e a existência social, os intelectuais estariam em condições de chegar a "uma síntese das várias perspectivas" e, portanto, a uma visão mais objetiva da realidade. Daí a teoria do *relacionismo*. Escreve Mannheim: "A sociologia do conhecimento submete consciente e sistematicamente todo fenômeno intelectual, sem exceção, à pergunta: em relação a que estrutura social tais fenômenos nascem e são válidos? A referência das idéias individuais a toda a estrutura histórico-social não deveria ser confundida com um relativismo filosófico, que nega a validade de todo modelo e a existência de uma ordem no mundo. Assim como o fato de que toda medida no espaço depende da natureza da luz não significa que nossas medidas sejam arbitrárias, e sim que elas são válidas em relação à luz, da mesma forma é o relacionismo que se aplica às nossas discussões, e não o relativismo e a arbitrariedade a ele implícita. O relacionismo não significa que faltem critérios de verdade na discussão. Segundo ele, entretanto, é próprio da natureza de certas afirmações o não poderem ser formuladas em absoluto, mas somente nos termos da perspectiva posta por determinada situação".

Ora, considerando precisamente o exemplo escolhido por Mannheim, podemos logo ver que há uma diferença abissal entre a *relatividade* dos conhecimentos fornecidos pelas ciências naturais e o *relativismo* das várias perspectivas em que, habitualmente, se faz caminhar a sociologia do conhecimento. Todo conhecimento científico é relativo à época em que é proposto e provado: depende do saber anterior, dos instrumentos disponíveis na época etc. Entretanto, quando respeitadas as condições do método científico, as teorias científicas são *universais* e *válidas para todos*, ainda que desmentíveis em período posterior. Mas que tipo de prova temos para selecionar as diversas concepções do mundo socialmente condicionadas? Se todo fenômeno intelectual é relativo a um contexto social particular, então não será verdade que nos encontramos diante de concepções fechadas, entre as quais é impossível escolher racionalmente, de modo que *o caos do relativismo torna-se inevitável*? A fim de evitar o espectro do relativismo, Mannheim propôs então seu relacionismo. Todavia, "nesse ponto parece-nos difícil identificar verdadeira diferença entre relativismo e relacionismo, aparecendo este último apenas como versão do 'relativismo cultural' defendido por alguns antropólogos, segundo os quais existiriam vários universos sociais com modos de vida próprios, sem possibilidade de comunicação entre os membros de tais universos diferentes" (A. Izzo). Na realidade, é a base epistemológica do pensamento de Mannheim que parece frágil. Falta nele

a distinção clara entre a gênese (social ou não) das teorias e sua prova; falta uma idéia adequada de prova e também a distinção entre teorias verificáveis e teorias inverificáveis. Mas, com isso, não se pretende negar a aguda sensibilidade cultural de Mannheim nem o fato de que ele levantou toda uma série de problemas, sobre os quais trabalharia posteriormente a sociologia empírica, tanto européia como norte-americana.

VIII. A filosofia do direito: jusnaturalismo; realismo jurídico; Kelsen e o juspositivismo

1 Radbruch e o jusnaturalismo

No desenvolvimento deste curso de história das idéias filosóficas, reservamos amplo espaço para a teoria política, para as argumentações visando a legitimar determinado tipo de Estado ao invés de outro (o Estado totalitário ou o democrático), e para as relações existentes entre moral e normas jurídicas. Em nosso século as diversas teorias de filosofia do direito fixaram-se, substancialmente, em torno de três pólos principais:

a) o *jusnaturalismo*;
b) o *positivismo jurídico;*
c) o *realismo jurídico.*

O jusnaturalismo — doutrina que desde os tempos antigos (basta pensar na "Antígona" de Sófocles) permeou toda a tradição ocidental — encontra no século XX um representante de prestígio no alemão Gustav Radbruch (1878-1949). Para o jusnaturalismo, uma lei só é válida se for justa; se não for justa, *non est lex sed corruptio legis*. Em sua *Filosofia do Direito* (de 1932. Estamos na Alemanha de Hitler; homem nobre e prestigioso, Radbruch perderá sua cátedra), Radbruch escreve: "Quando uma lei nega conscientemente a vontade de justiça — por exemplo, concedendo arbitrariamente ou rejeitando os direitos do homem —, falta-lhe validade [...]; os juristas também devem encontrar coragem para rejeitar-lhe o caráter jurídico". E ainda: "Pode haver leis tão injustas e danosas socialmente que é preciso rejeitar-lhes o caráter jurídico [...], já que existem princípios jurídicos fundamentais mais fortes do que toda normativa jurídica, a tal ponto que uma lei que os contradiga carece de validade". Em suma, para Radbruch, "onde a justiça não é sequer perseguida e onde a igualdade, que constitui o núcleo da justiça, é conscientemente negada pelas normas do direito positivo, a lei não apenas é direito injusto, mas em geral também carece de juridicidade". Diante dessas expressões de Radbruch, como também diante do comportamento de Antígona, todos aprovam as intenções elevadas e humanitárias do jusnaturalismo e das "leis que os deuses puseram no coração dos homens". Mas como se poderá responder ao pedido de explicitar, enumerar e fundamentar de uma vez por todas essas leis postas pelos deuses no coração dos homens? Em suma, o que é a justiça? Haverá critério absoluto que nos permita estabelecer de modo definitivo e universal o que é justo e o que é injusto? Esse é o problema de fundo do jusnaturalismo e, ao mesmo tempo, sua cruz.

2 O realismo jurídico de von Savigny a Pound

Para o *realismo jurídico* (corrente de pensamento que também possui raízes longínquas), o direito não se funda em um ideal de justiça nem se funde com os ordenamentos jurídicos constituídos. Ao contrário, o direito surge da realidade social onde os comportamentos humanos fazem e desfazem as normas de conduta. Direito não é a norma justa (por certa ética filosófica) ou a norma válida (segundo e em dado ordenamento), e sim a regra eficaz que emerge da vida vivida pelos homens.

Integram essa corrente de pensamento:

– a Escola histórica do direito, de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) e de seu discípulo Georg F. Puchta (1797-1846), representantes do romantismo jurídico que vê no "espírito do povo" e no direito consuetudinário as fontes primárias do direito;

– Hermann Kantorowicz (1877-1940), que, em *A luta pela ciência do direito*, de 1906, sustenta que, ao lado do direito estatal, existe com igual valor o "direito livre", ou seja, o direito "produzido pela opinião jurídica dos membros da sociedade, pelas sentenças dos juízes e pela ciência jurídica: ele vive independentemente do direito estatal e é, aliás, o terreno onde nasce este último" (G. Fassò);

– Eugen Ehrlich (1862-1922), que, em *A fundamentação da sociologia do direito* (1913), escreve que "o centro de gravidade do desenvolvimento do direito [...] está [...] na própria sociedade" e que "constitui erro aquilo em que hoje muitos acreditam, ou seja, que todo o direito é produzido pelo Estado com suas leis. A maior parte do direito tem sua origem imediatamente na sociedade, enquanto é ordenamento interno das relações sociais, do matrimônio, da família, das corporações, da posse, dos contratos, da sucessão, e nunca foi reduzido a normas jurídicas";

– Phillip Heck (1858-1943), que, como representante principal da Escola de Tübingen, quis contrapor à *jurisprudência dos conceitos* a *jurisprudência dos interesses,* onde as leis são consideradas como "as resultantes dos interesses de caráter material, nacional, religioso e ético que se enfrentam em toda comunidade jurídica e lutam para ser reconhecidos".

Estes são apenas alguns dos mais prestigiosos pensadores da tradição do realismo jurídico.

Mais recentemente, quem defendeu essa corrente de pensamento melhor e mais radicalmente do que outros foi o jurista norte-americano Oliver Wendell Holmes (1841-1935), durante muitos anos juiz da Corte Suprema dos Estados Unidos. Holmes "foi o primeiro, precisamente no exercício de suas funções de juiz, a rejeitar o tradicionalismo jurídico das cortes, e a introduzir uma interpretação evolutiva do direito, mais sensível às mudanças da consciência social" (N. Bobbio).

Ao lado de Holmes devemos colocar aquele que é visto como o maior filósofo norte-americano do direito, ou seja, Roscoe Pound (1870-1964), que, nas *Interpretações de história jurídica* (1922), sustentou que se deve pensar o direito "não como um organismo, que cresce por causa e por meio de algumas propriedades a ele inerentes, e sim [...] como um edifício construído pelos homens a fim de satisfazer aspirações humanas, que é continuamente consertado, restaurado e ampliado para atender ao crescimento ou à mudança das aspirações e também à transformação dos costumes". (Mais tarde, Pound orientou-se no sentido de um jusnaturalismo que não deixava de levar em conta a história.)

Outro conhecido realista jurídico norte-americano foi Jerome Frank (1889-1957), o qual afirmou que o desejo da certeza do direito equivale ao "desejo infantil" do pai: os que procuram a certeza do direito tentam satisfazer os desejos infantis encontrando precisamente no direito "um sucedâneo do pai". Mas poder-se-á eliminar tão facilmente a questão da *certeza* do direito? E mais: em uma sociedade com forte mobilidade e sob impulsos inovadores mais diversos e contraditórios, quais "novos" costumes o juiz deverá endossar? Além disso, para que um *fato,* ou seja, um comportamento eficaz, ou seja, ainda, um comportamento seguido por um grupo, se torne norma, ele precisa ser acolhido em determinado sistema jurídico como comportamento obrigatório, ou seja, como comportamento cuja violação implica uma sanção. Mas "essa forma jurídica é atribuída ao direito consuetudinário pela lei, quando a ela se remeter; ou pelo juiz, quando extrair de um costume a matéria de sua decisão, ou ainda pela vontade concorde das partes" (N. Bobbio). Em suma, as normas que o juiz descobre em estado nascente na sociedade não são *ipso facto* normas jurídicas, tornando-se tais somente quando o juiz, com base em uma norma do sistema jurídico que o permita, as reconhece e a elas atribui força coativa.

3 Hans Kelsen

3.1 "Ser" e "dever ser" e a ciência dos valores

O *jusnaturalismo* reduz a validade da justiça, mas enquanto, por um lado, vemos que é difícil encontrar no curso da história um critério absoluto de justiça, por outro

lado nos encontramos diante de leis juridicamente válidas e talvez eficazes (isto é, aplicadas), mas que a consciência de grupos e indivíduos consideram injustas. O *realismo* reduz a validade à eficácia, mas não é difícil perceber o fato de que a eficácia nem sempre é acompanhada pela validade. A essas duas grandes correntes se contrapõe o *positivismo jurídico*, que tenta manter distintas a justiça, a validade e a eficácia do direito. Esta é a posição de Hans Kelsen, que é positivista jurídico, mas não o é em sentido "ideológico"; ele é positivista jurídico no sentido de que se orienta para o estudo científico do direito positivo. Em outros termos, o positivismo jurídico, em sua versão ideológica, sustenta que a justiça das normas se reduz ao fato de que elas são fixadas por quem tem força para fazê-las respeitar. Como dizia Hobbes: *iustum quia iussum*. E gorvenado por quem? Por quem detém a força. Portanto, para o positivista jurídico ideológico, o "príncipe" é *criador de justiça*. Kelsen, ao contrário, afirma que o que constitui o direito é sua validade jurídica. E acrescenta que a norma jurídica, diferentemente de outras normas, se qualifica por sua coatividade, mas não sustenta de modo nenhum que o direito *válido* seja também o *justo*. Para Kelsen, o problema da *justiça* é um problema ético, enquanto o problema jurídico é o problema da *validade das normas* (ou seja, o problema de ver:

1) se a autoridade que emanou esta ou aquela norma tinha ou não o poder legítimo para fazê-lo;

2) se a norma não foi anulada;

3) se é ou não compatível com as outras normas do sistema jurídico).

Hans Kelsen (nascido em 1881 em Praga e professor desde 1940 nos Estados Unidos, onde faleceu em 1973) é autor de obras como *Problemas capitais da doutrina do direito do Estado* (1911), *Teoria geral do Estado* (1925), *Os princípios filosóficos da doutrina do direito e do positivismo jurídico* (1928) e *Doutrina pura do direito* (1934), bastante conhecida. As obras de maior destaque publicadas por Kelsen em seu período norte-americano são: *Teoria geral do direito e do Estado* (1945), *Sociedade e natureza* (1943), *Paz através do direito* (1944) e *A teoria comunista do direito* (1955). De 1919 a 1929, Kelsen foi professor na Universidade de Viena, onde esteve em estreito contato com os pensadores neopositivistas. (Deve-se recordar também que colaborou na redação da *Constituição* da jovem República Austríaca.)

Juntamente com Max Weber, com os neokantianos e com os neopositivistas vienenses, Kelsen distingue entre "juízo de fato" (ou descrição científica) e "juízo de valor". Ele afirma: "A ciência não está em condições de pronunciar juízos de valor e, portanto, não está autorizada a isso. O que também se aplica à ciência do direito, ainda que esta seja considerada como uma ciência dos valores. A exemplo de toda ciência dos valores, ela consiste no conhecimento dos valores, mas não pode produzir esses valores; pode compreender as normas, mas não pode criá-las". Se o conhecimento não pode criar os valores, então a função do estudioso do direito não é a de fundamentar um ideal de justiça. Como podemos ler em *A doutrina pura do direito*, a doutrina pura do direito é uma teoria que "pretende conhecer exclusiva e unicamente seu objeto. Ela procura responder à pergunta 'o que é e como é o direito', e não à pergunta 'como deve ser ou como se deve produzir o direito'. É ciência do direito, não política do direito". Eis, portanto, a primeira proposta de Kelsen: *delimitar* o direito em relação ao valor da justiça. Isso não significa eliminar a consideração ética do direito. Significa somente que a avaliação ética das normas jurídicas não é função da ciência jurídica (M. G. Losano). Em suma, o teórico do direito propõe-se e procura resolver problemas relativos à natureza e à função do direito.

Kelsen, portanto, parte da distinção kantiana entre ser e dever ser. Enquanto falamos da natureza através de proposições descritivas, o direito é "dever ser". A relação entre os fenômenos naturais é uma relação causal, ao passo que a norma jurídica enuncia uma relação entre acontecimentos por meio de um juízo que não se baseia no princípio de causalidade, e sim em um princípio que Kelsen chama de "imputação". Distinguindo a norma jurídica da lei natural, Kelsen diz que a norma enuncia que, dado um acontecimento A (que é ilícito), *deve* seguir-se a ele um acontecimento B (a sanção). Entretanto, precisamente, a relação entre o *ilícito* e a *sanção* não é uma relação causal entre fenômenos naturais, que o pensamento simplesmente constata, mas muito mais a *imputação* ou *atribuição* — realizada pela *vontade* de alguém — de uma conseqüência a um fato que, em si mesmo, não é sua *causa*, e sim sua *condição* — e que o é porque uma vontade a colocou como tal. E, desde o início do pensamento de Kelsen, aparece claramente que a vontade que quer a con-

seqüência enunciada pela sanção é *querida* pelo Estado (G. Fassò). O direito, portanto, identifica-se com o Estado, que emprega a força para impedir o emprego da força na sociedade. Nesse sentido, o direito é "técnica social" e "organização da força".

3.2 "Sanção", "norma jurídica" e "norma fundamental"

Uma norma jurídica atribui (eis a *imputação*) uma conseqüência a uma condição. A conseqüência é a sanção e a condição é o ilícito. E, na opinião de Kelsen, o ilícito não é tal em si mesmo (no sentido de que existiriam comportamentos ilícitos *em si mesmos*), nem o é pelo fato de ser uma ação proibida por uma ordem. Na opinião de Kelsen, uma ação é ilícita quando a ela é atribuída uma *sanção*. Conseqüentemente, parece evidente que "o conceito de dever jurídico difere do conceito de dever moral pelo fato de que o dever jurídico não é o comportamento que a norma 'requer', que 'deve' ser observado. Ao contrário, o dever jurídico é o comportamento com a observância do qual evita-se o ilícito, isto é, o oposto do comportamento que constitui uma condição para a sanção. Somente a sanção deve ser aplicada". Em outros termos, toda norma contém dois aspectos: por um lado, diz que dado indivíduo deve observar dada conduta (e esse é o *dever ser* da norma); por outro lado, diz que outro indivíduo deve exercer uma sanção no caso de ser violada a primeira norma. Escreve Kelsen: "Tomemos um exemplo: 'não se deve roubar; se alguém rouba, será punido'. Se admitirmos que a primeira norma, que proíbe o furto, só é válida se a segunda norma relacionar uma sanção ao furto, nesse caso a primeira norma é certamente supérflua em uma exposição exata do direito. Se existe, a primeira norma está contida na segunda, que é a única norma jurídica genuína".

Uma norma, portanto, atribui uma sanção a um ilícito. Mas, para que o juiz seja obrigado a infligir uma sanção, deve existir uma norma ulterior que, por seu turno, impute uma sanção pela falta de execução da primeira sanção: "Devem existir, portanto, duas normas distintas: uma que disponha que um órgão deve aplicar uma sanção contra um sujeito, e outra que disponha que outro órgão deve aplicar uma sanção contra o primeiro órgão, no caso de a primeira sanção não ser executada [...]. O órgão da segunda norma, por seu turno, pode ser obrigado por uma terceira norma a aplicar a sanção disposta pela segunda, e assim por diante". E assim por diante... Mas não se pode retroceder ao infinito: deve haver uma norma que seja a última da série. E esta última é a que Kelsen chama de "norma fundamental", que se encontra na base da validade de todas as normas que constituem um ordenamento jurídico. Mas o que é essa norma fundamental? Ela não é uma norma posta, e sim *pressuposta*. Kelsen afirma que tal norma fundamental *logicamente* necessária e pressuposta é a *constituição*, que é "produtora de direito" pelo fato de que "o indivíduo ou a assembléia de indivíduos que aprovaram a constituição na qual se baseia o ordenamento jurídico são considerados autoridade produtora de direito". Especifiquemos melhor: se perguntarmos por que se realiza um ato coercitivo (um indivíduo põe outro em prisão), responde-se que esse ato foi prescrito por sentença judiciária. Todavia, por que é válida essa sentença judiciária? Porque foi criada em conformidade com uma lei penal. E esta tira sua validade da constituição. Se nos perguntarmos então por que a constituição é válida, talvez remontemos a uma constituição mais antiga, até que "por fim cheguemos a uma constituição que é historicamente a primeira, ditada por um indivíduo usurpador ou por uma assembléia qualquer. A validade dessa primeira constituição é o pressuposto último, o postulado final, do qual depende a validade de todas as normas de nosso ordenamento jurídico".

A obra de Kelsen foi de grande valia para se entender o que é e como funciona o direito. Naturalmente, o positivismo jurídico anda de braços dados com o relativismo: não nos diz o que é justo e o que é injusto; deixa livre nossa consciência. Entretanto, em 17 de maio de 1952, quando deu sua última aula em Berkeley, Kelsen confessou abertamente não ter respondido à pergunta crucial: o que é a justiça? Disse ele: "Minha única desculpa é que, a esse respeito, estou em ótima companhia: teria sido muita presunção fazer crer [...] que eu teria podido alcançar êxito onde falharam os pensadores mais ilustres. Conseqüentemente, não sei e não posso dizer o que é a justiça, aquela justiça absoluta que a humanidade procura. Devo me contentar com uma justiça relativa. Assim, posso dizer apenas o que é a justiça para mim. Como a ciência é a minha profissão e, portanto, a coisa mais importante de minha vida, a justiça é para mim aquele ordenamento social

sob cuja proteção pode prosperar a busca da verdade. 'Minha' justiça, portanto, é a justiça da liberdade, a justiça da democracia; em suma, a justiça da tolerância". Na Itália, colocam-se nas pegadas de Kelsen os agudos trabalhos de Norberto Bobbio (nascido em 1909) e de Uberto Scarpelli (nascido em 1924). Do primeiro, recordamos *A analogia na lógica do direito* (1938); *Teoria da norma jurídica* (1958); *Teoria do ordenamento jurídico* (1960); *Estudos para uma teoria geral do direito* (1970); *Jusnaturalismo e positivismo jurídico* (1965); *Semântica, moral e direito* (1969); *A ética sem verdade* (1982). [1]

IX. Chaïm Perelman e a "nova retórica"

1 O que é a teoria da argumentação

A *teoria da argumentação* ou *nova retórica* está de certa forma relacionada com a filosofia do direito, mas também é extremamente significativa para outros âmbitos de discursos diversos do direito, como, por exemplo, os da filosofia, da política ou da comunicação. Essa teoria foi elaborada por Chaïm Perelman (1912-1984), professor da Universidade Livre de Bruxelas, que em 1958 publicou o *Tratado da argumentação: a nova retórica*, trabalho escrito juntamente com Lucie Olbrechts-Tyteca.

O problema central da teoria da argumentação é o seguinte: além dos discursos expressivos e emotivos, além das deduções matemáticas e além das teorias científicas empiricamente provadas, existe um amplo âmbito de discursos ou *argumentações*, que não são em absoluto poesia, e que, embora não tendo a força e a estrutura das provas demonstrativas, tendem, porém, a "persuadir" e "provar" alguma tese. Esse âmbito é vastíssimo: "Ocupa o campo de toda forma de discurso persuasivo, do sermão à arenga, da oração ao discurso, onde quer que a razão, entendida como faculdade de cogitar argumentos contra ou a favor de uma tese, seja utilizada para sustentar uma causa, para obter um assentimento, para guiar uma escolha, para justificar ou determinar uma decisão. Nele está contido todo o discurso do filósofo que refuta os erros alheios e defende sua teoria da mesma forma que o discurso cotidiano de dois amigos que discutem entre si sobre o melhor modo de passar as férias. Nele se acham contidos principalmente os meios de prova não demonstrativos, isto é, os meios de prova que são próprios das ciências do homem, como o direito, a ética e a filosofia. Estaríamos tentados a definir a teoria da argumentação como a teoria das provas racionais não demonstrativas e, de modo ainda mais significativo, como a lógica (aqui, usando o termo 'lógica' em sentido amplo) das ciências não demonstrativas. Onde estão em jogo valores, não importa se sublimes ou vulgares, a razão demonstrativa, à qual se refere a lógica em sentido estrito, é impotente: nada mais resta a não ser inculcar-lhes (ou impor-lhes) ou então encontrar para defendê-los (ou rejeitá-los) o que chamamos de 'boas razões'. A teoria da argumentação é o estudo metódico das boas razões com as quais os homens falam e discutem sobre opções que implicam referência a valores, quando renunciaram a impô-las pela violência ou a arrancá-las com a coação psicológica, isto é, à imposição ou ao doutrinamento" (N. Bobbio).

Desse modo, distinguindo entre demonstração e argumentação, entre lógica em sentido estrito e retórica, a teoria da argumentação, prossegue Bobbio, se configura "como a tentativa de recuperação ou, se preferirmos, como a descoberta (ou redescoberta) de um território que permaneceu durante longo tempo inexplorado, depois do triunfo do racionalismo matematizante, entre o ocupado pela força invencível da razão e, no oposto, pela razão invencível da força". Na realidade, como podemos ler no *Tratado da argumentação*, "ninguém poderá negar que a capacidade de deliberar e argumentar seja um sinal distintivo do ser racional". Entretanto, depois de Descartes, o âmbito da *racionalidade* permaneceu inexplorado. E ficou inexplorado porque, com Descartes e de Descartes em diante, a *razão*

foi identificada com as "demonstrações capazes de estender, a partir de idéias claras e distintas e através de provas apodíticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas". Conseqüentemente, o raciocínio construído *more geometrico* torna-se o modelo da racionalidade, o único tipo de pensamento que "pode ter dignidade de ciência".

2 A "razoabilidade", se não for "racionalidade", não é sequer "emotividade"

A teoria da argumentação, portanto, representa *a ruptura da tradição da razão apodítica cartesiana*. Como escrevem Perelman e Olbrechts-Tyteca, "nosso método diferirá [...] radicalmente do método dos filósofos que procuram reduzir os raciocínios em matéria social, política ou filosófica aos modelos fornecidos pelas ciências dedutivas e experimentais, e que rejeitam como desprovido de valor tudo o que não se conforma a esquemas previamente impostos". Assim, a *Nova Retórica* rompe com "uma concepção da razão e do raciocínio que nasceu com Descartes, (e) que marcou a filosofia ocidental dos três últimos séculos". Essa ruptura, porém, significa ainda outra coisa: "a retomada [...] de uma antiga tradição, a da retórica e da dialética gregas". De modo que se compreende bem por que o *Tratado da argumentação* se remete "sobretudo ao pensamento renascentista e, para além dele, ao dos autores gregos e latinos que estudaram a arte de persuadir e convencer, a técnica da deliberação e da discussão. É por isso, também, que apresentamos o próprio tratado como *nova retórica*".

A esperança de Perelman e de Olbrechts-Tyteca é precisamente a de fazer "reviver uma tradição gloriosa e secular". Uma tradição de enorme importância, não apenas técnica (basta pensar nos tipos de argumentação que podem se mostrar eficazes nos tribunais ou nas técnicas modernas de propaganda), mas também filosófica, porque precisamente através do *estudo da retórica* tenta-se dizer que o homem não pode ser arbitrariamente reduzido à *emoção* dos gritos da alma ou, ao contrário, à *razão constritiva* dos raciocínios dedutivos. A retórica, precisamente, pretende nos mostrar que, ao lado da *densidade racional*, existe no homem também a densidade do *razoável*. E encontram-se no âmbito do razoável os valores éticos, políticos ou também religiosos, que são as coisas que mais contam para o homem.

A nova retórica, portanto, pretende arrancar o mundo dos valores do abismo do arbitrário e da pura emotividade, a fim de levá-los à "razoabilidade" que lhes cabe propriamente. E os antigos gregos haviam compreendido isso, razão por que, conseqüentemente, afirmam Perelman e sua colaboradora, "nossa análise diz respeito às provas que Aristóteles chama de dialéticas, provas que ele examina nos *Tópicos* e cujo emprego mostra na *Retórica*".

Por tudo isso, pode-se compreender muito bem o fato de que a teoria da argumentação se configura como *análise da estrutura, da função e dos limites do discurso persuasivo*. Essa análise determina e delimita "o campo do 'razoável', distinto tanto do racional puro quanto do irracional" (N. Bobbio). Contudo, precisamente para cumprir essa tarefa, a *teoria da argumentação* não é um discurso abstrato e vazio sobre pretensas capacidades humanas. Claro, através dela, de alguma forma, chegamos também a uma imagem do homem, diferente, por exemplo, da imagem de Descartes. Mas chega-se a isso a partir do exame mais amplo possível dos tipos de argumentação persuasiva: "Nós pretendemos, antes de mais nada, caracterizar as diversas estruturas de argumentação" e "procuraremos construí-la (a teoria da argumentação) analisando os meios de prova de que se servem as ciências humanas, o direito, a filosofia; examinaremos argumentações apresentadas por jornalistas em seus jornais, por políticos em seus discursos, por advogados em suas perorações, por juízes nas motivações de suas sentenças, por filósofos em seus tratados".

3 Argumentação e "auditório"

Especificada a natureza da teoria da argumentação, e depois de termos acenado para a sua relevância filosófica e para a antiga tradição que ela faz renascer, podemos dizer agora que aquilo que tipifica a *prova argumentativa* ou razoável em relação à prova racional é a referência a um auditório: "*toda argumentação se desenvolve em função de um auditório*". Se o auditório da ciência e da

matemática pretende ser auditório universal, constituído, pelo menos potencialmente, por todos os homens, já o auditório de um advogado, de um religioso, de um político, de um jornalista ou de um pedagogo é um auditório limitado e histórico. Por isso, aquele que, com suas argumentações, quer provocar ou aumentar a adesão das mentes a alguma tese, "deve se preocupar em partir de premissas compartilhadas por seus ouvintes" (N. Bobbio). Como podemos ler, ainda no *Tratado da argumentação*, o auditório é definível como "*o conjunto daqueles sobre os quais o orador quer influir por meio de sua argumentação*". Todo orador, de modo mais ou menos consciente, pensa "naqueles que procura persuadir e que constituem o auditório ao qual seus discursos se dirigem". Assim, por exemplo, em um discurso ao parlamento, um chefe de governo pode renunciar *a priori* a convencer os membros da oposição. Ou então, ao pedir uma entrevista, um jornalista não pensa no entrevistado, e sim no auditório constituído pelos leitores do seu jornal.

Quem argumenta, portanto, deve em primeiro lugar se preocupar em partir de *premissas geralmente compartilhadas por seus ouvintes*. "E essas premissas podem pertencer à categoria dos fatos ou à categoria dos valores (mais genericamente, ao domínio do real ou ao domínio do preferível). Em segundo lugar, deverá proceder à escolha dos dados que devem servir para a argumentação e, através de sua interpretação e qualificação, à sua adequação aos objetivos que nos fixamos: aqui entram em jogo fluidez, indeterminação e plasticidade, que são próprias das noções de todas as linguagens não formalizadas (e também da maioria das linguagens científicas) e que constituem um dos elementos característicos do procedimento argumentativo. Por fim, não poderá deixar de dar certo relevo ao modo de apresentar os dados pré-selecionados, orientando-se para a forma de apresentação que se prevê poder melhor atingir os ouvintes: foi nesse aspecto puramente formal e exterior da técnica da argumentação (mas de modo algum irrelevante) que se deteve a retórica literária, restringindo ou esterilizando a grande tradição da retórica clássica. A forma literária com que são apresentados os argumentos nada mais é do que um aspecto da técnica de argumentação considerada em sua complexidade" (N. Bobbio).

Concluindo, o *Tratado da argumentação* é o tratado da *lógica das provas não demonstrativas;* é o tratado da "lógica" que procura argumentar pró ou contra o opinável e o preferível. E isso porque, como se pergunta Perelman em *Retórica e filosofia*, "se existem campos de saber nos quais as provas dedutivas e experimentais podem não bastar e nos deixam desorientados diante dos problemas por resolver, será que devemos renunciar a tratá-los racionalmente ou, ao contrário, devemos ampliar o sentido da palavra 'prova', de modo a englobar todos os procedimentos dialéticos e argumentativos que nos permitem estabelecer nossa convicção?"

Ainda no campo da teoria da argumentação, além da obra de Perelman e de Lucie Olbrechts-Tyteca, deve-se mencionar também o trabalho de Stephen E. Toulmin, *Os usos da argumentação* (1958); a obra *Filosofia e argumentação* (1959), de Henry W. Johnstone; o volume de vários autores (organizado por Johnstone e Maurice Natanson) *Filosofia, retórica e argumentação* (1965), bem como o ensaio intitulado *Retórica, magia e natureza em Platão*, publicado por Viano em 1965 na "Rivista di Filosofia": trata-se de um belo ensaio, entre os muitos escritos que, nos últimos tempos, sob o estímulo da "Nova Retórica", têm sido dedicados à história da retórica.

Kelsen

1 A democracia é filha do relativismo filosófico

"Tolerância, direitos da minoria, liberdade de expressão, e liberdade de pensamento, tão típicos da democracia, não têm direito de cidadania em um sistema político baseado sobre a fé em valores absolutos".

Foi um discípulo de Hegel que, na luta contra o movimento democrático na Alemanha durante o século XIX, lançou a palavra de ordem: Autoridade, não maioria! E, de fato, se alguém crê na existência do absoluto – para usar a terminologia de Platão –, que significado tem deixar que a maioria decida aquilo que é politicamente bom? Legiferar [...] não em conformidade com aquilo que objetivamente é o melhor para os indivíduos sujeitos a essa ordem social, mas em conformidade com aquilo que esses indivíduos, ou a maioria deles, certa ou erradamente, considerem o melhor: esta conseqüência dos princípios democráticos de liberdade e igualdade é justificável apenas no caso que não haja uma resposta absoluta à pergunta sobre o que é melhor, que não haja algo como um bem absoluto. Permitir que uma maioria de homens ignorantes decida, substituindo a decisão de um só que, em virtude de sua origem divina, ou por inspiração, tem conhecimento exclusivo do bem absoluto, não é sem dúvida o método mais absurdo, caso se creia impossível tal forma de conhecimento pela qual, conseqüentemente, nenhum indivíduo tem o direito de impor aos outros sua vontade. [...] O respeito da opinião política de outro é um dos princípios fundamentais da democracia, pois todos são iguais e livres. Tolerância, direitos da minoria, liberdade de expressão, e liberdade de pensamento, tão típicos da democracia, não têm direito de cidadania em um sistema político baseado sobre a fé em valores absolutos. Essa fé leva irresistivelmente – e sempre levou – a uma situação em que quem afirma possuir o segredo do bem absoluto reclama o direito de impor sua opinião como sua vontade aos outros que estão no erro. Estar no erro em conformidade com tal opinião é estar em falta, e por isso punível. Se, porém, se reconhece que apenas valores relativos são acessíveis ao conhecimento e à vontade humana, então é justificável impor uma ordem social àqueles que a rejeitam, com a condição, porém, que essa ordem esteja em harmonia com o maior número possível de indivíduos iguais, ou seja, com a vontade da maioria. Pode ser que a opinião da minoria, e não a da maioria, seja a justa. Unicamente por causa dessa possibilidade, que apenas o relativismo filosófico pode admitir – aquilo que é justo hoje pode ser injusto amanhã –, a minoria deve ter a oportunidade de expressar livremente sua opinião e a possibilidade de se tornar, por sua vez, maioria. [...]

No capítulo XVIII do evangelho de São João é descrito o processo de Jesus. A simples história em sua ingênua exposição é um trecho sublime de literatura e, sem querer, torna-se trágico símbolo do antagonismo entre absolutismo e relativismo.

Eram os dias da Páscoa hebraica quando Jesus, acusado de pretender ser o Filho de Deus e o rei dos judeus, é levado diante de Pilatos, procurador romano. E Pilatos ironicamente perguntou a Jesus, que aos olhos do romano não era mais que um pobre louco: "És, então, o rei dos judeus?" Mas Jesus tomou a questão muito seriamente e, totalmente penetrado pela chama de sua missão divina, respondeu: "Tu dizes que eu sou rei. Para isso nasci e para isso vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade ouve minha voz". Então Pilatos perguntou: "O que é a verdade?" E como ele, o cético relativista, não sabia o que fosse a verdade, a verdade absoluta em que aquele homem acreditava, entregou-se, em perfeita coerência, ao procedimento democrático, remetendo a decisão do caso ao voto popular. Ele foi até os judeus, relata o evangelho, e disse-lhes: "Não encontro nele nenhuma culpa. Mas tendes o costume de que eu vos solte alguém por ocasião da Páscoa. Quereis pois que vos solte o rei dos judeus?" Então todos, de novo, gritaram: "Não este, mas Barrabás". O evangelho acrescenta: "Barrabás era um ladrão". Para aqueles que crêem no Filho de Deus e no rei dos judeus como testemunha da verdade absoluta, este plebiscito é sem dúvida um forte argumento contra a democracia. E esse argumento nós, cientistas políticos, devemos aceitar. Mas apenas com uma condição: de estar tão seguros de nossa verdade política a ponto de impô-la, se necessário, com o sangue e com as lágrimas; de estar tão seguros de nossa verdade, como o estava, da sua, o Filho de Deus.

H. Kelsen,
A democracia.

Capítulo segundo

Desenvolvimentos da teoria econômica: o marginalismo austríaco e o intervencionismo de John Maynard Keynes

I. A Escola austríaca de economia

• A teoria do *valor-trabalho* (isto é, que o valor de uma mercadoria equivale à quantidade do trabalho necessário para produzi-la) é um eixo fundamental da economia clássica de Adam Smith e David Ricardo e, sucessivamente, a base da construção teórica marxista.

A rejeição da teoria do valor-trabalho e a lei da utilidade marginal decrescente → § 1-2

O primeiro volume de *O Capital* sai em 1867. Pois bem, em 1871 saem em Viena os *Princípios de economia política* de Carl Menger (1840-1921), e na Inglaterra a *Teoria da economia política* de William Stanley Jevons (1835-1882); três anos mais tarde, em 1874, são publicados na França os *Elementos de economia política pura*, de Léon Walras (1834-1910).

Essas obras constituem os clássicos da economia neoclássica ou marginalismo, cuja *pars destruens* consiste na rejeição da teoria do valor-trabalho, enquanto a *pars construens* está na proposta da *lei da utilidade marginal decrescente*.

A teoria do valor-trabalho deve ser abandonada porque contrária à experiência; e a lei da utilidade marginal decrescente diz que "à medida que um indivíduo adquire unidades a mais de uma mercadoria, aumenta a satisfação ou utilidade total que dela extrai, mas não em medida proporcional: ou seja, ela aumenta segundo uma taxa decrescente, até um máximo final para além do qual o acréscimo de uma unidade não só não produz mais nenhuma utilidade, mas até inutilidade" (A. Seldon – F. G. Pennance). Ou, com as palavras de Carl Menger: "O valor de uma unidade da quantidade de um bem disponível para um indivíduo é igual à importância da mais fraca satisfação por meio de uma unidade da quantidade total do bem".

Menger: o fundador da Escola austríaca de economia → § 3

• Fundador da Escola austríaca de economia foi Carl Menger, o qual, contra os ataques de Gustav Schmoller – chefe da jovem Escola histórica alemã de economia, que pretendia reduzir a economia a *história* de fatos econômicos –, quer restabelecer os direitos da *teoria econômica*; concebeu como trabalho principal do cientista social a análise das conseqüências não intencionais das ações humanas intencionais; e mostrou como a maior parte das instituições sociais – principalmente as mais importantes (a linguagem, a moeda etc.) – são fruto de ações dirigidas a outros objetivos.

• Seguidores de Menger foram Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) e Friedrich von Wieser (1851-1926). Do primeiro devemos recordar a obra monumental *Capital e interesse*, do segundo *A lei do poder*.

A Escola austríaca de economia e a contribuição de Ludwig von Mises
→ § 4-5

A terceira geração da Escola austríaca encontra seu representante mais ilustre em Ludwig von Mises (1881-1973). Autor de obras como *Socialismo* (1923), *A ação humana* (1940) e *O Estado onipotente* (1944), Mises percebera desde a década de 1920 a impossibilidade do cálculo econômico (e, portanto, de uma economia racional) naqueles países (fascistas, marxistas, comunistas) que tivessem abolido a propriedade privada dos meios de produção; defendeu o individualismo metodológico ("Apenas os indivíduos raciocinam, pensam e agem"); insistiu sobre a ligação inseparável entre economia de mercado e Estado de direito: com efeito, a liberdade de imprensa seria um puro engano se todas as papelarias e todas as tipografias pertencessem ao Estado, ou seja, à facção no poder; da mesma forma, a liberdade de reunião seria também um engano, se todos os edifícios, incluindo as igrejas, pertencessem ao Estado.

1 A refutação da teoria do "valor-trabalho"

O núcleo teórico fundamental da *economia clássica* de Adam Smith e David Ricardo é dado pela teoria do *valor-trabalho*, ou seja, pela idéia de que o valor de uma mercadoria depende do trabalho socialmente necessário para produzi-la: assim, se para produzir uma mesa dois operários empregaram cinco horas, o trabalho poderá ser trocado no mercado com qualquer outra mercadoria produzida em cinco horas por dois operários. É sabido que Karl Marx assumirá a idéia do valor-trabalho como base de sua construção teórica, na qual ele profetizava o advento iminente de uma revolução que teria abolido a propriedade privada e instaurado a sociedade comunista.

O primeiro volume de *O Capital* aparece em 1867. Pois bem, em 1871 Carl Menger (1840-1921) publica em Viena os *Princípios de economia política*; no mesmo ano aparece na Inglaterra a *Teoria da economia política* de William Stanley Jevons (1835-1882); e em 1874 são publicados na França os *Elementos de economia política pura*, de Léon Walras (1834-1910).

Com a obra destes três autores havia nascido a *economia neoclássica*, uma corrente de pensamento conhecida também como *marginalismo*, cuja *pars destruens* consiste na rejeição da teoria do valor-trabalho, enquanto a *pars construens* está na proposta da *lei da utilidade marginal decrescente* e em suas conseqüências importantíssimas.

Escreve Carl Menger nos *Princípios de economia política*: "A teoria segundo a qual a quantidade de trabalho empregada para produzir um bem ou então seu custo de produção regulam a relação de troca entre os bens, que devia explicar o fenômeno dos preços, demonstrou-se contrária à experiência e decididamente insuficiente depois de um exame mais aprofundado. Muitíssimas coisas, apesar do trabalho empregado para produzi-las e outros altos custos de produção, atingem preços muito baixos e por vezes não obtêm nenhum preço, enquanto freqüentemente os bens que nos são oferecidos pela natureza atingem preços elevados [...]. Os formuladores da teoria econômica não podem ter deixado de pensar que por vezes o preço que pagamos por um bem não depende do trabalho ou dos custos de sua produção, mas que, ao contrário, empregamos trabalho e capitais para produzir bens que pensamos vender a preços vantajosos". Sobre o mesmo assunto W. S. Jevons, na *Teoria da economia política*, afirma: "É um fato que o trabalho, uma vez expendido, não tem mais influência sobre o valor futuro de um objeto: ele desapareceu e está perdido para sempre".

2 A lei da utilidade marginal decrescente

A demonstração da inconsistência e da impotência explicativa da teoria do valor-trabalho é o primeiro traço característico da economia neoclássica, enquanto a lei da utilidade marginal decrescente é o segundo. Na

■ **Mercado (lógica de, economia de).** Fisicamente, o mercado indica o lugar em que se realizam contratações de mercadorias e de serviços; e em consideração da extensão pode ser: do bairro, citadino, regional, nacional, europeu, mundial.
Conceitualmente, o "mercado" ou a economia de mercado é "sinônimo de economia confiada à iniciativa privada ou à livre concorrência. Torna-se também sinônimo de economia na qual os consumidores são livres para expressar suas demandas sobre o mercado, e os produtores são livres de satisfazê-las (talvez também de incentivá-las com a publicidade comercial). O mercado é então considerado o instrumento por excelência de toda economia dirigida a satisfazer os gostos individuais, e até os caprichos dos consumidores, em oposição às economias planificadas, onde, ao contrário, as demandas são políticas, os consumos são de preferência públicos (decididos pela administração pública em nome e por conta das famílias), e os próprios produtores são de preferência públicos e monopolistas" (S. Ricossa). Deve-se notar que devemos a Hayek a definição mais moderna de mercado como ótimo mecanismo para a coleta e a transmissão de informações que, possuídas por milhões de homens, não poderiam ser posse de nenhum centro de decisão: assim o aumento de um preço diz ao mesmo tempo aos consumidores que aquele bem se tornou mais escasso e que portanto deve ser economizado, e aos produtores que a produção daquele bem se tornou mais conveniente. E eis Mises: "O mercado orienta as atividades dos indivíduos na direção em que servem melhor as necessidades dos próprios semelhantes [...]. É um processo realizado pelas interações dos vários indivíduos que cooperam na divisão do trabalho. As forças que determinam o estado, perenemente mutável, do mercado são os juízos de valor dos indivíduos e as ações dirigidas por seus juízos de valor. O estado do mercado a cada instante é a estrutura do preço [...]. Os preços dizem aos produtores o que, como e em qual quantidade produzir".

realidade, o ponto de referência constante do marginalismo "é constituído pelo *consumo*": é a satisfação das necessidades "o ângulo visual a partir do qual a teoria deve olhar o desenvolvimento da atividade econômica para compreender as leis que a regulam" (E. Saltari). E estas necessidades são cultivadas, como é óbvio, no plano individual.

Todos os bens e serviços podem ser mais ou menos úteis. E a utilidade de uma mercadoria (ou de um serviço) consiste na satisfação que o proprietário ou o destinatário obtêm. Com essa premissa vemos que, à medida que "um indivíduo adquire unidades acrescidas de uma mercadoria, aumenta a satisfação ou a utilidade total que dela retira, mas não em medida proporcional; ou seja, ela aumenta em uma taxa decrescente, até um final máximo além do qual o acréscimo de unidades não só não proporciona mais nenhuma utilidade, mas até inutilidade (isto é, as novas unidades acrescidas trazem obstáculo, produzem tédio ou são desagradáveis" (A. Seldon — F. G. Pennance). Assim, por exemplo, se estivermos com sede e bebermos um primeiro copo d'água, este nos proporciona grande dose de prazer ou de utilidade. Bebemos um segundo copo: ainda é útil. Se tomarmos um terceiro, é claro que sua utilidade diminui. E diminuirá sempre mais até que cheguemos ao ponto em que outro copo d'água produzirá enjôo. A utilidade de cada copo que adicionarmos a nosso consumo decresce até zero ou então até chegarmos a valores negativos. Um bife é ótimo para um desnutrido, mas é inútil para um vegetariano. E para o mesmo indivíduo um bem pode ter mais ou menos utilidade, conforme a quantidade em que ele está disponível: 10 dólares nada valem para um milionário, mas têm um valor inestimável para um faminto sem um vintém. E ainda: "Um rico — escreveu Alfred Marshall — que esteja em dúvida se deve gastar uma moeda por um só cigarro, está avaliando entre si prazeres menores do que um pobre que esteja indeciso em gastar um vintém por uma porção de tabaco que lhe durará um mês.

Todas essas considerações encontram sua expressão na *lei da utilidade marginal decrescente*, que afirma, em termos gerais, que "à medida que o consumo de uma mercadoria por parte de um indivíduo aumenta em relação a seu consumo de outras mercadorias, a utilidade marginal da mercadoria em questão — em igualdade de condições — tenderá a diminuir em relação à utilidade marginal das outras mercadorias consumidas" (A. Seldon — F. G. Pennance). E é em base a tais leis que se compreende imediatamente, por exemplo, o motivo pelo qual as quantidades superabundantes de uma mercadoria têm preços baixos; ou se explica a repartição da despesa que um indivíduo faz entre bens diferentes; ou, ainda, o uso otimizado dos recursos em um sistema econômico. Concluindo: "o valor [de uma mercadoria] depende unicamente do grau final de utilidade" (W. S. Jevons); ou, com as palavras de Carl Menger: "O valor de uma unidade da quantidade de um bem disponível para um indivíduo é igual à importância da mais fraca satisfação por meio de uma unidade da quantidade total do bem".

3 Carl Menger: O fundador da Escola austríaca de economia

Carl Menger (1840-1921) foi o fundador da Escola austríaca de economia. Sobre seus *Princípios de economia política* (1871) se formaram seus numerosos discípulos. Em 1883 Menger publica as *Pesquisas sobre o método das ciências sociais e em particular da economia política*. Aqui ele, em primeiro lugar, reforça o primado da *teoria econômica*. Isso é feito contra as concepções da "jovem" escola histórica alemã da economia e de seu líder reconhecido Gustav Schmoller, concepções que reduzem o estudo da economia a pesquisas de história de fatos econômicos. Sem teoria econômica, afirma Menger, não há explicação de fatos econômicos nem previsão. Menger, além disso, põe em evidência o fato das inevitáveis conseqüências não intencionais das ações humanas intencionais, e faz ver como a maior parte das instituições sociais — e principalmente as mais importantes (a linguagem, a moeda, a formação de muitas cidades, o Estado, o mercado etc.) — são justamente o resultado não intencional das ações humanas dirigidas a outro objetivo. Schmoller reagiu violentamente, em uma recensão do livro de Menger, em relação às teses deste último; e Menger replicou a Schmoller com um ensaio cheio de sarcasmo, escrito sob a forma de cartas a um amigo: *Os erros do historicismo* (1884). [1]

4 A segunda geração da Escola austríaca: Eugen von Böhm-Bawerk e Friedrich von Wieser

Não discípulos, mas seguidores entusiastas de Menger, foram Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) e Friedrich von Wieser (1851-1926). Böhm-Bawerk é autor da obra monumental: *Capital e interesse*; vol. I: *História e crítica das teorias do interesse do capital* (1884); vol. II: *Teoria política do capital* (1889). De 1896 é *A conclusão do sistema marxista*, trabalho que foi definido como o mais poderoso ataque já feito contra a economia marxista.

De Wieser é a *Teoria da economia social* (1914), um tratado sistemático que se refere à determinação do valor não só no caso do mercado de concorrência perfeita, mas também no caso da economia social. Neste livro são discutidos problemas de finança pública e questões ligadas às escolhas de um ministro socialista da produção. Outra obra de Wieser é *A lei do poder* (1926). Conhecida de um público mais amplo é *O fim da Áustria* (1919).

5 A terceira e a quarta geração da Escola austríaca: Ludwig von Mises e Friedrich A. von Hayek

Menger, portanto, representa a primeira geração da Escola austríaca de economia. A segunda geração é representada por Böhm-Bawerk e Wieser. Ludwig von Mises (1881-1973) é, sem dúvida, o representante mais ilustre da terceira geração. Discípulo de Böhm-Bawerk, Mises é autor de obras que deixaram marca não só na economia, mas também no mais vasto âmbito da sociologia

e da reflexão política. *Teoria da moeda e do crédito* é de 1913; *Socialismo* aparece em 1923; *A ação humana* é de 1940; de 1944 são *O Estado onipotente* e *Burocracia*; *A mentalidade anticapitalista* sai em 1956.

De grande importância é a teoria, proposta em *Socialismo*, segundo a qual a economia socialista — ou seja, a economia que aboliu a propriedade privada dos meios de produção — é impraticável e fadada necessariamente à falência: a economia de planificação centralizada é carente da bússola que, na economia de mercado, é o cálculo econômico (o cálculo dos custos e benefícios) baseado sobre os preços de mercado (que indicam preferências dos consumidores e escassez ou quase de mercadorias). É assim, justamente, que a economia planificada produz o desastre econômico e, ao mesmo tempo, a corrupção mais desenfreada e o arbítrio sem controle dos governantes sobre os governados. Juntamente com a da impraticabilidade do socialismo, uma tese posterior, defendida por Mises, é a do *individualismo metodológico*. Mises, tanto em *Socialismo* como, ainda mais, em *A ação humana*, põe continuamente em guarda contra a tendência de hipostatizar — ou seja, de atribuir substância e existência real — conceitos coletivos como: a "nação", o "partido", o "Estado", a "sociedade", a "seita" etc. A estes conceitos — diz Mises — não corresponde na realidade efetiva absolutamente nada. Não existe o "partido" como entidade distinta, autônoma e talvez superior a indivíduos que abraçaram certas idéias e que agem coerentemente com essas idéias. Os coletivistas pensam que aos conceitos correspondam realidades substanciais; eles coisificam, fazem se tornar *coisas*, aquilo que, ao contrário, são conceitos abstratos, estenogramas para indivíduos com determinadas idéias e que fazem certas coisas. Tal coisificação dos conceitos coletivos significa, na prática política, a anulação do indivíduo. Mas a verdade — sustenta decisivamente Mises — é que "apenas o indivíduo pensa; apenas o indivíduo raciocina; apenas o indivíduo age". E se o indivíduo não tem liberdade econômica — ou seja, se não existe a propriedade privada dos meios de produção —, não será possível nenhuma outra liberdade. Na sociedade capitalista, na sociedade em que vige a economia de mercado, os soberanos são os consumidores: se as pessoas desejam ler a Bíblia ao invés de livros policiais, o mercado deve produzir cópias da Bíblia. E é claro que, "logo que a liberdade econômica [...] é removida, todas as liberdades políticas e a carta dos direitos se tornam engano [...]; a liberdade de imprensa é um puro engano se a autoridade controla todas as secretarias de imprensa e as fábricas de papel". Em poucas palavras, a eliminação do mercado "tolhe toda a liberdade e deixa ao indivíduo apenas o direito de obedecer". O Estado de direito encontra seu fundamento na economia de mercado.

Discípulo de Wieser e de Mises foi Friedrich August von Hayek, o representante mais conhecido da quarta geração da Escola austríaca, à qual pertencem também outros ilustres economistas como Fritz Machlup,

[2]

II. O liberalismo de Friedrich August von Hayek

• Discípulo de Mises, primo de Wittgenstein, amigo íntimo de Popper, F. A. von Hayek (1899-1992), primeiramente professor em Londres e depois em Chicago e, finalmente, em Friburgo na Brisgóvia, autor de célebres obras de economia, sociologia e politologia, foi condecorado com o Prêmio Nobel para a economia em 1974. O primeiro objetivo polêmico de Hayek é o *coletivismo metodológico*, ou seja, a idéia – errada e difundida – de que aos conceitos coletivos ("sociedade", "Estado", "partido", "classe", "capitalismo" etc.) corresponda uma entidade substancial qualquer, diferente, independente e autônoma em relação aos indivíduos. Hayek, como seu mestre Mises, defende o individualismo metodológico: existem apenas indivíduos; apenas os indivíduos têm idéias e agem; e sua ação é seguida, em linha geral, pelas conseqüências não intencionais em cuja análise consiste – na opinião de Hayek – a tarefa exclusiva das ciências sociais teóricas.

Existem apenas indivíduos
→ § 1-2

• A necessária emergência de nossas ações das conseqüências não intencionais é um argumento que Hayek lança contra outro alvo polêmico, ou seja, o *construtivismo*. O construtivismo consiste na idéia pela qual "o homem, dado que criou ele próprio as instituições da sociedade e da civilização, deve também podê-las alterar a seu bel-prazer, de modo que satisfaçam seus desejos e suas aspirações". Contra essa presunção, Hayek insiste que eventos e instituições sociais são de fato sempre fruto da ação humana, mas nem sempre resultados da ação intencional. E se as coisas caminham assim, cartesianos, iluministas e positivistas são todos construtivistas: abusam da razão, da mesma forma que do socialismo "inteiro".

Os construtivistas "abusam" da razão
→ § 3

• *A presunção fatal: os erros do socialismo* (1988) é o título do último livro, o testamento intelectual, de Hayek. O socialismo inteiro está doente de construtivismo, como o demonstram também a teoria e a prática da planificação econômica centralizada. A planificação centralizada não é praticável porque abole o cálculo econômico; sobre esse ponto Hayek está de acordo com Mises. Mas ele acrescenta que os conhecimentos particulares de tempo e de lugar estão dispersos, espalhados entre milhões e milhões de homens; motivo pelo qual, se quisermos resolver os problemas, será preciso fazer com que as decisões sejam descentradas, que os problemas sejam resolvidos com um sistema competitivo: a concorrência é um caminho para a descoberta do novo.

Conhecimentos dispersos entre milhões e milhões de homens
→ § 4-5

• De tudo o que até agora foi dito bem se compreende que nossa liberdade se apóia sobre nossa ignorância: *se* quisermos que os problemas sejam resolvidos, os indivíduos devem ser deixados livres para usar seus conhecimentos, fazer suas propostas, apresentar alternativas às soluções vigentes, criticar. A planificação centralizada é, portanto, impraticável; mas ela é também o meio mais eficaz para destruir a liberdade; e isso porque, escreve Hayek em *Rumo à escravidão* (1944), "o controle econômico não é o simples controle de um setor da vida humana que pode ser separado do resto; é o controle dos meios para todos os nossos fins".

"Quem possui todos os meios estabelece todos os fins"
→ § 6

• Pode-se perder a liberdade não só com os regimes que abolem a propriedade privada dos meios de produção, mas também com os regimes parlamentares nos quais a maioria tem um poder ilimitado, caindo a fundamental distinção entre *lei* (abstrata, surgida por via espontânea, que não se orienta para fins específicos, é a longo termo, conhecida e certa com antecedência) e a *legislação* (providências administrativas desejadas pela maioria e dirigidas a fins específicos), para vantagem da legislação. Leis abstratas e gerais são, para exemplificar, as três leis de Hume: a estabilidade da posse, a cessão por consenso comum e a observância dos pactos. A verdade é – afirma Hayek em *Lei, legislação e liberdade* (vol. I, 1973; vol. II, 1976; vol. III, 1979) – que "a soberania da *lei* e a soberania de um *Parlamento* ilimitado são inconciliáveis". E a fim de manter bem distinta a ordem espontânea da *lei* em relação à ordem constituída da *legislação*, Hayek propõe um modelo constitucional – a *demarquia* – que consiste em uma *Assembléia legislativa* (a única que pode modificar as normas abstratas às quais está confiada a defesa da liberdade individual) e uma *Assembléia governativa*, que exprime o governo para a gestão dos negócios.

Quando um Parlamento se torna tirano → § 7-8

• Um ponto importante do liberalismo de Hayek é a atenção pela defesa dos mais fracos. A "Grande Sociedade" pode ser solidária com os mais fracos, e *pode* sê-lo porque é rica. Mas também *deve* ser solidária com os mais fracos; deve sê-lo porque aqueles que sofrem condições adversas, as quais podem atingir qualquer pessoa, não têm mais a rede protetora dos pequenos grupos nos quais a humanidade viveu por milhões e milhões de anos.

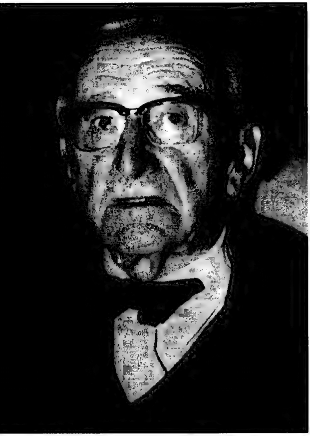
A atenção para com os desfavorecidos → § 9

1 A vida e as obras

Friedrich August von Hayek nasceu em Viena em 1899. Em 1917 foi oficial de artilharia no exército austríaco. Depois de ter combatido na Itália, no fronte do Piave, volta para Viena, onde se inscreve na Faculdade de leis. Em 1921 laureia-se em leis, e em 1923 em ciências políticas. No mesmo ano vai para a América; aí, na Columbia University de New York, freqüenta as palestras de W. C. Mitchell sobre a história do pensamento econômico, e participa também do seminário de J. B. Clark. Em 1927, em Viena, funda, junto com Mises, o "Instituto austríaco para a pesquisa sobre o ciclo econômico". Dois anos depois, em 1929, Hayek consegue a livre-docência em economia e publica seu primeiro livro: *Teoria da moeda e teoria da conjuntura*.

Em 1931, a convite de Lionel Robbins, Hayek faz quatro palestras sobre o tema *Preços e produção*, na London School of Economics. Obtém aqui um lugar de professor e assim permanece na Inglaterra, decidido antagonista de John Maynard Keynes, por dezoito anos. Em 1935 Gottfried von Haberler atrai a atenção de Hayek sobre a *Lógica da descoberta científica* de Karl R. Popper. Hayek encontrou na obra pensamentos muito próximos a algumas reflexões suas sobre a natureza da ciência. Por isso convidou Popper na London School para ler seu escrito *Miséria do historicismo*. Foi este o início da amizade que durou toda a vida.

De 1937 é o ensaio *Economia e conhecimento*, em que Hayek expõe pela primeira vez sua idéia da *divisão do conhecimento entre milhões e milhões de homens*. Um de seus livros mais conhecidos, *Rumo à escravidão*, aparece em 1944: nele Hayek mostra cruamente as raízes socialistas do nazismo e a inconsistência total das bases teóricas do próprio socialismo. Entre 1941 e 1944 Hayek escreve os ensaios que depois, em 1952, confluirão (com o acréscimo de um escrito sobre *Comte e Hegel* de 1951) no livro *Abuso da razão*, obra com a intenção de lançar descrédito sobre a idéia cientificista segundo a qual o homem pode mudar as instituições segundo seus planos, à vontade. O tema da dispersão do conhecimento é retomado por Hayek no ensaio de 1945: *O uso do conhecimento na sociedade*. De 1946 é *Individualismo: o verdadeiro e o falso*. Outro livro, *Individualismo e ordem*



Friedrich August von Hayek (1899-1992): o mais ilustre representante do liberalismo do século XX; crítico do intervencionismo estatal defendido, ao invés, por John Maynard Keynes; prêmio Nobel de economia em 1974.

econômica, aparece em 1949. Entrementes, em 1947, Hayek, junto, entre outros, a Mises, Milton Friedman e Karl R. Popper, funda a "Mont Pèlerin Society".

1949 também foi o ano em que Hayek deixa a London School of Economics para se transferir para a Universidade de Chicago. Publica *A ordem sensorial* (1952), um trabalho em que é avançada uma explicação original sobre a relação mente-cérebro. *História e política* é o título da introdução que Hayek acrescenta ao volume coletivo *O capitalismo e os historiadores*; em tal ensaio ele salienta o fato de que a tese marxista, segundo a qual a condição da classe operária teria piorado com o advento do capitalismo, é uma tese completamente refutada pelos fatos. *A sociedade livre*, obra definida como "um clássico da liberdade" por Sérgio Ricossa, é de 1960. Dois anos depois, em 1962, Hayek volta para a Europa e vai ensinar economia política na Universidade de Friburgo, na Brisgóvia. A antologia de ensaios *Estudos de filosofia, política e economia* é publicada em 1967; em 1978, ao contrário, aparece outra antologia de ensaios: *Novos estudos de filosofia, política, economia e história das idéias*. Os três volumes da que talvez é a obra mais importante de Hayek, ou seja, *Lei, legislação e liberdade*, aparecem nesta ordem: 1) *Regras e ordens* (1973); 2) *A miragem da justiça social* (1976); 3) *O sistema político de um povo livre* (1979).

1974 é o ano em que Hayek é condecorado com o prêmio Nobel. Sua obra mais recente apareceu em 1988: trata-se de *A presunção fatal. Os erros do socialismo*, um livro onde se mostra que o socialismo é o resultado do racionalismo construtivista, e no qual o autor salienta a validade de sua concepção evolucionista das instituições sociais. Testemunha da verificação de suas idéias e de suas previsões sobre a natureza e os desenvolvimentos do socialismo, Hayek morreu dia 23 de março de 1992 em Friburgo, na Brisgóvia.

2 As ações conscientes como "dados" das ciências sociais

No *Abuso da razão* Hayek afirma que as ciências sociais têm a ver com as idéias que impelem os indivíduos a agir. Mas aqui, afirma ele, é preciso distinguir com muita atenção e decisão entre as *opiniões motivadoras ou constitutivas*, de um lado, e as *concepções especulativas ou explicativas*, do outro. *Motivadoras* ou *constitutivas* são as idéias ou opiniões que, por exemplo, induzem os seres humanos a produzir, vender ou comprar certas qualidades de mercadorias. *Especulativas* ou *explicativas* são, ao contrário, as idéias que "a mente popular elaborou a respeito de entidades coletivas como 'sociedade' ou 'sistema econômico', 'capitalismo' ou 'imperialismo' etc.". Pois bem, o cientista social deve "abster-se [...] de tratar como 'fatos' tais entidades abstratas"; ele deve antes "partir sistematicamente das concepções pelas quais os homens são induzidos à ação, e não pelos resultados de

suas teorizações sobre suas próprias ações". Os fatos ou *dados* das ciências sociais são as crenças e os comportamentos dos indivíduos, as idéias que os movem à ação. O cientista social não deve explicar a ação consciente, não cabe a ele indagar por que um indivíduo prefere uma coisa, ou outra pessoa fabrica certa mercadoria. O cientista social não exerce a profissão do psicólogo. As ações conscientes são para ele os *dados* dos quais deve partir para perceber fenômenos sociais mais complexos. Como se verá adiante, tarefa exclusiva das ciências sociais é, para Hayek, a análise das conseqüências não intencionais das ações humanas intencionais.

Com tudo isso, estamos em pleno *individualismo metodológico*. Concepção à qual se opõe o *coletivismo metodológico*, com sua tendência de ver realidades substanciais por trás de conceitos coletivos como "sociedade", "classe", "nação", "economia", "capitalismo" etc. O coletivismo metodológico — escreve Hayek — é um erro muitíssimo consistente pelo fato de "considerar como fatos as que não são mais que teorias provisórias [...]". É um erro grave, afinal, "tratar como fatos as coisas que são nada mais do que vagas teorias populares". O coletivismo metodológico é *realismo ingênuo*: trata como objetos reais os que, ao contrário, são construtos mentais, e "acriticamente presume que, se certos conceitos estão no uso corrente, devem também existir em concreto justamente as coisas "dadas" que eles designam". [3]

3 Os erros do construtivismo

Quem age, portanto, não são as entidades coletivas (a "nação", o "socialismo", a "seita"); agem sempre e apenas os indivíduos. Ora, porém, como já foi frisado, entre outros, por Bernard de Mandeville (1670-1733) em sua paradoxal *Fábula das abelhas* — cuja moral é que dos vícios privados podem brotar benefícios públicos —, as *ações humanas intencionais produzem conseqüências não intencionais*. Esta, ao ver de Hayek, é uma descoberta de importância primária, uma vez que devasta a perigosa pretensão dos pseudo-racionalistas que são os construtivistas. E o *construtivismo* consiste na idéia de que "o homem, dado que foi ele próprio que criou as instituições da sociedade e da civilização, deve também podê-las alterar de modo que satisfaçam seus desejos ou suas aspirações". Isto é escrito por Hayek no ensaio *Os erros do construtivismo* (agora incluído em *Novos estudos*); mas, sobre o tema do construtivismo, ele volta continuamente para frisar que os eventos sociais são de fato sempre *fruto* da ação humana, mas não sempre resultados de *projetos* intencionais. E se as coisas são assim, então é claro que cartesianos, iluministas e positivistas, diz Hayek, foram todos construtivistas: não usaram a razão, mas abusaram dela. De construtivismo Hayek acusa seu mestre Hans Kelsen, para o qual o direito se resolve como "uma construção deliberada a serviço de determinados e precisos interesses". O construtivismo é uma doença que corrompeu vastos setores da psiquiatria e da psicologia e o socialismo "inteiro".

E se para Menger a análise das conseqüências não intencionais das ações humanas intencionais é *uma* tarefa das ciências sociais, para Hayek tal análise é *a* tarefa exclusiva das ciências sociais. Isso pelo motivo de que os resultados intencionais de um projeto, quando o projeto tem sucesso, são descontados, não criam problema. "É apenas à medida que certo tipo de ordem emerge como resultado da ação dos indivíduos, mas sem ter sido por alguns deles conscientemente perseguido, que se coloca o problema de uma sua explicação teórica". [4]

4 Por que a planificação centralizada está destinada à falência

O socialismo inteiro está doente de *construtivismo*. E, com efeito, a planificação econômica centralizada — típica de toda sociedade que tenha abraçado o socialismo — é uma clara conseqüência da atitude "cientificista", racionalista e construtivista. Hayek, todavia, nota que a planificação centralizada não pode ter êxito em suas finalidades, uma vez que jamais poderá utilizar toda a enorme quantidade de conhecimentos teóricos e práticos, "conhecimentos de circunstâncias particulares de tempo e de lugar", que estão difundidas entre milhões e milhões de homens. Assim, escreve Hayek em *O uso do conhecimento na sociedade*,

"conhecer e pôr em uso uma máquina não plenamente utilizada ou as capacidades de alguém que poderiam ser empregadas melhor, ou conhecer a existência de provisões em excesso que se pode atingir durante uma interrupção dos reabastecimentos, é socialmente igualmente útil como conhecer técnicas alternativas melhores. O agente marítimo que ganha para viver utilizando viagens vazias ou meios cheios de carretas a vapor, ou o agente imobiliário cujo conhecimento limita-se quase exclusivamente ao de ocasiões temporárias, ou o *arbitrageur* que tira seus ganhos das diferenças locais dos preços das mercadorias, todos eles desenvolvem funções úteis baseadas sobre o conhecimento particular de circunstâncias legadas ao átimo fugidio e ignorado por outros".

Com tal premissa, se é verdade que para deliberar é preciso conhecer, é óbvio que as decisões finais devem ser deixadas para pessoas que estão a par das circunstâncias particulares de tempo e de lugar, que têm "conhecimento direto das mudanças importantes e das circunstâncias imediatamente disponíveis para enfrentá-las". A conseqüência de tais considerações é que a planificação centralizada deve ser abandonada, porque unicamente a descentralização pode utilizar do melhor modo concebível os conhecimentos espalhados entre os indivíduos. E em um sistema em que o conhecimento de fatos importantes está descentralizado, disperso entre muitas pessoas, apenas "os preços podem servir para coordenar as ações separadas de pessoas diferentes". O sistema dos preços é máquina eficientíssima para comunicar aos interessados as informações essenciais: sobre um produto que não funciona, sobre certos recursos escassos, sobre métodos de produção menos custosos, e assim por diante. 5

5 A concorrência: um caminho para a descoberta do novo

E há mais. Com efeito, se a solução dos problemas depende do melhor uso dos conhecimentos, então deveremos fazer com que se torne possível experimentar grande variedade de diferentes modos de fazer as coisas, para depois escolher os melhores. Isto quer dizer, nota Hayek, que a concorrência, na ciência e também no mundo dos negócios, é o procedimento mais eficaz para descobrir o novo. Mas isso significa também que a liberdade se apóia sobre nossa ignorância. Esta é uma tese fundamental que Hayek propõe em *A sociedade livre*: o conhecimento está disperso no meio de uma multidão enorme de indivíduos; cada um de nós sabe pouco; mas a solução dos problemas exige a proposta de muitas idéias e de críticas agudas e, portanto, cada um deve ser livre para usar seus conhecimentos e fazer valer suas capacidades criativas e críticas. "A liberdade é essencial para deixar lugar para o imprevisível e para o imprevisível; temos necessidade dela porque, como aprendemos, dela nascem as ocasiões para alcançar muitos de nossos objetivos".

6 Quem controla todos os meios estabelece todos os fins

Nossa liberdade se apóia sobre nossa ignorância. E "se existissem homens oniscientes [...], haveria pouco a dizer em favor da liberdade". Com efeito, é fácil constatar que a vida da escravidão é o caminho largo da presunção de nossa razão. E a *presunção fatal*, o erro de fundo do socialismo, está em sua pretensão construtivista de poder plasmar segundo planos deliberados as instituições sociais, e de dirigir os desenvolvimentos conforme intenções declaradas. Os socialistas, porém, esqueceram, como bravos construtivistas que são, o que o senso comum sabe, ou seja, que de boas intenções estão pavimentados os caminhos do inferno. Os socialistas querem dominar o presente e fixar o futuro; mas foge a eles a inevitável insurreição das conseqüências não intencionais das ações humanas intencionais, e não percebem que "o homem não é e jamais será o senhor de seu próprio destino".

Os socialistas aboliram a propriedade privada; puseram nas mãos de poucos poderosos, em geral de um só poderoso, todos os meios de produção. Todavia — escreve Hayek em *Rumo à escravidão* — "o controle econômico não é o simples controle dos meios para todos os nossos fins". E, em *Liberalismo*, Hayek insiste: "Qualquer forma de controle econômico que confere poder sobre os meios, confere ao mesmo tempo poder sobre os fins". 6

7 Para não confundir a lei com a legislação

Como defender, então, a liberdade dos indivíduos? Esta, diz Hayek, pode ser defendida se, ao lado da arrogância construtivista, conseguirmos ainda manter a diferença entre *normas abstratas* (ou *leis*) e *ordens específicas* (ou *particulares*). As *normas abstratas* ou *leis* são regras que fixam o confim dentro do qual "é dada à vida e à atividade de cada indivíduo uma esfera livre e segura". A lei — isto é, o conjunto das regras de conduta — não é o resultado de projetos intencionais. A lei — o conjunto das regras de justa conduta, regras surgidas por via espontânea, como a linguagem ou a moeda, e à qual estão submetidos *todos* — é uma ordem que não se refere a indivíduos particulares, não visa a fins específicos, é a longo prazo, é conhecida e certa por antecedência, é igual para todos. Leis do gênero, abstratas e gerais, são, para exemplificar, as três leis de Hume: a estabilidade da posse, a cessão por comum consenso e a observância dos pactos. As *ordens específicas* ou *particulares* são aquilo que se chama de legislação, isto é, as providências administrativas desejadas por uma maioria parlamentar e dirigidas a fins específicos, para satisfazer interesses particulares.

Ora, confundir a lei com a legislação significa abater a defesa mais importante das liberdades individuais. Onde, como em nossos dias, parlamentos com poderes ilimitados, em nome de uma "imprecisada" justiça social, legiferam sobre tudo, a liberdade está em perigo. Hayek disse: "A maioria substituiu a lei, que por sua vez perdeu seu significado: inicialmente princípio universal, hoje ela é apenas uma norma mutável, destinada a servir interesses privados [...] em nome da justiça social! E a justiça social — continua Hayek — é uma fábula, uma varinha mágica: ninguém sabe em quê ela consiste! Graças a esse termo vago, todo grupo se crê no direito de exigir do governo vantagens particulares. Na realidade, por trás da 'justiça social' há simplesmente a semente da expectativa lançada na mente dos eleitores em relação à generosidade dos legisladores para com determinados grupos. Os governos se tornaram institutos de beneficência expostos à chantagem dos interesses organizados. Os homens políticos cedem tanto mais de bom grado quanto mais a distribuição dos privilégios permite comprar o voto dos partidários".

8 Um novo modelo constitucional: a demarquia

Uma situação desse tipo erode lentamente a fé no ideal da democracia. A democracia se transformou em ditadura da maioria que se reputa sem vínculos em seus poderes de legiferação. Mas um fato é claro, ou seja, que "a soberania da *lei* e a soberania de um *Parlamento* ilimitado são inconciliáveis". E, justamente para manter distinta a ordem espontânea da *lei* em relação à ordem construída pela *legislação*, Hayek propõe um modelo constitucional que ele chama de *demarquia*, que consiste em dois organismos: uma *Assembléia legislativa* (que sozinha pode modificar as normas abstratas de mera conduta às quais está confiada a defesa da liberdade individual), e uma *Assembléia governativa*, que corresponde aos parlamentos atuais, eleitos periodicamente, e que exprimem comitês executivos da maioria (os governos) para a gestão dos negócios.

9 Estado liberal e defesa dos mais fracos

Depois das considerações precedentes sobre a lógica do mercado, e depois do que Hayek sustentou sobre a idéia de justiça social, torna-se muito interessante ver o que Hayek tem a dizer sobre as funções do Estado e sobre a defesa dos mais fracos. Hayek está convicto de que o serviço postal estatal é totalmente ineficiente; propõe a abolição do monopólio monetário estatal ("que foi usado para defraudar e enganar os cidadãos"); combate o monopólio estatal das transmissões televisivas e da escola. E, todavia, no terceiro volume de *Lei, legislação e liberdade*, ele escreve: "Longe de propugnar 'um estado mínimo', consideramos indispensável que em uma sociedade avançada o governo deve usar seu próprio poder de recolher fundos por meio dos impostos, para oferecer uma série de serviços que por várias razões não podem ser fornecidos — ou não podem sê-lo de modo adequado — pelo mercado". É assim, afirma Hayek, que muitas das comodidades capazes de tornar tolerável a vida em uma cidade moderna são fornecidas pelo setor público: "A maior

parte das estradas [...], a fixação dos índices de medida, e muitos outros tipos de informação que vão dos registros cadastrais, mapas e estatísticas, aos controles de qualidade de alguns bens e serviços".

Para Hayek a esfera das atividades de governo não vinculada por leis é muito vasta. Sem dúvida, exigir o respeito da lei, a defesa dos inimigos externos, o campo das relações externas, são atividades do Estado. Mas há seguramente mais, pois "poucos porão em dúvida que apenas esta organização [dotada de poderes coercitivos: o Estado] pode se ocupar das calamidades naturais como furacões, enchentes, terremotos, epidemias e assim por diante, e realizar medidas aptas a prevenir ou a remediar tais coisas". É então óbvio "que o governo controle meios materiais e esteja substancialmente livre para usá-los conforme sua própria discrição".

Mas aqui há — e as considerações que seguem são de extrema importância e desmentem diversas interpretações apressadas e certamente não documentadas do pensamento de Hayek —, "há ainda — escreve Hayek — toda outra classe de riscos em relação aos quais foi reconhecida apenas recentemente a necessidade de ações governamentais, devida ao fato de que, como resultado da dissolução das ligações da comunidade local e dos desenvolvimentos de uma sociedade aberta e móvel, um número crescente de pessoas não está mais estritamente ligado a grupos particulares com os quais contar em caso de desgraça. Trata-se do problema de quem, por várias razões, não pode ganhar para viver em uma economia de mercado, como os doentes, velhos, deficientes físicos ou mentais, viúvas e órfãos, ou seja, aqueles que sofrem condições adversas, as quais podem ferir qualquer um e contra as quais muitos não estão em grau de se prevenir por si, mas que uma sociedade que tenha alcançado certo nível de bem-estar pode permitir-se ajudar".

Tal sociedade *pode* permitir-se a realização de tais fins humanitários porque é *rica*; e *pode* fazê-lo por meio de operações *fora* do próprio mercado. Todavia, ao ver de Hayek, eis a razão pela qual ela *deve* fazê-lo: "Assegurar uma renda mínima a todos, ou um nível abaixo do qual ninguém desça quando não pode prover a si próprio, não só é uma proteção absolutamente legítima contra riscos comuns a todos, mas é tarefa necessária da Grande Sociedade em que o indivíduo não pode se recuperar sobre os membros do pequeno grupo específico em que havia nascido". E, na realidade, salienta Hayek, "um sistema que estimula a deixar a relativa segurança gozada quando se pertence a um grupo restrito, provavelmente produzirá fortes descontentamentos e reações violentas, quando os que antes gozavam os benefícios dela se encontrarem, sem sua culpa, privados de auxílio, porque não têm mais a capacidade de ganhar para viver".

III. O intervencionismo de John Maynard Keynes

• Consultor do governo e representante da Grã-Bretanha no exterior (no fim da Primeira Guerra Mundial participa da conferência de paz com a Alemanha; foi um dos protagonistas dos acordos de Bretton Woods), governador do Banco da Inglaterra, John Maynard Keynes (1883-1946) é autor de um dos mais influentes livros deste século: *Teoria geral da ocupação, interesse e moeda* (1936). Embora pretendendo salvar o regime da propriedade privada, Keynes considerava infundadas as pretensões do liberalismo: o grande desemprego que se espalhava entre o fim da década de 1920 e os inícios da década de 1930 estava demonstrando, na sua opinião, que um sistema econômico, deixado livre de funcionar em base apenas na lei do mercado, não leva *necessariamente* ao bem-estar de *todos* e ao pleno *emprego*.

O "mercado" sozinho não é suficiente → § 1

Porque é necessária a intervenção do Estado → § 2-3

• A idéia de fundo de Keynes é que o nível de emprego é determinado pela soma dos consumos e dos investimentos; de modo que, se diminuem os consumos ou diminuem os investimentos, crescerá inevitavelmente o número dos desempregados. Por isso Keines se lança contra a virtude privada que é a poupança; a poupança não incrementa os consumos e, portanto, acaba como "vício público". E se os privados não consomem, o Estado deve *intervir*. Tanto que se, em períodos de crise, o governo pagasse os desempregados para fazerem buracos nas ruas e depois enchê-los novamente, tomaria uma medida economicamente sagaz, porque colocaria em circulação o dinheiro e com isso ativaria os consumos e recolocaria em movimento o sistema produtivo.

1. A vida e as obras

O grande inimigo de Hayek foi John Maynard Keynes. Keynes nasceu em Cambridge em 1883. Seu pai era professor de lógica e de economia política na Universidade local. Educado primeiro no colégio de Eton e depois estudante em Cambridge, em 1908 o jovem Keynes — então com vinte e cinco anos — é nomeado leitor de economia. Havia sido indicado por Alfred Marshall. Não particularmente interessado na carreira acadêmica, entra no *Civil Service*, como alto burocrata com funções de conselheiro do governo e representante da Grã-Bretanha no exterior. Durante a Primeira Guerra Mundial trabalha para o Ministério do Tesouro. Participa, vencida a guerra, da conferência de paz com a Alemanha. Também depois da Segunda Guerra Mundial participa das conferências destinadas à criação de um sistema monetário internacional. Os acordos de Bretton Woods aceitaram, em todo caso, apenas em parte as propostas de Keynes. Do mesmo modo que David Ricardo, Keynes se enriqueceu com bem-sucedidas especulações na bolsa. Foi também diretor de uma sociedade de seguros. Alcançando o prestigioso cargo de governador do Banco da Inglaterra, em 1942 Keynes recebe o título de lorde Keynes, barão de Tilton. Este "sustentáculo fundamental da nação", este homem "verdadeiramente insubstituível" — assim o define seu biógrafo R. F. Harrod — morre prematuramente em 1946.

Eis um juízo significativo sobre Keynes de Sérgio Ricossa, economista italiano de orientação não keynesiana: "Talvez Keynes não seja o maior economista de nosso século [...], mas sua *Teoria geral* [...] tem toda probabilidade de ser o livro de economia mais citado. E há razões para isso. Saído em 1936, ele fornecia ampla explicação teórica da misteriosa catástrofe econômica iniciada em 1929: um colapso repentino dos preços, da produção e da ocupação, um retorno difuso da miséria em nações que haviam demonstrado saber ser ricas. Ao mesmo tempo, a *Teoria geral* fundava novamente sobre bases novas a ciência econômica, e fornecia aos homens de governo um novo modo de fazer política".

Além da *Teoria geral da ocupação, interesse e moeda* de 1936, outras obras importantes de Keynes são: *As conseqüências econômicas da paz* (1919); o *Tratado da probabilidade* (1921); *O fim do laissez-faire* (1926); o *Tratado da moeda* (1930); *Como financiar a guerra* (1940).

2. A ocupação é determinada pela soma dos consumos e dos investimentos

Embora pretendendo salvar o regime da propriedade privada, Keynes considerava absurdas as pretensões do liberalismo desenfreado, e era de opinião que seu trabalho provocaria "grande mudança" e subverteria "os fundamentos ricardianos do marxismo". Já como aluno de Marshall, dotado de forte senso prático, polemista brilhante e conhecedor de vastas áreas da matemática, Keynes influiu de modo decisivo e direto sobre a política de seu país. Seu ponto de honra foi o de ter resolvido a maior crise do capitalismo sem ter abraçado o marxismo.

A economia clássica sustentava que um sistema econômico, deixado livre para funcionar em condições de livre concorrência, teria produzido o bem-estar de todos e criado um regime de ocupação plena. Entre-

tanto, em 1924, na Inglaterra, os desempregados chegaram a um milhão e, nos Estados Unidos, no início da década de 1930, um em cada quatro trabalhadores estava sem emprego. Ora, na opinião de Keynes, essa situação não podia ser resolvida com a velha idéia de que, através da redução do salário, se criariam postos suficientes de trabalho. Escreve Keynes: "Não é nada plausível a afirmação de que o desemprego nos Estados Unidos em 1932 devia-se ao fato de que os trabalhadores rejeitavam obstinadamente a redução dos salários nominais, ou então ao fato de que eles pediam com a mesma obstinação um salário real superior àquele que a produtividade do mecanismo econômico estava em condições de oferecer". A realidade é que um sistema econômico, funcionando livremente com base em suas próprias leis, não leva *necessariamente* ao bem-estar de *todos* e à *plena* ocupação, como os fatos demonstravam. Com efeito, Keynes tornou evidente que o nível de ocupação é determinado pela soma do *consumo* e dos *investimentos*. Conseqüentemente, se o consumo diminui ou se os investimentos diminuem, então crescerá o número de desempregados. Os economistas clássicos haviam tecido loas à poupança. A poupança é certamente uma virtude individual, denotando espírito de sacrifício e inteligência de previsão. Entretanto, se todos poupam e ninguém investe, naturalmente toma consistência um fatal círculo vicioso: poupando, não se consome; a queda de consumo leva ao acúmulo sempre mais terrível de mercadorias não-vendidas nas lojas; a superprodução gera a paralisação das fábricas; a paralisação das fábricas significa a perda imediata de postos de trabalho, além da impossibilidade de novos investimentos. Por essas razões todas, Keynes volta-se contra a poupança de tipo da vigente no século XIX, pois, para ele, é evidente que a "virtude individual", do ponto de vista da sociedade, transforma-se em fonte de desastres, em "vício público". O que é preciso, diz Keynes, é que o indivíduo consuma, gastando seu dinheiro em bens, talvez até pagáveis em prestações. O aumento do consumo porá em movimento a máquina econômica da nação, já que, para satisfazer à crescente demanda, os empreendedores investirão mais, com duas grandes conseqüências: por um lado, aumentarão os postos de trabalho e, por outro lado, os recursos da nação (matérias-primas, instalações industriais, estradas e ferrovias, mão-de-obra etc.) serão usados de modo muito mais amplo. Eis, portanto, o caminho para fugir da crise: *aumentar o consumo e os investimentos*. E se os indivíduos não consomem, então se faz necessária a *intervenção* do Estado. Aliás, diz Keynes, a tarefa de estabelecer o volume dos investimentos "não pode ser deixada com tranqüilidade nas mãos de particulares".

3 A intervenção do Estado

O Estado não pode ser simples espectador dos comportamentos econômicos dos particulares nem, como sustentam os marxistas, tem a função de eliminá-los. Afirma Keynes: "Consideramos por isso que uma socialização bastante ampla do investimento se revelará como o único meio capaz de garantir, pelo menos aproximadamente, o pleno emprego. O que não quer dizer que se deva excluir todos aqueles compromissos e as diversas fórmulas de vários tipos que permitem ao Estado cooperar com a iniciativa privada. Mas, fora disso, não parece haver nenhuma razão evidente para justificar um socialismo de Estado que assuma a maior parte da vida econômica da comunidade. Se for capaz de determinar o volume global de recursos consagrados ao aumento dos meios de produção e de garantir o mínimo básico de remuneração aos seus detentores, o Estado certamente já terá realizado todo o necessário". Essas palavras, que podemos ler na *Teoria geral da ocupação, juro, moeda*, significam que o problema do emprego pode ser resolvido sem que seja necessária a passagem da propriedade privada à propriedade coletiva dos meios de produção. Os governos, portanto, diante de crises como a de 1929 e dos anos seguintes, não podem ficar de braços cruzados. *Devem intervir.* Dizia Keynes que se o governo tivesse pago os desempregados para fazerem buracos nas estradas e depois enchê-los de novo, teria realizado uma ação economicamente inteligente, já que teria posto dinheiro em circulação e, conseqüentemente, teria reativado o consumo e reposto em movimento o sistema produtivo.

Com base nisso tudo, parecem claras as indicações de Keynes aos governos. O capitalismo deve ser reformado: o Estado deve intervir na economia e atribuir a si "certos controles centrais [...] que agora, em seu conjunto, são deixados à iniciativa individual". Para Keynes, isso não significa

que a iniciativa privada deva ser abolida; significa somente que, diante da iniciativa privada, não deve ser abolido o Estado: "O Estado deverá exercer função diretiva sobre a tendência para o consumo, em parte através do fisco, em parte através das taxas de lucro e talvez ainda de outros modos". Essa política de intervenção do Estado sobre as questões econômicas foi rejeitada pela velha guarda, e enquanto a nova esquerda, como, por exemplo, de Roosevelt e dos homens do *New Deal,* fez suas as teorias de Keynes, já a direita econômica foi contra Keynes por toda parte. Com efeito, a reforma do capitalismo proposta por Keynes devia parecer muito avançada e temerária para os conservadores. Ele sustentava que a diminuição da taxa de lucros permitiria (e que isso deveria ser feito) o desaparecimento dos "receptores de rendas". Isso levaria à supressão da excessiva desigualdade de rendas. Essas são as propostas keynesianas para abolir "os dois vícios essenciais do mundo econômico", ou seja, a desigualdade e o desemprego, salvando as instituições democráticas e a liberdade, bem como a riqueza moral (além de material) da iniciativa privada.

Em todo caso, não há dúvida de que Keynes tinha razão ao sustentar que o mercado não leva espontaneamente à plena ocupação; ele, todavia, observa Sérgio Ricossa, "estava errado ao considerar que a função principal do mercado era necessariamente a de levar ao equilíbrio da procura e da oferta. Se atribuirmos ao mercado a tarefa diferente de inovar (progresso mercadológico, quase sempre unido ao progresso tecnológico), mais ele inova e menos favorece o pleno emprego da velha capacidade produtiva, sem que com isso seja lícito falar de "falência do mercado". Inovação e estabilidade são termos em grande medida antitéticos: Keynes preferia a estabilidade, mas seus argumentos resultam pouco convincentes para quem prefere a inovação. É louvável a autoridade pública que consiga reduzir ao mínimo inevitável os inconvenientes sociais ligados à mudança por inovação, mas essa autoridade não pode ir além no caminho da estabilidade sem proibir de algum modo o progresso tecnológico e mercadológico". Texto 7

Menger

1 A origem espontânea de novas localidades e do Estado

O homem propõe e Deus dispõe: isso é sabido pelo bom senso instruído pela longa experiência de projetos que tiveram resultados diferentes dos programados. Mas isso foi teorizado, entre outros, por Carl Menger e depois também por F. A. von Hayek: as ações humanas sempre têm conseqüências não intencionais e instituições de importância primária, como a linguagem ou a moeda, não são resultados de planos intencionais; são resultados, sem dúvida, da ação humana, mas não do projeto humano. São resultados não intencionais de ações humanas intencionais. E este é também o caso, sustenta Menger, da origem de muitas novas localidades – surgidas sem um projeto prévio – e da gênese do Estado.

De modo análogo podemos responder à pergunta sobre a origem de outras instituições sociais, que servem igualmente para o bem-estar comum, ou melhor, que até chegam a ser sua condição, sem que por outro lado tenham sido de regra o resultado de uma atividade intencional, dirigida a promover esse próprio bem-estar.

Também hoje apenas em casos raríssimos acontece que novas localidades se formem pelo fato de que certo número de pessoas, de capacidades e de profissões diversas, se reúnam com o objetivo de fundar uma cidade e, portanto, realizem essa intenção programaticamente, embora, bem entendido, tal origem de novas colônias não deva ser excluída, pois é confirmada pela experiência.

De regra, as cidades novas surgem por via "não-reflexa", ou seja, pela simples manifestação de interesses individuais, que por si, isto é, sem uma intenção precisa, leva a um resultado útil para o interesse geral. Os agricultores que primeiro ocupam um território; o artesão que primeiro se estabelece no meio deles, perseguem em geral apenas um interesse individual; assim o primeiro hospedeiro, o primeiro mercador, o primeiro mestre e daí por diante. Com o crescimento das necessidades entre os membros da sociedade, também outros sujeitos econômicos acham conveniente, no meio dessa comunidade que pouco a pouco se desenvolve, entregar-se a novas ocupações, ou então desenvolver as antigas ocupações. Assim surge gradualmente uma organização econômica que é altamente útil para os interesses dos vários membros da coletividade, ou melhor, sem a qual não se poderia imaginar uma existência normal; no entanto, essa organização não é de fato o resultado de uma vontade comum, dirigida à sua constituição. Essa vontade geralmente se manifesta apenas nos estados mais progredidos da evolução da vida coletiva e provoca não tanto o nascimento, mas apenas o aperfeiçoamento dos institutos sociais já surgidos por via "orgânica".

O mesmo se diga a respeito da *origem do Estado*. Quem for imparcial não poderá pôr em dúvida que, por meio do acordo de um número conveniente de pessoas que têm a disponibilidade de um território, possa, em circunstâncias favoráveis, ser colocada a base para uma comunidade capaz de desenvolvimento. Nem poderá razoavelmente duvidar que das relações naturais de autoridade familiar possa ser tirado um Estado capaz de viver por obra ou de alguns que governam ou de grupos destes, mesmo sem o acordo de todos os que a ele pertencem. Certamente é unilateral a teoria que remete a origem daquele instituto social que chamamos de Estado, exclusivamente a uma formação por via "orgânica". Mas, igualmente errada, ou melhor, ainda mais anti-histórica, é a teoria segundo a qual todos os Estados teriam originariamente surgido por meio de um acordo de alguns poderosos ou de seus grupos, dirigido à fundação do próprio Estado, ou por via de uma atividade conscientemente dirigida a tal objetivo. Sem dúvida, com efeito, os Estados, ao menos nos primeiros estágios da evolução da humanidade, surgiram porque alguns chefes de famílias, que viviam um ao lado do outro livres de qualquer vínculo estatal, sem se colocar de acordo, mas pelo simples fato de que eles haviam aprendido a conhecer sempre melhor seus interesses individuais e se esforçavam para alcançá-los (por meio da submissão voluntária dos mais fracos à proteção dos mais poderosos, por meio do socorro eficaz feito ao vizinho quando este devia sofrer violências em condições tais que também os outros habitantes do território se consideravam ameaçados em seu bem-estar), chegaram a realizar uma comunidade estatal e uma organização mesmo que rudimentar. É possível que acordos dirigidos a reforçar a vida comum e relações de autoridade de vários tipos tenham

em alguns casos estimulado efetivamente tal processo de formação estatal; em outros casos, o conhecimento preciso e a afirmação dos interesses individuais por parte de particulares chefes de família que coabitavam sem dúvida levaram à formação do Estado, mesmo sem as influências acima acenadas, ou melhor, até sem que o indivíduo levasse em conta o interesse geral. Também aquele instituto que chamamos de "o Estado" foi, ao menos em suas formas primitivas, o resultado involuntário de uma atividade a serviço de interesses individuais.

Do mesmo modo poder-se-ia demonstrar que outras instituições sociais, como a linguagem, o direito, o costume, e particularmente numerosas instituições econômicas, surgiram sem um acordo expresso, sem coação legislativa, e até sem nenhuma consideração do interesse público, unicamente pelo impulso de interesses individuais e como resultado da afirmação destes. A organização do tráfico em mercados periodicamente recorrentes e localizados, a organização da sociedade por meio da separação de profissões e da divisão do trabalho, os usos comerciais e assim por diante, todas estas instituições que servem de modo eminente ao bem-estar comum e que à primeira vista parecem necessariamente ter tido origem de um acordo ou da vontade do Estado, são não tanto o resultado de convenções, tratados, leis, ou do fato de que os indivíduos particulares tenham particularmente levado em conta o interesse público, e sim o resultado de esforços, a serviço de interesses individuais.

É claro que nesse processo de formação "orgânica" a autoridade legislativa não raramente intervém, e dessa forma acelera ou modifica seus resultados.

Nos primórdios da sociedade, a única origem dos fenômenos sociais, de acordo com os fatos, pode ter sido a não-reflexa. No decorrer da evolução social aparece sempre mais manifesto que, ao lado das instituições surgidas por via "orgânica", também surgiram outras, que são o resultado da operação social voltada para um objetivo determinado; outras instituições, surgidas por via orgânica, encontram sua continuidade e transformação na atividade das autoridades públicas dirigidas conscientemente para fins sociais. O atual sistema do mercado, o sistema monetário, o direito atual, o Estado moderno etc. nos oferecem tantos outros exemplos de instituições, que se apresentam como o resultado da atividade combinada de forças individuais e teleológico-sociais, ou seja, em outras palavras, de fatores "orgânicos" e "positivos".

C. Menger,
O método na ciência econômica.

VON MISES

2 O princípio do individualismo metodológico

O princípio do individualismo metodológico é o seguinte: "Apenas o indivíduo pensa. Apenas o indivíduo raciocina. Apenas o indivíduo age". Ou ainda: "Para uma coletividade social não há existência e realidade fora das ações dos membros individuais". Existem apenas indivíduos. Por conseguinte, "o caminho para chegar ao conhecimento de todos os coletivos passa através da análise das ações dos indivíduos".

Primeiramente devemos convir que todas as ações são realizadas pelos indivíduos. Uma coletividade funciona sempre pela intermediação de um ou de diversos indivíduos cujas ações referem-se à coletividade como a uma fonte secundária. É o significado que os indivíduos e agentes e todos aqueles que são tocados pela sua ação atribuem a uma ação que determina seu caráter. É o significado que caracteriza uma ação individual e outra ação como ação do Estado ou da municipalidade. O carrasco, e não o Estado, justicia o criminoso. É a reflexão dos interessados que discerne na ação do carrasco uma ação do Estado. Um grupo de soldados armados ocupa uma praça. É o julgamento das pessoas interessadas que atribui essa ocupação não aos oficiais e aos soldados do lugar, mas à sua nação. Se indagamos o significado das várias ações realizadas pelos indivíduos, devemos necessariamente saber cada coisa sobre as ações dos todos coletivos. *Para uma coletividade social não há existência e realidade fora das ações dos membros individuais.* A vida de uma coletividade é vivida nas ações dos indivíduos que constituem seu corpo. Não há coletividade social concebível que não funcione pelas ações de algum indivíduo. A realidade de um todo social consiste nas ações dos indivíduos que o compõem. Assim, o caminho para chegar ao conhecimento de todos os coletivos passa através da análise das ações dos indivíduos.

Como ser pensante e agente, o homem emerge de sua existência pré-humana já como

ser social. A evolução da razão, da linguagem, e a cooperação são o produto do mesmo processo; elas se encontram inseparável e necessariamente ligadas. Mas esse processo tem lugar nos indivíduos. Consiste de mudanças no comportamento dos indivíduos. Não há outra substância em que ele aconteça fora dos indivíduos. Não há substrato de sociedade fora das ações dos indivíduos.

Que existam nações, Estados e Igrejas, que haja cooperação social na divisão do trabalho, torna-se discernível apenas nas ações de certos indivíduos. Ninguém jamais percebeu uma nação sem perceber seus membros. Neste sentido pode-se dizer que uma coletividade social vem a existir através das ações dos indivíduos. Isso não significa que o indivíduo seja seu antecedente temporal. Significa simplesmente que ações definidas de indivíduos constituem a coletividade.

Não há necessidade de discutir se uma coletividade é a soma resultante da adição de seus elementos ou, mais do que isso, se ela é um ser *sui generis*, e se é razoável ou não falar de sua vontade, de seus planos, objetivos e ações e atribuir-lhe uma "alma" distinta. Esses pedantismos são ociosos. Um todo coletivo é um aspecto particular das ações de vários indivíduos e, como tal, uma coisa real que determina o curso dos eventos.

É ilusório crer que seja possível visualizar todos coletivos. Eles nunca são visíveis; seu conhecimento é sempre o resultado da compreensão do significado que os homens agentes atribuem a seus atos. Podemos ver um ajuntamento, ou seja, uma multidão de povo. Se esse ajuntamento é mero agrupamento ou massa (no sentido em que esse termo é usado na psicologia contemporânea), ou então um corpo organizado ou qualquer outra espécie de entidade social, é questão à qual não se pode responder a não ser por meio da compreensão do significado que os indivíduos atribuem à sua presença. E esse significado é sempre o significado dos indivíduos. Não são nossos sentidos, mas é a inteligência, o processo mental, que faz reconhecer as entidades sociais.

Aqueles que desejam iniciar o estudo da ação humana a partir das unidades coletivas encontram um obstáculo intransponível no fato de que um indivíduo pode ao mesmo tempo pertencer e – com exceção dos homens das tribos mais primitivas – realmente pertence a várias entidades coletivas. O problema levantado pelas unidades sociais coexistentes e de seus mútuos antagonismos pode ser resolvido apenas pelo individualismo metodológico.

O eu é a unidade do ser agente. Ele é dado de modo indiscutível e não pode ser dissolvido ou esconjurado por nenhum raciocínio ou pretexto.

O *nós* é sempre o resultado de uma somatória que põe junto dois ou mais *eus*. Se alguém diz *eu*, não é mais necessário perguntar-se outra coisa para estabelecer seu significado. O mesmo vale em relação ao *tu* e, se a pessoa em questão é indicada com precisão, em relação ao *ele*. Mas se se diz *nós*, é necessário informar-se ulteriormente para indicar quais *eus* estão compreendidos no *nós*. São sempre indivíduos que dizem *nós*; ainda que o digam em coro, é ainda uma articulação de indivíduos particulares.

O *nós* não pode agir diversamente de cada um deles por sua conta. Eles podem agir juntos e em uníssono; ou então um deles pode agir por eles todos. No segundo caso a cooperação dos outros consiste na determinação da situação que torna a ação de um homem efetiva para todos. Apenas nesse sentido o funcionário de uma entidade social age pelo todo; os membros individuais do corpo coletivo ou determinam ou permitem que a ação de um homem particular se refira a eles próprios.

L. von Mises,
A ação humana.



Ludwig von Mises (1881-1973) é o representante mais ilustre da terceira geração da Escola austríaca de economia.

VON HAYEK

3 Os erros do coletivismo metodológico

Os coletivistas (positivistas, hegelianos, marxistas, estruturalistas etc.) pensam que existam entidades sociais coletivas (a "sociedade"; a "estrutura social"; o "partido"; a "classe" etc.) independentes e autônomas em relação aos indivíduos que as compõem. Aqui está exatamente seu erro: em coisificar, em fazer se tornar coisas aqueles que, ao contrário, são apenas conceitos abstratos. "O erro implícito nessa aproximação coletivista consiste em considerar como fatos aquelas que não são mais que teorias provisórias, modelos construídos pela mente ingênua para explicar a ligação existente entre alguns dos fenômenos particulares que observamos [...]".

Intimamente ligado com o "objetivismo" da aproximação cientista é seu globalismo ou coletivismo metodológico, sua tendência a tratar certos "conjuntos" como "sociedade" ou "economia" ou "capitalismo" (como "fase" histórica determinada), ou uma particular "indústria" ou "classe" ou "nação" como objetos dados, em si mesmos completos, cujas leis podemos descobrir observando seu comportamento como "conjuntos". [Tal tendência] resulta favorecida pela constatação empírica que, no comportamento dos indivíduos, poucas são as regularidades que se podem estabelecer de modo rigorosamente objetivo. Por isso voltam a concentrar a atenção sobre os "conjuntos", na esperança de descobrir, pelo menos nestes, a regularidade que procuram. Por fim, devemos ter presente a influência da convicção, ainda que vaga, que sendo objeto de estudo os "fenômenos sociais", o procedimento mais óbvio seja partir da observação direta desses "fenômenos sociais": convicção devida ao fato de que a existência, no uso corrente, de termos como "sociedade" ou "economia" é ingenuamente considerada como prova evidente da existência efetiva de determinados "objetos" que correspondem concretamente a esses termos. O fato de que todos falem de "nação" ou de "capitalismo" leva a crer que o primeiro passo, no estudo desses fenômenos, deva consistir em verificar seu aspecto, exatamente como alguém se comportaria em relação a certa rocha ou a certo animal.

O erro implícito nessa aproximação coletivista consiste em considerar como fatos aquelas que não são mais que teorias provisórias, modelos construídos pela mente ingênua para explicar a ligação existente entre alguns dos fenômenos particulares que observamos [...].

O realismo ingênuo, que acriticamente presume que, se certos conceitos estão em uso corrente, devem também existir em concreto justamente as "dadas" coisas que eles designam, encontra-se tão profundamente enraizado no modo corrente de tratar os fenômenos sociais, que é necessário um esforço decisivo de vontade para dele se livrar. Se muitos estão dispostos a admitir que neste campo pode-se encontrar dificuldades particulares na individuação de "conjuntos" bem definidos, porque não temos jamais diante de nós tantos exemplares de um mesmo gênero, e por isso não podemos distinguir logo entre os atributos constantes e os meramente acidentais, poucos ao invés percebem este outro e muito mais grave obstáculo: que os "conjuntos" como tais não são jamais dados à nossa observação, pois todos eles são indistintamente nossos construtos mentais. Eles não são "fatos dados", dados objetivos do mesmo gênero, que imediatamente reconhecemos como semelhantes em base a seus atributos físicos comuns; eles não podem ser percebidos independentemente de um esquema mental que coloque em evidência a ligação existente entre alguns dos inumeráveis fatos particulares que nos é dado observar. [...]

Por isso, as ciências sociais não se ocupam de dados "conjuntos", mas sua tarefa é proceder à constituição destes conjuntos construindo seus modelos em base a elementos conhecidos.

O erro de tratar como objetos reais os conjuntos, que não são mais que construtos e que não podem ter outras propriedades que as que derivam do modo em que os colocamos juntos a partir dos elementos componentes, manifestou-se de várias formas, mas, talvez mais freqüentemente, na forma de teorias que postulam a existência de uma mente "social" ou "coletiva" e, sob esse aspecto, determinou a emergência de pseudoproblemas de todo tipo. A mesma idéia apresenta-se freqüentemente, mesmo que imperfeitamente, mascarada na atribuição à sociedade de uma "personalidade" ou "individualidade" específica. Seja qual for a terminologia, estas formas sempre têm em

comum esta característica: em vez de reconstruir os conjuntos partindo das relações entre mentes individuais, das quais temos conhecimento direto, tratam uma vaga intuição de conjunto como entidade real, como algo de semelhante à mente individual. O emprego abusivo, sob esta forma, nas ciências sociais, de concepções antropomórficas comportou os mesmos efeitos danosos que provocou nas ciências da natureza. O fato mais singular nesses casos é que, freqüentemente, justamente pelo seu empirismo, os positivistas, ou seja, os adversários irredutíveis de todas as concepções antropomórficas, até daquelas que em certo âmbito bem definido tiveram sua validade, são induzidos a postular a existência de tais entidades metafísicas e a tratar a humanidade, ao modo, por exemplo, de Comte, como um "ser social", uma espécie de superpessoa. Mas, como não temos outra alternativa que esta: ou compor o conjunto partindo das mentes particulares ou postular uma supermente à imagem e semelhança da mente individual, os positivistas, rejeitando a primeira proposição da alternativa, são fatalmente obrigados a adotar a segunda. Nesse terreno afunda as raízes a curiosa aliança entre positivismo do século XIX e hegelianismo.

F. A. von Hayek,
O abuso da razão.

4 A tarefa das ciências sociais teóricas

Os que agem são sempre e apenas os indivíduos; as ações humanas comportam inevitáveis conseqüências não-intencionais; e o cientista social tem como tarefa justamente a análise de tais conseqüências não-intencionais. Escreve Hayek: "É apenas à medida que certo tipo de ordem emerge como resultado da ação dos indivíduos, mas sem ter sido por alguns deles conscientemente perseguida, que se põe o problema de uma explicação teórica deles".

A partir do fato de que são as concepções e opiniões dos indivíduos as de que temos conhecimento direto e que constituem os elementos a partir dos quais devemos reconstruir os fenômenos mais complexos, deriva outra importante diferença entre os métodos das disciplinas sociais e das ciências da natureza. Nas ciências sociais são as atitudes dos indivíduos que constituem os elementos primários dos quais nos devemos servir para reconstruir, por meio de combinações, os fenômenos complexos, isto é, para reproduzir os resultados das ações individuais, que nos são muito menos conhecidos – procedimento que freqüentemente leva a descobrir, no seio dos fenômenos complexos, a existência de princípios de coerência estrutural que não haviam sido (ou talvez não podiam ser) identificados por meio de observação direta. As ciências físicas, ao contrário, tomam necessariamente como ponto de partida os fenômenos naturais complexos e, procedendo em revés, procuram individuar os vários elementos componentes. O lugar que o homem, enquanto indivíduo, ocupa no cosmo é tal pelo fato de que ele, de um lado, percebe em primeiro lugar fenômenos relativamente complexos, que depois submete à análise; enquanto, do outro, se lhe apresentam como dados os elementos simples que concorrem para a formação daqueles fenômenos complexos que ele não pode submeter à observação em seu conjunto. Ao passo que o método das ciências da natureza é, nesse aspecto, analítico, o das ciências sociais deve ser definido como composto ou sintético. Estes assim chamados conjuntos, estes grupos de elementos estruturalmente ligados, aprendemos a isolá-los da totalidade dos fenômenos observados apenas como resultado dos esforços por nós sistematicamente realizados para estabelecer ligações estáveis entre elementos dotados de propriedades comuns, e a construí-los ou a reconstruí-los partindo das propriedades conhecidas dos próprios elementos.

É importante observar que, em tudo isso, o objeto de nossa explicação não são de fato os vários tipos de crenças e atitudes individuais, e sim simplesmente os elementos a partir dos quais reconstruímos as possíveis estruturas relacionais interindividuais. Quando submetemos a análise o pensamento dos indivíduos no âmbito das ciências sociais, não nos propomos de fato a explicar esse pensamento, mas simplesmente distinguir os tipos possíveis de elementos a tomar em consideração na construção de modelos diversos de relações sociais. É um erro, freqüentemente favorecido pelo modo pouco rigoroso de expressar-se dos estudiosos de ciências sociais, crer que seja tarefa específica destas explicar a ação consciente. Essa explicação, admitindo que seja possível, é coisa totalmente diferente e representa a

tarefa própria da psicologia. Para as ciências sociais, as várias modalidades da ação consciente representam os "dados" que elas têm apenas a tarefa de dispor ordenadamente, a fim de torná-los efetivamente utilizáveis para seus fins. Os problemas que elas procuram resolver se apresentam apenas enquanto a ação consciente de uma multiplicidade de pessoas dá lugar a resultados imprevistos, e enquanto se constata a existência de certas regularidades amadurecidas espontaneamente fora de toda deliberação programática. Se os fenômenos sociais não manifestassem outra ordem fora daquela a eles conferida por uma intencionalidade consciente, não haveria lugar para nenhuma ciência teórica da sociedade e tudo se reduziria exclusivamente, como freqüentemente se ouve dizer, a problemas de psicologia. É apenas à medida que certo tipo de ordem emerge como resultado da ação dos indivíduos, mas sem ter sido por algum deles conscientemente perseguida, que se põe o problema de uma explicação teórica deles. Todavia, embora os homens atingidos por preconceito cientista sejam freqüentemente induzidos a negar a existência de tais tipos de ordens (e, portanto, a negar a existência de um objeto próprio das ciências teóricas da sociedade), poucos, ou talvez ninguém, mostram-se depois coerentes até o extremo limite: que pelo menos a linguagem represente um conjunto ordenado, sem ser o resultado de algum desígnio prévio, é verdade óbvia que nem mesmo eles ousam pôr em dúvida [...]. [Outro] exemplo [de ordem espontânea] pode ser relativo ao modo pelo qual se formam os caminhos em uma zona desabitada. Em princípio, cada um procura por sua própria conta aquilo que considera o melhor traçado. Mas, pelo simples fato de já ter sido percorrido uma vez, um caminho resulta, de modo verossímil, mais fácil de ser percorrido e, portanto, torna-se mais provável sua utilização posterior; e assim, gradualmente, emergem percursos de traçado sempre mais claro, que terminam por ser utilizados em lugar de outros percursos possíveis. Os movimentos humanos naquela região tendem a se conformar a um modelo bem definido que, embora seja o resultado de decisões tomadas por certo número de pessoas, não foi, todavia, conscientemente projetado por nenhuma delas. Esta explicação daquilo que aconteceu naquele caso constitui uma "teoria" elementar aplicável a centenas de casos concretos particulares.

F. A. von Hayek,
O abuso da razão.

5 A dispersão dos conhecimentos torna impraticável a planificação centralizada

A planificação centralizada é impraticável: e o é porque, para decidir, é preciso conhecer; mas os conhecimentos necessários para resolver os problemas concretos – ou seja, os conhecimentos particulares de lugar e de tempo – estão dispersos, espalhados entre milhões e milhões de homens, e não podem ser centralizados; de modo que "as decisões finais devem ser deixadas para as pessoas que conhecem essas circunstâncias, que têm conhecimento direto das mudanças importantes e dos recursos imediatamente disponíveis para enfrentá-las".

Sugerir hoje que o conhecimento científico não é a soma de todo o saber é quase uma heresia. Mas uma breve reflexão pode mostrar que existe sem dúvida um corpo de conhecimentos muito importantes, mas não organizados, que podem ser considerados científicos, no sentido de conhecimento de leis gerais: refiro-me aos conhecimentos das circunstâncias particulares de tempo e de lugar. Justamente a respeito desse tipo de conhecimentos, praticamente todo indivíduo encontra-se em vantagem a respeito de todos os outros, a partir do momento que ele possui informações únicas, que podem ser utilizadas com proveito, mas apenas se as decisões que dependem delas forem deixadas a ele ou forem tomadas com sua ativa colaboração. Basta recordar apenas o quanto nos resta a aprender em toda ocupação depois que completamos o treinamento teórico, quanta parte de nossa vida de trabalho é dedicada a aprender trabalhos específicos, e quão precioso recurso é, em todas as profissões, o conhecimento das pessoas, das condições locais e das circunstâncias particulares. Conhecer e pôr em uso uma máquina não plenamente utilizada, ou as capacidades de alguém que poderiam ser empregadas melhor, ou ter conhecimento da existência de provisões em excesso a que se pode atingir durante uma interrupção de fornecimentos, é socialmente tão útil quanto conhecer técnicas alternativas melhores. O agente marítimo que ganha a vida utilizando as viagens vazias ou meios cheios de vagões a vapor, ou o agente imobiliário cujo conhe-

cimento se limita quase que exclusivamente ao de ocasiões temporárias, ou o cambista que tira seus ganhos das diferenças locais de preços das mercadorias, todos desempenham funções úteis, baseadas sobre o conhecimento particular de circunstâncias ligadas ao átimo fugidio e desconhecido para os outros.

É curioso o fato de que esse tipo de conhecimento hoje seja geralmente considerado com certo desprezo e que se considere quase desonrosa a ação de quem, com esse conhecimento, tire vantagem com prejuízo de alguém melhor equipado de conhecimentos teóricos ou técnicos [...].

Se concordamos em considerar que o problema econômico da sociedade consiste principalmente na rápida adaptação às mudanças que intervêm nas circunstâncias particulares de tempo e de lugar, parece então possível afirmar que as decisões finais devem ser deixadas para pessoas que conhecem essas circunstâncias, que têm conhecimento direto das mudanças importantes e dos recursos imediatamente disponíveis para enfrentá-las. Não podemos esperar resolver cada problema comunicando todos esses conhecimentos a um escritório central que, em um segundo momento, depois de ter integrado todos os conhecimentos, emane as ordens. Devemos resolvê-lo com alguma forma de descentralização.

F. A. von Hayek,
O uso do conhecimento na sociedade,
e Conhecimento, mercado, planificação.

6 Nos regimes totalitários a "verdade" é sistematicamente pisoteada

O fim da verdade: "É próprio de todo o espírito do totalitarismo que ele condene toda atividade humana realizada como fim em si própria e sem objetivos posteriores. A ciência pela ciência, a arte pela arte, são igualmente desprezadas pelos nazistas, pelos nossos intelectuais socialistas e pelos comunistas [...]. Como explicou o ministro nazista da justiça, a pergunta que toda nova teoria científica deve se fazer é: 'Sou útil ao nacional-socialismo para o maior bem de todos?'"

O controle totalitário, em todo caso, estende-se também a sujeitos que à primeira vista parecem não ter nenhum significado político. Por vezes é difícil explicar por que determinadas doutrinas devam ser oficialmente postas de lado e outras encorajadas, e é curioso que esse conjunto de simpatias e antipatias seja de algum modo aparentemente semelhante nos diversos sistemas totalitários. Todos em particular parecem ter em comum uma intensa aversão pelas formas mais abstratas de pensamento, aversão demonstrada também de modo característico por muitos de nossos cientistas de tendência coletivista. A grosso modo se explica assim que a teoria da relatividade seja representada como "um ataque semítico aos fundamentos da física cristã e nórdica", ou impugnada porque está "em conflito com o materialismo dialético e o dogma marxista". E não é muito diferente a circunstância em que certos teoremas de estatística matemática são atacados porque "fazem parte da luta de classes no aspecto ideológico e são o produto do papel histórico da matemática enquanto a serviço da burguesia", ou então que toda uma teoria seja condenada porque "não dá garantias de servir aos interesses do povo". Parece que a matemática pura seja também uma vítima designada, e que até a sustentação dada a uma concepção particular sobre a natureza da continuidade possa ser atribuída a "preconceitos burgueses". Levando em conta o que dizem os Webb, o *Jornal das ciências naturais marxistas-leninistas* publica o seguinte *slogan*: "Nós formamos um partido na matemática. Nós sustentamos a pureza da teoria marxista-leninista na cirurgia". A situação parece ser muito semelhante na Alemanha. O *Jornal da associação dos matemáticos nacional-socialistas* é infestado de expressões do tipo "partido na matemática", e um dos físicos alemães mais conhecidos, o prêmio Nobel Lenard resumiu a obra de toda a sua vida em um volume com o título *A física alemã em quatro volumes*. É próprio de todo o espírito do totalitarismo que ele condene toda atividade humana realizada como fim em si própria e sem objetivos posteriores. A ciência pela ciência, a arte pela arte, são igualmente desprezadas pelos nazistas, pelos nossos intelectuais socialistas e pelos comunistas. *Qualquer* atividade deve extrair sua própria justificação de um objetivo social consciente. Não deve existir nenhuma atividade espontânea, não controlada, porque poderia produzir resultados não previsíveis e não previstos pelo plano. Poderia produzir algo de novo, que não esteja contemplado na filosofia do planificador. Deixo ao leitor a conjectura se foi na Alemanha ou na Rússia que os jogado-

res de xadrez foram oficialmente advertidos a "acabar de uma vez e para sempre com a idéia da neutralidade do xadrez". "Devemos condenar de uma vez e para sempre a fórmula 'o xadrez por amor ao xadrez', assim como a fórmula 'a arte por amor da arte'".

Por mais incríveis que possam parecer algumas dessas aberrações, devemos estar atentos para não menosprezar como trivialidades simples e acidentais que não têm nada a ver com o caráter essencial do sistema planificado ou totalitário. Não são. Elas são a conseqüência direta daquele mesmo desejo de ver todas as coisas guiadas por uma "concepção unitária do todo", da necessidade de sustentar a todo custo os ideais pelos quais se pede ao povo para fazer contínuos sacrifícios, e da idéia geral de que os conhecimentos e as crenças das pessoas são instrumentos a serem usados para um único objetivo. Do momento que a ciência deve servir não à verdade, mas aos interesses de uma classe, de uma comunidade ou de um Estado, o único objetivo ao qual tendem discursos e discussões é o de defender e difundir ainda mais as crenças em base às quais é dirigida toda a vida da comunidade. Como explicou o ministro nazista da justiça, a pergunta que toda nova teoria científica deve se colocar é: "Sou útil ao nacional-socialismo para o maior bem de todos?"

A própria palavra "verdade" deixa de ter seu significado originário. Não descreve mais alguma coisa a encontrar, com a consciência individual como único árbitro que nos diz se devemos acatar a evidência (ou as convicções daqueles que a proclamam tal) em circunstâncias particulares; torna-se algo de preestabelecido pela autoridade, algo em que crer no interesse da unidade do empreendimento organizado e que pode ser modificado como requerem as exigências desse empreendimento.

O clima intelectual que desse modo se produz difusamente, o espírito de cinismo absoluto que se gera em relação à verdade, a perda até de sentido do significado de verdade, o desaparecimento do espírito de independência da pesquisa e da crença no poder da convicção racional, o modo com que as diferenças de opinião em todo germe do conhecimento se tornam questões políticas que devem ser decididas pela autoridade, são todas coisas que devem ser experimentadas pessoalmente: nenhuma descrição breve pode dar uma idéia adequada disso. O fato talvez mais alarmante é que o desprezo pela liberdade intelectual não é uma coisa que nasce apenas como resultado da instauração do sistema totalitário, mas pode-se encontrar em todo lugar entre os intelectuais que abraçaram a fé coletivista e que são aclamados como líderes intelectuais até nos países onde ainda é vigente um regime liberal. Não apenas se absolve também a pior das opressões se é exercida em nome do socialismo, e há pessoas que defendem abertamente a criação de um sistema totalitário pretendendo falar em nome dos homens de ciência nos países liberais, mas também a intolerância é abertamente exaltada. Não vimos recentemente o escrito de um cientista inglês que defendia até a inquisição, porque, a seu ver, "traz benefícios para a ciência quando protege uma classe emergente"? Esse ponto de vista, obviamente, não se distingue na prática daquele que levou os nazistas à perseguição dos homens de ciência, à fogueira dos textos científicos e à sistemática erradicação da *intelligentsia* do povo submetido.

O desejo de impor aos homens um credo considerado salutar para eles não é sem dúvida uma coisa nova, nem peculiar de nosso tempo. Novo é, ao contrário, o argumento com o qual muitos de nossos intelectuais procuram justificar essas tentativas. Não existe verdadeira liberdade de pensamento em nossa sociedade – dizem eles – porque as opiniões e as preferências das massas são forjadas pela propaganda, pela publicidade, pelo exemplo das classes altas, e por outros fatores ambientais que inevitavelmente forçam o pensamento das pessoas para dentro de canais já traçados. Disso se conclui que se os ideais e as preferências da esmagadora maioria são sempre modelados por circunstâncias que se podem controlar, deveremos usar esse poder para voltar deliberadamente o pensamento das pessoas para a direção que consideramos desejável.

Provavelmente é bastante verdadeiro que a grande maioria é raramente capaz de pensar de modo independente, que nas questões mais importantes ela aceita as opiniões que se encontram já prontas, e que estará igualmente contente de ter nascido em um sistema de valores, ou de ser a eles conduzida no mesmo ou em outro. Em qualquer sociedade a liberdade de pensamento terá provavelmente claro significado apenas para uma pequena minoria. Mas isso não quer dizer que deveria haver alguém que, por competência ou poder, selecionasse aqueles a quem deveria ser reservada a liberdade. E certamente não justifica a presunção de que possa haver um grupo qualquer de pessoas que pretendam o direito de decidir o que as pessoas devam pensar ou crer. É índice de confusão mental sustentar que não faz diferença nenhuma se todos devem seguir o mesmo guia, enquanto a maioria das pessoas, sob todo tipo de sistema, coloca-se no seguimento

de alguém. Depreciar o valor da liberdade intelectual, porque jamais comporta para todos a mesma possibilidade de independência no julgamento, equivale a perder totalmente as razões que conferem valor à liberdade intelectual. Para fazer com que ela realize sua função como primeiro motor do progresso intelectual não é essencial que alguém esteja em grau de pensar ou de escrever qualquer coisa, mas que cada um possa discutir sobre qualquer causa ou idéia. Enquanto a dissensão não for suprimida, sempre haverá alguém que porá em dúvida as idéias que guiam seus contemporâneos e submeterá novas idéias ao crivo da discussão e da publicidade.

Essa interação entre indivíduos, que possuem diferentes conhecimentos e diferentes opiniões, é aquilo que constitui a vida do pensamento. O desenvolvimento da razão é um processo social baseado sobre a existência de tais diferenças. É na essência desse processo que seus resultados não podem ser previstos, que não se pode saber quais idéias favorecerão seu desenvolvimento e quais não; em suma, que esse desenvolvimento não pode ser governado com nossas idéias do momento sem limitar o próprio tempo. "Planificar" ou "organizar" o desenvolvimento do intelecto, ou então o progresso em geral, é uma contradição em termos. A idéia de que o intelecto humano possa "conscientemente" controlar seu próprio desenvolvimento confunde a razão dos indivíduos, razão que pode sozinha "controlar conscientemente" todas as coisas, por meio do processo interpessoal ao qual se deveu seu crescimento. Se tentarmos controlá-lo, apenas colocaremos limites para seu desenvolvimento, e cedo ou tarde acabaremos por produzir a estagnação do pensamento e o declínio da razão.

A tragédia da concepção coletivista é que ela começa pondo a razão em primeiro lugar, mas acaba por destruí-la porque tem uma idéia errada do processo do qual depende o crescimento da razão. Poder-se-ia dizer, na verdade, que nisso consiste o paradoxo de toda a doutrina coletivista e de sua instância para um controle "consciente" ou para uma planificação "consciente": ou seja, no fato de conduzir necessariamente a uma instância imposta como suprema por algum indivíduo, enquanto apenas a aproximação individualista dos fenômenos sociais nos faz reconhecer as forças metaindividuais que guiam o crescimento da razão. O individualismo é, portanto, uma atitude de humildade diante desse processo social de tolerância das opiniões alheias, e é exatamente o contrário da *hybris*, daquele orgulho intelectual que está na raiz da instância que postula uma direção aberta ao processo social em sua totalidade.

F. A. von Hayek,
O caminho da escravidão.

Keynes

7 O programa de um intervencionista "liberal"

"A meu ver não há espaço hoje [...] para os que permanecem ligados ao individualismo no velho estilo e ao laissez-faire *integral, apesar da grande contribuição que eles deram ao progresso do século XIX". Trecho extraído de uma conferência – com o título* Sou um liberal? *– realizada em 1925 na Liberal Summer School de Cambridge.*

Quando um indivíduo é, constitucionalmente, um animal político, é demasiado duro para ele não pertencer a um partido: sentir-se-ia só, abandonado, inútil. Se o partido é forte, com um programa e uma ideologia a ele congeniais, capazes de satisfazer ao mesmo tempo o instinto de associação, o prático e o intelectual, torna-se uma coisa belíssima, e vale a pena dedicar-lhe uma grande subscrição e todo o tempo disponível. Isso para quem seja, constitucionalmente, animal político. Tanto é verdade isso que o animal político, que não consegue convencer-se a pronunciar as desprezíveis palavras "não tenho partido", preferirá pertencer a um partido qualquer em vez de não pertencer a nenhum. E se não consegue pôr-se de acordo em base ao princípio da congenialidade, deverá proceder por eliminações sucessivas e ir até os que o desagradam menos, em vez de permanecer sozinho e abandonado.

Tomemos meu caso e vejamos onde me situo em relação a esse teste negativo.

Como poderia conformar-me de ser um conservador? É um partido que não me dá nem de beber nem de comer, isto é, nem interesse intelectual nem consolação moral. Não estaria, com isso, nem divertido, nem entusiasmado,

nem edificado. Tudo aquilo que se conforma à atmosfera, à mentalidade, à impostação de vida, de... ora, não vamos dar nomes, pois isso não serve nem para meu interesse *particular* nem para o público. Não tem perspectivas, não satisfaz nenhum ideal, não se conforma a um modelo intelectual; não consegue sequer evitar os riscos ou salvar dos vândalos aquele tanto de civilização que já alcançamos.

Deveria, então, inscrever-me no partido trabalhista? À primeira vista é mais sedutor, mas, olhando de perto, apresenta grandes dificuldades. Para começar, é um partido de classe, e de uma classe que não é a minha. Se eu tivesse de perseguir interesses setoriais, sustentaria os meus. Depois, quando se vai à luta de classes verdadeira e própria, meu patriotismo local e pessoal (como o de qualquer outro, exceto alguns indispostos zeladores) abre-se ao meu ambiente: sofrerei a influência daqueles que a meu ver são justiça e bom senso, mas a *luta de classes* encontra-me do lado da burguesia culta.

Todavia, eu principalmente não creio que os intelectuais conseguirão exercer um controle sobre o partido trabalhista: demasiadas coisas continuarão a ser decididas por aqueles que não sabem *absolutamente* aquilo que dizem; e se, o que não é improvável, o controle do partido tivesse de cair nas mãos de um grupo interno autocrático, seria exercido conforme os interesses da extrema esquerda: a ala do partido que eu definiria como partido da catástrofe.

Sempre com base nas eliminações sucessivas, *eu estou propenso a crer que o partido* liberal ainda seja o melhor instrumento de progresso, com a condição de ter uma guia forte e o programa justo. [...]

O que, portanto, deveria ser para mim o liberalismo?

De um lado, o conservadorismo é uma entidade bem definida, com uma direita tenaz, de onde lhe vem força e paixão, e uma esquerda que se poderia definir de livres-cambistas do "*tipo melhor*", *instruídos, socialmente sensíveis*, da qual recebe como empréstimo respeitabilidade moral e intelectual. Por outro lado, também o trabalhismo é bem definido, com uma esquerda de "catastrofistas" da qual lhe vem força e paixão, e uma direita que se poderia definir de reformistas socialistas do "tipo melhor", instruídos, socialmente sensíveis, da qual recebe respeitabilidade moral e intelectual.

Existe um espaço disponível entre os dois? Ou não *deveríamos*, a este *ponto*, *decidir* pertencer ao "tipo melhor" de livres-cambistas conservadores, ou então ao "tipo melhor" de reformistas socialistas e dar tudo como acabado?

Talvez seja este nosso fim. Mas penso que ainda haja espaço para um *partido estranho* à divisão de classes e livre, diante da tarefa de construir o futuro, da influência tanto dos tenazes como dos "catastrofistas" que destruirão reciprocamente sua obra. Permitam-me delinear, do modo mais breve, aquelas que a meu ver seriam a "filosofia" e a "prática" de tal partido.

Para começar, tal partido deveria se libertar das quinquilharias do passado. A meu ver, não há espaço hoje (a não ser na esquerda *do* partido conservador) para os que permanecem ligados ao individualismo no velho estilo e ao *laissez-faire* integral, apesar da grande contribuição que eles deram ao progresso do século XIX. Digo isso não porque considere que tais doutrinas fossem erradas nas condições que as geraram (gostaria de ter pertencido àquele partido, se tivesse nascido cem anos antes!), mas porque não são mais aplicáveis às condições modernas. Seu programa não deve ocupar-se dos problemas históricos do liberalismo, mas das questões (mesmo que ainda não tenham tornado problemas de partido) que têm um interesse vivo, uma grande importância, hoje. Devemos aceitar o risco da impopularidade e da zombaria. Apenas então nossos debates atrairão as multidões, e forças novas entrarão em nosso organismo.

Divido os problemas atuais sob cinco títulos:

a) problemas da paz;
b) problemas de governo;
c) problemas sexuais;
d) problemas do alcoolismo e da droga;
e) problemas econômicos.

A propósito dos problemas da paz, declaramo-nos pacifistas a toda prova. Quanto ao que se refere ao império não penso que subsistam questões graves, exceto na Índia; em todo lugar, com efeito, o processo de dissociação da Grã-Bretanha em matéria de administração pública está quase realizado em bases amigáveis, com grande vantagem para todos. Mas, no que se refere à paz e aos armamentos, estamos apenas nos inícios. Gostaria que aceitássemos correr riscos em favor da paz, assim como no passado assumimos em relação à guerra; mas não desejo que esses riscos tomem a forma de um compromisso a empreender a guerra em várias circunstâncias hipotéticas. Sou contra os pactos de aliança. Empenharmo-nos em usar todas as nossas forças armadas para defender a Alemanha desarmada contra um ataque da França, na totalidade de seu potencial militar, é uma loucura; nem é necessário dizer que deveríamos participar em todas as futuras

guerras da Europa ocidental. Ao contrário, sou favorável a dar um bom exemplo, até a custo de nos enfraquecermos, na direção do arbítrio e do desarmamento.

Passo aos problemas de governo, matéria enfadonha, mas importante. Creio que no futuro o governo deverá assumir muitas responsabilidades que no passado evitou. E, para resolvê-las, não servirão nem os ministros nem o parlamento. Nossas tarefas devem ser a descentralização e a devolução de responsabilidades onde possível, e particularmente a instituição de entidades semi-autônomas e de organismos administrativos aos quais confiar tarefas de governo velhas e novas, sem, todavia, prejudicar o princípio democrático ou a soberania última do parlamento. Esses problemas apresentarão no futuro importância e dificuldades semelhantes às que revestiram no passado o sufrágio universal e as relações entre as duas Câmaras.

Os problemas que reúno sob o título "problemas sexuais" jamais foram problemas de interesse político; mas isso porque até agora nunca, ou apenas raramente, foram objeto de debate público. Hoje as coisas mudaram. Não existe argumento pelo qual o grande público se interesse mais, e poucos outros são objeto de maior debate. São problemas de importância social enorme, que não podem deixar de suscitar divergências de opinião autênticas e profundas. Alguns também estão ligados estreitamente à solução de problemas econômicos. Estou certo de que os problemas sexuais estejam a ponto de entrar na arena política. Os ásperos inícios, constituídos pelo movimento em favor do sufrágio feminino, foram apenas um sintoma de problemas mais importantes que estavam no fundo.

Controle de natalidade e uso dos anticoncepcionais, legislação matrimonial, tratamento jurídico dos reatos sexuais e das anormalidades sexuais, posição econômica das mulheres, posição econômica da família: sobre todos esses problemas o estado da lei e dos princípios vigentes ainda é medieval, sem pontos de contato com os critérios e com a prática de uma vida civil e com tudo o que os indivíduos, instruídos ou não, sustentam em privado. Ninguém se iluda de que a mudança de opinião a respeito se refira apenas a uma classe restrita de indivíduos instruídos, apenas uma crosta sobre a massa do magma humano. Ninguém pense que serão as mulheres que trabalham que irão reagir indignadas pela idéia de controlar a natalidade e de reformar o divórcio: para elas essas perspectivas significam nova liberdade, emancipação da mais intolerável das tiranias. Um partido que enfrentasse abertamente e com inteligência esses problemas em seus congressos, reuniria novas correntes de interesse vivo no eleitorado, pois desse modo a política voltaria a se ocupar de problemas que incidem prontamente sobre a vida de cada um e dos quais cada um quer ser informado.

Também estas questões estão ligadas a problemas econômicos dos quais não se pode fugir. O controle da natalidade toca, de um lado, a liberdade da mulher e, do outro, o dever do Estado de se ocupar com a entidade da população da mesma forma que da entidade do exército ou da do orçamento. A posição das mulheres assalariadas e o projeto de um "salário familiar" se referem não só à condição da mulher (fornecedora de trabalho pago no primeiro caso, de trabalho não pago no segundo), mas levanta também todo o problema da determinação do salário, ou seja, se a devemos confiar às forças da oferta e da procura, coerentemente com as teorias ortodoxas do *laissez-faire*, ou se devemos começar a limitar a liberdade dessas forças em função daquilo que é "eqüitativo" e "razoável", levando em conta todas as circunstâncias.

Em nosso país o problema dos toxicômanos se reduz praticamente ao problema do alcoolismo, mesmo que eu seja propenso a compreender sob este título o jogo de azar. Considero que a proibição de venda dos produtos alcoólicos e do exercício de tráfico daria bons resultados, mas não resolveria o problema. Até que ponto se pode conceder, a uma humanidade entediada e sofredora, uma evasão temporária, o estímulo excitante, a possibilidade de uma experiência diferente? Esta é a pergunta substancial. Não seria possível conceder uma razoável licença, *Saturnalia* oficiais, carnavais com todas as licenciosidades, em condições que não arruínem necessariamente a saúde ou os bolsos dos foliões e que protejam de tentações irresistíveis a desgraçada categoria de pessoas chamadas, nos Estados Unidos, de *addicts*?

Não posso tardar em responder, pois espera-me o mais amplo dos problemas políticos, que é também aquele sobre o qual estou mais qualificado a falar: o problema econômico.

Um eminente economista estadunidense, o professor Commons (que foi também um dos primeiros a identificar o caráter específico do período de transição econômica do qual estamos vivendo os inícios), individuou na história três épocas, três ordens econômicas: estamos justamente entrando na terceira.

A primeira é a era da penúria "devida tanto à escassa renda como a violências, guerras, tradições, superstições". Em tal período "se tem

o mínimo de liberdade individual e o máximo de controle, comunitário, feudal ou governativo, por meio de coação física". Tal foi, com breves intervalos devidos a casos excepcionais, a condição normal do mundo até, digamos, os séculos XV ou XVI.

Segue-se a era da abundância. "Em um período de abundância extrema se tem a máxima liberdade individual, o mínimo controle coercitivo por meio do governo, e as relações de troca individuais substituem o racionamento". Nos séculos XVII e XVIII quebramos vitoriosamente o muro da penúria, saindo para o espaço livre da abundância, e no século XIX essa era alcançou seu ápice glorioso com a vitória do *laissez-faire* e do liberalismo histórico. Não é surpreendente, portanto, nem reprovável, que os veteranos desse partido continuem a olhar para trás, para essa época feliz. Mas agora estamos entrando na terceira era, que o professor Commons chama de período de estabilização, e que justamente ele caracteriza como a "verdadeira alternativa ao comunismo de Marx". Nesse período, afirma ele, "a liberdade individual sofre uma redução imposta em parte por sanções governativas, mas principalmente por sanções econômicas, por meio de uma ação combinada, tanto secreta como semi-explícita e explícita, ou então com ação de caráter arbitrário, de associações, corporações, sindicatos e outros movimentos coletivos de industriais, comerciantes, operários, agricultores e bancários".

As degenerações desta era no âmbito governativo são o fascismo de uma parte e o bolchevismo da outra. O socialismo não oferece um caminho intermédio porque nasceu também ele dos pressupostos da era da abundância, como o individualismo do *laissez-faire* e o livre jogo das forças econômicas, diante das quais os editorialistas da *City*, cegos e truculentos, ainda se inclinam religiosamente, únicos, talvez, entre todos os homens.

A transição da anarquia econômica para um regime que tenda conscientemente ao controle e à direção das forças econômicas no interesse da justiça e da estabilidade social, apresentará dificuldades enormes, tanto técnicas como políticas. Adianto, contudo, a hipótese de que o verdadeiro destino do "novo liberalismo" consiste em buscar sua solução.

Acontece que hoje temos diante de nós, na situação da indústria carbonífera, um caso exemplar dos resultados aos quais leva a confusão de idéias que prevalece neste momento. De um lado o Tesouro e o Banco da Inglaterra estão perseguindo uma política ortodoxa do século XIX, baseada no pressuposto de que o reequilíbrio econômico pode e deve ser determinado pelo livre jogo das forças da oferta e da procura. O Tesouro e o Banco da Inglaterra ainda crêem (ou pelo menos acreditavam até algumas semanas atrás) que na vida econômica quotidiana aconteçam verdadeiramente as coisas que se dizem na teoria da livre concorrência e da mobilidade do capital e do trabalho.

Ao contrário; não só os fatos, mas também a opinião pública, se moveram com grandes passos para a era da estabilização indicada pelo professor Commons. Os sindicatos são bastante fortes para interferir no livre jogo da oferta e da procura; e a opinião pública, mesmo que resmungando e com algo mais do que uma suspeita que as *Trade Unions* estejam se tornando perigosas, apóia a mais importante das tomadas de posição sindicais, ou seja, que os mineiros não devem ser as vítimas de forças econômicas cruéis postas em movimento *por outros*.

A convicção do velho partido segundo a qual se pode, por exemplo, modificar o valor da moeda e deixar que os ajustes conseqüentes sejam determinados pelas forças da oferta e da procura, pertence ao mundo de cinqüenta ou cem anos atrás, quando os sindicatos não dispunham de nenhum poder, e quando o *Juggernaut* da economia podia proceder como um rolo compressor ao longo do caminho do progresso sem encontrar resistências, mais ainda, entre a admiração e os aplausos.

Pelo menos metade do livro da sabedoria de nossos estadistas se baseia sobre teorias verdadeiras há um tempo, no todo ou em parte, mas que se tornam a cada dia menos verdadeiras. Devemos inventar uma nova sabedoria para uma nova época. E, entrementes, se quisermos fazer alguma coisa de bom, devemos agitar-nos, mostrar-nos heterodoxos, perigosos, desobedientes a nossos progenitores.

No campo econômico isso significa, em primeiro lugar, que devemos encontrar novos instrumentos e novos critérios políticos para controlar e intervir no funcionamento das forças econômicas, de modo que não interfiram além da medida nos critérios válidos hoje em matéria de estabilidade social e de justiça social.

Não por acaso a fase inicial desta luta política, que durará por muito tempo e assumirá muitos e diversos aspectos, deveria centrar-se sobre a política monetária; com efeito, as interferências mais violentas no caso de estabilidade e de justiça, sofridas pelo século XIX com a devida deferência para com a filosofia da abundância, foram justamente as causadas pela mudança do nível dos preços. Mas as conseqüências de tais flutuações, principalmente quando as autoridades tentam elevá-las em uma medida

superior até mesmo àquela à qual devia se adaptar o século XIX, são inaceitáveis por parte de uma mentalidade e de instituições modernas.

Transformamos a filosofia de nossa vida econômica, a noção de "razoável" e de "aceitável": o movimento de transformação foi imperceptível e se verificou enquanto conservávamos invariáveis nossas técnicas e nossas máximas como subsidiários. Daí nossas queixas e nossos lamentos.

Um programa de partido deve ser construído nos particulares dia a dia, sob a pressão e o estímulo dos fatores concretos; é inútil defini-lo *a priori*, a não ser em seus termos mais gerais. Todavia, se o partido liberal quer recuperar as forças, deve ter uma posição, uma filosofia, uma diretiva. Procurei aqui ilustrar minha atitude política e deixo que outros respondam, à luz do que eu disse, à pergunta com a qual comecei: sou um liberal?

J. M. Keynes,
Sou um liberal?,
em J. M. Keynes,
Exortações e profecias.

Capítulo terceiro

A psicanálise de Sigmund Freud e o desenvolvimento do movimento psicanalítico

I. Sigmund Freud e o problema do "princípio" de todas as coisas

• A psicanálise é uma criação do vienense Sigmund Freud (1856-1939). Laureado em medicina, Freud estuda primeiro anatomia cerebral para passar sucessivamente às doenças mentais. Transfere-se para Paris e depois para Nancy a fim de aprofundar, sob a guia respectivamente do grande Charcot e de Bernheim, os fenômenos hipnóticos. Voltando a Viena, em 1894, escreve com o dr. Joseph Breuer um relatório sobre um caso de histeria curado anos antes pelo mesmo Breuer por meio do hipnotismo: em estado hipnótico, o paciente – pressionado pelas perguntas do médico – volta à origem do trauma, ilumina os pontos obscuros que em sua vida geraram a doença e que estão escondidos no profundo; o paciente agarra assim a causa do mal e se liberta da perturbação.

O estudo dos fenômenos hipnóticos → § 1-2

• Todavia, por qual motivo os pacientes haviam esquecido certos fatos e apenas em estado hipnótico podiam deles se recordar? Respondendo a tal pergunta Freud passa do hipnotismo para a *psicanálise*, com a proposta da *teoria da repressão*: todas as coisas esquecidas tiveram um caráter penoso para o paciente, tinham sido coisas terríveis para ele, dolorosas e vergonhosas. Por isso haviam sido *reprimidas*, escondidas, rejeitadas na parte "inconsciente" da psique; e essas tendências reprimidas teriam procurado sua satisfação por via indireta criando, justamente, a neurose. Eis, então, que Freud se vê obrigado a tomar a sério o conceito de *inconsciente*. É o inconsciente que fala e se manifesta na neurose: "o inconsciente – escreve Freud – é o próprio 'psíquico' e sua realidade essencial". O inconsciente está por trás de nossas fantasias livres, nossos esquecimentos e nossos lapsos; age em nossas amnésias; procura dar seu recado em nossos sonhos. A *Interpretação dos sonhos* (1899), *Psicopatologia da vida quotidiana* (1901) e *A piada e suas relações com o inconsciente* (1905) são três textos clássicos da psicanálise.

A descoberta do inconsciente → § 3

• Lapsos, esquecimentos, piadas, sonhos e neuroses levam Freud para dentro do *inconsciente*. E aqui ele encontra, justamente, a *explicação causal* dos lapsos, dos sonhos etc. em pulsões rejeitadas e em desejos reprimidos no inconsciente, mas não cancelados; pulsões e desejos arrancados da "consciência" e arrastados para o inconsciente porque coisas "vergonhosas" e "indizíveis" que uma *censura* contínua procura não fazer reemergir na vida consciente. E *repressão* e *censura* entram em ação porque essas coisas "vergonhosas" são desejos e lembranças de natureza principalmente sexual e, portanto, que devem ser "cancelados". Freud chega assim ao conceito de *libido* ("a força com a qual se

Repressão; censura; libido; e complexo de Édipo → § 3-6

manifesta a vida sexual"); ele percebe que, "regularmente, os sintomas doentios estão ligados à vida amorosa do doente [...] e que os distúrbios da vida sexual são uma das causas mais importantes da doença"; investiga a sexualidade infantil; e precisa a idéia fundamental de *complexo de Édipo* (conjunto de idéias e de lembranças muito intensas – reprimidas – ligadas ao fato de que "o menino concentra sobre a pessoa da mãe seus desejos sexuais e concebe impulsos hostis contra o pai, considerado como um rival. Esta é também, *mutatis mutandis*, a atitude da menina").

• Freud escreve: "As teorias da resistência e da repressão no inconsciente, do significado etiológico da vida sexual e da importância das experiências infantis são os principais elementos do edifício teórico da psicanálise". Daqui o desenvolvimento das *técnicas terapêuticas*. Fundamental na prática e na teoria freudiana é a *livre associação das idéias*: o analista faz o paciente se deitar em um divã, em um ambiente relaxante onde não haja luz demasiado intensa; o analista coloca-se atrás do paciente e o convida a manifestar tudo aquilo que chega até seu pensamento; treinado na arte da interpretação, o analista *guia* o paciente, por meio de toda uma série de perguntas, até a descoberta da *resistência*: esta descoberta "é o primeiro passo para sua superação". Além da técnica da livre associação, a prática analítica é também *interpretação dos sonhos, interpretação dos atos falhos*. Por meio dessas brechas o analista procura levar o paciente de novo até seu inconsciente e desfazer, iluminando-as, as obstruções que causaram a doença. O todo, com uma atenção particular para o fenômeno da *transferência*, da intensa relação sentimental do paciente em relação ao analista: a utilização e o aproveitamento da *transferência* são "a parte mais difícil e importante da técnica analítica".

As técnicas terapêuticas → § 7-8

• Aplicada aos fenômenos artísticos, à moral e à religião, à educação e à "civilização", a teoria psicanalítica oferece em primeiro lugar uma idéia de aparato psíquico estruturado em: *Id*, *Ego* e *Superego*. *Id* é o inconsciente; *Ego* é o representante consciente do *Id*; o *Superego* é a sede da consciência moral e do senso de culpa. O Superego nasce como interiorização da autoridade familiar e se desenvolve sucessivamente como interiorização de ideais, de valores morais, de modos de comportamento propostos pela sociedade por meio da substituição da autoridade dos genitores com a de "educadores, professores e modelos ideais". O "Superego paterno" torna-se um "Superego social". O Ego, o Eu consciente, portanto, se encontra continuamente a comercializar entre o Id e o Superego, entre as pulsões do Id – agressivas e egoístas e que tendem a uma satisfação irrefreável e total – e as proibições do Superego, ou seja, as restrições e as limitações da moral e da "civilização".

Id, Ego e Superego → § 9-10

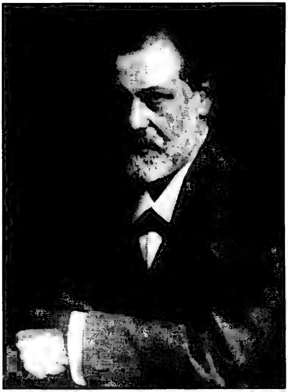
1 Da anatomia do cérebro à "catarse hipnótica"

No opúsculo *Para a história do movimento psicanalítico* (1914), Freud escreveu "A psicanálise é [...] uma criação minha". E essa *nova ciência* criada por Freud (e hostilizada inicialmente pela maioria e ainda hoje por não poucos), no curso de poucas décadas, estava destinada a exercer enorme e sempre mais maciça influência sobre a imagem do homem, suas atividades psíquicas e seus produtos culturais. Não há "fato humano" que não tenha sido tocado e "abalado" pela doutrina psicanalítica: a criança torna-se uma "perversa polimorfa"; o sexo "pecaminoso" da tradição é alçado a primeiro plano para explicar a vida normal e, sobretudo, as doenças mentais; o Eu e seu desenvolvimento são enquadrados em uma nova teoria; as doenças mentais são enfrentadas com técnicas terapêuticas antes impensadas; fatos como os sonhos, os lapsos, os esquecimentos etc. — geralmente vistos como fatos estranhos, mas irrelevantes para

a compreensão do homem —, tornam-se brechas para se olhar nas profundezas do homem; fenômenos como a arte, a moral, a religião e a própria educação são iluminados por uma luz que muitos ainda hoje consideram "abaladora". Os costumes se transformam no encontro com a teoria psicanalítica, e os próprios termos fundamentais da teoria psicanalítica (complexo de Édipo, repressão, censura, sublimação, inconsciente, Superego, transferência etc.) já se tornaram parte integrante da linguagem comum e, bem ou mal, com maior ou menor cautela, mais ou menos a propósito, passaram a constituir instrumentos de interpretação do desenvolvimento mais amplo da vida.

Nascido de família judaica em Freiberg (na Morávia), Sigmund Freud (1856-1939) laureou-se em medicina em Viena, em 1881, ainda que "nunca houvesse sentido particular propensão para a condição e o ofício de médico". Durante algum tempo, estudou anatomia cerebral. Entretanto, para ganhar a vida, teve de se dedicar ao estudo das doenças nervosas. Como escreveu em *A minha vida e a psicanálise* (1925), "atraído pelo célebre nome de Charcot, que conquistara grande fama, decidi assumir primeiro a docência em doenças nervosas e, assim, transferi-me durante algum tempo para Paris". Charcot estava persuadido de que a histeria dependia de uma alteração psicológica, e que o doente podia voltar ao estado de normalidade através da sugestão em estado de hipnose, bem como de que, ainda através da hipnose praticada em sujeitos predispostos, se podia também gerar o ataque histérico. Posteriormente, em 1889, com o objetivo de aperfeiçoar sua técnica hipnótica, Freud foi para Nancy, onde, como ele próprio conta, "fui testemunha das experiências extraordinárias de Bernheim com os doentes do hospital". Bernheim ordenou a um indivíduo sob hipnose que o agredisse depois de determinado tempo, e não dissesse a ninguém o que lhe havia sido ordenado. O sujeito, com efeito, cumpriu o que lhe havia sido ordenado. Bernheim perguntou-lhe o porquê do gesto. Inicialmente, o sujeito respondeu que não sabia explicar a razão, mas depois, com a insistência de Bernheim, afirmou que o fizera porque lhe havia sido ordenado pouco antes.

Voltando a Viena, Freud escreveu em 1894, juntamente com Josef Breuer, um relato sobre um caso de histeria curado por Breuer alguns anos antes: "A paciente



Sigmund Freud (1856-1939) foi o criador da psicanálise.

apresentava quadro sintomático complexo: paralisia com contrações, inibições e estados de confusão [...]. Submetendo a doente a profundo sono hipnótico, [Breuer] a fazia expressar o que, naqueles instantes, oprimia seu espírito [...]. Por meio desse procedimento, com longo e fatigante trabalho, Breuer conseguiu libertar a doente de todos os seus sintomas". Em 1895, com base também em outras experiências, Breuer e Freud publicam *Estudos sobre o histerismo,* sustentando que o sujeito histérico, em estado hipnótico, volta à origem do trauma, ilumina os pontos obscuros que geraram a doença durante sua vida e que estão ocultos em suas profundezas, percebe assim a causa do mal e, em uma espécie de catarse, se liberta do distúrbio. É assim que tem início a teoria psicanalítica, que depois Freud desenvolveria em escritos como *Totem e tabu* (1913), *Para além do princípio do prazer* (1920), *O Ego e o Id* (1923), *Casos clínicos* (1924), *Psicologia das massas e análise do Ego* (1921), *Futuro de uma ilusão* (1927) etc., além daqueles que, pouco a pouco, recordaremos no texto. Sendo de ascendên-

cia judaica, Freud foi obrigado a emigrar da Áustria nazista para a Inglaterra, onde morreu de câncer no queixo, em 1939.

2 Do hipnotismo à psicanálise

Nos estudos sobre a histeria, Freud não se dera conta do fato de que, por trás das neuroses, não agem excitações afetivas de natureza genérica, "mas somente de caráter sexual, tratando-se sempre de conflitos sexuais atuais ou de repercussões de acontecimentos sexuais passados". Entretanto, o hipnotismo lhe revelara a existência de certas forças e lhe fizera entrever um mundo diferente, que assim se abria às pesquisas de Freud. Perguntava-se Freud: "Qual podia ser a razão por que os pacientes haviam esquecido tantos fatos de sua vida interior e exterior, mas podiam recordá-los, quando se lhes aplicava a técnica acima descrita?"

A observação dos doentes dava uma resposta a essa interrogação: "Todas as coisas esquecidas, por algum motivo, tinham caráter penoso para o sujeito, enquanto haviam sido consideradas temíveis, dolorosas e vergonhosas para as aspirações de sua personalidade". E "para tornar novamente consciente o que havia sido esquecido, era necessário vencer a resistência do paciente, através de contínuo trabalho de exortação e encorajamento".

Mais tarde, como veremos logo, Freud perceberia que essa resistência deveria ser vencida diversamente (através da técnica da "livre associação"). Mas, entrementes, havia surgido a *teoria da repressão*. Em todo ser humano operam forças, tendências ou impulsos que, freqüentemente, entram em conflito. Aparece a neurose quando o Ego consciente bloqueia o impulso, negando-lhe acesso "à consciência e à descarga direta": uma resistência "reprime" o impulso para a parte "inconsciente" da psique. Entretanto, "as tendências reprimidas, tornadas inconscientes, podiam obter descarga e satisfação substitutiva por vias indiretas, tornando desse modo inútil o objetivo da repressão. No histerismo de conversão, tal caminho indireto levava à esfera da inervação somática, e o impulso reprimido ressurgia em uma parte qualquer do corpo, criando sintomas que eram, portanto, resultado de um compromisso; com efeito, eles constituíam uma satisfação substitutiva, ainda que deformada e desviada de seus fins por causa da resistência do Ego".

E foi precisamente a descoberta da repressão que levou Freud a modificar o procedimento terapêutico adotado com a prática hipnótica: na prática hipnótica, procurava-se fazer com que fossem "descarregados" os impulsos levados a um falso caminho; agora, porém, tornava-se necessário "descobrir as repressões e eliminá-las por meio de obra de avaliação que aceitasse ou condenasse definitivamente o que o processo de repressão havia excluído". Substituída a prática terapêutica, Freud mudou também o nome dela: começou a usar o nome de "psicanálise" em lugar de "catarse" para o novo método de pesquisa e cura. E agora, diz Freud, "tomando a repressão como ponto de partida, podemos relacionar com ela todas as partes da teoria psicanalítica".

3 Inconsciente, repressão, censura e interpretação dos sonhos

Com a descoberta das repressões patogênicas e de outros fenômenos dos quais logo falaremos, "a psicanálise [...] se viu obrigada [...] a levar a sério o conceito de inconsciente". É o inconsciente que fala e se manifesta na neurose. Mas não é só isso, pois, para Freud, "o inconsciente é o próprio 'psíquico' e sua realidade essencial".

Desse modo, Freud subvertia a já inveterada e venerável concepção que identificava "consciente" e "psíquico". Todavia, tanto a prática hipnótica anterior como os estudos sobre o histerismo, a descoberta posterior da repressão e as investigações que Freud vinha realizando sobre a gênese dos distúrbios psíquicos e das outras manifestações "não racionais" da vida das pessoas, o convenceram sempre mais da realidade volumosa e determinante do *inconsciente*.

É o inconsciente que está por trás de nossas fantasias livres; é ele que gera nossos esquecimentos e que cancela de nossa consciência nomes, pessoas e acontecimentos. Como é que queríamos dizer uma coisa e dizemos outra? Como é que pretendíamos escrever uma palavra e escrevemos outra? Onde encontramos a

causa desses *atos falhos*, isto é, de nossos lapsos? Não surgem eles "da contraposição de duas intenções diversas", uma das quais, precisamente a inconsciente, é "mais forte que nós"?

Foi na *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e, posteriormente, em *A mudança de espírito e suas relações com o inconsciente* (1905), que Freud apresentou análises brilhantes (muitas vezes, porém, consideradas muito discutíveis pelos críticos) de uma série de fenômenos (lapsos, distrações, associações imediatas de idéias, erros de impressão, esquecimento ou quebra de objetos, mudanças de espírito, amnésias etc.) nunca levados a sério pela "ciência exata" e por trás dos quais Freud mostra a ação incessante de conteúdos que a repressão rejeitou da consciência e ocultou no inconsciente, sem, porém, conseguir torná-los inativos. Freud já mostrara alguns anos antes a ação de conteúdos reprimidos para o inconsciente em *Interpretação dos sonhos* (1899).

A antiguidade clássica via os sonhos como profecias, ao passo que a ciência da época de Freud os havia abandonado ao campo das superstições. Mas Freud resolveu levá-los para dentro da ciência. O resultado é que, no sonho, há um "conteúdo manifesto" (o que recordamos e contamos quando acordamos) e um "conteúdo latente" (o sentido do sonho que o indivíduo não sabe reconhecer: "ora, mas até onde voa a cabeça da gente!"). Pois bem, é precisamente esse conteúdo latente que "contém o verdadeiro significado do próprio sonho, ao passo que o conteúdo manifesto nada mais é do que máscara, fachada [...]". O psicanalista é também — e, freqüentemente, sobretudo — um "intérprete de sonhos"; deve refazer o caminho em direção ao conteúdo latente do sonho, conteúdo "sempre cheio de significado", a partir do conteúdo manifesto, "muitas vezes inteiramente insensato". Por meio das associações livres, a técnica analítica "permite identificar o que está oculto".

Encontramos então, nas raízes ocultas dos sonhos, impulsos reprimidos que, dada a reduzida vigilância exercida pelo Ego consciente durante o sono, o sonho procura satisfazer: "o sonho [...] constitui a realização de um desejo", de um desejo que a consciência reputa criticável ou talvez vergonhoso e que "tende a repudiar com estupefação ou com indignação". Em conclusão, "o sonho é a realização (mascarada) de um desejo (reprimido)". Por tudo isso, pode-se compreender muito bem por que, na opinião de Freud, "a interpretação dos sonhos é [...] a via régia para o conhecimento do inconsciente, a base mais segura de nossas pesquisas [...]. Quando me perguntam como alguém pode tornar-se psicanalista, eu respondo: através do estudo de seus próprios sonhos". Texto 1

■ **Inconsciente.** É – na teoria psicanalítica de Freud – a parte do aparato psíquico onde foram *reprimidos* desejos e pulsões dos quais o *Ego* se envergonha e que são mantidos freados pela *censura* exercida pelo *Superego* (idéias, valores e comportamentos da sociedade mais ampla). Escreve Freud: "O núcleo do *inconsciente* é constituído por representações pulsionais que aspiram descarregar seu próprio investimento, portanto, por movimentos de desejo".
É sempre Freud que exemplifica: "Para explicar [...] um lapso verbal, vemo-nos obrigados a supor que determinada pessoa tivesse tido a intenção de dizer certa coisa. Adivinhamos isso com certeza pela perturbação que houve no discurso; mas a intenção não havia ocorrido e, portanto, era inconsciente".
E ainda: o inconsciente "é a parte obscura, inacessível, de nossa personalidade; o pouco que dela sabemos, nós o aprendemos pelo estudo do trabalho onírico e pela formação dos sintomas neuróticos [...]. Do *Id* nós nos aproximamos com comparações: nós o chamamos de caos, um caldeirão de excitações ferventes [...]. Impulsos de desejo que jamais transpuseram o *Id*, mas também impressões que foram mergulhadas no *Id* pela repressão, são virtualmente imortais, se comportam depois de decênios como se tivessem apenas acontecido. Somente quando se tornaram conscientes por meio do trabalho analítico eles podem ser reconhecidos como passado, ser desvalorizados e privados de sua carga energética, e sobre isso se funda, e não em mínima parte, o efeito terapêutico do tratamento analítico".

4 O conceito de "libido"

O tratamento das neuroses, a psicopatologia da vida cotidiana, a investigação sobre as mudanças de espírito e a interpretação dos sonhos levaram Freud ao mundo do *insconsciente*. Tudo o que acontece na história de um indivíduo nunca desaparece, tenha ele sido consciente, ou de nada tendo suspeitado.

Assim como, na história da terra, as estratificações anteriores aprofundam, mas não desaparecem, e assim como as camadas sucessivas de uma cidade multissecular continuam existindo, ainda que muitas vezes não visivelmente, da mesma forma também a psique é estratificada.

E o recordar, o errar, o se esquecer e as neuroses encontram sua *explicação causal* em impulsos rejeitados e desejos reprimidos no inconsciente, mas não cancelados.

Eis, porém, um problema inevitável: por que certos impulsos são rejeitados e por que certos desejos e certas recordações estão à disposição da consciência, ao passo que outros parecem, pelo menos na aparência, estar subtraídos a ela e reprimidos no inconsciente? Deve-se ver a razão disso, diz Freud, no fato de que se trata de impulsos e desejos em flagrante contraste com os valores e as exigências éticas proclamados e considerados válidos pelo indivíduo consciente. Por isso, quando há incompatibilidade entre o Eu consciente (seus valores, seus ideais, seus pontos de referência etc.) e certos impulsos e desejos, então entra em ação uma espécie de "repressão" que arranca essas coisas "vergonhosas" e "indizíveis" da consciência e as arrasta para o inconsciente, onde uma contínua "censura" procura evitar que aflorem novamente à vida consciente.

A repressão e a censura entram em ação pelo fato de que "devem" agir sobre desejos e recordações de natureza principalmente — e amplamente — sexual e, portanto, sobre coisas "vergonhosas", que não devem ser ditas, e sim anuladas.

Freud reconduz a vida do homem a uma *libido* originária, isto é, a uma energia relacionada principalmente com o desejo sexual: "Análoga à fome em geral, a *libido* designa a força com a qual se manifesta o instinto sexual, assim como a fome designa a força com a qual se manifesta o instinto de absorção do alimento".

Mas, enquanto desejos como a fome ou a sede não são "pecaminosos" e não são reprimidos, os impulsos sexuais o são para depois reaparecerem nos sonhos e nas neuroses. "A primeira descoberta à qual nos leva a psicanálise é que, regularmente, os sintomas doentios estão ligados à vida amorosa do doente; essa descoberta [...] nos obriga a considerar os distúrbios da vida sexual como uma das causas mais importantes da doença". Os doentes não percebem isso, mas isso ocorre porque "eles carregam um pesado manto de mentiras para se cobrirem, como se houvesse mau tempo no mundo da sexualidade". Trata-se de sexualidade reprimida, que explode em doença ou retorna em muitos sonhos. E é exatamente examinando esses sonhos que Freud descobre a sexualidade infantil. Com efeito, são os sonhos dos adultos que freqüentemente remetem a desejos não atendidos e não saciados da vida "sexual infantil".

5 A sexualidade infantil

A criança não está privada de instintos, e muito menos de impulsos eróticos: "A função sexual existe [...] desde o início". A criança, diz Freud, apresenta desde a mais tenra idade as manifestações desse instinto: "Ela traz consigo essas tendências ao vir ao mundo, e é desses primeiros germes que, no curso de uma evolução plena de vicissitudes e com numerosas etapas, nasce a sexualidade dita normal do adulto".

Inicialmente, a sexualidade infantil é independente da função reprodutora, a serviço da qual se colocará mais tarde. Ela serve, muito mais, para propiciar muitos tipos de sensações agradáveis. "A fonte principal do prazer sexual infantil é a excitação de certas partes do corpo particularmente sensíveis, além dos órgãos sexuais: a boca, o ânus, a uretra, assim como a epiderme e outras superfícies sensíveis".

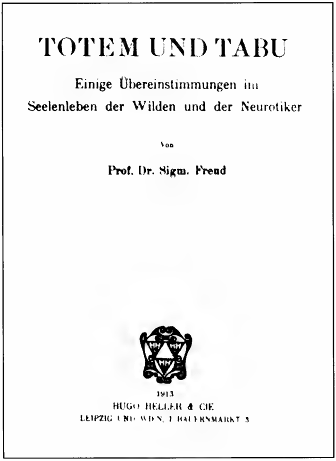
A sexualidade infantil, portanto, é "auto-erotismo", que se manifesta como "conquista do prazer", que encontra em "zonas erógenas" do corpo um objeto de prazer. O primeiro grau de organização dos instintos sexuais infantis "aparece sob o predomínio dos componentes orais", no sentido de que a sucção ou mamada dos recém-nascidos é um bom exemplo de satisfação auto-erótica propiciada por uma zona erógena (essa é a fase oral, que cobre o primeiro ano de vida); segue-se depois uma fase anal, dominada

pelo prazer de satisfazer o estímulo das evacuações (fase anal cobre o período do segundo e terceiro anos de vida); somente a terceira fase (a fase fálica: 4-5 anos) traz consigo o primado dos órgãos genitais, no sentido de que a criança procura satisfação tocando na genitália, e experimenta novo e particular interesse pelos genitores. O menino descobre o pênis, descoberta que se acompanha pelo medo de perdê-lo (complexo de castração). E as meninas experimentam o que Freud chama "inveja do pênis". (Esses "complexos" podem se reapresentar na idade adulta, tornando-se causa de neurose.) Nesse ponto, aparece um processo ao qual, segundo Freud, cabe papel importantíssimo na vida psíquica. Trata-se da *crise edipiana*.

6 O complexo de Édipo

Eis como Freud esclarece esse ponto central de sua teoria: "O menino concentra seus desejos sexuais na pessoa da mãe e concebe impulsos hostis contra o pai, considerado como rival. Essa é também — "mutatis mutandis" — a atitude da menina". Os sentimentos que se formam durante essas relações não são somente positivos, isto é, afáveis e plenos de ternura, mas também negativos, isto é, hostis. Forma-se um "complexo" (vale dizer, um *conjunto* de idéias e recordações ligadas a sentimentos muito intensos) certamente condenado a uma rápida rejeição. Mas, observa Freud, "no fundo do inconsciente, ele exerce ainda uma atividade importante e duradoura. Podemos supor que, com suas implicações, ele constitui o *complexo central* de toda neurose, e podemos esperar encontrá-lo não menos ativo nos outros campos da vida psíquica".

Na tragédia grega, *Édipo*, filho do rei de Tebas, mata seu pai e toma como mulher a própria mãe. Esse mito, diz Freud, "é a manifestação pouco modificada do desejo infantil contra o qual se ergue mais tarde, para esmagá-lo, a *barreira do incesto*". No fundo, o drama de *Hamlet*, de Shakes-


TOTEM UND TABU

Einige Übereinstimmungen im
Seelenleben der Wilden und der Neurotiker

Von

Prof. Dr. Sigm. Freud

1913
HUGO HELLER & CIE
LEIPZIG UND WIEN, I. BAUERNMARKT 3

Frontispício da primeira edição de Totem e tabu, *de S. Freud (1913).*

peare, apresenta "a mesma idéia de um complexo incestuoso, porém, mais bem mascarado".

Na impossibilidade de satisfazer seu desejo, o menino sujeita-se a seu competidor, o pai, de quem tem ciúme, o qual então se torna seu patrão interior.

E com a interiorização de um censor interno, a crise edipiana passa. Mas, nesse meio tempo, instaurou-se o *Superego* e, com ele, a moral.

Ao estágio fálico segue-se um período de latência, "durante o qual surgem as formações reativas da moral, do pudor e da repugnância". Esse período de latência dura até a puberdade, quando entram em função as glândulas sexuais, e a atração pelo outro sexo leva à união sexual. Assim, estamos no período propriamente genital.

De todas essas considerações, Freud deduz "ter em primeiro lugar desligado a sexualidade de seus laços demasiado estreitos com a genitália", definindo-a como função somática mais vasta, que tende, antes de mais nada, para o prazer, e que só secundariamente se põe a serviço da reprodução. Em segundo lugar, incluímos entre os instintos sexuais também todos os impulsos somente afetuosos e amigáveis para os quais, na linguagem corrente, usamos a palavra "amor". Essa ampliação do conceito de sexualidade (que, além disso, é uma "reconstituição" do próprio conceito), tornando-a não mais completamente dependente dos órgãos genitais, permite que se considerem também as atividades sexuais não-genitais das crianças e também dos adultos (basta pensar na homossexualidade). Atividades não-genitais e, portanto, *perversas*, não voltadas para a geração. É então que se pode entender o significado (que não é significado moral) da expressão de Freud segundo a qual a criança é "um perverso polimorfo".

■ **Complexo de Édipo.** Um complexo é "um círculo de pensamentos e de interesses afetivamente poderosos", como os do menino que concentra sobre a pessoa da mãe seus desejos sexuais e concebe impulsos hostis contra o pai, considerado como um rival. Complexo *edipiano*: o nome é tirado da tragédia grega do rei Édipo, que é levado pelo destino a matar seu pai e a tomar como esposa sua mãe. Édipo faz de tudo para fugir da sentença do oráculo e, depois de chegar ao conhecimento de ter cometido, embora involuntariamente, os dois delitos, se pune, cegando-se.

7 O desenvolvimento das técnicas terapêuticas

"As teorias da resistência e da repressão para o inconsciente, do significado etiológico da vida sexual e da importância das experiências infantis são — escreve Freud — os principais elementos do edifício teórico da psicanálise". E foram exatamente esses elementos que expusemos nas páginas anteriores.

Passando agora para outros núcleos importantes da própria teoria psicanalítica, podemos ver que, no que se refere à técnica terapêutica, Freud foi levado pelas experiências, que pouco a pouco se acumulavam ao longo de suas investigações, a descartar em primeiro lugar as técnicas hipnóticas e, depois, também a superar a ação "insistente e tranqüilizadora" exercida sobre o doente para que vencesse a resistência.

A técnica que se revelou mais adequada para Freud foi a da *livre associação* de idéias: o analista faz com que o paciente se estenda sobre o divã, em ambiente em que não exista luz muito intensa, de modo a colocar o paciente em situação de relaxamento; o analista põe-se, então, atrás do paciente e o convida "a manifestar tudo o que chega a seu pensamento, renunciando a guiar o pensamento intencionalmente".

Essa técnica não exerce pressões sobre o doente, constituindo um caminho eficaz para se descobrir a resistência: "A descoberta da resistência é o primeiro passo para sua superação". Obviamente, para que a análise se desenvolva no sentido justo, o analista precisa desenvolver "uma arte da interpretação, cujo emprego frutífero, para ter êxito, requer tato e experiência". O analista não força o paciente, mas o guia, chamando-o a deixar caminho livre para as idéias que lhe vêm à mente; por vezes ele sugere a palavra, procurando ver que outras idéias e sentimentos ela suscita

no paciente. E tudo é registrado e escrito pelo analista, não somente aquilo que o paciente diz, mas também suas hesitações e, sobretudo, suas resistências. O analista, portanto, trabalha com as associações livres do paciente.

Todavia, um papel primário na prática analítica tem a interpretação dos sonhos, que apresentam profunda ligação com desejos reprimidos no inconsciente, desejos que são quase sempre de natureza sexual. A análise "também se aproveita do fato de que são acessíveis ao sonho os elementos esquecidos da vida infantil para, por meio de sua interpretação, vencer a amnésia relativa aos fatos da infância". Desse modo, o sonho vem preencher parte da função que antes se atribuía ao hipnotismo. Dissemos que *quase sempre* o desejo (que o sonho "reelabora" e "substitui por outra coisa") é de origem sexual: *quase sempre,* mas nem sempre. Diz Freud: "Nunca afirmei o que freqüentemente se me atribui, isto é, que a interpretação onírica demonstra que todos os sonhos possuem conteúdo sexual [...]. É fácil observar que a fome, a sede e outras necessidades criam sonhos de satisfação, do mesmo modo que qualquer impulso sexual ou infantil reprimido". São exatamente os sonhos das crianças que o provam; e, "sob o estímulo de prementes necessidades, também os adultos podem produzir sonhos semelhantes de tipo infantil".

Além da livre associação de idéias e além dos sonhos, o analista é intérprete dos atos falhos, dos lapsos, dos esquecimentos, dos sonhos de olhos abertos, das associações imediatas, enfim, de tudo o que constitui a "psicopatologia da vida cotidiana". É através dessas brechas e desses atalhos que o analista tenta fazer o paciente retornar a seu inconsciente, aos estrangulamentos que causaram a doença e que, por vezes, põem o doente em estado de sofrimento insuportável. Somente descobrindo a causa da doença é que se pode desatar seus nós; somente ao saber o que aconteceu é que se pode livrar o doente do sofrimento.

Essa é a razão pela qual "o que era o *Id* deve se tornar o Ego". É "a transformação do inconsciente em consciente" o caminho da cura, ainda que às vezes possa ocorrer que o médico "tome a defesa da doença por ele combatida": trata-se dos casos nos quais "o médico deve admitir que o desembocar de um conflito na neurose representa a solução mais inócua e socialmente mais tolerável".

Texto 2

8 A teoria da "transferência"

Vimos as técnicas terapêuticas elaboradas e usadas por Freud. Mas ele não tardou a perceber que "em todo tratamento analítico, sem qualquer intervenção do médico, se estabelece intensa relação sentimental do paciente com a pessoa do analista". Freud chamou tal fenômeno de "transferência". Esse fenômeno "assume logo no paciente o lugar de seu desejo de cura e, enquanto se limita a ser afetuoso e comedido, fornece a base para a influência do médico, constituindo o verdadeiro estímulo afetivo para o trabalho analítico comum". Entretanto, esse fenômeno também pode se manifestar com hostilidade tal a ponto de "constituir o instrumento principal da resistência", pondo assim em perigo o próprio resultado do tratamento.

Em todo caso, "sem transferência, nenhuma análise é possível". A transferência é um fenômeno humano geral. O analista identifica a transferência e a isola. "A transferência é tornada consciente para o doente pelo analista, sendo resolvida quando o paciente adquire a convicção de que, em seu comportamento determinado pela transferência, ele revive relações que provêm de suas mais antigas cargas afetivas voltadas para um objeto e pertencentes ao período reprimido de sua infância". É através desse trabalho que a transferência torna-se o melhor instrumento da cura analítica, depois de ter sido a arma mais importante da "resistência": "Sua utilização e sua exploração, contudo, constituem a parte mais difícil e importante da técnica analítica".

9 A estrutura do mecanismo psíquico: Id, Ego, Superego

De tudo o que foi dito até agora, é fácil extrair a *teoria do mecanismo psíquico* proposta por Freud. O mecanismo psíquico é composto 1) pelo *Id*, 2) pelo *Ego* e 3) pelo *Superego*.

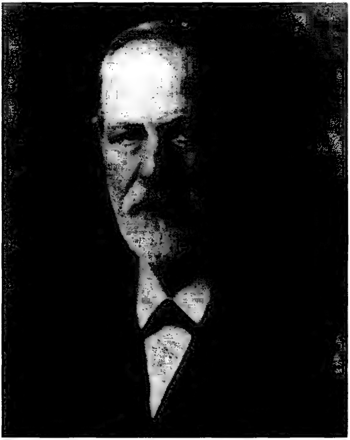
1) O *Id* (em alemão, *Es,* pronome neutro demonstrativo que equivale ao "Id" latino, termo que Freud tomou de Georg Groddeck) é o conjunto dos impulsos inconscientes da *libido;* é a fonte da energia biológico-sexual; é o inconsciente amoral e egoísta.

2) O *Ego* é a "fachada" do *Id*; é o representante inconsciente do *Id*; é a ponta consciente daquele *iceberg* que é o *Id*.

3) O *Superego* se forma por volta dos cinco anos de idade e diferencia (por grau e não por natureza) o homem do animal; é a sede da consciência moral e do sentimento de culpa. O *Superego* nasce como interiorização da autoridade familiar e se desenvolve posteriormente como interiorização de outras autoridades, bem como interiorização de ideais, valores e modos de comportamento propostos pela sociedade através da substituição da autoridade dos genitores pela autoridade de "educadores, professores e modelos ideais". O *Superego* "paterno" torna-se um *Superego* "social".

O *Ego*, portanto, encontra-se em um intercâmbio entre o *Id* e o *Superego*, entre os impulsos do Id, agressivos e egoístas, que tendem à satisfação irrefreável e total, e as proibições do Superego, que impõe todas as restrições e limitações da moral e da "civilização".

Em outros termos, o indivíduo encontra-se sob o estímulo originário de uma energia biológico-sexual. Mas essas forças instintivas são reguladas por dois princípios: o princípio do prazer e o da realidade. Pelo *princípio do prazer*, a *libido* tende a encontrar satisfação imediata e total. Nesse caminho, porém, ela encontra o censor representado pelo *princípio da realidade*, que força os impulsos egoístas, agressivos e autodestrutivos a se encaminharem por outras vias: os caminhos da produção artística, da ciência, e assim por diante — *os caminhos da civilização*. Entretanto, diante das repressões do princípio da realidade, o instinto não hesita, não se dá de modo algum por vencido e procura outras saídas para sua satisfação. Então, não conseguindo se "sublimar" em obras de arte, resultados científicos, realizações tecnológicas, educativas ou humanitárias e, por outro lado, se os obstáculos que encontra são maciços e impermeáveis a qualquer desvio substitutivo, o impulso do instinto se transforma em neurose.



Retrato fotográfico de Freud em idade avançada.

10 A luta entre "Eros" e "Thánatos" e o "mal-estar da civilização"

Para dizer a verdade, a questão do instinto, de suas formas e dos princípios que o estruturam constituiu verdadeira preocupação para Freud que, no fim de sua obra, chegou a falar de *instinto de vida* ou *Eros* e de *instinto de morte* ou *Thánatos*. O instinto de vida se expressa no amor, na criatividade e na construtividade. E o de morte se expressa no ódio e na destruição. E este último instinto é poderoso, pois o homem é agressivo. "*Homo homini lupus*: quem tem coragem de contestar essa afirmação depois de todas as experiências da vida e da história?", pergunta-se Freud em *O mal-estar da civilização* (1929). Existe no homem uma "agressividade cruel" que nele revela "uma besta selvagem, para a qual o respeito pela própria espécie é estranho".

A realidade, na opinião de Freud, é que "graças a essa hostilidade primária dos homens entre si, a sociedade civilizada está continuamente ameaçada de destruição, e chega para cada um de nós o momento de deixar de lado, como ilusões, as esperanças que na juventude deposita nos próprios semelhantes, e experimentar o quanto a vida tornou-se dura e pesada por sua malevolência". Por isso, a condenação de Freud não é simplesmente uma condenação da civilização, mas uma condenação às repressões inúteis e excessivas, fontes de angústia e sofrimento.

É precisamente para aliviar esse sofrimento que Freud, com sua genealogia da civilização, apresenta maior consciência desmistificadora de ideais e valores, para que estes, ainda que necessários para dominar o instinto de morte, não se transformem em instrumentos de tormento para a vida dos indivíduos. O homem renuncia a muito de sua felicidade para tornar possível uma vida associada (a civilização) não-autodestrutiva: "O *Superego* é o herdeiro do complexo de Édipo e o representante das aspirações éticas do homem". O *Superego* obrigou Édipo a cegar-se.

Pois o trabalho de Freud volta-se, precisamente, para o seguinte: não negar a civilização, mas também não permitir que o *Superego* cegue o novo Édipo, isto é, faça o homem enlouquecer e lhe torne a vida insuportável e desumana. Se, por um lado, existem doenças (suportáveis) com as quais o homem deve aprender a coexistir, por outro lado o homem civilizado vendeu a possibilidade da felicidade "por um pouco de segurança". O importante é que a vida civilizada, em constante desenvolvimento, seja suportável.

II. A "rebelião" contra Freud e a psicanálise depois de Freud

• Em concomitância e logo depois da publicação das mais importantes obras de Freud se desenvolve vigorosamente – apesar dos não poucos adversários – um verdadeiro e próprio movimento psicanalítico. A teoria encontrava ulteriores campos de aplicação (mitologia, pedagogia etc.); e em 1910 nasce a *Sociedade internacional de psicanálise*, cujo primeiro presidente foi C. G. Jung.

Nasce o movimento psicanalítico → § 1

• Com os sucessos, todavia, chegaram também as duas clamorosas cisões: a de Alfred Adler (1870-1937) e a do suíço Carl Gustav Jung (1875-1961). A cisão de Adler teve lugar em 1911. Adler é o teórico da assim chamada *psicologia individual*, onde se enfrentam os *mesmos problemas* de Freud com um sistema teórico que oferece para eles uma solução diferente da de Freud.

Alfred Adler – o fundador da psicologia individual – separa-se de Freud → § 1

Freud vê a vida do homem em função de seu passado; Adler, ao contrário, a lê em função de seu futuro; e isso enquanto "o indivíduo é guiado por seu desejo de superioridade, de busca de semelhança divina, pela fé em seu poder psíquico particular". A obra *Prática e teoria da psicologia individual* é de 1920.

• Jung, por sua vez, além da consciência (*Ego*) e do inconsciente pessoal (*Id*), individua na psique outra zona que ele chama de *"inconsciente coletivo"*, feito de *arquétipos*. Estes consistem em esquemas de relações instintivas, de reações psíquicas obrigatórias que encontramos nos sonhos, mas também nas mitologias e nas tradições religiosas, e que se referem a eventos como o nascimento, a morte ou as relações entre os sexos. Jung também é autor de uma interessante teoria dos *tipos psicológicos*. O livro *Tipos psicológicos* é de 1921; *Psicologia e religião*, de 1940; *O eu e o inconsciente* é de 1945.

Carl G. Jung: uma outra clamorosa cisão de Freud → § 2

1 A psicologia individual de Alfred Adler

Em 1910 nasceu a *Sociedade internacional de psicanálise*, cujo primeiro presidente foi Carl Gustav Jung. Nesse meio tempo, a psicanálise encontrava novos campos de aplicação fecunda. Th. Reik e o etnólogo G. Roheim desenvolviam as teses contidas no trabalho de Freud *Totem e tabu.* Otto Rank fazia da mitologia o objeto de seus estudos. O pastor protestante O. Pfister, de Zurique, que, no dizer de Freud, "considerou a psicanálise conciliável com uma forma sublimada de religiosidade", aplicou a psicanálise à pedagogia. Os êxitos, portanto, estavam ali. Mas, juntamente com eles, ocorreram também as primeiras cisões importantes, que romperiam decisivamente a uniformidade da perspectiva freudiana.

O artífice da primeira cisão (1911) foi Alfred Adler (1870-1937), o fundador da "psicologia individual" e autor de obras como *O temperamento nervoso* (1912), *Conhecimento do homem* (1917) e *Práxis e teoria da psicologia individual* (1920). Ex-discípulo de Freud, Adler, a partir do *mesmo material* em que se baseava a teoria freudiana e enfrentando os *mesmos problemas* que Freud, constrói um sistema teórico que nega ponto por ponto o sistema de Freud, tanto que este diria, ironicamente, que "a doutrina de Adler, portanto, não se caracteriza tanto por aquilo que afirma, e sim muito mais por aquilo que nega".

A doutrina de Freud vê toda a atividade do homem em função de seu passado, ao passo que a de Adler a vê em função de seu futuro. Adler afirma que não são os princípios do prazer e da realidade a guiar os comportamentos do indivíduo, e sim muito mais sua "vontade de poder". Em toda fase de seu desenvolvimento, escreve Adler, "o indivíduo é guiado por seu desejo de superioridade, por uma busca de semelhança divina, pela fé em seu poder psíquico particular".

A dinâmica do desenvolvimento do indivíduo vive no dissídio entre o "complexo de inferioridade" que se desencadeia diante das tarefas a realizar e diante da competição com os outros, por um lado, e a vontade de afirmar seu próprio poder, por outro. No esforço por sua própria "afirmação viril" e para superar o "complexo de inferioridade", afirma Adler, ocorrem processos de "compensação": quando alguma atividade psíquica é inferior às expectativas da tarefa a enfrentar, então, como nos processos biológicos, dá-se uma "compensação" por alguma outra atividade superior em relação à tarefa.

É com esse instrumental conceitual que Adler interpreta diversamente o "material" freudiano e tenta resolver diversamente os problemas diante dos quais se havia cimentado a psicanálise. Assim, não é o inconsciente que fala nos sonhos; estes expressam muito mais o projeto de vida do indivíduo, projeto que também ficaria claro nos atos falhos e que, na opinião de Adler, se manifestaria como "plano de vida" já por volta dos quatro ou cinco anos de idade. Adler também vê nos impulsos sexuais a vontade de poder em ação para dominar os outros. E a neurose é o sentimento de inferioridade do indivíduo que, diante das dificuldades, volta-se para si mesmo e exige compreensão

dos outros, forçando-os a voltar para si suas atenções.

A idéia central do sistema de Adler, portanto, é a "vontade de poder". Sua referência histórica mais imediata é o pensamento de Nietzsche, mas também o de Schopenhauer.

2 A psicologia analítica de Carl Gustav Jung

2.1 O conceito de "complexo"

Já conhecido por seus estudos de psiquiatria, o suíço C. G. Jung (1875-1961) aproximou-se de Freud, mas, em 1913, dois anos depois da "secessão" de Adler, também Jung se afastou de Freud, propondo um sistema influente de idéias psicológicas, que ele chamou de "psicologia dos complexos" ou "psicologia analítica".

Foi Jung quem introduziu o termo "complexo", usando-o em seus *Estudos de associação diagnóstica* (1906). Por "complexo", Jung entende "grupos de conteúdos psíquicos que, desvinculando-se da consciência, passam para o inconsciente, onde continuam uma existência relativamente autônoma, influindo sobre a conduta" (como bem salientou G. Zunini). E, embora possa ser negativa, essa influência também pode assumir valência positiva, quando se torna a razão para novas possibilidades de criação e de sucesso.

Jung usou a noção de complexo na diagnose das associações. Ele propunha diversas palavras, uma após a outra, a um sujeito que deveria responder imediatamente, com a primeira palavra que lhe viesse à mente. Jung, pois, evidenciou que o *tempo de reação,* isto é, o tempo que transcorre entre a apresentação da palavra e a resposta do sujeito, muda de palavra para palavra, e evidenciou também que é diferente a atitude do indivíduo diante de diferentes palavras. Por vezes, a reação é muito hesitante ou então apressada: estamos diante de reações que são indício de complexos, dos quais o sujeito não tem consciência. Por esse cami-



Alfred Adler (1870-1937) foi o artífice da primeira secessão de Freud (1911) e é o fundador da "psicologia individual", onde assume como princípio-guia do comportamento humano "a vontade de poder".

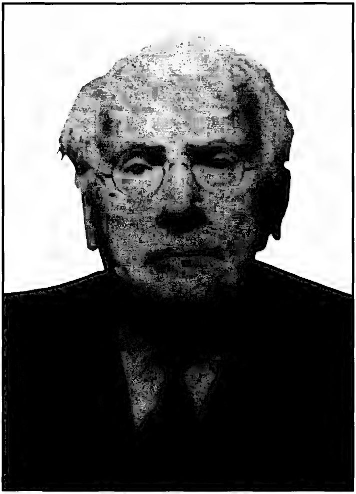
nho, mas também mediante o conteúdo das reações verbais e dos sonhos, Jung penetra no inconsciente.

2.2 O inconsciente coletivo

Investigações posteriores levaram-no àquela que representa talvez sua descoberta fundamental: o "inconsciente coletivo".

Para Jung, a estrutura da psique compreende a "consciência" e um "inconsciente pessoal", onde se conserva e se agita o que a consciência quer reprimir, remover e cancelar. Mas, além da consciência e do inconsciente pessoal, Jung identifica uma zona da psique que ele chama de "inconsciente coletivo". Enquanto o inconsciente pessoal consiste fundamentalmente de *complexos*, o inconsciente coletivo é feito de *arquétipos*: "Os instintos [tendências inatas, não adquiridas] formam analogias muito próximas aos arquétipos. Tão próximas que há razões para supor que os arquétipos sejam as imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, são *esquemas de comportamento instintivo*. Assim, não é mais arriscado admitir a hipótese do inconsciente coletivo do que admitir que existam instintos". O inconsciente coletivo é hereditário, "idêntico em todos os homens, e constitui um substrato psíquico comum, de natureza suprapessoal, que está presente em cada um de nós".

Os arquétipos são esquemas de reações instintivas, de reações psíquicas obrigatórias, que se encontram nos sonhos, mas também nas mitologias e nas tradições religiosas, relacionando-se com características da natureza humana, como o nascimento, a morte, as imagens paterna e materna, e as relações entre os dois sexos.



Carl Gustav Jung (1875-1961) foi o artífice da segunda secessão (1913) de Freud, e é o fundador do influente sistema de idéias psicológicas que ele chamou de "psicologia dos complexos" ou "psicologia analítica".

2.3 A teoria dos "tipos psicológicos"

Outra temática relevante no pensamento de Jung é sua teoria dos "tipos psicológicos". É com base na análise da controvérsia entre Freud e Adler que Jung consegue delinear a tipologia do "introvertido" e do "extrovertido". Freud seria extrovertido, Adler introvertido. Para o extrovertido, os acontecimentos externos a si mesmo são da máxima importância no plano consciente. Em "compensação", no plano inconsciente, a atividade psíquica do extrovertido concentra-se em seu próprio eu. Ao contrário, para o introvertido, o que conta é a resposta subjetiva do indivíduo aos acontecimentos e circunstâncias externas, ao passo que, no plano inconsciente, o introvertido é impelido, com sentido de medo, para o mundo externo. Embora não exista "tipo puro", Jung reconhece a extrema utilidade descritiva da distinção entre "introvertido" e "extrovertido": "Todo indivíduo possui ambos os mecanismos — a introversão e a extroversão —, e somente a predominância relativa de um ou de outro é que determina o tipo". *Tipos psicológicos* é de 1921. E é a partir desse período que Jung dedica sua maior atenção ao estudo da magia, das diversas religiões e das culturas orientais (*Psicologia e religião,* 1940; *Psicologia e alquimia,* 1944; *O eu e o inconsciente,* 1945).

2.4 A relação com Freud

Analisando seu trabalho no contexto de nossa civilização, Jung disse: "Não sou levado por excessivo otimismo nem sou amante dos ideais elevados, mas me interesso simplesmente pelo destino do ser humano como indivíduo — a unidade infinitesimal da qual depende o mundo e na qual, se estamos lendo corretamente o significado da mensagem cristã, também Deus busca seu fim". Ficou célebre, tornando-se fonte de longas controvérsias, a resposta que, em 1959, Jung deu a um entrevistador da BBC que lhe perguntou: "Acredita em Deus?" A essa pergunta, Jung replicou: "Não tenho necessidade de crer em Deus. Eu o conheço".

Diante do sistema de Jung, Freud afirmou: "Aquilo de que os suíços tinham tanto orgulho nada mais era do que a modificação teórica da psicanálise, obtida rejeitando o fator da sexualidade. Confesso que, desde o início, entendi esse 'progresso' como adequação excessiva às exigências da atualidade". Por seu turno, resumindo as várias forças e tendências psíquicas sob o conceito de energia, Jung não quis em absoluto negar a importância da sexualidade na vida psíquica, "embora Freud sustente obstinadamente que eu a negue". Diz Jung: "O que eu procuro é estabelecer limites para a desenfreada terminologia sobre o sexo, que vicia todas as discussões sobre a psique humana, e situar então a sexualidade em seu lugar mais adequado. O senso comum voltará sempre ao fato de que a sexualidade é apenas um dos instintos biológicos e somente uma das funções psicofisiológicas, embora, sem dúvida, muito importante e de grande alcance".

FREUD

1 A descoberta da "repressão" e do "inconsciente"

"Todas as coisas esquecidas tiveram, por algum motivo, um caráter penoso para o indivíduo, enquanto foram consideradas temíveis, dolorosas e vergonhosas para as aspirações de sua personalidade". Daí a descoberta da "repressão" e do "inconsciente".

Minhas esperanças se realizaram inteiramente. Abandonei então o hipnotismo; mas a mudança de técnica trouxe consigo também mudança na natureza do trabalho de catarse. O hipnotismo havia escondido um jogo de forças, que agora vinha à luz, e cuja compreensão fornecia uma sólida base para a teoria.

Qual podia ser a razão pela qual os pacientes haviam esquecido tantos fatos de sua vida interior e exterior e podiam ao invés se lembrar deles, quando se lhes aplicava a técnica acima descrita? A observação dava a esta pergunta uma resposta mais que suficiente. Todas as coisas esquecidas tiveram, por algum motivo, um caráter penoso para o indivíduo, enquanto foram consideradas temíveis, dolorosas e vergonhosas para as aspirações de sua personalidade. Eu era forçado, portanto, a concluir que seu esquecimento, ou seja, o não ter permanecido na consciência, devia-se precisamente a tais características. Para de novo tornar consciente aquilo que fora esquecido, era necessário vencer no paciente a resistência por meio de contínua obra de exortação e de encorajamento. A fadiga variava muito, conforme os casos, crescendo em razão direta à profundidade do esquecimento, e constituía a medida da resistência do doente. Surgiu assim a teoria da repressão.

Desse modo tornou-se possível reconstruir com facilidade o processo patogênico. Descreveremos, como exemplo, um caso simples. Quando, na vida psíquica, se produz uma tendência à qual se opõem outras mais fortes, a resolução normal do conflito psíquico, assim determinado, realiza-se – segundo tal teoria – com uma luta das duas entidades dinâmicas que, para nossos fins imediatos, chamaremos de instinto e de resistência; tal luta desenvolve-se por certo tempo com participação bastante intensa da consciência, até que o instinto é rejeitado e ao impulso correspondente é subtraída a carga energética. Esta é a evolução normal. Na neurose, ao contrário, o conflito, por motivos ainda desconhecidos, tem uma solução diversa. O *Eu* retira-se, por assim dizer, diante do impulso instintivo depois da primeira colisão, negando a ele o acesso à consciência e à descarga direta, motivo pelo qual o impulso conserva toda a sua carga energética. A esse processo, que constituía uma novidade absoluta – com efeito, ainda não fora descoberto nada de semelhante na vida psíquica – dei o nome de repressão. Era, indubitavelmente, um mecanismo de defesa primitivo, comparável a uma tentativa de fuga e antecedente à solução normal sucessiva. A este primeiro ato de repressão ligavam-se diversas conseqüências. Em primeiro lugar, o *Eu* devia se proteger por meio de um esforço permanente, ou seja, por meio de um contrapeso, contra a pressão do impulso reprimido sempre ameaçador, sofrendo assim um empobrecimento. Além disso, as tendências reprimidas, tornando-se inconscientes, podiam obter uma descarga e uma satisfação substitutiva por vias indiretas, fazendo desse modo falhar o intento da repressão. No histerismo de conversão tal caminho indireto levava à esfera da inervação somática, e o impulso reprimido reaparecia em uma parte qualquer do corpo, criando os sintomas que eram, portanto, o resultado de um compromisso; eles constituíam, de fato, uma satisfação substitutiva, ainda que deformada e desviada de seus fins pela resistência do *Eu*.

A teoria da repressão constituiu a base fundamental para a compreensão das neuroses e trouxe uma modificação ao procedimento terapêutico. O objetivo deste não era mais o da descarga (*abreagieren*) dos impulsos aviados sobre um falso caminho, mas o de descobrir as repressões e de eliminá-las por meio de um trabalho de avaliação, que aceitasse ou condenasse definitivamente aquilo que o processo de repressão havia excluído. Em homenagem a esse estado de coisas, dei ao método de pesquisa e de cura que dele resultava o nome de psicanálise, substituindo o de catarse.

Tomando a repressão como ponto de partida, podemos ligar a ela todas as partes da teoria psicanalítica [...]. A psicanálise, [...] vê-se obrigada, pelo estudo das repressões patogênicas e de outros fenômenos aos quais acenaremos mais adiante, a tomar a sério o conceito do "inconsciente". Para a psicanálise todo ato psíquico é, em princípio, inconsciente,

e o atributo da consciência pode acrescentar-se a seguir ou vir a faltar completamente. Estas afirmações chocaram-se contra a oposição dos filósofos, para os quais "consciente" e "psíquico" são uma única coisa, sendo-lhes impossível conceber um absurdo como o de uma "psique inconsciente". A psicanálise teve de, todavia, proceder adiante, sem fazer caso dessa idiossincrasia dos filósofos. Ela foi obrigada a isso pelas experiências, tiradas do material patológico e totalmente desconhecidas para os filósofos, relativas à freqüência e à potência de impulsos que são ignorados pelo sujeito e que, todavia, podem ser apesar disso individuados, assim como se pode individuar qualquer outro fenômeno do mundo exterior.

S. Freud,
Minha vida e a psicanálise.

2 A evolução da técnica terapêutica

> *"Em vez de obrigar o paciente a expressar algum dado que esteja em relação com determinado tema, nós o convidamos a entregar-se à "livre associação"; ou seja, a manifestar tudo aquilo que chega a seu pensamento, quando ele renuncia a guiar o pensamento intencionalmente".*

As teorias da resistência e da repressão do inconsciente, do significado etiológico da vida sexual e da importância das experiências infantis, são os elementos principais do edifício teórico da psicanálise. Desagrada-me ter podido descrever esses elementos apenas isoladamente, e não também nos modos de sua composição e de suas relações; mas agora é tempo de dedicar nossa atenção às modificações que, pouco a pouco, foram introduzidas na técnica do procedimento analítico.

A superação da resistência por meio de uma ação insistente e asseguradora exercida sobre o doente foi o primeiro método, indispensável para pôr o médico em condição de se orientar na matéria. Com o tempo, porém, ele havia se tornado demasiadamente árduo, tanto para o médico como para o paciente, e não parecia isento de críticas fáceis; deveríamos, portanto, substituí-lo por outro método, em certo sentido a ele contraposto. Em vez de obrigar o paciente a expressar algum dado que esteja em relação com determinado tema, nós o convidamos a entregar-se à "livre associação"; ou seja, a manifestar tudo aquilo que chega a seu pensamento, quando ele renuncia a guiar o pensamento intencionalmente. O paciente deve empenhar-se em comunicar verdadeiramente tudo aquilo que a autopercepção lhe oferece, sem ceder às objeções críticas, que tendem a rejeitar algumas associações, ou por falta de importância e de ligação com o tema tratado, ou porque privadas de qualquer sentido.

Sobre a sinceridade não é preciso evidentemente insistir, pois ela é o pressuposto indispensável da cura analítica.

Pode parecer estranho que esse procedimento de livre associação, em relação à regra fundamental psicanalítica, tenha dado o resultado que esperávamos, ou seja, levado à consciência os elementos reprimidos, antes mantidos longe pelas resistências. Devemos porém ter presente que a livre associação não comporta na realidade uma completa liberdade: o paciente, embora não dirija sua atividade mental sobre determinado tema, permanece sob a influência da situação analítica. Com efeito, temos o direito de supor que não lhe virá à mente nada que não tenha relação com tal situação. A resistência contra a recordação dos conteúdos reprimidos poderá agora se manifestar de duas formas diferentes: em primeiro lugar, por meio das objeções críticas, contra as quais dirige-se a regra psicanalítica fundamental. Se o paciente consegue dominar tais objeções, respeitando a regra psicanalítica, a resistência revestirá uma segunda forma, fazendo com que suas fantasias contenham os conteúdos reprimidos apenas na forma de uma alusão; quanto maior for a resistência, tanto mais a fantasia substitutiva, comunicada ao analista, se afastará dos elementos reprimidos pesquisados. O analista, que escuta atentamente o que diz o paciente, sem porém se esforçar, pode utilizar de duas formas distintas o material que lhe é fornecido: pode, com efeito, quando uma resistência não for demasiado intensa, conseguir adivinhar os elementos reprimidos pelas alusões do paciente; ou então, quando se trata de uma resistência mais enérgica, pode deduzir, pelas associações que parecem afastar-se do tema, a natureza de tal resistência, que então revelará ao paciente.

A descoberta da resistência é o primeiro passo para sua superação. Desenvolve-se, assim, no quadro do trabalho analítico, uma arte da interpretação, cujo frutuoso emprego, para ter sucesso, requer tato e experiência, mas que não é difícil de ser aprendida. O método da livre associação; além do fato de ser menos cansativo, apresenta vantagens muito grandes em

relação ao precedentemente usado. Ele exerce coerção mínima sobre o analisado, jamais perde o contato com a realidade presente, e oferece ampla garantia de que, em nenhum momento, o médico perca de vista a estrutura da neurose ou nela insira coisas nascidas de suas próprias expectativas. Com tal método é, por assim dizer, deixada completamente ao paciente a função de determinar o andamento da análise e a coordenação da matéria, motivo pelo qual torna-se impossível a elaboração sistemática e isolada dos diversos sintomas e dos vários complexos. Em oposição àquilo que ocorre com o método hipnótico e com o de solicitação, o médico, embora em fases e momentos diversos do tratamento, apreende a estrutura da neurose inteira. Para um ouvinte estranho – que não é todavia admissível durante o desenvolvimento das sessões – a cura analítica seria absolutamente incompreensível.

Outra vantagem do método é que ele na realidade jamais pode falhar. Teoricamente, deve sempre ser possível ao paciente produzir alguma idéia, se ele aprende a não fazer objeções sobre sua natureza. Todavia, isso acontece geralmente em uma única situação, situação que, justamente por sua singularidade, é apta a ser interpretada. Aproximo-me agora da descrição de um fator que acrescenta ao quadro da psicanálise um caráter essencial e tem a máxima importância, tanto do ponto de vista técnico quanto teórico.

Em todo tratamento analítico se estabelece, sem nenhuma intervenção do médico, uma intensa relação sentimental do paciente com a pessoa do analista, relação que não pode ser explicada por nenhum dado de fato real. Essa relação pode ser positiva ou negativa, e varia do enamoramento mais apaixonado e sensual à rebelião, ao ressentimento e ao ódio mais intenso. Tal fenômeno, ao qual damos brevemente o nome de "transferência", toma logo o lugar, no paciente, de seu desejo de cura e, enquanto se limita a ser afetuoso e comedido, fornece a base para a influência do médico, constituindo o verdadeiro estímulo afetivo para o trabalho analítico comum. Mais tarde, quando se torna apaixonado ou se transforma em hostilidade, acaba formando o instrumento principal da resistência; então cessam completamente as associações do paciente, pondo em perigo o próprio resultado do tratamento. Todavia, seria insensato querer evitar esse fenômeno: sem transferência nenhuma análise é possível. Não se deve, porém, crer que a análise crie a transferência e que esta apareça apenas nela. A análise limita-se a revelar a transferência e a isolá-la; ela é um fenômeno humano geral, que decide sobre o resultado de toda a influência médica, e comumente domina até as relações de toda pessoa com aqueles que a circundam. Identifica-se facilmente, em tal fenômeno, o mesmo fator dinâmico ao qual os hipnotizadores deram o nome de sugestionabilidade, como fator que caracteriza a "relação" hipnótica e cuja labilidade e imprevisibilidade também constituíam o defeito do método catártico. Nos casos em que a tendência à transferência afetiva falta ou se tornou totalmente negativa, como na demência precoce e na paranóia, desaparece também a possibilidade de exercer uma influência psíquica sobre o doente.

É indubitável que também a psicanálise age por meio da sugestão, como todos os outros métodos psicoterapêuticos. Ela, porém, se diferencia destes, enquanto não abandona o resultado do procedimento terapêutico à sugestão ou à transferência; ao contrário, serve-se deles para impelir o doente a realizar um trabalho psíquico – a superação de suas resistências pela transferência –, trabalho que comporta modificação duradoura da economia psíquica do próprio paciente. A transferência é tornada consciente ao doente pelo analista, e resolve-se quando o paciente adquire a convicção de que, em seu comportamento, determinado pela



Retrato de Freud feito em nanquim por Salvador Dalí (1938).

transferência, ele revive relações que provêm de suas mais antigas cargas afetivas dirigidas para um objeto e pertencentes ao período reprimido de sua infância. Por meio desse trabalho, a transferência torna-se o melhor instrumento da cura analítica, depois de ter sido a arma mais importante da resistência. Sua utilização e seu desfrute constituem, de todo modo, a parte mais difícil e importante da técnica analítica.

Com o auxílio do procedimento da livre associação e da correspondente arte da interpretação, a psicanálise alcança um resultado que não parecia muito importante do ponto de vista prático e que, ao contrário, a levou a uma posição e a um significado na realidade absolutamente novos no campo da ciência. Com efeito, tornou-se possível demonstrar que os sonhos têm um significado e individuar tal significado. Os sonhos haviam sido considerados na antiguidade clássica como profecias; a ciência moderna, ao contrário, não queria saber nada deles e os abandonava à superstição, declarando-os atos puramente "somáticos", e quase um sobressalto da vida psíquica, de resto submersa no sono. Parecia absolutamente impossível que alguém que tivesse realizado sérios trabalhos científicos pudesse revelar-se depois um "intérprete de sonhos". Contudo, não levando em conta tal condenação do sonho; considerando-o, ao contrário, como sintoma neurótico não compreendido, da mesma forma que uma idéia delirante ou obsessiva; prescindindo de seu conteúdo evidente e, por fim, tornando objeto da livre associação cada um de seus diversos elementos, chegou-se a um resultado totalmente diferente. As numerosas associações do sonhador nos revelaram, com efeito, um fenômeno ideativo, que não podia mais ser qualificado como absurdo ou confuso e que equivalia a um produto psíquico completo; deste, o sonho manifesto não constituía mais que uma transposição deformada, abreviada e mal compreendida, reduzida a imagens visuais. Esse conteúdo latente do sonho continha o verdadeiro significado do próprio sonho, enquanto o conteúdo manifesto não era mais que máscara, uma fachada, da qual podiam tomar impulso as associações, mas não a interpretação.

S. Freud
Minha vida e a psicanálise.

Capítulo quarto

O estruturalismo

I. Por que os estruturalistas são filósofos

• "Estrutura" é um conceito que encontramos em álgebra e física; em química e em sociologia; em geologia, em economia e em psicologia. Há, portanto, o uso do termo "estrutura" dentro das ciências. Mas há também um *uso filosófico* do conceito de "estrutura", e é o que encontramos em estudiosos como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault e Lacan.

Os estruturalistas "explicam" o homem, proclamando sua morte
→ § 1-4

Estes – *contra o existencialismo*, o subjetivismo idealista e o humanismo personalista – quiseram eliminar um homem criativo, livre, autoconsciente e artífice de seu futuro. Este homem, para os estruturalistas, não existe. O homem criativo, *livre* e autoconsciente, se quisermos falar dele cientificamente, é devorado por estruturas biológicas, psicológicas, econômicas, lingüísticas etc., que são onipervasivas e além do mais onideterminantes, onívoras em relação ao eu. O *estruturalismo* é um leque de propostas que confluem todas no protesto comum contra a centralidade ética, política e religiosa do eu. O estruturalismo pretende explicar o homem; e, "explicando-o", proclama sua morte. As ciências humanas o teriam matado: elas seriam ciências apenas deixando de ser humanas.

1 O significado científico do termo "estrutura"

O termo "estrutura" circula hoje tranqüilamente dentro do intercâmbio lingüístico das ciências naturais, das ciências matemáticas e das ciências histórico-sociais.

Assim, por exemplo, falamos de estruturas lógicas e de estruturas lingüísticas; temos em física a estrutura nuclear do átomo e, em astrofísica, discorremos sobre a estrutura do universo; em matemática, fala-se de estruturas de pertença (nos conjuntos), de estruturas algébricas (grupos, relações, corpos, isto é, leis de composição), de estruturas espaciais ou topológicas. Temos ainda a estrutura do corpo humano em anatomia e as estruturas sociais e econômicas evidenciadas por sociólogos e economistas; estudamos as estruturas moleculares e as estruturas químicas, e assim por diante. Em linha geral e com cautela, podemos dizer, nas pegadas de Piaget, que uma estrutura é *um sistema de transformações que se auto-regulam.*

Em essência, uma estrutura é um conjunto de leis que definem (e instituem) um âmbito de objetos ou de entes (matemáticos, psicológicos, jurídicos, físicos, econômicos, químicos, biológicos, sociais etc.), estabelecendo relações entre eles e especificando seus comportamentos e/ou suas maneiras típicas de se desenvolverem.

É isso, em suma, o que se pode dizer sobre o uso do conceito de estrutura dentro das ciências.

2 O significado filosófico do termo "estrutura"

Mas também existe o *uso filosófico* ou um conjunto de usos filosóficos do conceito de estrutura. Trata-se precisamente dos usos elaborados por pensadores como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault e Lacan, que, voltando-se contra o existencialismo, o subjetivismo idealista, o humanismo personalista, o historicismo e o empirismo grosseiramente factualista (com todo o terror que ele tem pela "teoria"), deram origem a um movimento de pensamento, ou melhor, a uma *atitude*, precisamente a atitude estruturalista, apresentando soluções bem diferentes (das propostas pelas filosofias citadas) para urgentes *problemas filosóficos* relativos ao sujeito humano ou "eu" (com sua pretensa liberdade, sua pretensa responsabilidade e seu pretenso poder de fazer a história) e ao desenvolvimento da história humana (e seu pretenso *sentido*).

Em poucas palavras, os estruturalistas pretenderam inverter a direção em que andava o saber *sobre* o homem, decidindo destronar o sujeito (o eu, a consciência ou o espírito) e suas celebradas capacidades de liberdade, autodeterminação, autotranscendência e criatividade em favor de "estruturas" profundas e inconscientes, onipresentes e onideterminantes, isto é, de estruturas onívoras em relação ao "eu". E isso a fim de tornar *científicas* as "ciências humanas".

Mas as ciências humanas "só podem se tornar ciências deixando de ser humanas". E aqui encontramos o ponto de intersecção em que se torna possível identificar melhor a *atitude* estruturalista. Com efeito, o estruturalismo não se qualifica como um conjunto compacto de doutrinas (não existe uma "doutrina" estruturalista); ele se caracteriza muito mais pela polêmica comum mantida pelos estruturalistas contra o subjetivismo, o humanismo, o historicismo e o empirismo. Podemos dizer assim: o *estruturalismo filosófico* é um leque de propostas díspares que, contudo, encontram sua unidade em um protesto comum contra a exaltação do eu e a glorificação do finalismo de uma história humana feita ou, de qualquer forma, guiada ou co-criada pelo homem e por seu empenho.

Estruturalismo (filosófico). Em 1916 foi publicado o *Curso de lingüística geral* de Ferdinand de Saussure; e exatamente a partir da concepção da língua como *sistema* ou *estrutura* desenvolveu-se no segundo pós-guerra, principalmente na França, um movimento de idéias conhecido como *estruturalismo*, que conta, entre seus mais famosos representantes, Claude Lévi-Strauss para a antropologia cultural, Jacques Lacan para a psicanálise, Louis Althusser para a análise marxista dos eventos sociais, e Michel Foucault para a filosofia e para a história da cultura.
O estruturalismo tem valência filosófica justamente porque teoriza pelo menos dois grandes temas filosóficos: o do *eu* e o da *história*.
Contra o existencialismo, o subjetivismo idealista e o humanismo personalista – doutrinas que exaltam a centralidade de um "eu" criativo, livre, responsável, construtor de seu próprio futuro –, os estruturalistas proclamam a morte do homem, e isso em nome de estruturas profundas e inconscientes (econômicas, psicológicas etc.) onívoras em relação ao sujeito. Lévi-Strauss escreve em *O pensamento selvagem*: "O fim último das ciências humanas não consiste em constituir o homem, mas em dissolvê-lo".
Igualmente duro é o contraste que opõe o estruturalismo e toda forma de historicismo, em que se exalta o finalismo, a continuidade, o progresso de uma história humana feita ou co-criada, ou em todo caso guiada pelo homem. A história humana, precisará Foucault em *As palavras e as coisas*, é *descontínua*; não há nenhum progresso, mas apenas sucessão de *estruturas epistêmicas*. Por outro lado, afirma Lévi-Strauss, apenas para um observador que não conheça as regras que guiam o jogo, os eventos históricos parecerão arbitrários e novos. Mas não é assim para quem conhece as regras e as estruturas das quais são geradas as configurações da vida social dos homens e também seus produtos mentais, ou seja, culturais.

3 As raízes do estruturalismo

Desenvolvendo-se na França a partir da década de 1950, o protesto estruturalista teve como alvo mais *imediato* o existencialismo, cujo humanismo (com o papel primário que ele atribui ao *eu* "condenado a ser livre" e criador de história) é logo acusado, entre outras coisas, de não ser nada científico, antes, pelo contrário, de ser completamente refratário a toda uma série de resultados científicos que proclamam inequivocamente a falsidade da imagem do homem construída pelo humanismo existencialista, transmitida e defendida por todo espiritualismo e por qualquer idealismo.

De Saussure em diante, a lingüística estrutural mostrou os complexos mecanismos (fonológicos, sintáticos etc.) da estrutura que é a linguagem, dentro de cujas possibilidades move-se nosso pensamento; a etnolingüística (Sapir e Whorf) mostrou como e em que medida nossa visão do mundo depende da linguagem que falamos; o marxismo evidenciou o peso da estrutura econômica na construção do indivíduo, de suas relações e de suas idéias; a psicanálise mergulhou nosso olhar na estrutura inconsciente que sustenta os fios dos comportamentos conscientes de nosso eu; a antropologia e as ciências etnográficas põem a nu sistemas compactos de regras, valores, idéias e mitos que nos plasmam desde o nascimento e nos acompanham até o túmulo. E uma historiografia renovada, sobretudo sob os estímulos de Bachelard (é central a sua idéia de "ruptura epistemológica"), nos põe diante de uma história do saber como *desenvolvimento descontínuo* de estruturas que *in-formam* o pensamento, a prática e as instituições de diversas épocas e, com isso, de segmentos culturais diferentes da história do homem.

Diante de tudo isso, diante da lúcida consciência do torniquete representado pela onipresença e pela onipotência de estruturas psicológicas, econômicas, "epistêmicas" ou "psicológicas" e sociais, continuar falando de "sujeito" ou "eu" ou "consciência" ou "espírito" livre, responsável, criativo e construtor da história, quando não é ignorância, é brincadeira (da qual devemos "sorrir") ou é um engano, derivado de um antiengano (que é preciso desvelar). Desse modo, o estruturalismo configura-se como a filosofia que pretende erigir-se com base em nova consciência científica (lingüística, econômica, psicanalítica etc.) e que, por seu turno, traz a consciência da redução da liberdade em um mundo sempre mais "administrado" e "organizado": ele é a consciência dos *condicionamentos* que o homem descobre e — digamos — dos *obstáculos* que talvez ele próprio criou para si e cria no caminho de sua iniciativa livre e criadora.

4 A proclamação da "morte do homem"

Para sintetizar, podemos dizer que, para o estruturalismo filosófico, a categoria ou idéia de fundo não é o *ser*, mas a *relação*; não é o *sujeito*, mas a *estrutura*.

A exemplo das peças do jogo de xadrez, das cartas do jogo de cartas, ou então dos entes lingüísticos, matemáticos ou geométricos, os homens não têm significado e "não existem" fora das relações que os instituem, os constituem e especificam seu comportamento. Os homens, os sujeitos, são *formas* e não *substâncias*.

O humanismo (e "o existencialismo é um humanismo" — como dizia Sartre) exalta o homem, mas não o explica. O estruturalismo, ao contrário, pretende explicá-lo. Mas, explicando-o, o estruturalismo proclama que o homem está morto.

Nietzsche afirmou que Deus está morto; hoje, os estruturalistas afirmam que o homem é que está morto. E teria sido morto pelas *ciências* humanas. A ciência do homem não é possível sem anular a consciência do homem. Como escreveu Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, "o fim último das ciências humanas não consiste em constituir o homem, mas em dissolvê-lo". Textos 3 4

II. Claude Lévi-Strauss e o estruturalismo em antropologia

• Na vasta obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (nascido em 1908) confluem influências de E. Durkheim e M. Mauss, de F. Boas e A. Kroeber; mas o encontro decisivo de Lévi-Strauss foi com o estruturalismo lingüístico de Jakobson e Trubeckoj. Esta foi a intuição de Lévi-Strauss: as ciências humanas, e a antropologia em particular, não podem continuar indiferentes diante dos sucessos da lingüística; devem adotar seus métodos. É assim que ele, em *As estruturas elementares do parentesco* (1949), abandona a tradição do estudo monográfico dos sistemas de parentesco nesta ou naquela cultura; e, sobre a base de uma analogia de método e de objeto entre lingüística e antropologia, olha a sociedade como conjuntos de indivíduos colocados em comunicação por meio de diversos aspectos da cultura. Eis, então, que as regras do matrimônio e os sistemas de parentesco são considerados como uma espécie de linguagem, um sistema de comunicação: e a mensagem é aqui constituída "pelas *mulheres do grupo* que circulam entre os clãs, as estirpes e as famílias". A proibição do incesto é uma *conseqüência* da regra universal que impõe a instauração de relações abertas de parentesco.

Os sistemas de parentesco como sistemas de comunicação → § 1-2

• Desse modo percebe-se que há uma *razão oculta* que guia e *estrutura* o caos aparente da variedade e da complexidade dos fenômenos sociais. Nem se deve pensar que a história tenha um sentido ou um fim, ou que se desenvolva de modo progressivo: a história humana é como o jogo de xadrez, onde as configurações das peças parecem as mais arbitrárias e sempre novas para um observador que não conheça as regras. O estruturalismo pretende, exatamente, ter apreendido as regras que, engastadas no "espírito da humanidade", estruturam não só as configurações sociais dos homens, mas também seus produtos mentais, como é o caso dos *mitos*.

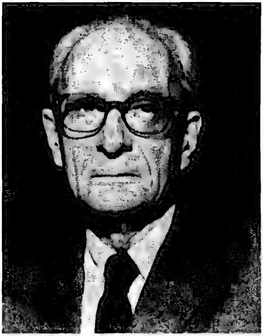
Uma razão oculta estrutura o aparente caos dos fenômenos sociais → § 3-4

1 As estruturas elementares do parentesco

Nascido em Bruxelas em 1908, mas vivendo depois em Paris, Claude Lévi-Strauss, depois de ter deixado a Faculdade de Direito, laureou-se em filosofia em 1931. Desiludido da orientação idealista da filosofia, Lévi-Strauss decide dedicar-se à antropologia, seguindo então os seminários de Marcel Mauss no Museu Etnográfico de Paris. É com Mauss que Lévi-Strauss aprende a considerar o mundo "primitivo" como algo que não tem nada de irracional. Em 1935, indo ensinar em São Paulo, no Brasil, realiza suas primeiras investigações sobre os "selvagens" da Amazônia e do Mato Grosso. Decisivo, nessa direção de pensamento, foi o encontro de Lévi-Strauss com o estruturalismo lingüístico da Jakobson e Trubeckoj. O sucesso da lingüística estrutural não pode, portanto, lembra Lévi-Strauss, deixar de interessar às disciplinas limítrofes. Estas devem ver se a aplicação dos métodos que levaram ao sucesso da lingüística também as levará ao sucesso.

Lévi-Strauss verificou essa hipótese em *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Abrindo novas perspectivas, ele abandonou o estudo monográfico e setorial das relações de parentesco nesta ou naquela cultura, estudo que, por mais longe que fosse, não permitira obter leis de validade universal, capazes de dominar a maior

variedade dos modos e das relações de parentesco. Utilizando o modelo da lingüística (usando estatísticas, conceitos e técnicas lógico-matemáticas), Lévi-Strauss conseguiu evidenciar relações e estruturas constantes subjacentes à variedade e à complexidade diversa dos sistemas de parentesco. Existe, portanto, uma *razão oculta* que guia e estrutura o caos (que o é só *aparentemente*) dos fenômenos humanos. Com efeito, partindo da idéia de que "as regras do matrimônio e os sistemas de parentesco devem ser considerados como uma espécie de linguagem, isto é, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, certo tipo de comunicação", e supondo que "a mensagem seja aqui constituída "pelas *mulheres do grupo* que *circulam* entre os clãs, as estirpes ou as famílias [...]", Lévi-Strauss conseguiu estabelecer que as regras de matrimônio observáveis nas sociedades humanas "representam modos de assegurar a circulação das mulheres no seio do grupo social, isto é, substituir um sistema de relações consangüíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aquisição de parentesco". Em outros termos, o que Lévi-Strauss demonstra é que "a finalidade profunda das estruturas segundo as quais os 'primitivos' constroem suas relações de parentesco consiste em impedir que cada clã familiar se feche isoladamente em si mesmo". Textos 1 2



Claude Lévi-Strauss,
antropólogo estruturalista,
é conhecido principalmente por ter evidenciado "estruturas", isto é, relações constantes, sob a variedade e a diversa complexidade de sistemas de parentesco.

2 Um "kantismo sem sujeito transcendental"

Tal interpretação das estruturas elementares do parentesco, enquanto de um lado consegue pôr ordem em uma série ilimitada de fenômenos à primeira vista desconexos ou, de qualquer modo, nunca vistos da perspectiva de um *princípio único*, do outro explica a *proibição universal do incesto*. Essa proibição não deve ser explicada com argumentações de tipo biológico ou com razões morais. Ela é muito mais conseqüência da estrutura inconsciente e universal que impõe a instauração das relações abertas de parentesco. Desse modo, o homem passa de uma dimensão natural para uma dimensão cultural. E "se a proibição do incesto e a exogamia têm função essencialmente positiva, se a razão de ser delas é a de estabelecer entre os homens um laço sem o qual eles não poderiam erguer-se acima da organização biológica, a fim de alcançar a organização social, então é preciso reconhecer que lingüistas e sociólogos não apenas empregam os mesmos métodos, mas se dedicam ao estudo do mesmo objeto. Com efeito, desse ponto de vista, exogamia e linguagem têm a mesma função fundamental: a comunicação com os outros e a integração do grupo".

Essa comunicação com os outros especifica-se no sentido de que a proibição da união com mulheres mais próximas "entrega" estas últimas a homens sempre mais distantes — e, desse modo, *o grupo se amplia sempre mais*. Na realidade, toda união matrimonial torna outras impossíveis para a geração sucessiva.

Nesse ponto não devemos rejeitar uma questão relevante para a pesquisa filosófica: trata-se do fato de que Lévi-Strauss considera as formas estruturais do parentesco por ele evidenciadas não tanto e não só como instrumentos heurísticos ou modelos corroborados pela experiência, porém, muito mais como formas dotadas de verdadeira *consistência ontológica*. Elas seriam pro-

dutos variados de uma dotação psíquica *comum* e *inata* da humanidade. Conseqüentemente, os fenômenos antropológicos são vistos como material exemplificador que não pode deixar de atestar as formas invariáveis do "espírito humano". Como disse Paul Ricoeur, o estruturalismo de Lévi-Strauss se configura desse modo como um ***kantismo sem sujeito transcendental***: há um inconsciente (de tipo kantiano e não freudiano) formado de categorias, que constituiria a matriz de todas as outras estruturas.

3 A polêmica anti-historicista

Podemos então compreender também a polêmica anti-historicista de Lévi-Strauss: a história não tem nenhum sentido, nela não existe um fim, nem se desenvolve de modo contínuo e progressivo; o que opera nela são estruturas inconscientes e não homens, com seus fins declarados e seus objetivos claros, os quais são apenas aparências. Tampouco existe uma lei de progresso que guia a história humana em sua globalidade: cada "zona de história" tem "seqüência própria" e uma "codificação diferencial do antes e do depois". Não pode haver na história transformação real, progresso verdadeiramente arrebatador e inovador.

Ao contrário, diz Lévi-Strauss, existem *sociedades frias*, que não pensam em se desenvolver nem pretendem transformar suas próprias condições de vida. A essas sociedades frias, que ele identifica em algumas populações primitivas, Lévi-Strauss contrapõe as *sociedades quentes*, ou seja, as sociedades civilizadas e evoluídas. Em *Tristes trópicos* (1955) e também em *Antropologia estrutural*, ele dirá que a vida dos primitivos é melhor, mais autêntica e mais harmonizada com a natureza do que a dos povos civilizados.

A ação humana é uma ação toda regulada pelas poucas normas "formais" que o estruturalismo faz emergir. A história humana é como um jogo de xadrez, com peças que se deslocam segundo as indicações das regras. As mais diversas configurações das peças no tabuleiro podem parecer arbitrárias e sempre "novas" para o observador externo que ignora as regras. Mas não é assim para quem conhece as regras. E o estruturalista pretende captar as regras que, encastoadas no "espírito da humanidade", estruturam não apenas as configurações da vida social dos homens, mas também seus produtos mentais.

4 A estrutura dos mitos

Essa tese, ou seja, a idéia de que existem estruturas "psico-lógicas" profundas, estruturas elementares do pensamento humano, Lévi-Strauss demonstra-a, de um lado, com o exame do *pensamento selvagem* e, de outro, com a *análise dos mitos*. Em seus estudos sobre os "primitivos", Lucien Lévy-Bruhl acentuara os aspectos emocionais da mentalidade dos povos primitivos, sustentando que encontramos nela uma quase ausência de funções lógicas. Pois bem, em *O pensamento selvagem* (1962), com base em rica documentação, Lévi-Strauss sustenta a falsidade da posição de Lévy-Bruhl. O pensamento "selvagem", diz ele, não é de modo algum menos lógico do que o pensamento do homem "civilizado", o que pode ser visto na catalogação que os "primitivos" fazem dos fenômenos naturais ou em suas classificações totêmicas. O pensamento selvagem é ordenação da natureza que revela uma racionalidade bem clara. Da mesma forma, uma rígida lógica estrutural é revelada pelos *mitos*, analisados por Lévi-Strauss nos quatro volumes das *Mitológicas* (*O cru e o cozido*, 1964; *Do mel às cinzas*, 1966; *A origem dos bons modos à mesa*, 1968; *O homem nu*, 1972).

O mito é freqüentemente considerado como o espaço da fantasia e da arbitrariedade. Mas Lévi-Strauss afirma que ele é uma estrutura lógico-formal que dá lugar a produtos (os mitos) com os quais a mente humana ordena, classifica e dá sentido aos fenômenos. Estudados no plano de sua organização sintática, desdobrados em seus elementos e considerados em suas relações, geralmente binárias, conjuntivas, opositivas etc. (o herói e a vítima, o amigo e o inimigo, o pai e a mãe, o cru e o cozido etc.), os mitos de diversas sociedades, aparentemente diversos e sem vinculações, podem ser agrupados e ordenados.

O que Lévi-Strauss faz é "trazer à luz não tanto o que há *nos* mitos [...] e sim, muito mais, o sistema de axiomas e postulados que definem o melhor código possível, capaz de dar significado comum e elaborações inconscientes, inerentes a espíritos, a sociedades e a culturas escolhidos entre os mais distantes uns dos outros".

Existe, portanto, a lógica dos mitos, que é imanente à própria mitologia. E "os esquemas míticos apresentam eminentemente o caráter de objetos absolutos".

III. Michel Foucault e o estruturalismo na história

• Michel Foucault (1926-1984) – autor de *Nascimento da clínica* (1963) e da *História da loucura na era clássica* (1961) – exemplificou, em *As palavras e as coisas* (1966), a abordagem estruturalista do estudo da história.

Para Foucault a história não tem sentido; e a idéia de progresso é simplesmente um mito, por meio do qual o homem ocidental quer representar seu contínuo e glorioso desenvolvimento. Esta continuidade, porém, não existe. A história, afirma Foucault, é antes *descontínua*. Ela é governada por *estruturas epistêmicas* ou *epistemas* que agem na profundidade, estão em função em nível inconsciente. E com estrutura epistêmica ou epistemas Foucault entende "todas as relações que existiram em certa época entre os vários campos da ciência".

A história é governada por "estruturas epistêmicas" descontínuas → § 1-2

E a ciência que estuda tais *epistemas* é chamada por Foucault de *arqueologia do saber*. Esta é a ciência que faz ver como na história não há de fato a continuidade ostentada pelos historicistas.

Em *As palavras e as coisas* Foucault mostra que na história do saber ocidental sucedem-se, sem nenhuma continuidade progressiva, três estruturas epistêmicas: a que se conservou até a Renascença; a que floresceu nos séculos XVII e XVIII; e a que se afirmou no século XIX.

1 "Estruturas epistêmicas" e "práticas discursivas"

Embora declare não ser estruturalista (e todos os mais conhecidos estruturalistas declaram que não o são), Michel Foucault (nascido em 1926) é um dos mais significativos estruturalistas contemporâneos. Autor do *Nascimento da clínica* (1963) e, dois anos antes, de *A História da loucura na época clássica* (1961), Foucault não quis escrever uma história da psiquiatria entendida como história das teorias relativas ao tratamento prático dos doentes mentais, mas como uma reconstrução do modo pouco racional, na verdade, com que os homens "normais" e "racionais" da Europa Ocidental deram expressão a seu medo da não-razão, estabelecendo de modo repressivo o que é mentalmente "normal" e, ao contrário, o que é mentalmente "patológico".

Seja como for, é com *As palavras e as coisas* (1966) que Foucault exemplifica, de modo já considerado clássico, a abordagem estruturalista do estudo da história. Ele rejeita também o mito do progresso: a continuidade na qual o homem ocidental pretende representar seu glorioso desenvolvimento é continuidade que não existe. A história não tem sentido, a história não tem fins últimos. *A história é*, antes, *descontínua*. E, no que se refere à história da cultura, ela é *informada* ou governada por típicas *estruturas epistêmicas* (ou *epistemas*), que agem no nível inconsciente.

Mas o que é, mais precisamente, uma estrutura epistêmica? Diz Foucault: "Quando falo de 'epistemas', entendo todas as relações que existiram em certa época entre os vários campos da ciência. Penso, por exemplo, no fato de que, a certo ponto, a matemática foi utilizada para pesquisas no campo da física; de que a lingüística, ou melhor [...], a semiologia, a ciência dos sinais, foi utilizada pela biologia (para as mensagens genéticas); de que a teoria da evolução pôde ser utilizada ou servir de modelo para os historiadores, os psicólogos e os sociólogos do século XIX. Todos estes são fenômenos de relações entre as ciências ou entre os vários 'discursos' nos vários setores científicos que constituem o que eu chamo 'epistema' de uma época". E Foucault chamou a ciência que estuda tais discursos e tais *epistemas* de *arqueologia do*

saber. Essa ciência "arqueológica" mostra exatamente que não há nenhum progresso na história, e que não existe a continuidade de que se orgulha todo historicismo. O que a arqueologia do saber mostra é uma sucessão descontínua de *epistemas*, com a afirmação e a decadência de *epistemas* em uma história sem sentido.

2 As estruturas epistêmicas da história do saber ocidental

Em *As palavras e as coisas* Foucault distingue, na história do saber ocidental, *três estruturas epistêmicas* que se sucedem sem nenhuma continuidade.

A primeira é a que se conservou até a Renascença; a segunda é a que se impôs nos séculos XVII e XVIII; a terceira se afirmou no século XIX.

Mas o que tipifica essas diversas *estruturas epistêmicas,* que, por seu turno, qualificariam três diversas épocas culturais? Na primeira estrutura, "as palavras tinham a mesma realidade do que significavam"; o que as coisas são pode-se ler nos sinais do livro da natureza. Assim, por exemplo, pela forma externa pode-se ver o que é um animal ou uma planta. Igualmente, no caso da moeda, "os sinais que indicavam e mediam as riquezas deviam ter, eles próprios, valor real. [...] Para os economistas da Renasença [...], a idoneidade da moeda para medir as mercadorias e seu poder de troca baseava-se em seu valor intrínseco". Por volta de fins do século XVI e princípio do século XVII, porém, ocorre profunda transformação, no sentido de que o *discurso* rompe os laços que o uniam às coisas. Os sinais diretamente perceptíveis, quando não são ídolos enganadores, se configuram somente como pequenos auxílios para que o sujeito que conhece possa chegar a uma representação da realidade. Assim, por exemplo, Lineu não classifica mais, como se fazia antes, com base em sinais que se supunha retratassem a coisa ("este pássaro caça à noite", "este animal vive na água" etc.), e sim com base na identidade e nas diferenças a analisar e descobrir.

Em fins do século XVIII, o saber assume novo aspecto: ele não se detém nem se reduz à representação do visível, mas busca nova dimensão do real, ou seja, a da estrutura oculta. O pensamento e o saber se retraem do âmbito da *representação* visível para sondar o das estruturas ocultas. Assim, por exemplo, é a estrutura da linguagem ou o sistema gramatical que dá sentido às palavras; é a função biológica que se torna o princípio da classificação dos seres vivos na anatomia comparada; não é o dinheiro, e sim o trabalho necessário para produzir um bem que se torna a medida do valor desse bem.

São essas, portanto, as *estruturas epistêmicas* que, de modo inconsciente, estruturaram as *práticas discursivas* (só aparentemente livres) dos homens em três diversas e descontínuas épocas da história do saber no Ocidente.

IV. Jacques Lacan e o estruturalismo em psicanálise

• **Jacques Lacan (1901-1981) não está de fato de acordo com os que praticam a psicanálise para readaptar os indivíduos aos ritmos e aos modelos da sociedade existente. Para ele o fim da psicanálise está em mostrar ao indivíduo a verdade que lhe escapa e o imobiliza na repetição. É por tal razão que Lacan volta a Freud. Freud "assumiu a responsabilidade [...] de nos mostrar que há doenças que falam, e de fazer-nos entender a verdade daquilo que dizem". O inconsciente fala porque sofre; quanto mais sofre, mais fala. O *Id* fala. E a tarefa da psicanálise não consiste em restabelecer a relação entre o paciente e a realidade social; não há nenhuma esperança de reconciliação; nenhum lenitivo para**

J. Lacan: o inconsciente fala porque sofre → § 1-2

a dilaceração humana, nenhum sentido da vida (o "sentido" poderia ser apenas religioso). O psicanalista, de preferência, deve fazer o paciente entender a verdade do inconsciente; de um inconsciente que funciona como linguagem estruturada e que os métodos da lingüística contemporânea podem ajudar a decifrar. Foi Freud que entendeu a estrutura gramatical do sonho. E Lacan propõe, com outros temas interessantes, a estrutura gramatical do *desejo*, analisando suas relações com a *necessidade* e a *demanda*.

1 O inconsciente é estruturado como uma linguagem

Levantando-se contra a tendência que a psicanálise, especialmente a norte-americana, passou a manifestar depois de Freud, isto é, a tendência de readaptar os indivíduos à ordem existente, Jacques Lacan (1901-1981) quis praticar a via do "retorno a Freud" e ao "espírito" dos ensinamentos de Freud. Freud "assumiu — escreve Lacan na *Intervenção sobre a transferência* (1952) — a responsabilidade de nos mostrar que há doenças que falam, e de nos fazer entender a verdade do que dizem [...]".

Existem, portanto, doenças que falam. É o inconsciente que fala porque sofre e, quanto mais sofre, mais fala. E a função da análise não é a de restabelecer uma relação entre o sujeito e a realidade, e sim muito mais fazer com que o sujeito consiga compreender a verdade do inconsciente. O *Id* ("Ça", diz Lacan) fala. Mas o discurso dele é indecifrável para o sujeito consciente: "*é o discurso do Outro*".

O inconsciente fala e, por isso, "o inconsciente está estruturado como uma linguagem", ou seja, funciona como linguagem estruturada. Conseqüentemente, se o *Id* funciona como linguagem estruturada, "a lingüística pode nos servir de guia, já que esse é o papel dela no ápice da antropologia contemporânea, e diante da qual não podemos permanecer indiferentes".

Claro, Freud não conhecia a lingüística estrutural. No entanto, afirma Lacan, ele se comportou como lingüista. E esse seu modo de trabalhar encontraria sua expressão mais flagrante na afirmação da estrutura gramatical do sonho.

Por isso, a psicanálise ensina o sujeito a reconhecer as folhas em branco de sua história. Escapa ao sujeito a verdade de sua própria história: o *Ego* e o *Id* estão desconectados. O objetivo da análise é o de ensinar ao sujeito a verdade que lhe escapa e que o imobiliza na repetição. E somente reconhecendo a verdade do discurso do inconsciente é que o sujeito "é restituído à plenitude da dimensão histórica de sua existência. Se o psicanalista conduz o sujeito a algum lugar, é para uma decifração que pressupõe uma lógica já no inconsciente".

Texto 5

2 Necessidade, demanda, desejo

O conceito de *desejo* é ponto central na teoria de Freud. Mas Lacan considera que ele é ainda muito impreciso. E é por isso que tenta compreendê-lo, colocando-o em contato com a *necessidade* e a *demanda*.

A *necessidade* é essencialmente um fato fisiológico (necessidade de água, de ar, de açúcar). A necessidade é satisfeita pelo objeto que alcança. É bem verdade que, entrando nas redes da linguagem (simbólica), a necessidade nunca se encontra em estado puro, pois a ela podem se misturar a demanda e o desejo.

Mas o que é a *demanda*? Ela "é demanda de presença e de ausência. É, antes de mais nada, uma demanda de amor". A demanda é um apelo dirigido ao Outro.

Entretanto, freqüentemente a demanda apresenta-se mascarada pela necessidade. E quem não sabe reconhecer esse mascaramento pode até responder à necessidade, mas não responde à solicitação de amor. Assim, por exemplo, quando a criança pede um doce, parece estar exprimindo uma necessidade, enquanto, freqüentemente, trata-se de uma demanda de amor dirigida à mãe: a criança pede o doce, mas o que quer é o amor. A mãe pode recusar-lhe o doce, mas, com um abraço, dar-lhe o amor. Porém também pode dar-lhe o doce, negando-lhe o amor. Também pode acontecer, ainda, que a demanda de amor seja sempre desconhecida,



Jacques Lacan (1901-1981) propôs uma "volta a Freud", em que "o inconsciente é estruturado como linguagem".

ainda que sejam satisfeitas as necessidades da criança. Quando isso ocorre, a criança não amada rejeita o alimento com que a empanturramos.

Ela o rejeita porque não é acompanhada de amor, procura-o e não o obtém, recebendo em seu lugar aquela "papa asfixiante". A mãe "confunde seus cuidados com o dom de seu amor". E, assim, a criança nutrida recusa o alimento. E começa aquilo que se chama "anorexia mental", que não raramente se conclui com o suicídio. A necessidade, portanto, é um fato substancialmente fisiológico. A demanda é demanda de amor.

E o desejo? O desejo não é demanda de amor; além disso, ele não se satisfaz com um objeto, como se fosse uma necessidade. Escreve Lacan: "O desejo do homem é desejo do Outro". Ele, comenta Palmier, é desejo de outro desejo, é desejo de fazer o outro reconhecer seu próprio desejo.

Nos últimos anos de sua vida, Lacan não ocultava seu pessimismo lúcido. Não há receitas para a vida, repetia ele. "O homem é dilacerado pela sua condição. Não existem receitas que o reconciliem de modo nenhum com coisa nenhuma". O que se pode esperar? "Absolutamente nada. Não há nenhuma espécie de esperança. Pelo menos eu não tenho". E não há esperança de se alcançar uma teoria que "atribua um lugar preciso e definitivo a cada um dos elementos entre os quais o homem é dilacerado".

Ainda nos últimos anos de sua vida, também é interessante notar que Lacan confessava ter perdido seu duelo mais importante, o duelo com a Igreja católica. "A estabilidade da religião vem do fato de que o *sentido* é sempre religioso". Afirmava ele que a religião "é feita precisamente para curar os homens; ou melhor, feita de propósito para que não percebam o que não vai bem". O "sentido" é sempre religioso. Por isso, a religião vence no confronto com a psicanálise: esta, com a descoberta do inconsciente, ilumina a dispersão do sentido e as dilacerações incomponíveis do ego. Texto 6

LÉVI-STRAUSS

1 As tarefas da antropologia estrutural

De que modo a antropologia estrutural consegue mostrar uma ordem por trás do caos.

Este livro [*O cru e o cozido*] se propõe mostrar como categorias empíricas, quais cru e cozido, fresco e podre, molhado e queimado etc., definíveis com precisão por meio da simples observação etnográfica e assumindo toda vez o ponto de vista de uma cultura particular, podem apesar de tudo servir como instrumentos conceituais para fazer emergir certas noções abstratas e concatená-las em proposições.

A hipótese inicial requer, portanto, que nos situemos logo no nível mais concreto, ou seja, no seio de uma população, ou de um grupo de populações suficientemente vizinhas no que se refere ao hábitat, à história e à cultura. Todavia, embora sendo taxativa, essa precaução metodológica não pode dissimular ou limitar nosso projeto. Por meio de um exíguo número de mitos, tirados de sociedades indígenas que nos servirão como laboratório, realizaremos uma experiência que, em caso de sucesso, terá um porte geral, uma vez que esperamos dela que demonstre a existência de uma lógica das qualidades sensíveis, rastreie suas linhas de desenvolvimento e manifeste suas leis.

Partiremos de *um* mito, proveniente de *uma* sociedade, e o analisaremos primeiro recorrendo ao contexto etnográfico, depois a outros mitos da mesma sociedade. Estendendo progressivamente a pesquisa, passaremos então a mitos originários de sociedades vizinhas, tendo o cuidado de situar também esses mitos em seu contexto etnográfico particular. Pouco a pouco chegaremos a sociedades mais distantes, mas sempre com a condição de que, entre umas e outras, sejam traçadas, ou pelo menos possam ser razoavelmente postuladas, relações reais de ordem histórica ou geográfica. Nesta obra serão descritas apenas as primeiras etapas desta longa viagem através das mitologias indígenas do Novo Mundo, viagem que começa no coração da América tropical e que, como prevemos, nos levará até as regiões setentrionais da América do Norte. Contudo se, do início ao fim, o fio condutor é constituído por um mito dos índios bororo do Brasil central, a razão disso não deve ser procurada nem nas hipóteses de que esse mito seria mais arcaico do que outros que estudaremos a seguir, nem no fato de que o julgaremos mais simples ou mais completo. As causas que o impuseram antes à nossa atenção são amplamente contingentes. E se tivermos desejado que a exposição sintética reproduzisse do modo mais aderente possível o trabalho analítico, é porque nos pareceu que, por este caminho, a ligação íntima que em semelhantes matérias nos parece intercorrer entre o aspecto empírico e o sistemático teria emergido ainda melhor se o método seguido tivesse começado por atestá-la.

Como tentaremos mostrar, o mito bororo, que será doravante designado com o nome de *mito de referência*, não é mais que uma transformação mais ou menos profunda de outros mitos provenientes tanto da mesma sociedade, como das sociedades vizinhas ou distantes. Teria sido legítimo, portanto, escolher como ponto de partida um representante qualquer do grupo. Sob este aspecto, o interesse do mito de referência não depende de seu caráter típico, e sim muito mais de sua posição irregular no seio de um grupo. Com efeito, para os problemas de interpretação que levanta, tal posição é um estímulo particular para a reflexão.

Devemos temer que, mesmo assim precisada, nossa tentativa incorra em objeções preconceituosas por parte dos mitógrafos e dos especialistas da América tropical. Ela, com efeito, não se deixa circunscrever nos limites territoriais ou no âmbito de uma classificação. De qualquer modo que a consideremos, nossa pesquisa desenvolve-se como uma nebulosa, sem jamais reunir de modo duradouro ou sistemático a soma total dos elementos aos quais a própria substância atinge, na convicção de que o real lhe servirá de guia e lhe mostrará um caminho mais seguro do que os que ela teria podido inventar. A partir de um mito escolhido, talvez arbitrariamente, mas em todo caso em virtude do sentimento intuitivo de sua riqueza e de sua fecundidade, pois analisado segundo as regras estabelecidas nas obras precedentes, nós constituímos para cada seqüência o grupo de suas transformações, tanto dentro do próprio mito, como elucidando as relações de isomorfismo entre seqüências tiradas dos vários mitos provenientes da mesma população. Assim nos elevamos já, da consideração de mitos particulares, à de certos esquemas condutores que se ordenam sobre um mesmo eixo. Em cada ponto desse eixo, marcado por um esquema, traçamos

então perpendicularmente, se assim se pode dizer, outros eixos que resultam da mesma operação, mas realizada não mais sobre mitos de uma só população, aparentemente todos diferentes, e sim sobre os que apresentam tais analogias com os primeiros, ainda que provenham de populações vizinhas. Por conseguinte, os esquemas condutores se simplificam, se enriquecem ou se transformam. Cada um origina novos eixos – perpendiculares aos precedentes sobre outros planos – onde logo se inserirão, graças a duplo movimento prospectivo e retrospectivo, seqüências tiradas tanto de mitos provenientes de populações mais distantes, como de mitos em um primeiro tempo deixados de lado porque pareciam inúteis ou impossíveis de interpretar, ainda que pertencessem a povos já estudados. Portanto, à medida que a nebulosa se estende, seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos soldam-se, certas lacunas são preenchidas, novas conexões se estabelecem, algo que se assemelha a uma ordem transparece por trás do caos. Como ao redor de uma molécula germinal, algumas seqüências ordenadas em grupos de transformações vêm se juntar ao grupo inicial, reproduzindo sua estrutura e suas determinações. Nasce um corpo multidimensional, cujas partes centrais revelam a organização, enquanto ao redor reinam ainda a incerteza e a confusão.

C. Lévi-Strauss,
O cru e o cozido.



Lévi-Strauss durante um discurso na Académie Française, em 1974.

2 O "método" da antropologia estrutural

Assim como a fonologia recusa estudar os termos como entidades independentes e, pondo a atenção sobre a análise das relações entre termos, introduz a noção de sistema, também a antropologia estuda os fenômenos, inserindo-os dentro de redes de relações, dentro de sistemas que funcionam como uma "espécie de linguagem". "Ninguém contestará que a antropologia reúna, em seu próprio campo, pelo menos alguns de tais sistemas de sinais (ritos simbólicos, fórmulas de cortesia etc.), aos quais se acrescentam muitos outros: linguagem mítica, sinais orais e gestuais de que se compõe o ritual, regras de matrimônio, sistemas de parentesco, leis consuetudinárias, certas modalidades de trocas econômicas".

O que é, portanto, a antropologia social?

Ninguém, parece-me, esteve mais próximo de defini-la – embora apenas por preterição – do que Ferdinand de Saussure quando, apresentando a lingüística como parte de uma ciência ainda por nascer, reserva a esta última o nome de *semiologia*, e lhe atribui, como objeto de estudo, a vida dos sinais no seio da vida social. Ele próprio, por sua vez, não antecipava talvez nossa adesão, quando, na ocasião, comparava a linguagem "à escritura, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às fórmulas de cortesia, aos sinais militares etc."? Ninguém contestará que a antropologia reúna, em seu próprio campo, pelo menos alguns de tais sistemas de sinais (ritos simbólicos, fórmulas de cortesia etc.), aos quais se acrescentam muitos outros: linguagem mítica, sinais orais e gestuais de que se compõe o ritual, regras de matrimônio, sistemas de parentesco, leis consuetudinárias, outras modalidades de trocas econômicas.

Entendemos, portanto, a antropologia como a inquilina de boa-fé daquele campo da semiologia que a lingüística ainda não reivindicou como próprio; e na espera de que, ao menos para certos setores desse campo, não se constituam ciências especiais dentro da antropologia.

Todavia, é necessário precisar a definição que demos de duas maneiras.

Antes de tudo nos apressaremos a reconhecer que alguns fatos que acabamos de

citar são também de competência de ciências particulares: economia, direito, ciência política. Todavia, tais disciplinas consideram principalmente os fatos que estão mais próximos de nós e, portanto, que apresentam para nós um interesse privilegiado. Digamos que a antropologia social os considera tanto em suas manifestações mais distantes, como na perspectiva de sua expressão mais geral. Deste último ponto de vista, ela não pode fazer nada de útil sem colaborar intimamente com as ciências sociais particulares; mas estas últimas, de sua parte, não poderiam pretender a generalidade, a não ser graças ao concurso do antropólogo, o único que é capaz de citar suas verificações e inventários, procurando torná-los completos.

A segunda dificuldade é mais séria; com efeito, podemos nos perguntar se todos os fenômenos, pelos quais a antropologia social se interessa, apresentam de fato o caráter de sinais. Isso é bastante claro para os problemas que estudamos mais freqüentemente. Quando consideramos certo sistema de crenças – digamos o totemismo –, certa forma de organização social – clãs unilineares, matrimônio bilateral –, o problema que nos colocamos é justamente: "o que significa tudo isso?" e, para responder, nos esforçamos por *traduzir*, em nossa linguagem, regras primitivamente dadas em linguagem diversa.

Mas isso vale também para outros aspectos da realidade social como a instrumentação, as técnicas, os modos de produção e de consumo? Pareceria que aqui se tenha o que fazer com objetos, não com sinais, dado que o sinal, conforme a célebre definição de Peirce, é "aquilo que substitui alguma coisa para alguém". O que substitui, portanto, uma lasca de pedra, e para quem?

A objeção é válida ate certo ponto, e explica a repugnância que alguns experimentam ao admitir, no campo da antropologia social, fenômenos que dependem de outras ciências, como a geografia e a tecnologia. O termo antropologia cultural é, portanto, oportuno para distinguir essa parte de nossos estudos, e para salientar sua originalidade.

Todavia, é bem conhecido – e tê-lo estabelecido de acordo com Malinowski foi um dos títulos de glória de Mauss – que, principalmente nas sociedades de que nos ocupamos, mas também nas outras, esses setores estão prenhes de significado. Por tal aspecto eles já nos concernem.

Finalmente, a intenção que se esgota, que inspira nossas pesquisas, transforma em medida suficientemente ampla o objeto. Certas técnicas tomadas isoladamente podem aparecer como um dado absoluto, desafio histórico ou resultado de um compromisso entre as necessidades do homem e as constrições do ambiente. Mas, quando as situamos no inventário geral da sociedade que a antropologia se esforça para construir, elas aparecem sob uma luz nova, pois as imaginamos como o equivalente de outras tantas escolhas, que toda sociedade parece fazer (expressão cômoda, que deve ser despojada de seu antropomorfismo), dentro de uma dada gama de possíveis dos quais fixaremos o elenco. Em tal sentido compreende-se como certo tipo de lasca de pedra pode ser um sinal: em um contexto determinado ele substitui, para o observador capaz de compreender seu uso, o utensílio diferente que outra sociedade empregaria com os mesmos fins.

Portanto, também as técnicas mais simples de uma sociedade primitiva qualquer assumem o caráter de um sistema, analisável nos termos de um sistema mais geral. O modo com que certos elementos do sistema foram reunidos e outros excluídos permite entender o sistema local como um conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis com outras escolhas, que toda sociedade, ou toda fase de seu desenvolvimento, viu-se induzida a operar.

C. Lévi-Strauss,
Elogio da antropologia,
em *Raça, história e outros estudos de antropologia*.

3 O estruturalismo "explica" a morte do homem

"O mundo começou sem o homem e terminará sem ele". E o esforço do homem é apenas máquina que desagrega uma ordem originária na direção de uma inércia que "um dia será definitiva".

O mundo começou sem o homem e terminará sem ele. As instituições, os usos e os costumes que por toda a vida cataloguei e procurei compreender são uma florescência passageira de uma criação em relação à qual eles não têm nenhum sentido, a não ser talvez o de permitir que a humanidade sustente seu papel. Embora esse papel esteja bem longe de lhe conferir um lugar independente, e embora o esforço do homem – apesar de condenado – seja o de opor-se em vão a uma decadência universal, aparece também ele como máquina

talvez mais aperfeiçoada do que as outras, que trabalha para a desagregação de uma ordem originária e precipita uma matéria poderosamente organizada na direção de uma inércia sempre maior, e que um dia será definitiva. Desde que começou a respirar e a se alimentar até a invenção das máquinas atômicas e termonucleares, passando pela descoberta do fogo – e salvo quando se reproduz –, o homem não fez mais que dissociar alegremente bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que não são mais suscetíveis de integração. Sem dúvida, construiu cidades e cultivou campos; mas, se pensarmos bem, essas coisas são também máquinas destinadas a produzir inércia em um ritmo e proporção infinitamente mais elevados do que a quantidade de organização que implicam. Quanto às criações do espírito humano, seu sentido existe apenas em relação ao homem e se confundirão na desordem quando ele desaparecer. De modo que a civilização, tomada em seu conjunto, pode ser definida como mecanismo prodigiosamente complexo em que seríamos tentados a ver a possibilidade oferecida a nosso universo de sobreviver, se a função dela não fosse a de fabricar aquilo que os físicos chamam de entropia, isto é, inércia. Toda palavra trocada, toda linha impressa estabelecem uma comunicação entre dois interlocutores, tornando estável um nível que antes era caracterizado pela falta de informação e, portanto, de uma organização maior. Mais que antropologia precisaríamos chamar de "entropologia" esta disciplina destinada a estudar em suas manifestações mais elevadas este processo de desintegração.

Todavia, eu existo. Não certamente como indivíduo; porque o que sou eu, sob esta relação, a não ser a aposta a cada instante desafiada, da luta entre outra sociedade formada de algum bilhão de células nervosas reunidas no formigueiro de meu crânio, e meu corpo que lhe serve como robô? Nem a psicologia nem a metafísica nem a arte podem servir-me como refúgio, mitos doravante passíveis, também por dentro, de uma sociologia de um novo tipo que nascerá um dia, e que não será para eles mais benévola do que a outra. O Eu não é apenas odioso: ele não tem lugar entre um "nós" e um "nada". E se finalmente escolho este "nós" embora reduzido a uma aparência, é porque, para não destruir-me – ato que suprimiria as condições de opção –, não tenho mais que uma única escolha possível entre esta aparência e o nada. Ora, basta que eu escolha para que, por causa dessa própria escolha, eu assuma sem reservas minha condição de homem: liberando-me assim de um orgulho intelectual do qual meço, pelo seu objeto, toda a vaidade, aceito também subordinar suas pretensões às exigências objetivas da liberação de uma multidão para a qual os meios de tal escolha são sempre negados.

C. Lévi-Strauss,
Tristes trópicos

FOUCAULT

4 O homem é uma invenção recente, cujo fim está próximo

Escreve Foucault: "Antes do fim do século XVIII o homem *não existia, assim como não existiam a potência da vida, a fecundidade do trabalho, ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura recentíssima a que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos, há menos de duzentos anos ou mais". E "talvez seu fim está próximo".*

Uma coisa em todo caso é certa: o homem não é o problema mais antigo ou mais constante posto ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente breve e uma circunscrição geográfica restrita – a cultura européia do século XVI em diante – podemos estar certos de que o homem nela constitui uma invenção recente. Não é ao redor dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber vagou. De fato, entre todas as mutações que alteraram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, das características, das equivalências, das palavras – em suma, no meio de todos os episódios desta profunda história do *Mesmo* – apenas um, aquele que se iniciou há um século e meio e que talvez esteja se fechando, deixou aparecer a figura do homem. Não se tratou da libertação de uma ânsia milenar, do acesso à objetividade daquilo que por longo tempo havia permanecido preso em fés ou filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção de que a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo.

Se tais disposições tivessem de desaparecer como apareceram, se, como conseqüência de algum evento do qual podemos no máximo pressentir a possibilidade, mas do qual não conhecemos por ora nem a forma nem a promessa, se precipitassem, como na virada do século XVIII aconteceu para o papel do pensamento clássico, podemos sem mais apostar que o homem seria eliminado, como um rosto de areia sobre a orla do mar.

M. Foucault,
As palavras e as coisas.

LACAN

5 "Freud sempre faz uma análise de tipo lingüístico"

> *"O inconsciente está estruturado como uma linguagem. [...] De resto, isso é evidente a todo aquele que se dê ao trabalho de abrir uma obra de Freud".*

Em nossa *práxis* tudo funciona na ordem simbólica, e podemos observar que das *palavras*, e sobretudo de palavras ditas em tais condições, seja impossível que saia alguma coisa de verdadeiro; motivo pelo qual, se delas sai alguma coisa de eficaz, é provável que manejar a palavra queira dizer agitar um registro importante, um registro que em geral não é manejado de modo rigoroso; queira dizer, enfim, fazer intervir o quanto pode haver de mais tipicamente originário no âmbito da linguagem. Sem dúvida, a linguagem é algo já estruturado; a Sartre agrada defini-la como o prático-inerte, isso faz parte de sua filosofia, e não vejo inconvenientes nisso. Todavia, para mim é extremamente necessário salientar que as estruturas fundamentais da linguagem – as que encontro no plano da mais moderna análise lingüística, ou aquelas, por exemplo, da formalização lógica – são como as próprias coordenadas que me permitem captar tudo o que acontece no plano do inconsciente, ou seja, elas me permitem dizer que o inconsciente está estruturado *como uma linguagem*. E não se trata de uma analogia; quero justamente dizer que sua estrutura é a da linguagem. De resto, isso é evidente a todo aquele que se dê ao trabalho de abrir uma obra de Freud: em qualquer nível, quando realiza uma análise do inconsciente, Freud sempre faz uma análise de tipo lingüístico. Antes que a nova lingüística nascesse, Freud já a havia inventado. O Sr. perguntou em que eu me distingo de Freud: eis, justamente nisto, no fato de que eu conheço a lingüística. Ele não a conhecia; não pôde, portanto, perceber que aquilo que fazia já era lingüística, e a única diferença entre sua posição e a minha está no fato de que eu, abrindo um livro dele, digo imediatamente: isso é lingüística. Posso dizer isso porque a lingüística surgiu poucos anos depois da psicanálise. Saussure a começou pouco depois que Freud, na *Interpretação dos sonhos*, havia escrito um verdadeiro e próprio tratado de lingüística. Esta é a minha "distância" em relação a Freud [...].

P. Caruso,
Diálogos com Lévi-Strauss, Foucault, Lacan.

6 O "estágio do espelho" como descoberta do sujeito

A fase da descoberta do sujeito, ou, em outro nível, do imaginário, eu a caracterizei como *"estágio do espelho"*. Essas referências têm para mim importância biológica. Quero dizer que, se se lê bem meu breve artigo intitulado justamente *Estágio do espelho*, o fundamento da captura por meio da imagem especular, por meio da imagem do semelhante, e seu caráter de cristalização cativante, aquilo que se chama de cristalização narcisista do homem, está em um fato biológico, ligado aos fatos biológicos que Bolk descreveu como prematuração do nascimento, como, por assim dizer, atraso, manutenção da constituição anatômico-embrional no vertebrado que é o homem. O córtex cerebral é um córtex embrional, e é específico da anatomia cerebral do homem (de sua anatomia neurológica). O estágio do "espelho" deve ser entendido em uma acepção biológica.

A partir do momento que estamos sobre este terreno, pode esclarecer-me o que entende precisamente por "descentração do sujeito"?

Jamais escrevi coisa semelhante. Falei, com Freud, de *Spaltung*, de divisão do sujeito.

Mas muitos, falando desta sua teoria, a entendem como substancial "descentração". Por exemplo Sartre, na entrevista que deu para o "Arc".

Sei muito bem disso. Trata-se na realidade de um "fender-se" do sujeito. Para enunciar estas teorias me fundamentei, como sempre, sobre uma experiência clínica. Não há necessidade de recorrer a Freud para perceber o fenômeno pelo qual um sujeito é capaz, sobre um único e idêntico ponto de importância nodal, de ter duas verdadeiras e próprias séries de defesas, das quais uma deriva do fato de admitir este ponto como resolvido em um certo sentido, e a outra série, exatamente paralela à primeira, em sentido diametralmente oposto. Cada série tem sua proliferação. Tal experiência é tão corrente que se pode dizer que seja a própria base daquilo que é mais fundamental no homem, ou seja, a *crença*. A crença é sempre, ao mesmo tempo, um não crer em alguma coisa. Este "fender-se" do sujeito, absolutamente essencial para o próprio sujeito, é algo tão ligado à nossa experiência quotidiana que talvez valha a pena promover uma topologia que o explique. É o que procuro fazer, em torno dela cristalizei todas as minhas referências (por exemplo, a que chamei de *faixas de Moebius* permite explicar coisas interessantíssimas). Tanto que termino me perguntando se aqui de fato não toco a substância do fenômeno.

P. Caruso,
Diálogos com Lévi-Strauss, Foucault, Lacan.

SEGUNDA PARTE

DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS MATEMÁTICAS E FÍSICO-NATURAIS NO SÉCULO XX

"Aquele a quem a boa sorte permitiu cooperar para a construção do edifício da ciência exata, encontrará sua satisfação e íntima felicidade, com o nosso grande poeta Goethe, na consciência de ter explorado o explorável e de ter venerado silenciosamente o inexplorável".

Max Planck

"A ligação entre física e política é a técnica. A política baseia-se no poder, o poder baseia-se nas armas, e as armas na técnica".

Max Born

"No campo daqueles que procuram a verdade não existe nenhuma autoridade humana. Todo aquele que tentar ser o magistrado será envolvido pelas risadas dos deuses".

Albert Einstein

Lógica, matemática, física e biologia no século XX

I. O desenvolvimento da lógica e da matemática no século XX

1 A "pesquisa sobre fundamentos" e a descoberta da "antinomia das classes"

Como vimos no capítulo dedicado ao desenvolvimento das ciências no século XIX, um grupo de matemáticos geniais, de Cauchy até Weierstrass, empenhara-se em um programa de *rigorização conceitual* das noções fundamentais do cálculo infinitesimal (limite, infinitésimo, continuidade, infinito matemático etc.). Esse programa, com Weierstrass e sua Escola, chegou ao que foi chamado de "aritmetização da análise", isto é, à redução dos conceitos fundamentais da análise (a matemática que tem como ponto cardeal a teoria dos "números reais") aos conceitos da aritmética (a matemática que tem como ponto cardeal a teoria dos números inteiros positivos, isto é, dos números naturais e, por extensão, dos números racionais). Ora, dado que era sabido que a geometria podia ser reconduzida à análise (por meio das operações que constituem a geometria analítica), a aritmética (à qual, precisamente, era reduzida a análise) veio a se configurar como "base natural" de todo o edifício matemático.

Tal processo de redução de toda a matemática à aritmética encontrou seu ponto culminante na obra de Peano que, em 1899, propôs sua já clássica axiomática da aritmética elementar. O sistema axiomático de Peano consta de cinco axiomas, formulados com a ajuda de três primitivos, que são: *número, zero, sucessor imediato de.*

Ora, exatamente no período em que Peano trabalhava em seu projeto, havia estudiosos como Frege e Cantor que, não convencidos da "naturalidade" da base constituída pela aritmética, procuravam conduzir a própria aritmética a uma base ainda mais profunda, reduzindo o conceito de número natural ao conceito lógico de *classe,* de modo que a lógica das classes apresentava-se como a teoria mais adequada para a investigação sobre os fundamentos da matemática. Essa idéia, ou seja, o fato de que a definição de número possa ser dada em termos de classes (Frege e Russell) ou, para recorrer a Cantor, em termos de conjuntos, sem ser capazes de "contar" os elementos dessas classes ou conjuntos, encontra sua mais clara expressão na obra que Bertrand Russell publicou em 1903, os *Princípios da matemática*, onde ele sustenta sua convicção de que "a matemática e a lógica são idênticas" e de que "toda a matemática pura trata exclusivamente de conceitos definíveis em termos de um número muito pequeno de conceitos lógicos fundamentais".

Russell elaborou as teses desse livro por meio do contato com a obra de Frege e do conhecimento da técnica lógica de Peano, o qual se empenhou no grandioso programa de construção *efetiva* de toda a matemática a partir da lógica, programa que Russell realizou juntamente com Alfred N. Whitehead nos três grandes volumes intitulados *Principia mathematica*, publicados entre 1910 e 1913.

Foi por esse modo que Russell procurou levar a efeito a intenção de Frege de construir toda a matemática sobre bases lógicas. Nesse meio tempo, ou seja, entre

1901 e 1902, Russell pusera em crise a lógica das classes e, com isso, atingira no coração a fundamentação da aritmética que Frege efetuara, precisamente com base na lógica das classes. Isso ocorreu com a descoberta de uma antinomia que mostrava como uma proposição, legítima nos fundamentos da aritmética de Frege, era no entanto autocontraditória.

2 O "programa" de Hilbert e os "teoremas" de Gödel

Frege, Peano e Russell (ainda que, depois, este último suavizasse um pouco sua posição) eram, essencialmente, platônicos: acreditavam em um mundo "objetivo", existente por si mesmo, de entes e relações matemáticas, que o pesquisador deve *descobrir* e não inventar.

A Escola formalista, ao invés, ou seja, a que tem à sua frente David Hilbert, sustenta que um ente matemático existe quando for definido de modo não-contraditório. Conseqüentemente, a demonstração de não-contraditoriedade das teorias matemáticas torna-se o problema central da pesquisa matemática. Um modo de provar a não-contraditoriedade de uma teoria matemática era o de encontrar um "modelo" dos axiomas da teoria dentro de uma teoria já existente e que, por concordância unânime, era considerado como coerente. Devido a tudo isso, ou seja, devido à descoberta das antinomias, devido à agora admitida crise da força de base da evidência intuitiva, devido às dificuldades da orientação logicista (Frege e Russell), devido à concepção diferente da natureza dos entes matemáticos, e devido ao fato de que atribuir a prova da não-contraditoriedade de um sistema formal a outra teoria de cuja não-contraditoriedade não estamos certos, devido a tudo isso, portanto, Hilbert, com dois relatórios de 1922-1923, propõe o chamado "programa hilbertiano", pretendendo oferecer uma prova não mais "relativa" (a outro sistema), mas "direta" ou "absoluta" de um sistema axiomático.

E como, depois de todo o trabalho anterior, a matemática "clássica" se reduzia a três grandes sistemas axiomáticos — o da aritmética, o da análise e o dos conjuntos — e como, além disso, as pesquisas realizadas no século XIX faziam com que se considerasse fundamental a "teoria aritmética", era então natural que Hilbert partisse da demonstração da coerência da aritmética para depois estender tal coerência ao âmbito da análise e ao âmbito dos conjuntos.

Naturalmente, axiomatizando a aritmética, deve-se reconhecer (o que, depois de Frege, era inevitável) a necessidade de explicitar escrupulosamente todos os ingredientes e mecanismos lingüísticos e lógicos por meio dos quais organiza-se e desenvolve-se a teoria (ao menos para nos garantir contra aquelas contradições que possam brotar do próprio instrumental lógico com que deduzimos os teoremas da teoria). Isso leva à *formalização completa da teoria* cuja coerência se quer provar.

Desse modo, a teoria assume a forma de *puro cálculo*, que prescinde dos significados associáveis a seus símbolos e a suas expressões. Sendo assim, a não-contraditoriedade de uma teoria identifica-se com a impossibilidade de, aplicando as normas de manipulação admitidas, se obter uma cadeia demonstrativa em que apareça uma proposição e sua negação, isto é, uma contradição. Assim, a axiomatização completa de uma teoria comporta a formalização também da lógica utilizada para construí-la.

Em 1928, Hilbert propusera, nesse meio tempo, o problema da abrangência da teoria dos números, ou seja, perguntara-se se os axiomas de Peano a respeito da teoria elementar dos números eram ou não capazes de demonstrar ou rejeitar toda proposição daquela teoria. Todavia, em 1931, Kurt Gödel (1906-1978) demonstrou, em seu escrito *Proposições formalmente indecidíveis dos "Principia Mathematica" e de sistemas afins,* que *não é possível* construir uma teoria axiomática dos números que goze do caráter completo pretendido por Hilbert. Mas as coisas foram bem mais além disso, pois, desse primeiro resultado, Gödel extraiu o corolário: um cálculo lógico, com potência suficiente para formalizar a aritmética elementar, se for coerente, é tal que, nele, é indemonstrável a fórmula que expressa sua coerência. Assim, não se pode obter a coerência da aritmética usando os instrumentos pertencentes ao sistema formal com que se expressa a aritmética. Esse resultado determinava claramente a falência do programa hilbertiano (já que os métodos finitísticos usados por Hilbert para a demonstração da não-contraditoriedade da aritmética também são formalizáveis no interior do sistema axiomático da aritmética).

Em suma, Gödel mostrou que era impossível uma prova puramente sintática da não-contraditoriedade de um sistema formal, pelo menos tão rico a ponto de expressar a aritmética elementar. Desde então, a garantia da coerência dos sistemas formais ou cálculos passa a ser buscada em interpretações que sejam "modelos" de tais cálculos.

3 A semântica de Tarski e o intuicionismo de Brouwer

Devemos mencionar aqui o ensaio de Alfred Tarski (1902-1983) *O conceito de verdade nas linguagens formalizadas* (1934), sobre a *semântica dos sistemas formais* (que, em seguida, se desenvolveria a ponto de se tornar aquele ramo importante da lógica-matemática constituída pela "teoria dos modelos"). Precisando o conceito de "verdade" (verdade como consonância com os fatos: "a afirmação 'a neve é branca' só é verdade se a neve for branca"; entre outras coisas, Tarski nos diz que, se tivermos uma definição de verdade como consonância de afirmações com fatos, não temos um critério de verdade e sempre podemos nos enganar ao dizer que uma teoria é verdadeira) e o conceito de "conseqüência lógica" (que é uma noção semântica e não sintática, como a de "derivabilidade"), Tarski investiga as relações que podem se estabelecer entre as linguagens formalizadas e os conjuntos de objetos sobre os quais tais linguagens podem ser interpretadas de modo a dar origem a proposições verdadeiras sobre aqueles objetos. Depois dos resultados alcançados por Gödel, a semântica lógica adquiriu importância sempre mais central, já que é possível demonstrar que, se um cálculo admite um modelo, então esse cálculo é coerente. E assim consegue-se ter uma prova de coerência de tipo semântico.

Não é possível encerrar estas notas sobre a matemática no século XX sem uma menção ao intuicionismo. Se os platônicos como Frege vêem os entes matemáticos como entes existentes em si mesmos e a serem descobertos, e se os formalistas como Hilbert pensam que um ente pode ser considerado como matematicamente existente se definido sem contradições, o holandês Jan Luitzen Egbertus Brouwer (1881-1966) e seus seguidores, entre os quais Arend Heyting (1898-1980), sustentam que um ente deve ser considerado como matematicamente existente só quando se consegue construí-lo, isto é, somente sob a condição de que sejamos capazes de dar um exemplo dele ou de indicar o procedimento que, através de um número finito de passagens, nos permite chegar a semelhante exemplo. Essa concepção, chamada de concepção *intuicionista*, veta o recurso ao *infinito atual*. Quando se fala de infinito, não se fala do modo como dele se fala na teoria dos conjuntos, e sim unicamente no sentido de que, por exemplo, todo ponto que tenha sido eventualmente alcançado pode ser superado. O infinito é potencial e nunca atual. O infinito atual não é construtível. Por outro lado, se a existência de um ente matemático significa sua construção efetiva, ou seja, a ocorrência de sua constituição, então aquele tipo de demonstração conhecida como "lei do terceiro excluído" ("para toda proposição *p*, ou *p* ou não *p*") não pode ser aceito. É óbvio que, trabalhando-se a partir da aceitação das regras dos intuicionistas, isto é, construindo um a um os entes matemáticos, então evitar-se-ão os perigos das antinomias. Mas, no início, por volta da década de 1920, o intuicionismo não foi compreendido e, com sua carga polêmica, parecia querer jogar ao mar muito da matemática "clássica". Hoje, as coisas já mudaram; o intuicionismo mostrou toda a sua fecundidade, constituindo uma das correntes mais interessantes da matemática contemporânea.

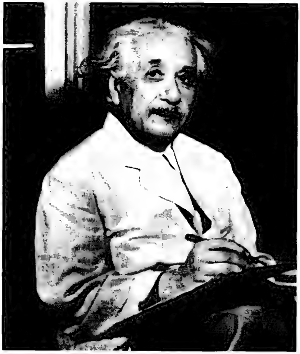
II. O desenvolvimento da física no século XX

1 Questões gerais

Já sabemos que o desenvolvimento da física no século XIX presta-se a uma esquematização bastante simples, em termos de sucesso e posterior queda do programa de pesquisa mecanicista. No que se refere à física do século XX, porém, evidentemente não são possíveis avaliações de conjunto tão claras assim. Entretanto, pelo que se pode ver, não parece que a pesquisa física atual esteja seguindo um caminho de desenvolvimento descritível com tanta linearidade. Quando muito, podemos dizer que, até agora, a pesquisa se caracterizou por um dualismo fundamental de programas.

O primeiro desses programas se desenvolveu nas primeiras décadas do século, a partir da crise da mecânica, no seu impacto com o eletromagnetismo e em torno do paradigma relativista einsteiniano. No fim do século XIX, a partir do estudo dos fenômenos de interação entre a matéria e as radiações, desenvolvia-se o outro programa, de caráter quantista. Os dois programas, embora convergindo por vezes (com efeito, existe também uma quantística relativista), essencialmente referem-se a dois níveis bem diversos de observação: efetivamente, ambas as teorias admitem a física clássica como a melhor aproximação para os valores das grandezas físicas, dentro dos limites de nossa experiência cotidiana; mas a quantística torna-se necessária para fenômenos em vários níveis microscópicos (por exemplo, fenômenos atômicos, nucleares ou subnucleares), e a relatividade para velocidades e distâncias muito grandes, como, por exemplo, em escala astronômica.

Conseqüentemente, os dois programas devem ser estudados separadamente, já que a unificação entre eles ainda não parece próxima, embora não tenha sido observado e nem sequer hipotetizado algum motivo de incompatibilidade entre eles.



Albert Einstein (1879-1955) foi um dos maiores cientistas de todos os tempos, criador da "teoria da relatividade".

2 Einstein e as teorias da relatividade

2.1 A teoria da relatividade restrita

Na passagem entre os séculos XIX e XX, muitas tentativas haviam sido feitas para recompor o contraste entre as teorias de Maxwell e Newton. A última tentativa foi realizada por H. Poincaré, que, como já vimos, aceita a teoria de Lorentz e o princípio da relatividade clássica, segundo o qual os fenômenos físicos devem respeitar as mesmas leis se observados de sistemas de referência que se movem um em relação ao outro com movimento retilíneo e uniforme, mas conserva a idéia do éter como realidade física. As obras de Lorentz e de Poincaré apareceram entre o fim do século XIX e o início do século XX. Em 1905, porém, Albert Einstein (1879-1955) publica os fundamentos da nova teoria resolutiva, conhecida como *teoria da relatividade estrita,* no histórico artigo *Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento.* Eis o núcleo central da teoria: "Os fenômenos da eletrodinâmica, bem como da mecânica, não possuem propriedades correspondentes à idéia de repouso absoluto. Eles sugerem muito mais que [...] as próprias leis da eletrodinâmica e da ótica sejam válidas para todos os sistemas de referência para os quais valem as equações da mecânica. Erigiremos essa conjectura [...] ao estado de postulado e, ademais, introduziremos outro postulado, que é apenas aparentemente inconciliável com o primeiro, isto é, que a luz se propaga sempre no espaço com velocidade definida, que é independente do estado de movimento do corpo emitente". O primeiro postulado elimina a exigência do éter. Além disso, ele seria incompatível com o segundo se fossem mantidas as transformações de Galileu: então, Einstein substitui estas pelas de Lorentz, formulando-as independentemente a partir dos dois postulados. Essa teoria comporta uma reformulação dos conceitos tradicionais de espaço e de tempo. Com efeito, com base nisso podem-se demonstrar teoremas que se mostram em contraste com a "experiência comum", como, por exemplo:

– a duração de um fenômeno sobre um corpo em movimento é maior do que a duração do mesmo fenômeno sobre um corpo em repouso;

– dois fenômenos simultâneos em relação a um observador podem não sê-lo em relação a outro, e vice-versa;

– o comprimento de uma régua se reduz na direção de seu movimento;

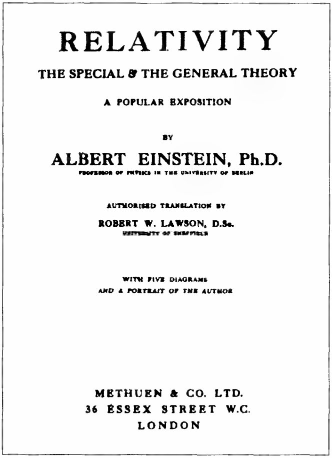
– a massa de um corpo aumenta com sua velocidade;

e, sobretudo, aquela famosa lei que está na base de tantos fenômenos nucleares, segundo a qual a massa equivale a uma quantidade de energia dada pela fórmula $E = mc^2$ (E é a energia; m é a massa; c é a velocidade da luz). Tudo isso permitiu numerosos e acuradíssimos controles, que possibilitaram fortes corroborações à teoria. A passagem da mecânica clássica à relatividade estrita foi dada por Kuhn como um dos melhores exemplos de "revolução científica", entendida como transição de um paradigma a outro, não cumulativa, mas com nova fundamentação teórica global.

2.2 A teoria da relatividade geral

A relatividade estrita afirmou-se em curto espaço de tempo, superando obstáculos e oposições. Mas, apenas onze anos depois, o próprio Einstein propõe nova teoria que supera a anterior, generalizando-a. Com efeito, removendo as limitações a movimentos retilíneos uniformes, ele afirma que as leis da física são as mesmas se observadas a partir de qualquer sistema de referência, ainda que acelerado, desde que se levem em conta também os efeitos do campo gravitacional eventual: é o núcleo da "teoria da relatividade geral". Para chegar a esse resultado, Einstein parte da constatação de que a massa de um corpo é a mesma se medida segundo a lei da gravitação universal, ou a segunda lei da dinâmica (a massa inercial é igual à massa gravitacional): daí deriva a possibilidade de referir todo efeito aceleratório a oportunos campos gravitacionais, eventualmente aparentes, que modificam a estrutura geométrica do espaço. Por essa razão, em última análise, todo problema físico deve ser resolvido através do estudo das propriedades geométricas do espaço.

Essa teoria contém a teoria "restrita" como caso-limite: conserva, portanto, todas as conseqüências da anterior e lhe acrescenta outras, que a expõem a controles experimentais ulteriores. Entre estes, além das trajetórias exatas de vários planetas, recordamos a deflexão de um raio de luz por ação de um campo gravitacional (A. S. Eddington,



RELATIVITY

THE SPECIAL & THE GENERAL THEORY

A POPULAR EXPOSITION

BY

ALBERT EINSTEIN, Ph.D.

PROFESSOR OF PHYSICS IN THE UNIVERSITY OF BERLIN

AUTHORISED TRANSLATION BY

ROBERT W. LAWSON, D.Sc.

WITH FIVE DIAGRAMS
AND A PORTRAIT OF THE AUTHOR

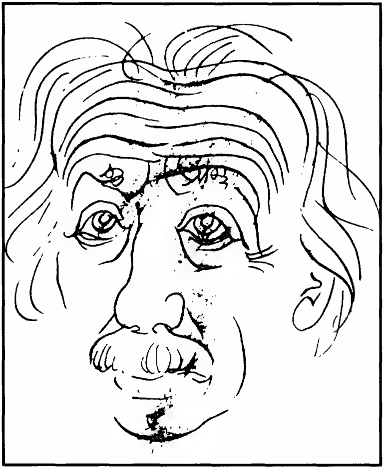
METHUEN & CO. LTD.
36 ESSEX STREET W.C.
LONDON

Frontispício da edição inglesa (1920) de Relatividade. Exposição divulgadora, *de Einstein, traduzida por Robert W. Lawson para o editor Methuen, de Londres.*

1919) e o deslocamento das linhas espectrais de luz emitidas por estrelas de grande massa (W. S. Adams, 1924). Abre-se aí um caminho de desenvolvimento de "ciência normal", que, por um lado, consiste na elaboração da sempre mais árdua parte matemática e, por outro, na submissão da construção teórica a verificações experimentais sempre mais acuradas e, até agora, sempre com resultado positivo. Entre os numerosos experimentos atualmente em estudo, grande interesse concentra-se na eventualidade de detectar as ondas gravitacionais de origem cósmica, assim como hoje se detectam as ondas eletromagnéticas.

3 A teoria dos "quanta"

Outro caminho de pesquisa, diferente, nasce também, como já dissemos, do estudo dos fenômenos de interação entre a matéria e as radiações. *Quanto* foi o termo cunhado por Max Planck (1858-1947) para a solução de um problema de emissão eletromagnética: o problema do "corpo negro" (conceito abstrato, matemático, que indica um objeto que absorve toda a energia radiante incidente, transformando-a em calor). A função que expressa a energia emitida por um corpo negro na variação da temperatura (J. Stefan, 1879) se mostrara incompatível com a termodinâmica e, portanto, com a mecânica clássica. A solução de Planck (1900) consistiu em hipotetizar que a energia não é emitida ou absorvida sob forma de radiação da matéria com continuidade, isto é, por quaisquer valores, mas somente por múltiplos inteiros de certa quantidade, iguais ao produto entre a freqüência ν da radiação e certa constante h, a constante de Planck; a quantidade hν é precisamente chamada "quanto de energia", e a constante h "quanto de ação". O que nos interessa do ponto de vista conceitual é que Planck chega à sua descoberta recusando-se a tentar adaptar as teorias existentes à evidência



Retrato a bico-de-pena de Einstein, feito por J. Scharl em Princeton, em fevereiro de 1950.

experimental contrária: nesse sentido, ele é comparável à Einstein. E justamente de Einstein veio a primeira comprovação da teoria de Planck.

Ele hipotetizou que qualquer radiação é quantizada, e chamou de "fóton" a partícula correspondente a uma radiação de freqüência ν, tendo energia hν e quantidade de movimento hν/c: isso lhe permitiu enquadrar o efeito fotoelétrico na teoria, fornecendo-lhe, assim, comprovação. Em 1923, terá êxito em uma análoga operação em relação à difusão dos raios x ou y, por parte de elétrons (efeito Compton). Fundiu-se logo com o da quantística o estudo da estrutura do átomo, iniciado por J. J. Thomson (1856-1940) em 1897, com a descoberta do elétron, cuja carga foi determinada por R. A. Millikan (1868-1953) entre 1908 e 1911. Logo, foram propostos dois modelos diferentes para o átomo: segundo J. B. Perrin (1870-1942), ele é formado por um núcleo central em torno do qual giram os elétrons (1901); segundo lorde Kelvin (1824-1907), há nele uma distribuição uniforme de carga positiva, no interior da qual se encontram os elétrons em condições de equilíbrio (1902). Trata-se de dois programas diferentes de pesquisa científica em competição: um "nuclear" e o outro "não nuclear". Foi E. Rutherford (1871-1937), com a histórica experiência do feixe de partículas *a* (núcleos de hélio) contra uma finíssima chapa de ouro, quem fez prevalecer o primeiro programa (1911).

Surgia então a questão de saber qual era a situação dos elétrons em torno do núcleo. A primeira resposta veio em 1913, de N. H. Bohr (1885-1962): ele hipotetizou que os elétrons girassem segundo órbitas circulares bem precisas, calculáveis segundo as leis da quantização energética, e que os átomos absorvessem e emitissem energia através de saltos dos elétrons de uma órbita para

outra, respectivamente mais alta ou mais baixa. Esse modelo foi logo aperfeiçoado (1916) por A. J. W. Sommerfeld (1868-1951). As primeiras comprovações, mas também parciais desmentidos, provieram de experimentos de espectroscopia. Entretanto, a experiência histórica (1921-1922) de O. Stern (1888-1969) e de W. Gerlach (1889-1979) deu à teoria de Bohr e a toda a quantística uma de suas mais substanciais confirmações. É claro que essas idéias, para os níveis microscópicos, contrastam com as de Maxwell para os níveis macroscópicos. Mas foi o próprio Bohr a superar a contradição potencial, propondo (1916) que se interpretasse a teoria de Maxwell como uma descrição estatística do que acontece com grande número de componentes elementares. Essa foi a primeira enunciação do "princípio de correspondência", que representa uma das chaves para compreender e aplicar a teoria dos "quanta". A idéia não é muito diferente da que, no século anterior, permitira superar o contraste potencial que se evidenciara entre a termodinâmica macroscópica e a mecânica clássica aplicada microscopicamente.

Em 1924, a teoria se enriqueceu ainda mais, graças a L. V. de Broglie (1892-1987). Ele hipotetizou que, como a cada onda eletromagnética corresponde um corpúsculo, também a qualquer partícula, com massa em repouso de m_0 e velocidade v, corresponde uma onda de comprimento $\lambda = h/m_0v$ (em que h é a constante de Planck), pondo assim a base para um novo filão de estudo teórico, a chamada *mecânica ondulatória.*

Com base experimental sempre mais ampla, constatava-se, no estudo dos fenômenos mecânicos e eletromagnéticos, que não é possível renunciar nem ao modelo corpuscular nem ao modelo ondulatório. A partir disso, foi ainda Bohr quem teorizou que todo fenômeno, na realidade, apresenta dois aspectos, ambos verdadeiros e reciprocamente complementares e excludentes. Essencialmente, esse é o *princípio de complementaridade,* base da *lei quantitativa de indeterminação* formulada por W. Heisenberg (1901-1976), que estabelece limites precisos na possível *determinação simultânea* de grandezas que se referem aos dois aspectos complementares. Para exemplificar, é impossível determinar, em dado instante, a posição e o momento (isto é, o produto entre velocidade e massa) de uma partícula com pequenas precisões à vontade: quanto mais se determina uma grandeza com precisão, tanto menos é possível precisar a outra, e vice-versa. A mecânica ondulatória encontra sua sistematização teórica com E. Schrödinger (1887-1961), que determina a equação à qual deve obedecer a onda de de Bloglie (1926); M. Born (1882-1960) interpreta tal equação de onda como um dado de significado probabilístico.

Chegamos assim às bases da interpretação de toda a teoria dos "quanta" em sentido indeterminista, ou seja, uma visão bem diversa da que havia prevalecido para a mecânica clássica no século anterior.

A interpretação vencedora, todavia, foi a "interpretação de Copenhague", que se difundiu talvez também graças ao papel desempenhado pela figura de Bohr, tanto no centro de pesquisa de Copenhague (fundado e dirigido pelo próprio Bohr, e no qual trabalharam Heisenberg, Born, P. A. M. Dirac [1902-1984], W. Pauli [1900-1958] e muitos outros, entre os mais prestigiados estudiosos da época), como nos congressos organizados a partir de 1911 por E. Solvay (1838-1922), e continuados depois de sua morte.

A teoria dos *quanta* encontra sua primeira axiomatização em 1927, graças a Dirac e P. Jordan (1902-1980), e uma segunda, mais geral, elaborada por volta de 1930 por J. von Neumann (1903-1957). A partir daí, o estudo da quantística consistirá, mais do que em qualquer outra coisa, na extensão de suas aplicações e na revisão de sua formulação de modo mais acurado, sem qualquer crítica aos princípios fundamentais. Como no caso da relatividade, portanto, abre-se um período de "ciência normal", pelo menos nos limites dentro dos quais tal termo é aplicável a uma ciência em um período em que ela é dominada por dois paradigmas ao invés de apenas um. Entre 1925 e 1940, foram desenvolvidas e estudadas as primeiras equações que aplicam juntas as duas teorias fundamentais, através de, entre os autores mais conhecidos, Schrödinger, Pauli, Dirac, O. Klein, W. Gordon e E. Majorana (1906-1938). As pesquisas nesse setor ainda estão em curso, mas as numerosas e contínuas tentativas de construir uma teoria unificada da natureza não desembocaram até hoje em algum resultado significativo, embora nelas se tenham empenhado estudiosos como Einstein e Heisenberg. Entretanto, podemos encontrar posteriores inovações de fundo no setor em que o único limite que os pesquisadores encontraram foi o da

instrumentação técnica, todavia em rápida evolução. Estamos falando do setor da estrutura interna do núcleo.

4 Física atômica, nuclear e subnuclear

Depois da descoberta do elétron e da estrutura nuclear do átomo, a atenção dos físicos concentrou-se neste último. Com efeito, em 1925, Pauli formulou o *princípio de exclusão*, que permite posicionar os elétrons em torno do núcleo de modo coerente com as descobertas da química. E, a partir desse momento, o estudo das estruturas eletrônicas se tornará da competência dos químicos. E foi ainda Bohr quem chamou de "prótons" as partículas de carga positiva presentes no núcleo. As experiências de F. W. Aston (1887-1945) nos anos de 1919/1920 sobre os isótopos (descobertos em 1913 por F. Soddy, 1877-1956) fizeram surgir a exigência de um terceiro tipo de partículas, pesadas e eletricamente neutras: os "nêutrons", cuja existência foi demonstrada experimentalmente por J. Chadwick (1891-1974) em 1932. Foram então propostos os primeiros modelos do núcleo (H. A. Bethe, nascido em 1906; G. C. Wick, 1909-1992; mas, sobretudo, Bohr com J. A. Wheeler, nascido em 1911). Entretanto, esse quadro complicou-se rapidamente com a descoberta de grande número de novas partículas elementares, a começar pela família dos "mésons", cujo primeiro componente fora teorizado por Heisenberg e Majorana, e que foi detectado experimentalmente por H. Yukawa (1907-1981), em 1935.

É notável a história de outra partícula elementar: o "neutrino". Ela fora cogitada por Pauli em 1930, para enquadrar as contas relativas a certos fenômenos radiativos, mas a teoria foi formulada de tal modo a não permitir de modo nenhum sua detecção com o instrumental disponível na época. Tratava-se, portanto, de uma teoria que tinha todo o aspecto de "hipótese ad hoc" para salvar a teoria dos *quanta* de evidências aparentemente contraditórias. Somente cerca de trinta anos depois se pôde ter a prova experimental da existência do neutrino e, portanto, o ingresso efetivo da teoria no âmbito da ciência.

A descoberta do nêutron implicou a introdução de um terceiro tipo de força, além da força gravitacional e da força eletromagnética: a "interação forte". E o estudo do neutrino evidenciou a quarta força: a "interação fraca". Durante décadas, sucederam-se as tentativas de unificar as teorias das quatro forças fundamentais da natureza; até agora, porém, só foram alcançados resultados parciais.



Werner Heisenberg (1901-1976), prêmio Nobel para a física em 1933. Desenvolveu, com Niels Bohr e Pascual Jordan, a mecânica quântica; enunciou o famoso "princípio de indeterminação"; ligou seu nome a pesquisas sobre os núcleos atômicos, sobre os raios cosmicos e sobre os supercondutores.

Entretanto, encontra-se mais avançado o processo de simplificação dos componentes elementares da natureza: as mais de cem partículas que foram teorizadas e experimentadas da década de 1930 até hoje parecem poder ser reconduzidas a combinações de poucas partículas subelementares (3, 4, 5, 6...), chamadas "quarks", hipotetizadas em primeiro lugar por M. Gell-Mann (nascido em 1929). A primeira teoria nesse sentido foi formulada recentemente, e ainda mais recentes são os primeiros dados experimentais significativos a respeito. O conjunto da questão, porém, ainda não está muito claro, esperando-se uma resposta mais precisa em um futuro que se almeja não demasiado distante.

5 As aplicações técnicas das descobertas da física nuclear

Rápida, porém, foi a contribuição dos estudos nucleares às aplicações técnicas. O caminho aberto por Rutherford, experimentando o bombardeamento dos núcleos com partículas menores, revelou-se muito fértil, especialmente a partir da década de 1930, com a disponibilidade de aparelhos em condições de dar aos projéteis velocidades elevadas (R. J. van der Graaf, 1901-1967; E. O. Lawrence, 1901-1958).

Entre os experimentadores desse período, destacam-se o casal Irène (1897-1956) e Frédéric Joliot-Curie (1900-1958) e o grupo de Roma, dirigido por E. Fermi (1901-1954), composto por E. Amaldi (1908-1989), E. Segré (1905-1989), B. Pontecorvo (1910-1993), F. Rasetti (1901-2002), Majorana e Wick. Nessas pesquisas descobriu-se logo que um átomo de urânio atingido por prótons pode se romper em duas partes, libertando alguns nêutrons e enorme quantidade de energia (a fissão nuclear, 1938: O. Hahn, 1879-1968, e F. Strassmann, 1902-1980), e que, em determinadas condições, os nêutrons liberados podem romper outros núcleos de urânio em sucessão contínua (reação em cadeia, teoria de 1939, sobretudo de H. von Halban e J. B. Perrin). Essas duas descobertas levarão Fermi à pilha atômica (1942) e outros à bomba atômica (1945). A teoria para as duas diversas aplicações é a mesma: no primeiro caso, a reação em cadeia torna-se lenta com a colocação de determinadas substâncias entre os vários blocos de urânio, as quais diminuem a velocidade de difusão dos nêutrons, ao passo que, no segundo caso, ela ocorre com enorme velocidade, desenvolvendo a energia em brevíssimo tempo. A primeira está na base do funcionamento das centrais eletronucleares, dos motores a propulsão nuclear e de tantas outras aplicações pacíficas; a segunda, ao contrário, de mortíferos instrumentos bélicos.

Mas a bomba a fissão nuclear não é o mais poderoso engenho destrutivo até agora construído: na década de 1950 foi experimentada, e logo reproduzida em numerosos exemplares, uma bomba que se baseia na agregação de diversos núcleos de hidrogênio para obter hélio e muita energia (a fusão nuclear). Felizmente, essa bomba nunca foi experimentada no homem. Entretanto, ainda não se conseguiu controlar essa reação nuclear, fazendo-a desenvolver-se lentamente: se isso fosse possível, o problema energético estaria resolvido por séculos. As pesquisas nesse campo continuam.

6 A interdisciplinaridade e as disciplinas "de fronteira"

A partir do começo do século XIX assistimos a um processo de progressiva especialização dos cientistas, e hoje vemos os efeitos exasperados disso. Entretanto, seria erro ver aí um caráter distintivo da ciência avançada: a divisão dos conhecimentos em disciplinas é freqüentemente pura convenção, e a especialização foi preço caro que se pagou pela rapidez vertiginosa do progresso. Como demonstrou Popper, a ciência se origina dos problemas, e os problemas geralmente não se enquadram nos esquematismos disciplinares. Assim, devem ser entendidos como correções oportunas da anômala situação, na qual se encontra a pesquisa científica atual, duas realidades metodológicas que emergiram neste século e hoje caracterizam a pesquisa atual. A primeira é a instituição de equipes formadas por estudiosos de culturas e formações diversas. Ótimos exemplos da validade e da proficuidade desse modo de atuar podem ser encontrados nos progressos recentes da pesquisa biomédica, particularmente os que levaram à biologia molecular.

A segunda realidade é constituída pelo nascimento e desenvolvimento das disciplinas "de fronteira", ou seja, a cavalo entre os setores disciplinares tradicionais: entre elas, recordamos a químico-física, a astrofísica, a bioquímica, a biofísica, a geofísica e outras. Essas disciplinas, verdadeiramente novas, ao invés de contribuírem para maior setorização, constituem, juntamente com as equipes interdisciplinares, canais através dos quais as disciplinas e os pesquisadores voltam a se comunicar após cerca de um século e meio de separação. Assim, encontramos de novo uma orientação para a unicidade da pesquisa científica, que havia sido perdida no século passado.

III. A biologia depois de Darwin

1 Os cromossomos, os genes e o DNA

A história da evolução depois de Darwin caracteriza-se pela pesquisa dos modos com que as diferenças individuais se transmitem aos descendentes, e justamente sobre esse problema se construíram os fundamentos da ciência genética moderna. Seu ponto de partida ocorreu com as descobertas de Mendel, que abriram caminho a uma série de posteriores descobertas experimentais (os *cromossomos*, identificados por Walther Flemming entre 1870 e 1880; os *genes*, descobertos pelo zoólogo americano Thomas Hunt Morgan entre 1910 e 1920) que, em seu conjunto, fizeram progredir notavelmente tanto o conhecimento das modalidades de transmissão das características, como, em geral, o processo da reprodução. Em concomitância com tais progressos vinha crescendo o interesse pela estrutura molecular da célula, na qual, com justa razão, se considerava que deviam se encontrar os fatores fundamentais e determinantes da hereditariedade. A genética moderna, portanto, esforçou-se por pesquisar a natureza das moléculas que servem como "vetores" desta transmissão. Conheciam-se macromoléculas como as proteínas e os ácidos nucléicos e se hipotetizava seu papel fundamental no fenômeno, mas um ataque experimental no problema das bases moleculares da hereditariedade não foi iniciado antes da década de 1940. Por volta de 1944 O. T. Avery (1877-1955), do Instituto Rockefeller de New York, obtivera boas provas de que os traços hereditários fossem transmitidos por uma célula bactérica a uma outra mediante o ácido desoxiribonucleico (DNA). Sabia-se há tempo, por outro lado, que o núcleo das células animais, que contêm os cromossomos e, portanto, os genes, era o pequeno órgão subcelular mais rico de ácidos nucléicos e sobretudo de DNA. As macromoléculas de DNA são polímeros, constituídos por resíduos de ácido fosfórico, de um açúcar, ou seja, desoxiribósio, e por bases azotadas, ou seja, adenina, guanina, citosina e timina.

No início da década de1950, nas pegadas do trabalho de Pauling, que esclarecera a estrutura das proteínas, macromoléculas helicoidais constituídas de combinações diversas de uma vintena de *aminoácidos*, foi enfrentado o problema da macromolécula de DNA, que se supunha devesse ser uma estrutura helicoidal constituída de combinações diversas de quatro *nucleotídeos* diferentes. Cada nucleotídeo é composto por um resíduo de ácido fosfórico, uma molécula de desoxirebósio e uma das quatro bases azotadas. Tais pesquisas eram realizadas com métodos químicos e cristalográficos, e foram importantes para a solução do problema os dados recolhidos por E. Chargaff (nascido em 1905), que demonstrara, em exemplares diversos de DNA, a igualdade dos resíduos de timina e adenina e a dos resíduos de citosina e guanina. A idéia de dispor os componentes moleculares do DNA em forma de *dupla hélice*, estabilizada pelas interações entre bases azotadas "complementares", respectivamente como adenina-timina e citosina-guanina, foi elaborada em Cambridge por F. Crick e J. Watson (nascido em 1928), enquanto os dados de difração dos raios X necessários para comprovar esse modelo foram fornecidos por M. Wilkins (nascido em 1916).

2 Estrutura do DNA e do RNA

O modelo da dupla hélice consta de duas cadeias polinucleotídeas, que se envolvem de modo necessariamente helicoidal, por causa dos requisitos estruturais das bases azotadas e das ligações de hidrogênio que elas formam de modo complementar. A natureza complementar das seqüências de bases justifica o processo de duplicação, isto é, a formação de duas hélices duplas a partir de uma hélice dupla em que os dois filamentos se separem. O DNA dá lugar a um tipo de réplica chamado "semi-conservativo". E o fato de que cada filamento isolado de DNA dá origem a uma nova hélice dupla foi reconhecido em 1958 por Meselson e Stahl em Caltec. Além do DNA, existe outro tipo de ácido nucléico, chamado ribonucléico ou RNA, contido principalmente no citoplasma celular e diferente do DNA pelo tipo de açúcar (que, para o RNA, é o rebósio) e pelas bases azotadas, que são adenina, guanina, citosina, e urácil. A estrutura do RNA parece principalmente de filamento isolado. E, juntamente com a do DNA, a atividade

do RNA é crucial como base molecular do mecanismo de transmissão genética. O material genético da vida e tudo o que, no passado, se identificava com o nome de gene são constituídos pelo DNA, ao passo que o ramo da biologia que, a partir do comportamento de moléculas como o DNA e o RNA, procura extrair as leis que regem a transmissão da hereditariedade se define como *biologia molecular*.

3. A interpretação do código genético

Desde 1941 já se sabia que cada gene controla a formação de uma enzima, como foi demonstrado por G. W. Beadle (1903-1989) e E. L. Tatum (1909-1975). E como as enzimas são proteínas, isto é, filamentos constituídos por aminoácidos, e os genes são DNA, isto é, filamentos duplos constituídos por bases azotadas, logo ficou claro que a *seqüência* de bases do DNA podia determinar de algum modo a seqüência de aminoácidos das proteínas. O problema estava em compreender como é que um alfabeto composto de *quatro* letras podia representar um grupo de cerca de *vinte* letras. Já que, combinando as quatro bases duas a duas, se obtêm somente 16 combinações, ficou claro que era preciso combinar as bases três a três para obter 64 combinações, que eram amplamente suficientes para representar os vinte e um aminoácidos presentes nas proteínas. Assim, cada *trio* de bases azotadas representa um aminoácido.

Em 1955, S. Ochoa conseguiu sintetizar o RNA *in vitro* e, em 1956, A. Kornberg, também *in vitro,* obteve o DNA. Em 1961, F. Jacob e J. Monod demonstraram a existência de um RNA mensageiro, isto é, de uma macromolécula de RNA, que se sintetiza pela matriz do DNA (processo de transcrição) e se vincula aos *ribossomos,* partículas subcelulares do citoplasma, onde ocorre a síntese protéica. O RNA mensageiro é uma espécie de fita que contém, escrita em código de trios, a seqüência protéica: tal fita é "lida" pelo ribossomo, que assim pode construir a proteína de seqüência especificada na molécula do RNA mensageiro. Na década de 1960, M. W. Nirenberg e J. N. Matthei, incubando com camadas de *Escherichia coli* moléculas de RNA sintético constituídas de seqüências de uma só base, isto é, uracil, obtiveram a formação de um polipeptídeo constituído por uma seqüência de um único aminoácido, isto é, uma polifenilalanina. O trio uracil-uracil-uracil desginava assim o aminoácido fenilalanina. Essa descoberta permitiu decifrar a chave do código genético, assim como a estela de Rosetta permitiu decifrar os hieróglifos egípcios. Então, todo o código foi esclarecido por Nirenberg, Crick, Khorana e outros, que reconheceram o significado de todos os 64 trios que constituem o próprio código. Os tipos de RNA reconhecidos na célula são o RNA ribossomial, de alto peso molecular, o RNA mensageiro e um RNA solúvel, chamado RNA de transferência ou tRNA. O processo pelo qual a informação genética é transmitida pelo DNA ao RNA denomina-se *transcrição,* e uma enzima, chamada RNA-polimerose, catalisa a síntese do RNA mensageiro com base na matriz constituída pelo DNA. A síntese da cadeia polipeptídea, que concretiza na seqüência protéica a informação proveniente do DNA, ocorre no chamado processo de *tradução.* A seqüência de todo o processo de biossíntese protéica pode, portanto, ser representada abreviadamente do seguinte modo:

DNA → RNA → Proteínas

transcrição tradução

A replicação do DNA e a transcrição do RNA mensageiro explicam-se por causa das possibilidades de acoplamento estéreo-específico de bases azotadas complementares, a adenina "reconhece" a timina, e a citosina "reconhece" a guanina. O processo de tradução ocorre graças a vetores intermediários, que são moléculas de RNA capazes de ligar tanto aminoácidos como bases azotadas. Desse modo, existe uma vintena de tRNA, cada qual capaz de ligar um aminoácido e provido de um local que "reconhece" um trio do RNA mensageiro. O tRNA vincula-se ao ribossomo e aqui "lê" a fita do mensageiro, transportando o aminoácido especificado na mensagem. A seqüência dos aminoácidos é assim construída no nível do ribossomo, que possui a maquinaria enzimática necessária para iniciar e completar a leitura da seqüência escrita no RNA mensageiro. A descoberta do código genético permitiu interpretar de modo "mecanicista" fenômenos como a reprodução, a hereditariedade, as variações e mutações. Esse código é universal, ou seja, representa uma linguagem comum a todos os organismos, dos vírus às bactérias, das plantas aos animais. Trata-se de importante etapa na realização do programa que visa a levar o fenômeno da "vida" para o interior da razão.

TERCEIRA PARTE

A EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA EM SUA GÊNESE E EM SEUS DESENVOLVIMENTOS

"Tarefa específica da filosofia é a de pesquisar e de esclarecer o sentido das afirmações e das questões".

Moritz Schlick

"Os metafísicos são músicos sem talento musical".

Rudolf Carnap

"Por conceito *nós não entendemos mais que um* grupo de operações; *o conceito é sinônimo do grupo correspondente de operações".*

Percy W. Bridgman

"Não existe verdade sem erro corrigido".

Gaston Bachelard

"A ciência é falível, porque é ciência humana".

Karl Popper

"Todos os cientistas abraçam um novo paradigma para cada tipo de razões, e em geral para diversas razões ao mesmo tempo".

Thomas S. Kuhn

"Que fato novo *o marxismo* predisse, *digamos, a partir de 1917?"*

Imre Lakatos

"Há um *só princípio que possa ser defendido em* todas *as circunstâncias e em* todas *as fases do desenvolvimento humano. É o princípio:* qualquer coisa pode servir".

Paul K. Feyerabend

Capítulo sexto

A filosofia da ciência entre as duas guerras

I. O neopositivismo vienense

O Círculo de Viena: nascimento, desenvolvimentos, diáspora → § 1

• A reflexão sobre o método científico conhece, nos anos que intercorrem entre as duas guerras, um impulso decisivo. O principal centro para a *filosofia da ciência* foi, nesse período, a Universidade de Viena, onde um grupo de intelectuais (Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Otto Neurath, Hans Hahn, Félix Kaufmann etc.) se reuniram, a partir de 1924, ao redor de Moritz Schlick, dando vida ao que se tornou o Círculo de Viena (*Wiener Kreis*), cuja atividade, que consistia de discussões, seminários, congressos, publicações, durou até pela metade da década de 1930. A tomada do poder por Hitler levou consigo também o fim do Círculo de Viena, enquanto significou a diáspora de neopositivistas (Feigl, Carnap na América, Neurath na Holanda e depois na Inglaterra).

Paralelamente ao Círculo de Viena, e em ligação estreita de intenções, desenvolveu-se o assim chamado Círculo de Berlim ou Sociedade para a filosofia científica, entre cujos membros será preciso lembrar Hans Reichenbach, Richard von Mises (de origem vienense), Carl Gustav Hempel, Kurt Grelling e Olaf Helmer.

O manifesto do neopositivismo → § 2

• É em 1929 que, com a assinatura de Neurath, Hahn e Carnap, aparece o manifesto do Círculo de Viena, pequeno volume com o título *A concepção científica do mundo*, cujas linhas programáticas eram:

1) a formulação de uma ciência unificada, compreendendo todos os conhecimentos provenientes da física, das ciências naturais etc.;

2) o meio para tal fim devia consistir no uso da lógica matemática;

3) contribuir para o esclarecimento dos conceitos e das teorias da ciência empírica e para o esclarecimento dos fundamentos da matemática.

A antimetafísica, conseqüência do princípio de verificação → § 3-5

• O princípio fundamental do neopositivismo – que é, justamente, a filosofia do Círculo de Viena – é o *princípio de verificação*, segundo o qual têm sentido apenas as proposições que podem empiricamente ser verificadas, ou seja, apenas as proposições que podem se reduzir ou traduzir na linguagem "coisificada" da física: ou seja, têm *sentido* unicamente as proposições da ciência empírica (física, química, geografia, história, geologia etc.).

Daí a *antimetafísica* dos neopositivistas vienenses, para os quais as afirmações metafísicas junto com as religiosas são simplesmente não-sentidos, justamente pela razão de que não são verificáveis. Carnap dirá que "nem Deus nem diabo algum poderão jamais dar-nos uma metafísica", e que "os metafísicos são musicistas sem talento musical". Do mesmo parecer foram, em relação à antimetafísica, Schlick e os outros freqüen-

tadores do Círculo. Para Neurath, mais especificamente, a rejeição da metafísica constituía uma batalha, justamente como se se tratasse de marchar contra um inimigo político. E Hans Reichenbach dirá que é um fato decididamente positivo o abandono de qualquer metafísica ou poesia em conceitos.

Da fase semântica à fase sintática → § 6

• Tendo admitido o princípio de verificação, o trabalho filosófico sério não consistirá mais na construção de teorias metafísicas, e sim muito mais na análise dos conceitos e das teorias científicas. E de grande valor foram as contribuições dos filósofos vienenses na análise das teorias científicas e na discussão de seu significado filosófico. E isso enquanto a discussão sobre a base empírica da ciência – ou seja, seus protocolos ou afirmações-de-observação –, que pareceu estar cheia de solipsismo (a observação de alguma coisa é sempre a observação feita por *um* indivíduo), levou Neurath, seguido em parte por Carnap, a inverter a orientação *semântica* do Círculo na direção *sintática* ou, como foi dito, *fisicalista*: a linguagem é assumida como um fato físico; é eliminada sua função de representação projetiva dos fatos; e à verdade como *correspondência* com os fatos substituiu-se a verdade como *coerência* entre proposições. De modo que uma proposição é "não-correta" se ela não está de acordo com as outras proposições reconhecidas pelos cientistas e por eles já aceitas no *corpus* da ciência; se, ao contrário, está de acordo com as outras proposições, então está "correta".

Carnap: a linguagem física como linguagem da ciência unificada → § 7

• Embora fortemente influenciado por Neurath, Carnap achou que as formulações deste eram "de modo nenhum irrepreensíveis". Carnap não insistiu sobre a redução da linguagem a fato físico nem rejeitou a função simbólica dos sinais; ele, porém, aceitou totalmente a tese da universalidade da língua fisicalista. Em *Filosofia e sintaxe lógica* (1935) Carnap escreve: "Nós, nas discussões no Círculo de Viena, chegamos à concepção de que a linguagem física é a linguagem-base de toda a ciência, uma linguagem universal que abraça os conteúdos de qualquer outra linguagem científica". E a *linguagem física* deve ser a linguagem da ciência unificada (na qual entram também a psicologia, a sociologia, enfim, as chamadas "ciências do espírito") por causa de sua *intersensualidade, intersubjetividade* e *universalidade*. E se para Carnap – que naquele tempo trabalhava na *Sintaxe lógica da linguagem* – a questão da relação entre linguagem e realidade não interessava muito, ela constituía o problema mais candente para Schlick: para ele uma linguagem não contraditória não é suficiente para dar razão da ciência; de fato, também uma fábula bem engenhada pode ser não contraditória, mas não é ciência. Dentro do neopositivismo vienense Schlick teve a função dialética da remitência contínua aos fatos.

A liberalização do neopositivismo → § 8-9

• O princípio de verificação comporta dificuldades que não foram de fato protegidas. Com efeito, ele é um princípio *cripto-metafísico*; *autocontraditório* (diz que têm sentido apenas as proposições que podem empiricamente ser verificadas, mas o próprio princípio é uma proposição não verificável e, portanto, também ele é insensato); e incapaz, sendo indutivo, de dar conta das afirmações universais da ciência. E enquanto pelo fim da década de 1920 Ludwig Wittgenstein – cujo *Tractatus logico-philosophicus* havia incitado os neopositivistas à construção de uma linguagem perfeita – voltava a filosofar e não via mais "o sentido de uma proposição no método de sua verificação", e sustentava que o *significado* de uma palavra ou de uma expressão está no *uso* que dela se faz; em 1934 Karl Popper rejeitava o critério de verificação – que é um critério de significância –, e propunha a falsificabilidade como critério de demarcação entre ciência e não ciência; entrementes, com o transplante do neopositivismo nos Estados Unidos, o neo-empirismo se liberalizava e o próprio Carnap,

em *Controlabilidade e significado* (1936), em vez de *verificabilidade* falará de *controlabilidade* e *confirmabilidade*: "Diremos que uma proposição é controlável se, de fato, conhecemos um método para proceder à sua eventual confirmação; ao passo que diremos que é confirmável, se soubermos sob quais condições ela em linha de princípio seria confirmada".

1 As origens e a formação do Círculo de Viena

O neopositivismo é a filosofia do Círculo de Viena, que teve início quando o físico e filósofo Moritz Schlick (1882-1936) foi chamado por Kiel para a Universidade de Viena, a fim de ocupar a cátedra de filosofia das ciências indutivas, cátedra que já havia sido de Ernst Mach, que depois foi sucedido por Ludwig Boltzmann e Adolf Stöhr (pensador de tendência antimetafísica).

Viena constituía terreno particularmente adequado para o desenvolvimento das idéias neopositivistas, em virtude do fato de que, durante a segunda metade do século XIX, o liberalismo (com seu patrimônio de idéias originado do iluminismo, do empirismo e do utilitarismo) representou a orientação política predominante. Além do mais, diferentemente da maioria das universidades alemãs, a Universidade de Viena se mantivera, graças à influência da Igreja católica, substancialmente imune ao idealismo. Desse modo, foi a *mentalidade escolástica*, como recorda um dos membros mais ativos do Círculo de Viena, isto é, Neurath, que preparou a base para a *abordagem lógica* das questões filosóficas.

Assim, em 1922 Schlick foi chamado a Viena. Entretanto, como conta Herbert Feigl, antes ainda da guerra de 1914-1918, "um grupo de jovens doutores em filosofia, que haviam estudado principalmente física, matemática ou ciência sociais — entre os quais se destacavam Philipp Frank, Hans Hahn, Richard von Mises e Otto Neurath —, encontravam-se toda sexta-feira à noite, em um café da velha Viena, para discutir especialmente questões de filosofia da ciência. Naqueles dias, era principalmente o positivismo de Ernst Mach que inspirava esse pequeno grupo de estudiosos".

Mais tarde, no interior do Círculo de Viena, essas reuniões antes da Primeira Guerra Mundial seriam recordadas, com simpatia e respeito, como a época "pré-histórica" do neopositivismo, cuja história propriamente dita inicia-se em 1924, quando Herbert Feigl e Friedrich Waismann foram conversar com Schlick sobre a idéia de formar um grupo de discussão. Schlick concordou e, como resultado, tiveram início os colóquios das sextas-feiras à noite. Isso marcou o início do Círculo de Viena, que contou entre seus primeiros membros com o matemático Hans Hahn, o sociólogo e economista Otto Neurath e sua mulher Olga (irmã de Hahn, ela própria matemática e lógica), Félix Kaufmann (então docente de filosofia do direito), Victor Kraft (filósofo versado em história e interessado em metodologia científica) e o matemático Kurt Reidemeister, que, em 1924 (ou, talvez, em 1925), propôs a leitura e discussão do *Tractatus logico-philosophicus*, de L. Wittgenstein. Em 1926, Rudolf Carnap também foi chamado à Universidade de Viena. Hahn e Schlick o preferiram a Hans Reichenbach, que, por seu turno, em Berlim, formara a *Sociedade para a filosofia científica*, entre cujos membros de destaque é preciso recordar Richard von Mises (de origem vienense), Kurt Grelling, Walter Dubislav, Alexander Herzberg e, mais tarde, os discípulos de Reichenbach: Carl G. Hempel e Olaf Helmer.

Os objetivos e as atividades da *Sociedade berlinense* eram análogos aos do *Círculo vienense*. E desde o início estabeleceram-se relações estreitas entre os dois grupos, inclusive com base nas relações pessoais existentes entre Carnap e Reichenbach e entre von Mises e Philipp Frank, na época professor de física em Praga. Frank, que não foi membro efetivo do *Círculo*, mas que o visitava freqüentemente (sendo, entre outras coisas, amigo de Hahn e de Schlick), tornou-se, juntamente com Schlick, diretor da coleção "Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung" (Escritos para uma concepção científica do mundo), na qual, entre outros, apareceram textos importantes como *A lei da causalidade e seus limites*, de Philipp Frank (1932), *Compêndio de lógica*, de Carnap (1929), *Sintaxe lógica da linguagem*, ainda de Carnap (1934), e *Lógica da descoberta científica*, de Karl Popper (1935).

2 O manifesto programático do "Wiener Kreis"

Em 1929, sob a responsabilidade de Neurath, Hahn e Carnap, era publicado o "manifesto" do Círculo de Viena, *A concepção científica do mundo.*

As linhas essenciais do programa neopositivista, formuladas no escrito programático do grupo, eram as seguintes:

1) a formação de uma *Einheitswissenschaft,* isto é, de uma ciência unificada, abrangendo todos os conhecimentos fornecidos pela física, ciências naturais, psicologia etc.;

2) o meio para tal fim devia consistir no uso do método lógico de análise elaborado por Peano, Frege, Whitehead e Russell;

3) os resultados da aplicação desse método ao material das ciências empíricas seriam: *a)* a eliminação da metafísica; *b)* uma contribuição para a clarificação dos conceitos e das teorias da ciência empírica e para a clarificação dos fundamentos da matemática.

Ainda nesse escrito programático, eram assim classificados, por assunto, os *antecessores* do Círculo: a) *positivismo e empirismo:* Hume, os iluministas, Comte, Mill, Avenarius, Mach; b) *bases e métodos das ciências empíricas:* Helmholtz, Riemann, Mach, Poincaré, Enriques, Duhem, Boltzmann, Einstein; c) *logística:* Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein; d) *axiomática:* Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert; e) *eudemonismo e sociologia positivista:* Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Mueller-Lyer, Popper-Linkeus, Carl Menger (o economista). Essa longa série de nomes é extremamente importante, pois nos indica claramente a *tradição,* ou melhor, as *tradições* em que se situa o neopositivismo.

3 As teorias fundamentais do neopositivismo

No que se refere às teses de fundo da filosofia dos neopositivistas, deve-se dizer que, embora com discordâncias, por vezes até profundas (como no caso da polêmica sobre os protocolos ou afirmativas de observação), eles afirmaram:

1) O *princípio de verificação* constitui o critério de distinção entre *proposições sensatas* e *proposições insensatas,* de modo que tal princípio se configura como *critério de significância* que delimita a esfera da linguagem sensata da linguagem sem sentido, que leva à expressão o mundo das nossas emoções e dos nossos medos.

2) Com base nesse princípio, só têm sentido as proposições passíveis de verificação empírica ou factual, ou seja, as afirmações das ciências empíricas.

3) A matemática e a lógica constituem somente conjuntos de tautologias, convencionalmente estipuladas e incapazes de dizer algo sobre o mundo.

4) A metafísica, juntamente com a ética e a religião, não sendo constituídas por conceitos e proposições factualmente verificáveis, são um conjunto de questões aparentes *(Scheinfragen)* que se baseiam em pseudoconceitos *(Scheinbegriffe).*

5) O trabalho que resta ao filósofo sério é o da análise da semântica (relação entre linguagem e realidade à qual a linguagem se refere) e da sintática (relações dos sinais de uma linguagem entre si) do único discurso significante, isto é, do discurso científico.

6) Por isso, a filosofia não é doutrina, e sim atividade: *atividade clarificadora da linguagem.*

Devido a essa concepção do trabalho filosófico, e devido também à competência dos neopositivistas nas diversas ciências, é fácil imaginar as grandes contribuições que os vienenses deram à análise das ciências empíricas (causalidade, indução, estado das leis científicas, relações entre termos teóricos e termos de observação, probabilidade etc.), e dos fundamentos da lógica e da matemática (basta recordar aqui o trabalho de Kurt Gödel, obra que determinou uma reviravolta decisiva nos estudos de lógica-matemática). A realidade é que, em Viena, com a obra desse grupo, assumiu firme consistência *a filosofia da ciência,* entendida hoje como disciplina autônoma que visa à explicitação consciente e sistemática do método e das condições de validade das afirmações assumidas pelos cientistas.

4 A antimetafísica do "Wiener Kreis"

A atitude antimetafísica é uma constante da filosofia neopositivista. No *Tractatus logico-philosophicus,* Wittgenstein sustenta que "a maioria das proposições e das ques-

tões escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas desprovidas de sentido".

Nas pegadas de Wittgenstein, Schlick compara os metafísicos a atores que continuam a representar seu insosso papel até depois que a platéia se esvaziou. Em *Positivismo e realismo* (1932) escreveu que "afirmações como 'realidade absoluta' ou 'ser transcendente', ou outras do mesmo gênero, nada mais significam do que determinados estados de espírito".

Rudolf Carnap também assestou ataque análogo ao de Schlick contra a metafísica, sempre com base no princípio de verificação. Escreve ele em *A superação da metafísica através da análise lógica da linguagem* (1932): "Nem Deus nem diabo algum poderão jamais nos dar uma metafísica". As proposições da metafísica servem somente "para expressar sentimentos vitais". O metafísico, afirma Carnap, talvez possa se expressar otimamente na música de Mozart: "Os metafísicos são músicos sem talento musical". Em suma, para Carnap, a metafísica surge quando se aceita como significantes termos que não têm referência na experiência e, com tais termos (como "absoluto", "coisa em si", "incondicionado" etc.), se constroem frases que pretendem, sem podê-lo, nos falar da realidade.

Neurath, por sua vez, diz que a tarefa de "elaborar uma linguagem o mais livre possível da metafísica" constituía tarefa improrrogável. Fautor de uma sociologia empírica, Neurath era contrário à idéia de Wittgenstein segundo a qual um fato deveria *refletir-se* na estrutura de uma proposição; hostilizou também as conclusões místicas do *Tractatus*, e mostrou-se constantemente vigilante em relação às infiltrações metafísicas nas discussões do Círculo de Viena.

A propósito disso, a segunda mulher de Neurath, Marie, e R. S. Cohen recordam o seguinte episódio: "Neurath interrompia freqüentemente, exclamando 'Metafísica!', durante a leitura e a discussão do *Tractatus* de Wittgenstein nas reuniões do Círculo, irritando M. Schlick, que, por fim, disse-lhe que estava interrompendo muito amiúde os trabalhos. Como bom conciliador, Hans Hahn propõe a Neurath que dissesse só 'M'. Como contou mais tarde Hempel, depois de um longo murmúrio, Neurath fez outra proposta a Schlick: 'Acho que economizaremos tempo e esforço se eu disser 'Não-M' toda vez que o grupo *não* estiver falando de metafísica' ". Para Neurath, o conhecimento científico não pode ser outra coisa senão o sistema das proposições aceitas na época pelos cientistas. A rejeição da metafísica constituía para ele uma batalha, exatamente como se se tratasse de lutar contra um inimigo político. Assim era a antimetafísica de Neurath.

E Hans Reichenbach, na *Introdução* ao primeiro número da revista do Círculo, "Erkenntnis" (Conhecimento), dirá tratar-se de um fato decididamente progressista o abandono de qualquer metafísica ou poesia em matéria de conceitos (*Begriffsdichtung*), abandono posterior àquele que o próprio Reichenbach chamou de "desdivinização" (*Entgötterung*) da natureza.

5 Schlick e o princípio de verificação

Como já dissemos, os primeiros membros do Círculo de Viena leram e comentaram o *Tractatus logico-philosophicus*, de



Reichenbach (1891-1953) foi, com Carnap, diretor da revista do Círculo, "Erkenntnis".

Ludwig Wittgenstein. Este escrevera que "compreender uma proposição significa saber como estão as coisas no caso de ela ser verdadeira". Para Schlick, como se pode ver em seu ensaio *Significado e verificação,* isso queria dizer que "o significado de uma proposição é o método de sua verificação". Em *Positivismo e realismo,* diz Schlick: "A função específica da filosofia é a de pesquisar e esclarecer o sentido das afirmações e das questões". E "o sentido de uma proposição consiste unicamente no fato de que a proposição expressa determinado estado de coisas", que é necessário mostrar, portanto, se quisermos indicar o sentido de uma proposição. Portanto, "quando quisermos encontrar o sentido de uma proposição, devemos transformá-la através da introdução de definições sucessivas, até que, por fim, nos encontremos diante de palavras que não possam ser ulteriormente definidas com palavras, isto é, cujo significado só poderá ser demonstrado diretamente. O critério para a veracidade ou falsidade de uma proposição, portanto, consiste no fato de que, sob determinadas condições, alguns acontecimentos se dão ou não. Quando se estabeleceu isso, estabeleceu-se tudo aquilo de que se fala na proposição — e, com isso, se conhece seu sentido". É óbvio que a verificabilidade em questão não é verificabilidade de fato, e sim *de princípio,* "já que o sentido de uma proposição não depende naturalmente do fato de que as circunstâncias em que nós nos encontramos diretamente em dado tempo permitem ou impedem sua verificação factual. A proposição 'sobre a outra face da lua existem montanhas com a altura de três mil metros' é, sem dúvida, absolutamente sensata, ainda que nos faltem os meios técnicos para verificá-la".

Essa também era a linha de Carnap, do Carnap da *Construção lógica do mundo* (1928), na qual a redução de todas as proposições das ciências, realizadas por meio do "sistema de constituição" *(Konstitutionssystem),* fazia com que todo o edifício da linguagem sensata, para ser significante, tivesse de se apoiar nos *Elementarerlebnisse,* ou seja, nos dados da experiência imediata.

Carnap é extremamente claro: fora das expressões de lógica e matemática, que são apenas transformações tautológicas, não há fonte de conhecimento além da experiência: não existe nenhum juízo sintético a priori, nenhuma intuição, nenhuma visão eidética. As palavras só têm significado quando indicam algo de factual, e as afirmações só têm sentido quando expressam um possível estado de coisas; do contrário, no primeiro caso temos um *Scheinbegriff* (pseudoconceito) e no segundo uma *Scheinsatz* (pseudoproposição). E somente se estivermos em condições de decidir com base nos dados da experiência é que será possível escapar "daquele inextricável novelo de problemas, conhecido sob o nome de filosofia", escreve Carnap em *Sintaxe lógica da linguagem.* [1|2]

6 Neurath e o fisicalismo

O princípio de verificação logo se tornou objeto de severas críticas. Ele imediatamente parece para muitos um princípio metafísico (ou, para ser mais exato, criptometafísico), que, em nome da ciência, condenava aprioristicamente o *sentido* de qualquer outro discurso. Mas, à parte isso, a ciência não parecia encontrar, com o princí-



Moritz Schlick (1882-1936) foi o fundador do Círculo de Viena.

■ **Verificação (princípio de).** O princípio de verificação é um princípio tornado próprio pelos neopositivistas do Círculo de Viena para separar as *asserções sensatas* das ciências empíricas das asserções insensatas das várias metafísicas ou também das fés religiosas.
O princípio é, portanto, um princípio de significância que tende a demarcar a linguagem sensata da linguagem insensata. Na formulação de Waismann ele soa: "O sentido de uma proposição é o método de sua verificação".
Isso equivale a dizer que têm sentido unicamente as proposições que podem ser factualmente verificadas; por conseguinte, as proposições que não podem ser verificadas são privadas de sentido. É oportuno observar aqui que dizer de uma proposição que ela é privada de sentido não significa afirmar que ela é falsa, mas exatamente que é privada de sentido. A asserção "a lua tem a forma de um quadrado" é uma proposição falsa; a asserção "a lua é um número primo" é uma proposição insensata. Pois bem, para os neopositivistas as asserções metafísicas (como: "existe Deus", "não há nenhum Deus", "a história é guiada por uma inelutável lei dialética", "a alma é imortal", e daí por diante) são asserções insensatas, porque não são verificáveis.
O princípio de verificação não teve vida fácil já dentro das discussões do Círculo de Viena.
Carnap, em seu período americano, deixou de falar de verificabilidade, propondo os conceitos de controlabilidade e confirmabilidade.
O "segundo" Wittgenstein irá além do princípio de verificação com seu princípio de uso e a teoria dos jogos de língua.
Popper, por sua vez, criticou desde o início o princípio de verificação; e, em vez de demarcar entre linguagem sensata e linguagem insensata, propôs, com seu critério de falsificabilidade, uma demarcação entre ciência e não ciência.

pio de verificação, uma sistematização capaz de salvá-la, visto que a ciência via-se baseada em experiências inteiramente subjetivas e prenhes de solipsismo, como os *Erlebnisse*. Como observou Kraft, as proposições elementares ou protocolos eram algo psicológico, ao invés de lógico. Além disso, formulado o princípio de verificação, encontrávamo-nos imediatamente diante do seguinte dilema: ou o critério é uma assertiva factual, e então não é mais uma norma absoluta com a qual julgar a linguagem como significante ou insignificante; ou então se afirma como norma e aí se cai num impasse, uma vez que, por tal princípio, a norma não tem sentido.

Na tentativa de superar essa situação difícil da primeira fase do Círculo (a chamada fase "semântica"), Neurath, seguido por Carnap, subverteu sua orientação semântica em *sentido sintático* ou, como se diz, *fisicalista*. Para afastar qualquer perplexidade, Neurath, em *Ciência unificada e psicologia* (1933), afirma a necessidade de apresentar as proposições em linguagem na qual todas elas *desde o início* se mostrem intersubjetivas. Para tanto, não é necessário partir da concepção irremediavelmente viciada de metafísica, segundo a qual se assume a linguagem em sua função de *representação projetiva dos fatos*. A linguagem deve ser tomada como fato físico, como conjunto de sons e de sinais. A ciência é a totalidade das afirmações empíricas pronunciadas e escritas, e estas — traços de tinta ou sistemas de ondas aéreas — são ao mesmo tempo aquilo de que a ciência fala e aquilo com que ela se expressa. Escreve Neurath em *Fisicalismo* (1931): "A teoria da linguagem pode ser inteiramente integrada à teoria dos processos físicos: estamos sempre no mesmo âmbito". Em suma, não podemos sair da linguagem e ser ao mesmo tempo acusadores, acusados e juízes; nós aumentamos a ciência, aumentando a quantidade de suas proposições, confrontando as novas proposições com as já em uso, e criando um sistema privado de contradições, capaz de fazer previsões com êxito. Precisa Neurath em *Sociologia no fisicalismo* (1931-1932): "Nós podemos afirmar apenas que operamos hoje com o sistema espaço-tempo que corresponde à física".

A adoção da linguagem como fato físico e a eliminação de sua função de representação projetiva dos fatos levam a uma mudança radical no critério de *aceitabilidade*. A teoria da verdade como *correspondência* entre uma proposição e um fato é substituída pela teoria da verdade como *coerência*

entre proposições. Uma proposição, portanto, é "não-correta" se não se harmoniza com as outras proposições reconhecidas e aceitas no *corpus* das ciências, caso contrário é "correta". Esse é o único critério com o qual se pode projetar uma *enciclopédia da ciência unificada,* utilizando a única linguagem sensata, a das ciências físicas.

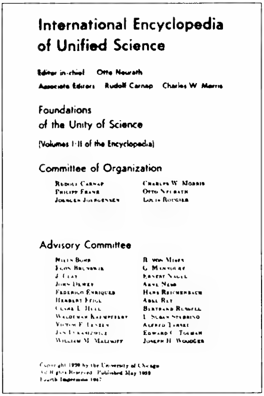
No escrito *Sociologia empírica,* de 1931, Neurath fala de enciclopédia e não de sistema, pela abertura e caráter incompleto que distinguem a primeira, onde é possível fazer confluir os resultados anônimos das diversas ciências positivas ou, para dizer com Nietzsche, "as verdades sem pretensão", que, ao contrário dos fascinantes erros das eras metafísicas, evitam se transformar em mausoléu e permanecem uma força intelectual viva e útil para a humanidade.

7 Carnap e a linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência

As idéias radicais sobre o fisicalismo propostas por Neurath levaram ao Círculo de Viena poderosíssimos germes de discussão. Carnap foi quem, mais do que qualquer outro, sofreu as influências neurathianas. Como, porém, as formulações de Neurath, na opinião de Carnap, eram "absolutamente discutíveis", foi precisamente Carnap quem tentou seu repensamento, para a fundamentação mais adequada do fisicalismo.

Como já dissemos, dois eram os núcleos do fisicalismo em Neurath, isto é, a concepção da linguagem como fato físico (concepção que prescindia da questão da linguagem como "projeção" do mundo) e a exigência da ciência unificada em bases fisicalistas. Carnap aceita, sem dúvida, a tese da universalidade da língua fisicalista, sem, porém, insistir na redução da linguagem a um fato físico e, portanto, sem rejeitar a função simbólica dos sinais. Com efeito, os ensaios *A linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência* (1931) e *A psicologia na linguagem fisicalista* (1932), escritos em defesa do fisicalismo, referem-se quase que exclusivamente ao tema da universalidade da língua fisicalista.

Escreve Carnap em *Filosofia e sintaxe lógica* (1935): "Nós, nas discussões do Círculo de Viena, chegamos à concepção de


International Encyclopedia of Unified Science

Editor-in-chief Otto Neurath
Associate Editors Rudolf Carnap Charles W. Morris

Foundations of the Unity of Science

(Volumes I-II of the Encyclopedia)

Committee of Organization

Philipp Frank
Charles W. Morris

Advisory Committee

John Dewey
Hans Reichenbach
Bertrand Russell

Frontispício da
Enciclopédia internacional da ciência unificada,
que teve entre seus promotores
Otto Neurath, Rudolf Carnap e Charles W. Morris.

que a linguagem física é a linguagem básica de toda a ciência, uma linguagem universal que abrange os conteúdos de qualquer outra linguagem científica". E, segundo ele, a *linguagem física* deve ser adotada como linguagem da ciência unificada (na qual entram também a psicologia e a sociologia, ou seja, as chamadas "ciências do espírito"), porque possui as três características da *intersensualidade*, da *intersubjetividade* e da *universalidade*.

Naturalmente, podemos admitir facilmente, com Carnap, que o fisicalismo é uma tese lógica, que não fala de coisas, mas de palavras. Mas de que coisa falam essas palavras? Como podemos determinar a relação linguagem-realidade? Foi sobre essa relação que explodiu a polêmica Schlick-Neurath. No fundo, essa questão não interessava muito a Carnap, que, nesse período, estava dedicado à *Sintaxe lógica da linguagem* e, portanto, à determinação das estruturas formais, da sintaxe lógica, das linguagens. Mas, se não interessava a Carnap, o problema era candente para Schlick, que não



Rudolf Carnap (1891-1970), membro do Círculo de Viena, é um dos representantes mais eminentes do neo-empirismo contemporâneo.

podia se conformar com a proposta dos "convencionalistas" de considerar válida toda linguagem não-contraditória. Com efeito, uma linguagem não-contraditória *não é suficiente* para explicar a ciência: até uma fábula bem elaborada pode ser não-contraditória, sem que por isso deva ser considerada científica.

Em todo caso, embora não encontrando formulações adequadas para seu critério ("nosso princípio é de uma trivialidade sobre a qual não se pode sequer discutir"), Schlick desempenhou no Círculo de Viena a função dialética da referência contínua aos fatos, referência que, como diz Russell, torna verdadeira qualquer afirmação. E isso contra os convencionalistas (Neurath e, em parte, também Carnap e outros), que, preocupados com uma suposta e temida infiltração da metafísica no pensamento de Schlick, acabavam quase que por abandonar o empirismo. Os convencionalistas pareciam se esquecer de que o objetivo das palavras é o de se ocupar de coisas diferentes das palavras. Para eles, é como se a ciência fosse mais ou menos como uma fábula bem estruturada: tratar-se-ia sempre de jogos de sinais. Schlick, porém, insiste no fato de que a ciência é um jogo de sinais, sim, mas um jogo que é jogado no tabuleiro da natureza. Os convencionalistas, diz ainda Russell, parecem dizer "no princípio era o verbo", enquanto Schlick queria afirmar que "no princípio era aquilo que o verbo significa".

8 O transplante do neopositivismo na América

De 1930 até 1938, ano em que se realiza a anexação da Áustria pelos nazistas, assiste-se à fase da *decolagem internacional* do Círculo de Viena. Essa fase é marcada por abalizados reconhecimentos e por relevantes aquisições doutrinárias, bem como pelo desaparecimento de Schlick — que foi assassinado por um seu ex-aluno em 1936, dois anos depois da morte de Hans Hahn — e pela diáspora progressiva do grupo originário, com o conseqüente "transplan-

te" do movimento de pensamento, agora já conhecido como "neopositivismo", "positivismo lógico" ou "empirismo lógico", sobretudo para além-Atlântico, ou seja, para os Estados Unidos.

A entrada do neopositivismo nos Estados Unidos, por um lado, permitiu aos filósofos norte-americanos aguçarem analiticamente sua orientação científica, concentrando-se em problemas metodológicos bem circunscritos, e, por outro, induziu os pensadores de origem européia a enriquecerem, com considerações de caráter semântico-pragmático, sua perspectiva filosófica, atenuando-lhe a ênfase formalista inicial em matéria de linguagem.

Para concluir, uma observação sobre o empreendimento que, do ponto de vista da colaboração orgânica entre tais estudiosos, representa o documento mais significativo: a *International Encyclopedia of Unified Science* (*Enciclopédia internacional da ciência unificada*). A idéia de uma coletânea enciclopédica das ciências foi de Otto Neurath, que a cultivou com tenacidade a partir de 1920. O encontro de alguns expoentes do Círculo de Viena com pensadores norte-americanos como Morris, Nagel, Lenzen e Bloomfield permitiu a Neurath preparar um programa válido de trabalho e, a partir de 1938, encaminhá-lo para a concretização, sob sua direção, de Carnap e de Morris. O desencadeamento da guerra e, sobretudo depois da morte do próprio Neurath em 1945, a atenuação do impulso unitário de vários colaboradores prejudicaram o pleno desenvolvimento da iniciativa.

9 Liberalização e superação das teses neopositivistas

9.1 A filosofia do "segundo" Wittgenstein e suas influências

As dificuldades com que se haviam defrontado as teses neopositivistas, sobretudo o princípio de verificação, não foram de modo algum escamoteadas. Pelo contrário, foram formuladas com toda clareza. E o esforço para superá-las levou, por um lado, à nova filosofia de Wittgenstein (à filosofia do chamado "segundo" Wittgenstein) e, por outro, à epistemologia falsificacionista de Karl Popper; por outro ainda, à liberalização do neopositivismo realizada por Rudolf Carnap.

Em janeiro de 1929, Wittgenstein voltou a Cambridge, retomou seu trabalho filosófico e escreveu grande quantidade de observações. Depois, reuniu as notas escritas de janeiro de 1929 a setembro de 1930 em um manuscrito intitulado *Observações filosóficas*, que constitui um documento do qual é possível extrair os pontos em que se afastou de suas concepções filosóficas do *Tractatus*, que inspirara o Círculo de Viena, e ver sua abertura para perspectivas mais liberais. Se, para o "primeiro" Wittgenstein, "o sentido de uma proposição é o método de sua verificação", agora, nas *Observações filosóficas*, ele diz que "o que uma palavra significa apreende-se quando se vê como ela é usada; se alguém conheceu seu uso, então aprendeu também o que ela significa". Se a filosofia do primeiro Wittgenstein levara os membros do Círculo de Viena a construírem uma linguagem perfeita, agora a introdução, pelo próprio Wittgenstein, do *princípio de uso* (segundo o qual o significado de uma palavra é seu uso na língua) impele os seguidores do neopositivismo a reexaminarem sua atitude intransigente e, principalmente, seu programa de construção de uma linguagem privilegiada.

À passagem de Wittgenstein da fase rígida do *Tractatus* para a fase liberal das *Observações filosóficas* devem-se acrescentar as críticas que, a partir da *Lógica da descoberta científica*, de 1934, Karl Popper passou a fazer ao princípio de verificação, que lhe parecia autocontraditório, criptometafísico e incapaz de explicar as leis universais das ciências empíricas. Em sua autobiografia *A busca que não tem fim*, ele se pergunta, a propósito da dissolução do Círculo de Viena: "Quem é o responsável?" E responde: "Creio que tenho de admitir minha responsabilidade".

Quem, antes e mais do que os outros membros do Círculo de Viena, encaminhou a liberalização do empirismo foi R. Carnap, a partir da década de 1930, quando ainda ensinava em Praga.

Segundo a concepção originária do *Wiener Kreis*, embora se tornando constantemente mais abrangente, o sistema de conhecimento era considerado um sistema fechado no seguinte sentido: segundo seus membros, pelo menos no início de seu trabalho, havia um mínimo de conhecimento, o conhecimento do imediatamente dado, que era indubitável; eles supunham que todo outro tipo de conhecimento se apoiasse solidamente nessa base e, por isso, se pudesse identificar com igual certeza. Era essa a imagem que o

próprio Carnap apresentara na *Construção lógica do mundo*. Essa concepção, estreitamente ligada ao princípio wittgensteiniano da verificabilidade, implicava simultaneamente uma (não muito defensável) imagem justificacionista da ciência.

9.2 A crítica do princípio de verificação

Com efeito, o princípio de verificação (pelo menos como havia sido formulado nos primeiros tempos pelo Círculo de Viena) é incapaz de explicar a ciência por duas razões fundamentais: em primeiro lugar, as assertivas protocolares (de base ou de observação) não são absolutamente incontrovertíveis; além disso (e esta é uma questão central), até uma série numerosa de observações análogas reiteradas não basta para fundamentar logicamente as leis universais da ciência. Por tudo isso, em *Controlabilidade e significado* (1936), ao invés de verificabilidade, Carnap falaria de *controlabilidade* e de *confirmabilidade:* "Podemos dizer que uma proposição é controlável se, de fato, conhecemos um método para proceder à sua eventual confirmação, ao passo que podemos dizer que é confirmável se sabemos sob que condições, em princípio, ela seria confirmada".

Além disso, Carnap distingue entre confirmabilidade completa e confirmabilidade incompleta: temos a primeira quando a proposição é redutível a uma classe finita de proposições que contenham predicados observáveis (exemplo: "todas as maçãs deste cesto são vermelhas"); por outro lado, uma proposição é incompletamente confirmável se houver uma classe infinita de proposições que contenham predicados observáveis e sejam conseqüências da proposição dada (assim, por exemplo, a proposição universal "todos os metais, quando quentes, se dilatam" é incompletamente confirmável).

E, para Carnap, a exigência de confirmabilidade incompleta constitui uma formulação suficiente do princípio do empirismo: é uma formulação capaz de explicar o conhecimento científico, que está em condições de distingui-lo das afirmações metafísicas e está desprovida dos defeitos de que o princípio de verificação estava carregado.

II. O operacionalismo de Percy Williams Bridgman

• Não distante de alguns núcleos teóricos do neopositivismo está, sempre nos anos entre as duas guerras, o *operacionalismo* do físico americano Percy Williams Bridgman (1882-1961), perspectiva que ele elaborou em dois volumes: *A lógica da física moderna* (1927) e *A natureza da teoria física* (1936). Para Bridgman a atitude do físico deve ser "uma atitude de puro empirismo"; e esta, a seu ver, equivale a *"reduzir o significado dos conceitos científicos a uma operação empírica ou a um conjunto de operações"*. Assim, por exemplo, o conceito de comprimento ocorre nas operações com que o comprimento é medido. *"O conceito é sinônimo do conjunto correspondente de operações"*. Bridgman acreditava que a aproximação operacionista nos teria permitido evitar muitas questões e que teria reformado "a arte social da conversação".

Reduzir o significado dos conceitos a um conjunto de operações
→ § 1-2

1 Os conceitos reduzidos a operações

A teoria ou imagem da ciência que passou a ser chamada de operacionismo (ou operacionalismo ou operativismo) deve-se ao físico (e prêmio Nobel) norte-americano Percy Williams Bridgman (1882-1961), que a elaborou em duas obras (*A lógica da física moderna*, 1927, e *A natureza da teoria física*, 1936) e, depois, especificou-a pouco a pouco



Percy Williams Bridgman (1882-1961), prêmio Nobel de física em 1946, foi o teórico do operacionalismo.

em uma série de ensaios escritos de 1934 a 1959 (atualmente reunidos, em italiano, em *A crítica da ciência*).

Diante das reviravoltas revolucionárias da física contemporânea, Bridgman, em *A lógica da física moderna,* sustenta que "a atitude do físico deve [...] ser uma atitude de puro empirismo. Ele não deve admitir nenhum princípio *a priori* que determine ou limite a possibilidade de novas experiências. A experiência só é determinada pela experiência. Isso significa praticamente que devemos renunciar à pretensão de abranger toda a natureza em uma fórmula, simples ou complicada". O reconhecimento da "impossibilidade essencial de extrapolar o significado dos experimentos para além de seus limites atuais" fará com que "nossa experiência do momento não hipoteque o futuro". E para que só a experiência seja guia de si mesma, Bridgman sustenta que é necessário *reduzir o significado dos conceitos científicos a uma operação empírica ou a um conjunto de operações.* Diz Bridgman que podemos ilustrar essa nova atitude diante dos conceitos considerando o conceito de comprimento. "O que entendemos por comprimento de um objeto? Evidentemente, sabemos o que entendemos por comprimento se pudermos dizer qual é o comprimento de qualquer objeto. E para o físico não é preciso mais nada. Para encontrar o comprimento de um objeto, devemos realizar certas operações físicas. O conceito de comprimento, portanto, é fixado quando são fixadas as operações através das quais se mede o comprimento. Ou seja, o conceito de comprimento implica nada mais nada menos que o grupo de operações com que o comprimento é determinado. Em geral, por *conceito,* não entendemos mais que um *grupo de operações: o conceito é sinônimo do grupo de operações correspondente*".

2 Olhar para o que a teoria faz

É evidente, escreve Bridgman em *A lógica da física moderna,* que, se definirmos um conceito não em termos de propriedade, e sim em *termos de operações efetivas,* então "evitamos o perigo de ter de rever nossa atitude em relação à natureza. Com

■ Operacionalismo. É a concepção da ciência proposta por P. W. Bridgman em trabalhos clássicos como *A lógica da física moderna* (1927) e *A natureza da teoria física* (1936). Tal concepção sustenta que o significado dos conceitos científicos se reduz a uma operação empírica ou a um conjunto de operações. Em outros termos: "por *conceito* não entendemos mais que um *grupo de operações, o conceito é sinônimo do grupo correspondente de operações*".
Assim, o conceito de "comprimento" consiste nas operações de medida de um comprimento. Se, depois, o conceito não é um conceito físico e sim matemático, então as operações serão de tipo mental. Enquanto conceitos como os de espaço e tempo absolutos resultarão privados de significado, pelo fato de que não é possível reduzi-los a conjuntos de operações. Os defeitos do operacionalismo são os de um empirismo demasiado rígido; entre seus méritos temos o de ter introduzido um estilo de clareza e de ter desencorajado certa verbosidade filosófica.

efeito, se a experiência é sempre descrita em termos de experiência, haverá sempre correspondência entre a experiência e nossa descrição dela".

Esses, basicamente, são os núcleos teóricos fundamentais da concepção operativista da ciência. Uma conseqüência primeira e imediata dessa concepção é que, uma vez adotado o ponto de vista operativo, toda uma série de problemas e conceitos se veriam privados de significado. "Se uma questão específica tem sentido, deve ser possível encontrar operações através das quais ela pode ter uma resposta. Em muitos casos, ver-se-á que tais operações não podem existir e que, portanto, a questão não tem sentido. Por exemplo, não significa nada perguntar se uma estrela está em repouso ou não. Outro exemplo é uma questão proposta por Clifford, isto é, se não é possível que, com o movimento do sistema solar de uma parte do espaço para outra, mude também a escala absoluta das grandezas, de modo tal a influenciar igualmente todos os objetos, de forma que a mudança de escala não se poderia jamais relevar". Da mesma forma, na perspectiva operacionalista, "muitas das questões propostas a respeito de objetos sociais e filosóficos mostrar-se-ão desprovidas de significado, quando examinadas do ponto de vista das operações".

Bridgman acreditava que o pensamento operativo (por um lado, mais fácil, pela inutilizabilidade de antigas generalizações e idealizações nesse tipo de pensamento; por outro lado, mais difícil, dado que freqüentemente as implicações operativas de um conceito são bastante ocultas) reformaria "a arte social da conversação", e que seu efeito final seria "economia de energias individuais em favor de intercâmbios de idéias mais estimulantes e interessantes".

III. A epistemologia de Gaston Bachelard

• Matemático e filósofo francês, Gaston Bachelard (1884-1962) ensinou na Universidade de Dijon e sucessivamente, até 1954, na Sorbonne. Seu pensamento encontra-se em obras como: *O novo espírito científico* (1934); *A formação do espírito científico* (1938); *A filosofia do não* (1940); *O racionalismo aplicado* (1949); *O materialismo racional* (1953). A de Bachelard é uma filosofia não-positivista (e não-neopositivista) das ciências; a influência de sua filosofia manteve-se ao longo dos anos e suas idéias, como a de "ruptura epistemológica" ou de "obstáculo epistemológico",

Uma filosofia não-positivista → § 1

e sobretudo sua consideração da história da ciência como instrumento primário na análise da racionalidade, se revelaram, em nossos dias, sempre mais importantes.

• O filósofo – escreve Bachelard – deve ser contemporâneo da ciência de seu tempo; e isso porque a filosofia sempre está em atraso de uma mutação em relação ao saber científico, com a conseqüência de que a ciência não tem a filosofia que merece. É preciso entrar de fato dentro da ciência para entender que não é a razão filosófica que ensina a ciência, mas que é *"a ciência que instrui a razão"*; e para compreender – diversamente dos neopositivistas – que "um pouco de metafísica nos afasta da natureza, muita metafísica dela nos aproxima".

"Coupures" e obstáculos epistemológicos → § 2-7

E, diversamente ainda dos neopositivistas, Bachelard chama a atenção para a história da ciência; uma atenção que o faz dizer – em *A formação do espírito científico* – que se conhece sempre *contra* um conhecimento anterior ("não há verdade sem erro retificado"), que a pesquisa avança por meio de sucessivas *rupturas epistemológicas*, mesmo se tais rupturas efetivas ou *coupures* não são passos tão fáceis, uma vez que o pesquisador choca-se freqüentemente com aqueles que Bachelard chama de *obstáculos epistemológicos* (por exemplo, o *obstáculo animista*: "a palavra *vida* é uma palavra mágica. É uma palavra valorizada").

1 Vida e obras

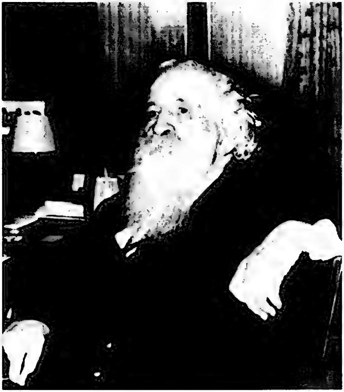
Gaston Bachelard nasceu em Bar-sur-Aube, na França meridional, em 1884. Com 28 anos laureou-se em matemática; com 36, em filosofia; alistado para o serviço militar em agosto de 1914, foi dispensado em 1919. De 1919 a 1928, ensinou física e ciências naturais no Colégio de Bar-sur-Aube. Em 1928, foi encarregado de um curso complementar de filosofia na Universidade de Dijon, onde ensinou até 1940, ano em que sucedeu a Abel Rey na cátedra de história e filosofia da ciência na Sorbonne. Ensinou na Sorbonne até 1954. Morreu em Paris em 1962.

As obras epistemológicas de Bachelard (*O pluralismo coerente da química moderna*, 1932; *As intuições atomistas, ensaio de classificação*, 1933; *O novo espírito científico*, 1934; *A dialética da duração*, 1936; *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento objetivo*, 1938; *A filosofia do não*, 1940) apareceram em um momento em que a filosofia da ciência (pensamos precisamente no neopositivismo vienense ou também no operacionalismo norte-americano) se apresenta como concepção antimetafísica, por um lado, e substancialmente a-histórica, do outro. É bem verdade que Bachelard continuaria seu trabalho de epistemólogo e historiador da ciência também depois da Segunda Guerra Mundial (*O racionalismo aplicado*, 1949; *A atividade racionalista da física contemporânea*, 1951; *O materialismo racional*, 1953), mas deve-se dizer que ainda nesse momento, enquanto ainda não se havia difundido o pensamento de Popper e de sua Escola, a filosofia científica (isto é, a filosofia ligada à ciência e que pretendia dar conta da ciência) ainda era o neopositivismo.

2 A ciência não tem a filosofia que merece

A epistemologia de Bachelard (seguida depois de vários modos por Canguilhelm, Foucault e Althusser), devido à época em que surgiu e se desenvolveu, representa o pensamento, prenhe de novidade, de um filósofo solitário (ainda que não isolado) que, dentro da tradição francesa de reflexão sobre a ciência (Meyerson, Poincaré, Duhem), ultrapassa a filosofia "oficial" da ciência de sua época (o neopositivismo) e propõe, como escreveu Althusser, um *não-positivismo radical e deliberado*.

Com base nisso, devemos registrar logo que (prescindindo aqui de todos os estudos que Bachelard dedicou à atividade fantástica, ou seja, à *rêverie*: *A psicanálise do fogo*, 1938; *A poética do espaço*, 1957; *A poética da rêverie*, 1960) os pontos fundamentais



Gaston Bachelard (1884-1962), epistemólogo e historiador da ciência, exerceu grande e justificada influência. Propôs um não-positivismo radical e deliberado.

de seu pensamento podem ser reduzidos a quatro:

1) o filósofo deve ser "contemporâneo" à ciência de seu próprio tempo;

2) tanto o empirismo de tradição baconiana como o racionalismo idealista são incapazes de dar conta da prática científica real e efetiva;

3) a ciência é um evento essencialmente histórico;

4) a ciência possui um "inevitável caráter social".

Em O *materialismo racional,* Bachelard constata amargamente que "a ciência não tem a filosofia que merece". A filosofia está sempre atrasada em relação às mudanças do saber científico. E Bachelard procura opor à "filosofia dos filósofos" a "filosofia produzida pela ciência": o que caracteriza a filosofia dos filósofos são atributos como a unidade, o fechamento e a imobilidade, ao passo que os traços marcantes da "filosofia científica" (ou filosofia criada pela ciência) são a falta de unidade ou centro, a abertura e a historicidade. Diz Bachelard em *A filosofia do não*: "Pediremos aos filósofos que rompam [...] com a ambição de encontrar um só ponto de vista para julgar uma ciência tão vasta e tão mutável como a física". Para Bachelard, a filosofia das ciências é filosofia dispersiva, *distribuída*: "Dever-se-ia fundar uma filosofia do pormenor epistemológico, uma filosofia *diferencial*, para contrapor à filosofia *integral* dos filósofos. Essa filosofia diferencial seria encarregada de medir o futuro de um pensamento". Esse tipo de filosofia diferencial "é a única *filosofia aberta*. Toda outra filosofia estabelece seus princípios como intangíveis, suas verdades primeiras como totais e adquiridas. Toda outra filosofia se orgulha de seu *fechamento*".

3 É a ciência que instrui a razão

Em O *racionalismo aplicado*, Bachelard afirma que "a epistemologia deve ser tão móvel quanto a ciência". Porém, é óbvio que, para haver uma filosofia dispersiva, distribuída, aberta, diferencial e móvel, é necessário penetrar nas práticas científicas, em vez de julgá-las do exterior — em suma,

é preciso que o filósofo tenha confiança no cientista, que ele próprio seja cientista (*savant*) antes de ser *philosophe*.

Na opinião de Bachelard, existem poucos pensamentos filosoficamente mais variados do que o pensamento científico. E "o papel da filosofia da ciência é o de recensear essa variedade e mostrar como os filósofos aprenderiam se quisessem meditar sobre o pensamento científico contemporâneo". Enquanto os neopositivistas procuravam um princípio rígido (o princípio da verificação) capaz de separar claramente a ciência da não-ciência, Bachelard não aceita um critério a priori que tenha a presunção de captar a essência da cientificidade. Não é a razão filosófica que domestica a ciência, e sim muito mais "*a ciência que instrui a razão*".

Assim, contrariamente aos nepositivistas, Bachelard não aceita um princípio que estabeleça a priori a cientificidade das ciências, nem a rejeição da história feita pelos próprios neopositivistas. Por outro lado, combate a filosofia dos filósofos, porém não considera a metafísica como insensata ou indiferente para a ciência, como o fizeram os filósofos do Círculo de Viena. Escreve ele: "O espírito pode mudar a metafísica, mas não pode prescindir da metafísica". E se é verdade que "um pouco de metafísica nos afasta da natureza, muita metafísica nos aproxima dela".

Por aí pode-se ver que Bachelard não nutre preconceitos antifilosóficos ou antimetafísicos em nome da ciência. Ele é avesso à filosofia não contemporânea da ciência e arremete contra os filósofos que "pensam antes de estudar", e sob cuja pena "a relatividade degenera em relativismo, a hipótese em suposição, o axioma em verdade primeira". E esses juízos depreciativos em relação à "filosofia dos filósofos" brotam da "firme vontade" de Bachelard "de dar à filosofia uma oportunidade para que se torne contemporânea da ciência", como escreveu Canguilhelm a respeito.

4 As "rupturas epistemológicas"

Para Bachelard, não podemos considerar a ciência independentemente de seu devir. E o "real científico" não é imediato e primário: "*Ele precisa receber um valor convencional. É preciso que ele seja retomado em um sistema teórico.* Aqui, como em toda parte, é a objetivação que domina a objetividade". O "dado científico", portanto, é sempre relativo a sistemas teóricos. O cientista nunca parte da experiência pura. No tocante a isso, escreve Bachelard em *A formação do espírito científico*: "Conhece-se *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos malfeitos e superando o que, dentro do próprio espírito, constitui um obstáculo à espiritualização. O espírito nunca é jovem quando se apresenta à cultura científica. Ao contrário, é muito velho, porque tem a idade de seus preconceitos. Ter acesso à ciência significa rejuvenescer espiritualmente, quer dizer aceitar brusca mudança que deve contradizer um passado".

Segundo Bachelard, essas *sucessivas* contradições do "passado" são autênticas *rupturas* (*coupures*) epistemológicas, que, de vez em quando, comportam a negação de algo fundamental (pressupostos, categorias centrais, métodos) que sustentava a pesquisa na fase anterior. A teoria da relatividade e a teoria quântica, pondo em discussão os conceitos de espaço, tempo e causalidade, representariam algumas das mais flagrantes confirmações da idéia de ruptura epistemológica. A história da ciência, portanto, avança por meio de sucessivas rupturas epis-

■ **Ruptura (*coupure*) epistemológica.** Este é um conceito criado por Gaston Bachelard.
A ciência se desenvolve por meio de sucessivas *rupturas* (*coupures*): "conhecemos *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos malfeitos, superando aquilo que, dentro do mesmo espírito, faz obstáculo para o espírito, faz obstáculo para a espiritualização". Estas sucessivas destruições dos conhecimentos do passado são, justamente, *rupturas* epistemológicas, negações de alguma coisa fundamental (pressupostos, conceitos cruciais, métodos) sobre as quais se sustentava a fase precedente da pesquisa: a teoria da relatividade, pondo em discussão conceitos como o de espaço e de tempo absolutos. É um exemplo típico de ruptura epistemológica no decorrer da ciência física contemporânea.

temológicas. Mas, contrariamente a muitos outros, entre os quais Popper, Bachelard sustenta que também existe ruptura entre saber comum e conhecimento científico: "O conhecimento vulgar tem sempre mais respostas do que perguntas. Tem respostas para tudo". No entanto, o espírito científico "nos proíbe ter opiniões sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular claramente. Antes de mais nada, é preciso saber propor os problemas". Para o espírito científico, toda teoria *é* a resposta a uma pergunta.

E o sentido e a *construção* do problema são as características primeiras do espírito científico: o conhecimento vulgar é feito de respostas, o conhecimento científico vive na agitação dos problemas. "O eu científico é *programa de experiências*, ao passo que o não-científico é *problemática já constituída*".

5 Não há verdade sem erro corrigido

Há mais, porém; diferentemente das rotinas incorrigíveis da experiência comum, o conhecimento científico avança através de sucessivas *retificações* das teorias anteriores: "*não há verdade sem erro retificado*". Mas, afirma Bachelard em O *novo espírito científico*, para além do sentimento psicológico, "o espírito científico é essencialmente retificação do saber, ampliação dos esquemas do conhecimento. Ele julga seu passado histórico, condenando-o. Sua estrutura é a consciência de seus erros históricos. Do ponto de vista científico, o verdadeiro é pensado como retificação histórica de um longo erro, e a experiência como retificação da ilusão comum e primitiva".

Uma verdade sobre o fundo de um erro: essa é a forma do pensamento científico, cujo método "é método que busca o risco [...]. A dúvida está na frente do método e não atrás, como em Descartes. E esse é o motivo por que posso dizer sem grandiloqüência que o pensamento científico é pensamento empenhado. Ele põe continuamente em jogo sua própria organização. Há mais: paradoxalmente, parece que o espírito científico vive na estranha esperança de que o próprio método se choque com xeque-mate vital. E isso porque um xeque-mate tem por conseqüência o fato novo e a idéia nova".

As hipóteses científicas podem sofrer xeques-mates; o espírito não-científico, ao contrário, é aquele que se torna "impermeável aos desmentidos da experiência". Esta é a razão por que as rotinas incorrigíveis e as idéias vagas são sempre verificáveis. E essa é a razão por que é anticientífica a atitude de quem sempre encontra um modo de comprovar sua teoria, ao invés de mostrá-la errada e, portanto, retificá-la.

6 O "obstáculo epistemológico"

O conhecimento científico avança por meio de rupturas epistemológicas sucessivas. É desse modo que ele se aproxima da verdade: "não encontramos nenhuma solução possível para o problema da verdade, senão a de ir descartando erros cada vez mais sutis".

Entretanto, o progresso da ciência, essa contínua retificação dos erros anteriores, especialmente as retificações que constituem autênticas *coupures*, não são passos que se efetuam com facilidade, em virtude do seu choque com o que Bachelard chama de "obstáculos epistemológicos".

Podemos dizer que o obstáculo epistemológico é uma idéia que impede e bloqueia outras idéias: hábitos intelectuais cristalizados, a inércia que faz estagnar as culturas, teorias científicas ensinadas como dogmas, os dogmas ideológicos que dominam as diversas ciências – eis alguns obstáculos epistemológicos.

a) O primeiro obstáculo a superar é o de derrubar a opinião: "A opinião, por direito, está sempre errada. A opinião *pensa* mal, não *pensa*, *traduz* necessidades por conhecimentos. Decifrando os objetos segundo sua utilidade, impede-se de conhecê-los. Não se pode basear nada na opinião: antes de mais nada, é preciso destruí-la".

b) Outro obstáculo é a falta de genuíno sentido dos problemas, sentido que se perde quando a pesquisa se encerra na casca dos conhecimentos dados como adquiridos e não mais problematizados. Mediante o uso, diz Bachelard, as idéias se *valorizam* indevidamente. E esse é um verdadeiro fator de inércia para o espírito. Por vezes, ocorre que uma idéia dominante polariza o espírito em sua totalidade. "Há cerca de vinte anos, um epistemólogo irreverente dizia que os grandes homens são úteis para a ciência na

primeira metade de sua vida, e nocivos na segunda metade".

Obstáculos importantes e difíceis de remover são:

c) o obstáculo da *experiência primeira*, ou seja, da experiência que pretende se situar além da crítica;

d) aquele que pode ser chamado *obstáculo realista*, e que consiste na sedução da idéia de substância;

e) por fim, aquele que se pode chamar de *obstáculo animista* ("a palavra *vida* é palavra mágica. É palavra valorizada").

Diante dessas realidades constituídas pelos obstáculos epistemológicos, Bachelard propõe uma *psicanálise do conhecimento objetivo*, voltada para a identificação e para a remoção dos obstáculos que bloqueiam o desenvolvimento do espírito científico.

Tal catarse torna-se absolutamente necessária se quisermos tornar possível o progresso da ciência, já que se conhece sempre contra um conhecimento anterior. [3]

7 Ciência e história da ciência

Tudo isso mostra também a função da *negação* dentro de nossa atividade de conhecimento e dentro da própria filosofia, que, na opinião de Bachelard, deve se configurar como *filosofia do não*, firme na rejeição das pretensões dos velhos sistemas a se apresentarem como concepções absolutas e totalizantes da realidade e a imporem à ciência princípios intangíveis. A tese de Bachelard é de que a evolução do conhecimento não tem fim, e de que a filosofia deve ser instruída pela ciência. Isso pode até perturbar o filósofo. "No entanto, é necessário chegar a essa conclusão se quisermos definir a filosofia do conhecimento científico como *filosofia aberta*, como a consciência de espírito que se fundamenta trabalhando sobre o desconhecido, e procurando no real o que contradiz conhecimentos anteriores".

Schlick

1 A metafísica é um monte de pseudoproblemas

A atividade de uma filosofia válida e profícua consiste no esclarecimento do sentido dos conceitos e das proposições das ciências empíricas. A metafísica, por sua vez, é apenas um monte de pseudoproblemas e pseudoproposições. A sorte dos metafísicos é análoga à dos atores que "insistem um bom tempo recitando, antes de perceber que os expectadores pouco a pouco se dirigiram para outros lugares".

Que o trabalho da filosofia não consiste em asserir proposições, ou seja, que a determinação do sentido dos enunciados não pode por sua vez se realizar por meio de enunciados, é fácil de entender. Se, com efeito, por exemplo, esclareço o significado de minhas palavras por meio de proposições explicativas ou definições, ou seja, com o auxílio de novas palavras, é preciso então posteriormente pôr em questão o significado delas, e assim por diante. Mas tal processo não pode continuar ao infinito, e encontra sempre seu epílogo na ostentação, na exibição material daquilo que se entende, ou seja, na realização de certos atos concretos. É apenas estes não são nem capazes, nem necessitados de explicações posteriores. A última determinação do significado, portanto, ocorre sempre por meio de ações. Elas constituem a atividade filosófica.

Um dos mais graves erros do passado é o de ter acreditado poder formular o sentido autêntico e o conteúdo último das proposições por meio de enunciados posteriores, ou seja, de podê-lo representar sob a forma de conhecimentos: eis o erro da "metafísica". A aspiração dos metafísicos foi sempre dirigida ao objetivo absurdo de expressar o conteúdo puramente qualitativo (a "essência" das coisas) por meio de conhecimentos, isto é, de dizer o indizível. As qualidades não se deixam "dizer"; as qualidades podem se mostrar apenas na experiência; mas, o conhecimento nada tem a ver com isso.

Desse modo, a metafísica cai, não porque a solução de seu problema seja um empreendimento que ultrapassa a capacidade da razão humana (como, por exemplo, considera Kant), e sim porque não subsiste o próprio problema. E com a descoberta de que a formulação disso é inadequada, também a história das polêmicas metafísicas se torna compreensível.

Se nossa concepção é em geral justa, ela deve se legitimar historicamente. Deve mostrar que está em grau de dar razão, pelo menos até certo ponto, da mudança de significado do termo "filosofia".

Ora, isto é justamente o que acontece. Se na antiguidade, e até recentemente, a filosofia sem mais se identificou com qualquer pesquisa científica puramente teórica, a coisa dependeu do fato de que a ciência se encontrava, no momento, em um estágio em que devia ainda considerar como sua tarefa precípua a elucidação de seus próprios conceitos fundamentais. É a emancipação das ciências particulares de sua genitora comum, a filosofia, é expressão da circunstância de que o sentido de certos conceitos fundamentais já se tornara suficientemente claro para permitir, com seu uso, trabalhar posteriormente de modo profícuo. Além disso, se ainda hoje, por exemplo, a ética e a estética, e por vezes até a psicologia, são tratadas como ramos da filosofia, com isso aparece que elas não dispõem ainda de conceitos fundamentais suficientemente claros e que seus esforços são mais, de prevalência, ainda dirigidos a determinar o *sentido* de suas proposições. Por fim, se dentro da ciência firmemente consolidada se manifesta, improvisamente, em algum ponto, a necessidade de tomar novamente consciência do verdadeiro significado dos conceitos fundamentais, provocando assim um esclarecimento mais radical de seu sentido, essa análise é logo percebida como um ato eminentemente filosófico. Todos estão de acordo sobre o fato de que, por exemplo, a pesquisa de Einstein, desenvolvida com base em um exame do sentido dos enunciados sobre o tempo e sobre o espaço, foi, no momento, um verdadeiro e próprio empreendimento filosófico. Podemos aqui acrescentar que as aquisições da ciência verdadeiramente decisivas, as que fizeram época, sempre foram desse tipo, ou seja, fundadas sobre uma nova elucidação do sentido dos princípios fundamentais. Tais aquisições são por isso acessíveis apenas àqueles que têm disposição para a atividade filosófica. Isso significa que o grande cientista é sempre também filósofo.

O fato de às vezes receber o nome de filosofia também atividades intelectuais que não buscam o puro conhecimento, e sim a sabedoria do costume, parece igualmente fácil

de se entender. De fato, quem é sábio distingue-se da massa dos incultos precisamente porque sabe ilustrar melhor do que os outros o sentido dos enunciados e dos problemas referentes às relações, aos fatos e às finalidades da vida.

A grande viragem da filosofia implica também o abandono definitivo de certos caminhos errados, que foram percorridos até a segunda metade do século XIX e que não podiam deixar de conduzir a uma colocação e a uma avaliação da filosofia totalmente absurdas: quero dizer, as tentativas de reivindicar seu caráter indutivo, e por isso a tendência de crer que ela consiste apenas de proposições hipotéticas. A idéia de reivindicar apenas a probabilidade das proposições filosóficas era bem remota para os pensadores precedentes, e eles a teriam rejeitado como algo incompatível com a dignidade da filosofia. Nisso se tornava evidente um instinto sadio, aquele pelo qual se reputa que a filosofia deve constituir o fundamento último do saber. Naturalmente, nós agora vislumbramos no dogma contraposto a tal idéia, segundo o qual a filosofia ofereceria princípios *a priori* absolutamente verdadeiros, uma expressão bem mais infeliz deste instinto, a partir do momento que ela não consiste sequer de proposições. Mas também acreditamos na dignidade da filosofia e reputamos incompatível com isso o fato de lhe atribuir uma natureza opinável e meramente probabilística. Alegramo-nos, portanto, que a grande viragem torne impossível reconhecer-lhe tal caráter. Não é sem motivo, para a determinação do sentido, na qual consiste a filosofia, não ser de fato aplicável o conceito da probabilidade ou da opinabilidade. Trata-se, antes, de postulações que estabelecem o sentido dos enunciados como algo de definitivo. Ou nós *temos* esse sentido, e então sabemos o que significam os enunciados; ou não o temos, e então estão diante de nós palavras privadas de significado, e não enunciados. Não existe um terceiro caso, e não se pode falar de significado provavelmente válido. Depois da grande viragem, portanto, a filosofia mostra seu caráter conclusivo de modo ainda mais claro que anteriormente.

E é em virtude desse caráter que se pode pôr fim à briga entre sistemas. Sobre a base dos esclarecimentos acima expostos, repito, estamos autorizados desde hoje a considerar encerrada tal polêmica, e espero que isso possa ter-se tornado sempre mais perspícuo sobre as páginas desta revista em seu novo período de vida.

Haverá certamente ainda algum desencontro de retaguarda, e certamente muitos perseverarão ainda por séculos nos caminhos utilizados, enquanto os estudiosos de filosofia continuarão a discutir por muito tempo sobre velhos pseudoproblemas. Mas, no fim não se lhes dará mais atenção e eles se parecerão com aqueles atores que insistem um bom tempo recitando, antes de perceber que os expectadores voltaram sua atenção para outra coisa. Não será mais necessário, então, falar de "questões filosóficas", pois se falará filosoficamente de todo problema, e isto quererá dizer: de modo sensato e claro.

M. Schlick,
A viragem da filosofia.

Carnap

2 Os metafísicos são apenas musicistas sem capacidade musical

Com base no princípio de verificação "as proposições da metafísica são totalmente privadas de sentido". "O metafísico acredita que se move em um âmbito que se refere ao verdadeiro e ao falso. Na realidade, ao contrário, ele não afirma nada, mas limita-se a expressar sentimentos, como um artista".

Quando dizemos que as proposições da metafísica são totalmente privadas de sentido e não significam nada, é verossímil que também aqueles, que intelectualmente aceitam nossos resultados, fiquem, apesar de tudo, perturbados por um sentimento de grande perplexidade: como então tantos homens dos mais diversos períodos e povos, não excluindo gênios eminentes, dedicaram de fato tanto cuidado, e até paixão, à metafísica, se esta não contém mais que meras palavras combinadas em frases sem sentido? E como se poderia compreender o fato de que os livros de metafísica tenham exercido uma influência tão forte sobre os ouvintes e leitores, se eles não contivessem sequer erros, ou melhor, exatamente nada? São estas perplexidades que subsistem com razão, pois a metafísica contém efetivamente

alguma coisa; apenas que isso não tem valor teórico. As (pseudo) proposições da metafísica *não* servem para a *representação de dados de fato* nem existentes (então se trataria de proposições verdadeiras), nem inexistentes (então se trataria, pelo menos, de proposições falsas), mas servem apenas para a *expressão* do sentimento da vida.

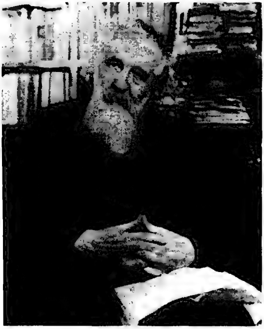
Talvez, não é errado supor que o *mito* esteja na origem da metafísica. A criança fica irada contra a "mesa malvada" que a machucou ao bater; o primitivo preocupa-se de apaziguar o demônio ameaçador do terremoto ou adora com gratidão a divindade da chuva fecundante. Encontramo-nos, aqui, diante de personificações de fenômenos naturais, que exprimem de modo quase poético a relação emotiva do homem com o ambiente. A herança do mito é, de um lado, acolhida pela poesia, que conscientemente usa todos os meios adequados para produzir e exaltar tudo o que o mito desenvolve em função da vida; e, do outro, pela teologia, em que o mito se desenvolve em sistema. Qual é, então, a parte que a metafísica sustenta na história? Talvez não seja errado perceber nela um sucedâneo da teologia no nível do pensamento sistemático, conceitual. As (presumidas) fontes sobrenaturais do conhecimento da teologia são então substituídas por fontes de conhecimento naturais, mas consideradas aptas para transcender a experiência. A uma pesquisa mais aprofundada, embora na nova veste repetidamente variada, pode-se todavia reconhecer o mesmo conteúdo do mito: também a metafísica nasce da necessidade do homem de expressar seu próprio sentimento da vida, sua própria atitude emotiva e volitiva em relação ao ambiente, à sociedade, às tarefas a que ele se dedica e às adversidades que deve suportar. Este sentimento da vida se manifesta, no mais das vezes inconscientemente, em tudo aquilo que o homem faz e diz; ele se imprime também em seus traços e até em seu modo de andar. Ora, muitos homens sentem a exigência de dar uma forma particular, além da costumeira, à expressão de seu sentimento da vida, para que ele se torne perceptível de modo mais intenso e penetrante. Se tais homens têm capacidades artísticas, então encontram a possibilidade de se exprimir na criação de uma obra de arte. O modo com que o sentimento da vida se evidencia no estilo e na forma da obra de arte já foi esclarecido por diversos autores (por exemplo, por Dilthey e seus discípulos). (A este respeito freqüentemente se usa a expressão *Weltanschauung*; nós a evitamos apenas por causa de sua ambigüidade, em virtude da qual a distinção entre sentimento da vida e teoria torna-se confusa, ao passo que ela é decisiva para a presente análise). Aqui, para nossas considerações, há apenas um ponto essencial, isto é, que, como meio de expressão do sentimento da vida, a arte é o instrumento adequado, enquanto a metafísica não o é. Em si e por si, naturalmente, não haveria nada a objetar contra o uso de um meio de expressão qualquer. Mas em metafísica se dá o caso de que a forma de expressão é enganadora, pois cria a ilusão de um conteúdo que ela não tem. Trata-se da forma de um sistema de proposições ligadas entre si por uma (aparente) relação de implicação, ou seja, a forma de uma teoria. E isso leva a crer que haja um conteúdo teórico, onde, ao contrário, como vimos, uma coisa do tipo não existe de fato. Não só o leitor, mas também o próprio metafísico permanece vítima da ilusão de que as proposições metafísicas signifiquem alguma coisa, descrevam situações de fato. O metafísico acredita que se move em um âmbito que se refere ao verdadeiro e ao falso. Na realidade, ao contrário, ele não afirma nada, mas limita-se a exprimir sentimentos, como um artista. E que o metafísico seja vítima desta ilusão, não o podemos depreender da simples circunstância que ele escolhe como meio de expressão a linguagem, e como forma de expressão as proposições enunciativas; com efeito, o poeta lírico faz o mesmo, sem todavia subjazer ao mesmo engano. Mas o metafísico aduz argumentos para sustentar suas proposições, requer o consentimento a respeito de seu conteúdo, polemiza contra o metafísico de outra perspectiva, procurando refutar suas proposições na própria doutrina. O lírico, ao contrário, não cuida de refutar com sua poesia as proposições tiradas da poesia de outro lírico; ele sabe, com efeito, que opera no âmbito da arte, não no da teoria.

A música talvez seja o meio mais puro de expressão do sentimento da vida, pois sabe libertar-se do modo mais radical de toda referência objetiva. O sentimento harmonioso da vida, aquilo que o metafísico quer expressar em um sistema monista, revela-se com maior clareza na música de Mozart. E quando o metafísico representa seu sentimento da vida de tipo heróico-dramático em um sistema dualista, não pode ocorrer que o faça apenas porque lhe falta a capacidade de um Beethoven de exprimir este sentimento com meios adequados? Os metafísicos são apenas musicistas sem capacidade musical. Em compensação, possuem uma forte inclinação para trabalhar com instrumentos teóricos, combinando conceitos e pensamentos. Mas eis que, em vez de concretizar esta inclinação no

âmbito da ciência, de um lado, e de satisfazer separadamente a necessidade de expressão na arte, do outro, o metafísico confunde as duas coisas e cria uma mistura que resulta tão ineficiente para o conhecimento como inadequada para o sentimento.

Nossa conjectura, segundo a qual a metafísica não seria mais que um substituto, e mais ainda insuficiente, da arte, parece confirmada também pelo fato de que justamente o metafísico com o mais forte temperamento artístico que talvez tenha existido, ou seja, Nietzsche, cometeu menos de todos o erro de fazer aquela mistura. A maior parte de suas obras tem um prevalente conteúdo empírico: trata-se, por exemplo, da análise histórica de determinados fenômenos artísticos, ou então da análise histórico-psicológica da moral. Todavia, na obra em que ele expressa com a máxima eficácia aquilo que outros dizem por meio da metafísica ou da ética, ou seja, em *Assim falou Zaratustra*, ele não escolhe a equívoca forma teórica, mas decide-se abertamente pela forma da arte, a poesia.

R. Carnap,
A superação da metafísica por meio da análise lógica da linguagem.



Gaston Bachelard em seu escritório, em uma fotografia da década de 1950.

BACHELARD

3 Natureza e significado do "obstáculo epistemológico"

O obstáculo epistemológico é idéia que proíbe uma outra idéia. "O problema do conhecimento científico deve ser colocado em termos de obstáculos". E não se trata de obstáculos externos; "lentidões e disfunções aparecem [...] dentro mesmo do ato cognoscitivo". A verdade é que "conhecemos contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos malfeitos, superando aquilo que, dentro do próprio espírito, torna-se obstáculo para a espiritualização". Exemplos de obstáculos epistemológicos são a experiência anterior – ou a presunção de possuir evidências incontestáveis –, a idéia de substância e a de vida ("A palavra vida é uma palavra mágica"). Tudo isso nos faz compreender que "aceder à ciência quer dizer [...] rejuvenescer, quer dizer aceitar uma brusca mudança que deve contradizer um passado".

1. O "obstáculo epistemológico"

Quando se procuram as condições psicológicas do progresso científico, chega-se logo à convicção de que o *problema do conhecimento científico deve ser colocado em termos de obstáculos*. E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fraqueza dos sentidos e do espírito humano: lentidões e disfunções aparecem, por uma espécie de necessidade funcional, dentro mesmo do ato cognoscitivo. É aqui que mostraremos causas de estagnação e até de regressão, é aqui que descobriremos as causas de inércia que chamaremos de obstáculos epistemológicos. O conhecimento do real é uma luz que sempre projeta sombras em alguma parte. Ele nunca é imediato e pleno. As revelações do real são sempre recorrentes. O real nunca é "aquilo que se poderia crer", mas aquilo que deveríamos ter pensado. O pensamento empírico é claro *para coisas feitas*, quando o aparato das razões foi atualizado. Voltando a um passado de erros, encontramos a verdade em um autêntico arrependimento intelectual. Com efeito, conhecemos

contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos malfeitos, superando aquilo que, dentro do próprio espírito, se torna obstáculo para a espiritualização.

A idéia de partir do zero para fundar e acrescentar o próprio patrimônio cultural é própria das culturas de simples justaposição, nas quais um fato conhecido é imediatamente uma riqueza. Mas, diante do mistério do real, a alma não pode se tornar, por decreto, ingênua. Então é impossível anular de um só golpe os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que se acredita saber claramente ofusca aquilo que se deveria saber. Quando se apresenta à cultura científica, o espírito nunca é jovem. É, ao contrário, muito velho, porque tem a idade de seus preconceitos. Aceder à ciência quer dizer, espiritualmente, rejuvenescer, quer dizer aceitar uma brusca mudança que deve contradizer um passado.

A ciência, por causa de sua necessidade de completitude e por motivos de princípio, opõe-se absolutamente à opinião. Se lhe ocorre legitimar, sobre um ponto particular, a opinião, isso acontece por razões diversas das que fundam a opinião; de modo que a opinião, por direito, sempre erra. A opinião pensa mal; ela não *pensa*, mas *traduz* necessidades em conhecimentos. Designando os objetos segundo sua utilidade, ela se impede de conhecê-los. Não se pode fundar nada sobre a opinião: é preciso em primeiro lugar destruí-la. É o primeiro obstáculo a ser superado. Não bastaria, por exemplo, retificá-la sobre pontos particulares, mantendo, como uma espécie de moral provisória, um conhecimento vulgar provisório. O espírito científico nos proíbe ter opiniões sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular claramente. Antes de tudo, é preciso saber colocar problemas. E, diga-se o que se quiser, na vida científica os problemas não se colocam por si mesmos. É justamente este *sentido do problema* que dá o traço distintivo do verdadeiro espírito científico. Para um espírito científico, todo conhecimento é uma resposta a uma pergunta. Se não houve uma pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada acontece por si. Nada é dado. Tudo é construído.

Também um conhecimento adquirido com um esforço científico pode envelhecer. A pergunta abstrata e genuína se deteriora; a resposta concreta permanece. A partir desse momento, a atividade espiritual muda de direção e se bloqueia. Um obstáculo epistemológico insere-se sobre o conhecimento não problematizado. Hábitos intelectuais que foram úteis e sadios podem, com o tempo, obstaculizar a pesquisa. "Nosso espírito – diz justamente Bergson – tem uma tendência irresistível de considerar mais clara a idéia que mais freqüentemente o serve". A idéia adquire desse modo uma clareza intrínseca abusiva. Mediante o uso, as idéias se *valorizam* indevidamente. Um valor em si se opõe à circulação dos valores. Este é um fator de inércia para o espírito. Por vezes uma idéia dominante polariza um espírito em sua totalidade. Um epistemólogo irreverente dizia, cerca de vinte anos atrás, que os grandes homens são úteis para a ciência na primeira metade de sua vida, e nocivos na segunda metade. O instinto *formativo* é tão persistente em certos homens de pensamento que não devemos nos alarmar dessa *boutade* [= capricho]. No fim, porém, o instinto formativo acaba por ceder ao instinto *conservativo*. Chega um momento em que o espírito gosta mais daquilo que confirma o saber do que daquilo que o contradiz, mais das respostas do que das perguntas. Então o instinto conservativo domina e o crescimento espiritual se detém.

A noção de *obstáculo epistemológico* pode ser estudada no desenvolvimento histórico do pensamento científico e na prática da educação. Em ambos os casos, esse estudo não é cômodo. A história, em seu princípio, é de fato hostil a todo juízo normativo. Todavia, é preciso pôr-se dentro de um ponto de vista normativo, caso se queira julgar a eficácia de um pensamento. Tudo aquilo que se encontra na história do pensamento científico está longe de servir efetivamente à evolução desse pensamento. Certos conhecimentos também justos bloqueiam muito rapidamente pesquisas úteis. O epistemólogo deve, por isso, selecionar os documentos reunidos pelo historiador. Deve julgá-los a partir do ponto de vista da razão evoluída, porque apenas a partir do presente podemos julgar plenamente os erros do passado espiritual. Por outro lado, também nas ciências experimentais, é sempre a interpretação racional que põe os fatos em seu justo lugar. É sobre o eixo experiência-razão e na direção da racionalização que se encontram ao mesmo tempo o risco e o sucesso. Apenas a razão dinamiza a pesquisa, uma vez que apenas ela sugere, para além da experiência comum (imediata e enganosa), a experiência científica (indireta e fecunda). É, portanto, o esforço de racionalidade e de construção que deve atrair a atenção do epistemólogo. Podemos ver aqui aquilo que distingue o mister do epistemólogo em relação ao do historiador das ciências. O historiador das ciências deve considerar os fatos como se fossem idéias, inserindo-os em um sistema de pensamentos. Um fato mal interpretado por uma

época permanece um fato para o historiador. Segundo a óptica do epistemólogo ele é um *obstáculo*, um contrapensamento.

Aprofundando principalmente a noção de obstáculo epistemológico, daremos o pleno valor espiritual à história do pensamento científico. Com demasiada freqüência a preocupação com a objetividade, que leva o historiador das ciências a catalogar todos os textos, não chega a medir as variações psicológicas que podem ser encontradas na interpretação de um mesmo texto. Em uma mesma época e sob uma mesma palavra encontram-se conceitos tão diferentes! O que nos engana é o fato de que a mesma palavra contemporaneamente designa e explica. A designação é igual, a explicação é diferente. Por exemplo, à palavra telefone correspondem conceitos que diferem totalmente para o assinante, para a telefonista, para o engenheiro, para o matemático interessado nas equações diferenciais da corrente telefônica. O epistemólogo, portanto, deve se esforçar para captar os conceitos científicos em efetivas sínteses psicológicas, ou seja, em sínteses psicológicas progressivas, estabelecendo para cada noção uma hierarquia de conceitos, e mostrando como um conceito produziu outro e se ligou com outro. Então haverá alguma possibilidade de medir uma eficácia epistemológica. Rapidamente o pensamento científico aparecerá como dificuldade vencida, um obstáculo superado.

Na educação, a noção de obstáculo pedagógico é igualmente desconhecida. Tenho sido freqüentemente atingido pelo fato de que os professores de ciência, se é possível ainda mais que os outros, não compreendem o fato de que não se compreenda. Pouco numerosos são os que aprofundaram a psicologia do erro, da ignorância e da irreflexão. [...] Os professores de ciência imaginam que o espírito comece como uma lição, que se possa sempre refazer uma cultura indolente repetindo uma aula, e que se possa fazer compreender uma demonstração, repetindo-a ponto por ponto. Não refletiram sobre o fato de que o adolescente chega às aulas de física com conhecimentos empíricos já constituídos: por isso, não se trata tanto de *adquirir* uma cultura experimental e sim de *mudar* cultura experimental, e abater obstáculos já acumulados na vida quotidiana. Um só exemplo: o equilíbrio dos corpos flutuantes é o objeto de uma intuição familiar que é um tecido de erros. De modo mais ou menos claro, atribui-se uma atividade ao corpo que flutua, ou melhor, ao corpo que *nada*. Se procurarmos afundar com a mão um pedaço de madeira que se encontra na água, vemos que ele resiste. Não se atribui facilmente a resistência à água. Por isso, é bastante difícil fazer compreender o princípio de Arquimedes em sua estupenda simplicidade matemática, se em primeiro lugar não se criticou e se desorganizou o complexo impuro das primeiras intuições. Em particular, sem essa psicanálise dos erros iniciais, jamais se fará compreender que o corpo que emerge e o corpo completamente imerso obedecem à mesma lei.

De modo que toda cultura científica deve começar, como explicaremos longamente, com uma catarse intelectual e afetiva. Resta, além disso, a tarefa mais difícil: colocar a cultura científica em um estado de mobilização permanente, substituir o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizar todas as variáveis experimentais e, por fim, dar à razão razões de evolução. [...]

2. Algum exemplo

a) A experiência anterior. Na formação de um espírito científico, o primeiro obstáculo que se encontra é a experiência anterior, ou seja, a experiência colocada antes e acima da crítica que é necessariamente um elemento integrante do espírito científico. Uma vez que a crítica não operou explicitamente, a experiência anterior não pode, em nenhum caso, ser um ponto de apoio seguro. Daremos numerosas provas da fragilidade dos conhecimentos anteriores, mas desejamos logo opor-nos claramente àquela filosofia fácil que se apóia sobre um sensismo mais ou menos genuíno, mais ou menos romanceado, e que pretende receber diretamente seus próprios ensinamentos a partir de um *dado* claro, nítido, seguro, constante, a todo momento oferecido a um espírito sempre disponível.

Eis então a tese filosófica que sustentaremos: o espírito científico deve ser formado *contra* a natureza, contra aquilo que é, em nós e fora de nós, o impulso e o ensinamento da natureza, contra a dedução natural, contra o fato colorido e diversificado. O espírito científico deve ser formado reformando-se. [...]

b) O obstáculo "realista". Se quisermos procurar caracterizar de modo justo a sedução da idéia de substância, não devemos temer procurarmos seu princípio até no inconsciente, lugar em que se formam as preferências indestrutíveis. A idéia de substância é uma idéia tão clara, tão simples e tão pouco discutida, que deve se apoiar sobre uma experiência muito mais íntima do que qualquer outra. [...]

c) O obstáculo "animístico". A palavra *vida* é uma palavra mágica. É uma palavra valorizada. Todo outro princípio empalidece quando se pode invocar um princípio vital. O

livro do conde de Tressan (2 tomos, cada um com 400 páginas) estabelece uma síntese que reúne todos os fenômenos por meio da única intuição de uma matéria *viva* que governa uma matéria *morta*. Uma vez que essa matéria *viva* é o fluido elétrico, este anima e move todo o universo, os astros e as plantas, os corações e os germes. Ele é a fonte de todo impulso, de toda fermentação, de todo crescimento, porque é "repulsivo a si mesmo". Em uma tal obra pode-se facilmente surpreender a intuição de uma intensidade de algum modo indefinida e inexaurível, com a qual o autor condensa um valor vital sobre um material infinitamente pequeno. Sem dar nenhuma prova, com a simples sedução de uma afirmação valorizante, o autor atribui uma potência sem limites a alguns elementos. Também o fato de fugir à experiência é um sinal de potência. "A matéria morta é inerte e sem forma orgânica, a matéria viva é um milhão de vezes mais sutil do que a menor molécula de matéria morta, da matéria que o melhor microscópio possa fazer-nos perceber". Por mais que se procure no volumoso tratado do conde de Tressan, não se encontrará nada que possa provar essa tenuidade, nada que possa legitimar essa substancialização de um impulso vital. Mais uma vez, estamos diante das metáforas sedutoras da vida. E esta não é a intuição de um só autor. O conde de La Cépède, em 1781, escreve como um axiomá: "A expansibilidade não pode pertencer de algum modo à matéria morta". Todo impulso é vital.

A vida marca com um *valor* indiscutível as substâncias que ela anima. Quando uma substância deixa de ser animada, ela perde alguma coisa de essencial. A matéria que abandona um ser vivo perde algumas propriedades importantes. "A cera e a seda são desse tipo: ambas não são eletrizáveis. Para impelir este raciocínio mais além, a cera e a seda, com efeito, não são mais que excrescências de corpos que viveram".

G. Bachelard,
Epistemologia.

Capítulo sétimo

O racionalismo crítico de Karl R. Popper

• Karl Raimund Popper nasceu em Viena em 1902. Em 1937 emigra para Nova Zelândia, onde permanece até 1946, quando é chamado para ensinar na London School of Economics. Morreu dia 17 de setembro de 1994.

Viena; Nova Zelândia; Londres *→ § 1-3*

Crítico em relação ao neopositivismo, à Escola de Frankfurt e à filosofia analítica, é talvez o maior filósofo da ciência do século XX e defensor tenaz e agudo da sociedade aberta, ou seja, do Estado democrático.

Suas obras fundamentais são três: *Lógica da descoberta científica* (1934), *A miséria do historicismo* (1944-1945) e *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945).

• As hipóteses ou teorias são *conjecturas* inventadas (por mentes criativas) como tentativas de solução dos *problemas*. As hipóteses são fruto de esforços criativos, e não resultados de procedimentos rotineiros. Para Popper, *indução não existe*: não se verifica a *indução por repetição* (quantos cisnes brancos devo observar para poder dizer que "*todos* os cisnes são brancos?"; e quem nos garante que o próximo cisne que teremos ocasião de observar também seja branco?); nem é sustentável a *indução eliminatória* (esta diz que, para ter a teoria válida, basta eliminar todas as teorias falsas propostas como solução do problema; mas as teorias propostas para a solução de um problema são, em linha de princípio, infinitas, motivo pelo qual o procedimento da indução eliminatória é inexeqüível).

Por que a indução não existe *→ § 4-6*

• Com o princípio de verificação ("têm sentido apenas as proposições que podem ser factualmente verificadas"), os neopositivistas pretenderam estabelecer uma linha de demarcação entre linguagem sensata (a das ciências empíricas) e linguagem insensata (a das teorias metafísicas, das fés religiosas etc.). Diversamente dos neopositivistas, Karl Popper propõe seu *critério de falsificabilidade* como critério de demarcação entre ciência empírica e não-ciência: uma teoria pertence à ciência empírica apenas se puder ser desmentida ou falsificada (tornada falsa) pelos fatos. A asserção "chove ou não chove" jamais poderá ser desmentida; ao passo que a proposição "amanhã choverá aqui" pode ser desmentida (por um sol que brilha o dia inteiro).

Como demarcar a ciência da não-ciência *→ § 7*

• Todo o método científico se reduz a três palavras: problemas-conjecturas-tentativas de refutação. Inventamos teorias para poder resolver problemas; e depois submetemos essas teorias ao controle dos fatos. Dada a *assimetria lógica* que existe entre verificação e falsificação de uma teoria (milhões de confirmações não tornam certa uma teoria; um só fato contrário logicamente a destrói; cem milhões de confirmações não tornam certa a teoria "todas as madeiras flutuam na água"; um só pedaço de ébano

Todo o método científico se resolve em três palavras: problemas, teorias, críticas *→ § 7*

– que é madeira e que afunda – falsifica a teoria "todas as madeiras flutuam na água"), todo controle sério de uma teoria se resolve em uma tentativa de falsificá-la. E a descoberta do *erro* põe a comunidade científica na necessidade de propor e pôr à prova uma teoria melhor do que a precedente, uma teoria com maior poder explicativo e previsível.

Sensatez e racionalidade das teorias filosóficas → § 8-10

• Assim como existem as teorias científicas que respondem a problemas científicos, também existem as teorias filosóficas que respondem a problemas filosóficos: se a ciência pode oferecer teorias certas ou não; se a história humana tem um sentido ou não; se as teorias se obtêm por indução ou por outro caminho; se os valores éticos são racionalmente fundados ou se apenas se oferecem, ao contrário, à nossa escolha responsável; quais são os fundamentos da democracia; se é válido o determinismo ou então o indeterminismo; se o cérebro está em grau de explicar a mente; se o futuro é previsível ou não etc. As teorias filosóficas existem; são sensatas; algumas delas são humana e socialmente da máxima importância; de algumas teorias filosóficas brotaram teorias científicas (pense-se no atomismo antigo e na teoria atômica atual). As teorias filosóficas, em todo caso, são filosóficas enquanto não são falsificáveis; e, todavia, existem teorias filosóficas que são racionais. As *teorias filosóficas são racionais quando são criticáveis*; e são criticáveis quando podem se chocar contra alguma teoria científica, algum teorema matemático, algum resultado de lógica ou alguma outra teoria metafísica, aquisições teóricas na época bem consolidadas e às quais não estamos dispostos a renunciar.

Contra o historicismo, o materialismo histórico e o materialismo dialético → § 11-12

• Popper critica o *historicismo*, ou seja, todas as filosofias que pretendem ter captado o sentido da história humana: o futuro não é previsível também porque não são previsíveis os desenvolvimentos da ciência, dos quais depende em grande parte a ordem da sociedade. Critica o *materialismo histórico* enquanto não é verdade que o aspecto econômico é sempre determinante no desenvolvimento dos fatos sociais. Critica o *materialismo dialético*, porque, se não por outro motivo, é um erro pernicioso confundir contradições lógicas e contrastes reais. Critica, mais amplamente, o *marxismo* enquanto, embora tenha nascido como ciência (com suas previsões controláveis: teria estourado a revolução nos países mais industrializados, teriam desaparecido as classes médias etc.), por alguns de seus representantes de prestígio foi imunizado pela crítica, e terminou como "metafísica cruel".

A sociedade aberta e seus inimigos → § 13-15

• Marx e, antes dele, Hegel e, na antiguidade, Platão, são *inimigos da sociedade aberta*. A sociedade aberta é a dirigida por instituições (regras da democracia) que permitem a convivência do maior número possível de idéias, de ideologias, de valores, de visões do mundo filosóficas ou religiosas. A convivência do *maior número possível* de visões do mundo e valores diferentes, mas não de *todos*: a sociedade aberta é fechada apenas para os intolerantes.

Platão envenenou toda a teoria política do Ocidente, ao perguntar: "quem deve governar?" Ele respondeu que os filósofos devem governar (aqueles que conhecem a verdade e que sabem o que é o bem). Depois dele aparecem as mais variadas respostas: devem governar os religiosos, os militares, os técnicos; deve governar esta ou aquela raça, esta ou aquela classe. Pois bem, Popper sustenta que a pergunta platônica é simplesmente irracional; ele nos manda buscar aquilo que não existe: não existe nem um indivíduo, nem um grupo, nem uma classe, nem uma raça que tenham vindo ao mundo com o atributo da *soberania sobre os outros*. Racional é, ao

contrário, na opinião de Popper, esta outra pergunta: "Como podemos organizar as instituições políticas de modo a impedir que os governantes maus ou incompetentes causem demasiado prejuízo?" – Não é "quem deve governar?" a pergunta do democrático, e sim muito mais a pergunta: "Como controlar quem governa?"

1 A vida e as obras

Karl Raimund Popper, nascido em Viena em 1902, faleceu na Inglaterra em 1994.

Na capital austríaca estudou filosofia, matemática e física (com estudiosos como os físicos Wirtinger e Furtwängler e o matemático Hans Hahn). Durante certo período, trabalhou na clínica de consulta infantil de Alfred Adler. Interessou-se por música e por história da música. Em 1928, formou-se em filosofia discutindo sua tese de bacharelado *(Sobre a questão do método da psicologia do pensamento)* com o psicólogo Karl Bühler. Em 1929, habilitou-se para o ensino de matemática e da física nas escolas de Ensino Médio. Para esse exame, escreveu uma tese sobre os problemas da axiomática em geometria, tese que abrangia também um capítulo sobre a geometria não-euclidiana. Em 1934 (mas com data de 1935), foi publicada sua obra fundamental *Lógica da descoberta científica.*

Sendo de origem judaica, emigrou em 1937 para a Nova Zelândia, onde ensinou no Canterbury University College de Christchurch. Aí, com grande esforço, escreveu *A miséria do historicismo* (1944-1945) e os dois volumes de *A sociedade aberta e seus inimigos,* publicados em 1945.

No início de 1946, Popper foi chamado para ensinar na London School of Economics, transferindo-se então para a Inglaterra, onde prosseguiu seu trabalho de filosofia e de filosofia da ciência. Os resultados desse trabalho estão reunidos essencialmente em duas obras: *Conjecturas e refutações,* de 1962, e *Conhecimento objetivo,* de 1972. Tanto sua *Autobiografia (A busca não tem fim)* como as *Réplicas a meus críticos* são de 1974. Em colaboração com J. C. Eccles, Popper publicou em 1977 o livro *O eu e seu cérebro.*

São notáveis e sempre perspicazes suas contribuições em múltiplos anais de seminários e simpósios. Membro da Royal Society, foi feito *Sir* em 1965. Professor visitante em muitas universidades estrangeiras, suas obras foram traduzidas em mais de vinte línguas.

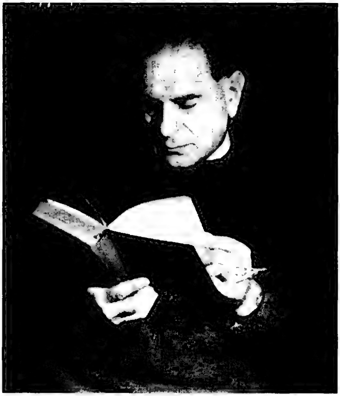
2 Popper contra o neopositivismo

Durante muito tempo, na literatura filosófica, Popper apareceu associado ao neopositivismo. Chegou-se a dizer até que foi membro do Círculo de Viena. Entretanto, a exemplo de Wittgenstein, Popper nunca foi membro do Círculo. Em suas *Réplicas aos meus críticos,* o próprio Popper afirma que essa história (ou seja, de que ele fora membro do Círculo de Viena) é apenas lenda. E, em sua *Autobiografia,* admite a responsabilidade pela morte do neopositivismo. Com efeito, Popper não é neopositivista. E, com toda razão, Otto Neurath chamou Popper de "a oposição oficial" do Círculo de Viena. Com efeito, Popper embaralhou todas as cartas com as quais os neopositivistas estavam jogando seu jogo: substituiu o princípio de verificação (que é um princípio de significância) pelo critério de falsificabilidade (que é um critério de demarcação entre ciência e não-ciência); substituiu a velha e venerável, mas, em sua opinião, impotente teoria da indução, pelo método dedutivo da prova; deu uma interpretação diferente da interpretação de alguns membros do *Círculo* a respeito dos fundamentos empíricos da ciência, afirmando que os protocolos não são de natureza absoluta e definitiva; reinterpretou a probabilidade, sustentando que as melhores teorias científicas (enquanto implicam mais e podem ser mais bem verificadas) são as menos prováveis; rejeitou a antimetafísica dos vienenses, considerando-a simples exclamação, e, entre outras coisas, defendeu a metafísica como progenitora de teorias científicas; rejeitou também o desinteresse de muitos circulistas em relação à tradição e releu em novas bases filósofos como Kant, Hegel, Stuart Mill, Berkeley, Bacon, Aristóteles, Platão e Sócrates para chegar a uma estimulante releitura, em bases

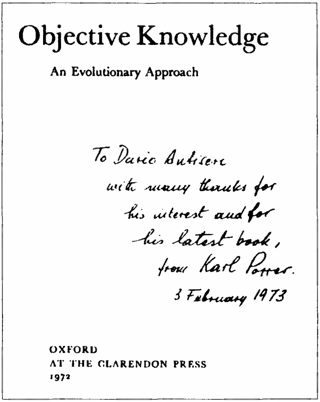
epistemológicas, dos pré-socráticos, vistos como os criadores da tradição de discussão crítica; enfrentou seriamente autênticos e clássicos problemas filosóficos, como o das relações corpo-mente ou como o do sentido ou não da história humana; interessou-se pelo sempre emergente drama da violência, e é um dos mais aguerridos adversários teóricos do totalitarismo; rejeitou a diferença entre termos teóricos e termos observáveis; contra o convencionalismo de Carnap e Neurath, ou seja, a chamada "fase sintática" do *Kreis*, fez valer, na linha de Tarski, a idéia reguladora da verdade. Em suma, não há questão ventilada pelos vienenses em torno da qual Popper não pense diferente. Por tudo isso, Neurath estava certo ao chamar Popper de "a oposição oficial do Círculo de Viena". Texto 1

3 Popper contra a filosofia analítica

Crítico em relação aos vienenses, mais recentemente, em 1961, Popper também atacou, em nome da unidade do método científico, as pretensões da Escola de Frankfurt de compreender a sociedade com categorias como a "totalidade" e a "dialética". E também não se mostrou mais suave em relação à *Cambridge-Oxford-Philosophy*. Omitindo alguns acenos esparsos aqui e ali em seus escritos, Popper precisou sua posição essencialmente contrária ao movimento analítico no prefácio à primeira edição inglesa (1959) da *Lógica da descoberta científica*. Escreve Popper a esse propósito: "Hoje como então (isto é, nos tempos do *Kreis*), os analistas da linguagem são importantes para *mim* e não apenas como opositores, mas também como aliados, porque parecem os únicos filósofos que continuaram a manter vivas algumas tradições da filosofia racional. Os analistas da linguagem acreditam que não existem problemas filosóficos genuínos, ou que os problemas da filosofia — admitindo-se que existam — são problemas referentes ao uso lingüístico ou ao significado das palavras". Mas Popper não concorda com esse programa, tanto que, no prefácio à edição italiana (1970) da mesma obra, ele afirma peremptoriamente que "devemos deixar de nos preocupar com as palavras e seus significados para passar a nos preocupar com as teorias criticáveis, com os raciocínios e com sua validade".



Karl Raimund Popper (1902-1994) é o teórico do falibilismo na teoria da ciência, e da sociedade aberta na política.



Objective Knowledge

An Evolutionary Approach

To Dario Antiseri
with many thanks for
his interest and for
his latest book,
from Karl Popper.
3 February 1973

OXFORD
AT THE CLARENDON PRESS
1972

Frontispício,
com dedicatória autógrafa de Popper
a Dario Antiseri,
da primeira edição (1972)
da obra Conhecimento objetivo.
Um ponto de vista evolucionista.

4 A indução não existe

Escrevia Popper: "Penso ter resolvido um problema filosófico fundamental: o problema da indução [...]. Essa solução tem sido extremamente fecunda, e tem-me permitido resolver grande número de outros problemas filosóficos". E ele resolveu o problema da indução dissolvendo-o: "A indução não existe. E a concepção oposta é um grande erro".

No passado, o termo "indução" era usado principalmente em dois sentidos:

a) *indução repetitiva ou por enumeração;*

b) *indução por eliminação.*

A idéia de Popper é que ambos os tipos de indução caem por terra. Escreve ele: "A primeira é a indução repetitiva (ou indução por enumeração), que consiste em observações freqüentemente repetidas, observações que deveriam fundamentar algumas generalizações da teoria. É óbvia a falta de validade desse gênero de raciocínio: nenhum número de observações de cisnes brancos é capaz de estabelecer que todos os cisnes são brancos (ou que é pequena a probabilidade de se encontrar um cisne que não seja branco). Do mesmo modo, por maior que seja o número de espectros de átomos de hidrogênio que observamos, nunca poderemos estabelecer que todos os átomos de hidrogênio emitem espectros do mesmo tipo [...]. Portanto, a indução por enumeração está *fora de questão*: não pode fundamentar nada".

Por outro lado, a indução eliminatória baseia-se no método da eliminação ou rejeição das falsas teorias. Diz Popper: "À primeira vista, esse tipo de indução pode parecer muito semelhante ao método da discussão crítica que eu defendo, mas, na realidade, é muito diferente. Com efeito, Bacon, Mill e os outros difusores desse método de indução acreditavam que, eliminando todas as teorias falsas, pode-se fazer valer a verdadeira teoria. Em outras palavras, não se davam conta de que o número de teorias rivais é sempre infinito, ainda que, via de regra, em cada momento particular possamos tomar em consideração um número finito de teorias [...]. O fato de, para cada problema, existir sempre infinidade de soluções logicamente possíveis constitui

um dos fatos decisivos de toda a ciência, e é uma das coisas que fazem da ciência uma aventura tão excitante. Com efeito, ele torna ineficazes todos os métodos baseados nas meras rotinas, o que significa que, na ciência, devemos usar a imaginação e idéias ousadas, ainda que uma e outras devam ser sempre temperadas pela crítica e pelos controles mais severos".

A indução, portanto, não existe. Por conseguinte, não pode fundamentar nada, e, conseqüentemente, não existem métodos baseados em meras rotinas. É erro pensar que a ciência empírica proceda com métodos indutivos. Normalmente, afirma-se que uma inferência é indutiva quando procede a partir de *assertivas particulares*, como os relatórios dos resultados de observações ou de experimentos, para chegar a *asserções universais*, como hipóteses ou teorias. No entanto, já em 1934 Popper escrevia: "Do ponto de vista lógico, não é nada óbvio que se justifique inferir assertivas universais a partir de assertivas singulares, por mais numerosas sejam estas últimas. Com efeito, qualquer conclusão tirada desse modo sempre pode se revelar falsa: por mais numerosos que sejam os casos de cisnes brancos que possamos ter observado, isso não justifica a conclusão de que *todos* os cisnes são brancos". A inferência indutiva, portanto, não se justifica logicamente.

Também poder-se-ia atacar a questão da indução a partir desta outra perspectiva.

O princípio de indução é uma proposição analítica (isto é, tautológica) ou uma assertiva sintética (isto é, empírica). Entretanto, "se existisse algo como um princípio de indução puramente lógico, não existiria nenhum problema de indução, porque nesse caso todas as inferências indutivas deveriam ser consideradas como transformações puramente lógicas ou tautológicas, precisamente como as inferências da lógica dedutiva".

Portanto, o princípio de indução deve ser uma assertiva universal sintética. Mas, "se tentarmos considerar sua veracidade como conhecida pela experiência, então ressurgem exatamente os mesmos problemas que deram origem à sua introdução. Para justificá-la, devemos empregar inferências indutivas. E para justificar estas últimas, devemos adotar um princípio indutivo de ordem superior, e assim por diante. Desse modo, a tentativa de basear o princípio de indução na experiência acaba falindo, porque leva necessariamente a um regresso infinito". Texto 2

5 A mente não é "tabula rasa"

Há outra idéia ligada à teoria da indução: a de que a mente do pesquisador deveria ser mente desprovida de pressupostos, de hipóteses, de suspeitas e de problemas, em suma, uma *tabula rasa*, na qual refletir-se-ia depois o livro da natureza. Essa idéia é o que Popper chama de *observativismo*, e que ele considera mito.

O observativismo é mito filosófico, já que a realidade é que nós somos uma *tabula plena*, um quadro-negro cheio dos sinais que a tradição ou a evolução cultural deixaram escritos.

A observação sempre se orienta por expectativas teóricas. Esse fato, diz Popper, "pode ser ilustrado com um simples experimento, que eu gostaria de realizar, com vossa permissão, tomando a vós mesmos como cobaias. O meu experimento consiste em pedir-vos para observar, aqui e agora. Espero que todos vós estejais cooperando: observai! Temo, porém, que algum de vós, ao invés de observar, experimente a forte vontade de perguntar-me: 'O que queres que eu observe?' Se essa é a vossa resposta, então meu experimento teve êxito. Com efeito, aquilo que estou tentando evidenciar é que, *tendo em vista a observação, devemos ter em mente uma questão bem definida, que podemos estar em condições de decidir através da observação*.

Um experimento ou prova pressupõe sempre *alguma coisa* a experimentar ou a comprovar. E esse algo são as hipóteses (ou conjecturas, idéias e teorias) que inventamos para resolver os problemas. Purgada dos preconceitos, a mente não será mente pura, afirma Popper, mas apenas mente vazia. Nós operamos sempre com teorias, ainda que freqüentemente não tenhamos consciência disso.

6 Problemas e criatividade; gênese e prova das hipóteses

Portanto, segundo Popper, não existe procedimento indutivo, e a idéia da mente como *tabula rasa* é um mito. Para Popper, a pesquisa não parte de observações, mas

sempre de problemas, "de problemas práticos ou de uma teoria que se chocou com dificuldades, ou seja, que despertou *expectativas* e depois as desiludiu".

Um problema é uma expectativa desiludida. Em sua natureza lógica, um problema é uma contradição entre afirmações estabelecidas; o maravilhamento e o interesse são as vestimentas psicológicas daquele fato lógico que é a contradição entre duas teorias ou, pelo menos, entre a conseqüência de uma teoria e uma proposição que, presumivelmente, descreve um fato. E os problemas explodem justamente porque nós somos "memória" biológico-cultural, fruto de uma evolução, primeiramente biológica e depois eminentemente cultural.

Com efeito, quando um pedaço de "memória", ou seja, uma expectativa (hipótese ou preconceito), choca-se com outra expectativa ou com algum pedaço de realidade (ou fatos), então temos um problema. É assim que Popper descreve a correlação entre o conjunto de expectativas que é a nossa "memória" cultural e os problemas: "Por vezes, enquanto descemos por uma escada, acontece-nos descobrir de repente que esperávamos outro degrau (que não existe) ou, ao contrário, que não esperávamos nenhum outro degrau, quando na verdade ainda existe um. A desagradável descoberta de nos termos enganado faz com que nos demos conta de ter alimentado certas expectativas inconscientes. E mostra que existem milhares de tais expectativas inconscientes".

A pesquisa, portanto, inicia-se com os problemas; buscamos precisamente a solução dos problemas.

E para resolver os problemas, é necessária a *imaginação criadora* de hipóteses ou conjecturas; precisamos de criatividade, da criação de idéias "novas e boas", boas para a solução dos problemas.

Aqui é necessário traçar uma distinção – na qual Popper insiste com freqüência – entre *contexto da descoberta* e *contexto da justificação*. Uma coisa é o processo psicológico ou *gênese* das idéias; outra coisa, bem diferente da gênese das idéias, é sua prova. As idéias científicas não têm fontes privilegiadas: podem brotar do mito, das metafísicas, do sonho, da embriaguez etc. Mas o que importa é que elas sejam de fato comprovadas. E é óbvio que, para que sejam provadas de fato, as teorias científicas devem ser prováveis ou verificáveis em princípio.

7 O critério de falsificabilidade

A pesquisa inicia pelos problemas. Para resolver os problemas, é preciso elaborar hipóteses como tentativas de solução. Uma vez propostas, as hipóteses devem ser provadas. E essa prova se dá extraindo-se conseqüências das hipóteses e vendo se tais conseqüências se confirmam ou não. Se elas ocorrem, dizemos que, no momento, as hipóteses estão confirmadas. Se, ao contrário, pelo menos uma conseqüência não ocorre, então dizemos que a hipótese é *falsificada*. Em outros termos, dado um problema P e uma teoria T, proposta como sua solução, nós dizemos: se T é verdadeira, então devem se dar as conseqüências p_1, p_2, p_3,..., p_n; se elas se derem, confirmarão a teoria; se, ao contrário, não se derem, a desmentirão ou falsificarão, ou seja, demonstrarão ser falsa. Por aí se pode ver que, para ser provada de fato, uma teoria deve ser provável ou verificável em princípio. Em outras palavras, deve ser falsificável, ou seja, deve ser tal que dela sejam extraíveis conseqüências que possam ser refutadas, isto é, falsificadas pelos fatos. Com efeito, se não for possível extrair de uma teoria conseqüências passíveis de verificação factual, ela não é científica. Entretanto, deve-se observar aqui que uma hipótese metafísica de hoje pode se tornar científica amanhã (como foi o caso da antiga teoria atomista, metafísica nos tempos de Demócrito e científica na época de Fermi).

Nessa extração de conseqüências da teoria sob controle e no seu confronto com as assertivas de base (ou protocolos) que, pelo que sabemos, descrevem os "fatos", consiste o *método dedutivo dos controles*. Controles que, numa perspectiva lógica, nunca encontrarão um fim, já que, por mais confirmações que uma teoria possa ter obtido, ela nunca será certa, pois o próximo controle poderá desmenti-la. Esse fato lógico se coaduna com a história da ciência, onde vemos teorias, que resistiram durante décadas, e décadas acabarem por desmoronar sob o peso dos fatos contrários.

Na realidade, existe uma *assimetria lógica* entre verificação e falsificação: bilhões e bilhões de confirmações não tornam certa uma teoria (como, por exemplo, a de que "todos os pedaços de madeira bóiam na água"), ao passo que apenas um fato negativo ("este pedaço de ébano não bóia na água") falseia a teoria, do ponto de

■ **Falsificabilidade.** As teorias científicas são tais – e distintas de outras teorias como as matemáticas ou as metafísicas – porque passíveis de serem desmentidas, isto é, de serem falsificadas.
Por mais confirmações que possa ter obtido, uma teoria científica é e continua falsificável: jamais se exclui que um fato novo, em um controle posterior, possa contradizer também a teoria melhor consolidada.
"Eu admitirei certamente como empírico, ou científico, apenas um sistema que possa ser *controlado* pela experiência. Estas considerações sugerem que, como critério de demarcação, não se deve tomar a *verificabilidade*, mas a *falsificabilidade* de um sistema. Em outras palavras: de um sistema científico não exigirei que ele seja capaz de ser escolhido, em sentido positivo, de uma vez por todas, mas exigirei que sua forma lógica seja tal que possa ser evidenciado, por meio de controles empíricos, em sentido negativo: um sistema empírico deve poder ser refutado pela experiência". Uma teoria, para poder ser "verdadeira", deve também poder ser "falsa". "Todo conhecimento científico é hipotético e conjectural".

vista lógico. É com base nessa assimetria que Popper fixa a ordem metodológica da falsificação; como uma teoria permanece sempre desmentível, por mais confirmada que esteja, então é *necessário* tentar falsificá-la, porque, quanto antes se encontrar um erro, mais cedo poderemos eliminá-lo, com a formulação e a experimentação de uma teoria melhor do que a anterior. Desse modo, a epistemologia de Popper reflete a força do erro. Como dizia Oscar Wilde, "experiência é o nome que cada um de nós dá aos seus próprios erros".

Por tudo isso pode-se compreender muito bem a centralidade da idéia de falsificabilidade na epistemologia de Popper: "Não exigirei de um sistema científico que seja capaz de ser escolhido, em sentido positivo, de uma vez por todas, mas exigirei que sua forma lógica seja tal que ele possa ser posto em evidência, por meio de verificações empíricas, em sentido negativo: um sistema empírico deve poder ser refutado pela experiência".

Pode-se ver a adequação desse critério quando pensamos nos sistemas metafísicos, sempre verificáveis (qual fato não confirma uma das tantas filosofias da história?) e nunca desmentíveis (qual fato poderá desmentir uma filosofia da história ou uma visão religiosa do mundo?). Textos 3 4

8 Significatividade das teorias metafísicas

Diversamente do princípio de verificação, o critério de falsificabilidade não é um critério de significância, mas, repetimos, um critério de demarcação entre assertivas empíricas e assertivas não empíricas. Entretanto, dizer que uma assertiva ou um conjunto de assertivas não é científico não implica em absoluto dizer que ele é insensato.

Foi por essa razão que, em 1933, Popper escreveu uma carta ao diretor da revista "Erkenntnis", dizendo, entre outras coisas: "Tão logo ouvi falar do novo critério de verificabilidade do *significado* elaborado pelo Círculo (de Viena), lhe contrapus meu critério de falsificabilidade: critério de *demarcação* destinado a demarcar sistemas de assertivas científicas dos sistemas *perfeitamente significantes* de assertivas metafísicas".

Com efeito, nós compreendemos muito bem o que querem dizer os realistas, os idealistas, os solipsistas ou os dialéticos. Na realidade, afirma Popper, os neopositivistas tentaram eliminar a metafísica, lançando-lhe impropérios. Mas, com seu princípio de verificação, reintroduziram a metafísica na ciência (enquanto as próprias leis da natureza não são verificáveis). Mas o fato é que "não se pode negar que, ao lado das idéias metafísicas que obstaculizaram o caminho da ciência, também houve outras, como o atomismo especulativo, que contribuíram para seu progresso. E, olhando a questão do ponto de vista psicológico, estou propenso a considerar que a descoberta científica é impossível sem a fé em idéias que têm natureza puramente especulativa e que, por vezes, são até bastante nebulosas — uma fé que é completamente desprovida de garantias do ponto de vista da ciência e que, portanto, dentro desses limites, é 'metafísica' ".

■ **Verossimilitude (ou verossimilhança).** As teorias científicas – também as mais consolidadas – são e permanecem falsificáveis; e a história da ciência nos apresenta um número muito grande de teorias falsificadas, ao menos à luz do que hoje pensamos saber. Pois bem, as teorias falsas – que tratam dos mesmos problemas e que, portanto, resultam confrontáveis – Popper propõe julgá-las por meio de um critério de verossimilitude capaz de fazer tomar uma decisão adequada sobre qual seja – entre teorias falsificadas – a melhor, mais semelhante ao verdadeiro ou menos falsa, mais rica de conteúdo informativo, com maior poder explicativo e previsivo.
Entre duas teorias falsas T_1 e T_2 – por exemplo, a teoria copernicana (C) e a newtoniana (N), falsas à luz de Einstein –, Popper propõe que T_2 é mais *verossímil (mais semelhante à verdade) do que* T_1:

– se todas as conseqüências verdadeiras em T_1 são verdadeiras em T_2;

– se todas as conseqüências falsas em T_1 são verdadeiras em T_2;

– e se de T_2 é possível extrair outras conseqüências verdadeiras não dedutíveis de T_1.

Também em T_2 há conseqüências falsas, pois T_2 é falsificada; todavia, a quantidade das conseqüências verdadeiras, o conteúdo de verdade de T_2 é maior do que o conteúdo de verdade de T_1 e o conteúdo de falsidade de T_2 é menor ou igual ao conteúdo de falsidade de T_1.
Em outras palavras, uma teoria T se torna mais verossímil à medida que aumenta seu conteúdo de verdade e não o de falsidade; ou seja, diminui o conteúdo de falsidade e não o de verdade.
Munido desse critério "lógico" o pesquisador militante deveria decidir depois conjecturalmente sobre a maior ou menor verossimilitude de uma teoria em relação a uma outra. Apesar de Pavel Tichy, David Miller e John Harris terem demonstrado que as definições de Popper são inconsistentes, à medida que a uma teoria falsificada acrescentarmos uma proposição verdadeira, então – dado que na teoria há conseqüências falsas – a partir da teoria podemos extrair também o produto lógico de *p* verdadeira com uma *f* falsa qualquer; e isso quer dizer que se em uma teoria falsa aumentam as conseqüências verdadeiras, aumentam então também as conseqüências falsas, resultado que nega a primeira definição de Popper.
Consideremos o segundo caso: Popper diz que a verossimilitude de uma teoria falsa aumenta se diminuírem as conseqüências falsas e não as verdadeiras; mas também aqui as coisas não funcionam, uma vez que se tirarmos uma proposição *f* falsa e a partir de uma teoria falsa, nós nos proibimos fazer uma implicação verdadeira entre a *f* falsa e *q* igualmente falsa, resultado que é contrário à segunda definição projetada por Popper.
Em outras palavras: entre duas teorias falsas uma não pode ser mais verdadeira que a outra; seria como dizer que entre duas espécies extintas uma não pode ser mais viva que a outra.
Popper reconheceu logo seu erro. Não temos um critério de verdade (isto é, um procedimento que nos permita estabelecer que uma teoria é de fato verdadeira, verdadeira para a eternidade); nem estamos em posse de um critério de verossimilhança. Todavia, podemos dizer – com L. Laudan – que entre as duas teorias é preferível a que resolve mais problemas e, no momento, os problemas mais importantes.

9 Relações entre ciência e metafísica

Portanto, *do ponto de vista psicológico*, a pesquisa é impossível sem idéias metafísicas, que, por exemplo, poderiam ser as idéias de realismo, de ordem do universo ou de casualidade.

Do ponto de vista histórico "vemos que, por vezes, idéias que antes flutuavam nas regiões metafísicas mais altas podem ser alcançadas com o crescimento da ciência e, postas em contato com ela, podem se

concretizar. São exemplos de tais idéias: o atomismo; a idéia de um 'princípio' físico único ou elemento último (do qual derivam os outros); a teoria do movimento da terra (à qual Bacon se opunha, considerando-a fictícia); a venerável teoria corpuscular da luz; a teoria da eletricidade como fluido (que foi revivida com a hipótese de que a condução dos metais deve-se a um gás de elétrons). Todos esses conceitos e essas idéias metafísicas, ainda que em suas formas mais primitivas, foram de ajuda na ordenação da imagem que o homem faz do mundo. E, em alguns casos, podem também ter levado a previsões cercadas de êxito. Entretanto, uma idéia desse gênero só adquire *status* científico quando é apresentada de forma que possa ser falsificada, ou seja, somente se torna possível decidir empiricamente entre ela e alguma teoria rival".

Tendo escrito tudo isso em 1934, Popper, em seu *Postscript* (esboçado desde 1957), a propósito dos *programas* de pesquisa metafísicos, escrevia: "O atomismo é [...] um exemplo excelente de uma teoria metafísica não controlável, cuja influência na ciência supera a de muitas teorias controláveis [...]. O último e mais grandioso, até agora, foi o programa de Faraday, Maxwell, Einstein, De Broglie e Schrödinger, de conceber o mundo [...] em termos de campos contínuos [...]. Cada uma dessas teorias metafísicas funcionou como programa para a ciência, indicando a direção em que se poderiam encontrar teorias da ciência adequadamente explicativas, e tornando possível a avaliação da profundidade de uma teoria. Em biologia, a teoria da evolução, a teoria da célula e a teoria da infecção bacteriana desenvolveram todas um papel semelhante, pelo menos por algum tempo. Em psicologia, o sensismo, o atomismo (ou seja, a teoria segundo a qual todas as experiências são compostas de elementos últimos, como, por exemplo, os dados sensoriais) e a psicanálise deveriam ser recordados como programas de pesquisa metafísicos [...] Assertivas puramente existenciais também se revelaram, por vezes, inspiradoras e frutíferas na história da ciência, ainda que nunca tenham vindo a tornar-se parte dela. Aliás, poucas teorias metafísicas exerceram maior influência sobre o desenvolvimento da ciência do que a afirmação puramente metafísica de que 'existe uma substância que pode transformar os metais vis em ouro (isto é, uma pedra filosofal)', afirmação que, se não é falsificável, nunca foi verificada e na qual ninguém mais acredita".

Portanto, *do ponto de vista psicológico*, a pesquisa científica é impossível sem idéias metafísicas. *Do ponto de vista histórico*, é um dado de fato que, ao lado das idéias metafísicas que obstaculizaram a ciência, há outras que representaram fecundos programas de pesquisa; e existiram metafísicas que, com o crescimento do saber de fundo, transformaram-se em teorias verificáveis. E esse *fato histórico* nos mostra claramente que, *do ponto de vista lógico*, o âmbito do verdadeiro não se identifica com o âmbito do verificável.

10 Criticabilidade da metafísica

Mas as coisas não param aí, já que, se é bem verdade que existem teorias metafísicas sensatas, eventualmente verdadeiras e, no entanto, empiricamente incontroláveis (e por isso metafísicas), devemos, porém, atentar para o fato de que tais teorias — ainda que empiricamente irrefutáveis — podem ser *criticáveis*.

Criticáveis porque elas não são assertivas isoladas acerca do mundo, que se apresentam com um peremptório "é pegar ou largar"; elas estão relacionadas, se baseiam, se entrelaçam, pressupõem ou são incompatíveis com outras teorias e com outras situações problemáticas objetivas. E é precisamente com base nessas considerações que é fácil ver como teorias empiricamente irrefutáveis são criticáveis. Assim, por exemplo, se o determinismo kantiano é fruto da *ciência da época* (o mundo-relógio de Newton), e se a ciência posterior transforma o mundo-relógio em um mundo-nuvem, então cai por terra aquele saber de fundo sobre o qual se erguia o determinismo de Kant, e essa derrocada carrega consigo também a teoria filosófica do determinismo.

11 Contra a dialética, a "miséria do historicismo"

Os primeiros elementos da filosofia social de Popper encontram-se *in nuce* no ensaio *O que é a dialética?* Esse escrito marca o momento em que Popper começa a se

interessar pelos problemas de metodologia das ciências sociais. E com base em sua concepção do método científico, Popper afirma, entre outras coisas, que enquanto, de um lado, a contradição lógica e a contradição dialética não têm nada a partilhar, do outro lado o método dialético é um subentendimento e absolutização do método científico. No método científico, com efeito, não se tem, como pretendem os dialéticos, nem uma produção necessária da "síntese" nem a conservação necessária, nesta, da "tese" e da "antítese".

Além disso, Popper ainda diz que, enquanto teoria descritiva, a dialética se resume na banalidade do tautológico, ou então se qualifica como teoria que permite justificar tudo, pois, não sendo falsificável, ela escapa à prova da experiência. *Em essência, embora parecendo onipotente, a dialética, na realidade, nada pode.*

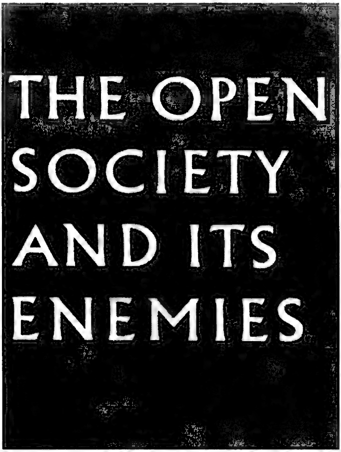
Pois bem, com base nessa premissa, vejamos os pontos básicos da conhecida obra de Popper, intitulada *A miséria do historicismo.* Esse ensaio concentra-se na crítica ao *historicismo* e ao *holismo,* na defesa da *unidade fundamental do método científico* nas ciências naturais e nas ciências sociais, e na conseqüente proposta de uma *tecnologia social racional,* ou seja, gradualista.

Segundo os historicistas, a função das ciências sociais deveria ser a de captar as leis de desenvolvimento da evolução da história humana, de modo que se possa prever seus desdobramentos posteriores.

Mas Popper sustenta que tais *profecias incondicionadas* não têm nada a ver com as *predições condicionadas* da ciência. *O historicismo é capaz apenas de pretensiosas profecias políticas.*

12 Crítica do "holismo"

O *holismo* é a concepção segundo a qual seria possível captar intelectualmente a totalidade de um objeto, de um acontecimento, de



Capa do primeiro volume da edição original (1945) de A sociedade aberta e seus inimigos.

um grupo ou de uma sociedade e, paralelamente, do ponto de vista prático, ou melhor, político, transformar tal totalidade. Contra essa concepção holística, Popper observa que:

a) por um lado, é grave erro metodológico pensar que nós podemos compreender a totalidade, até do menor e mais insignificante pedaço de mundo, visto que todas as teorias captam e não podem captar mais do que aspectos seletivos da realidade, e são por princípio sempre falsificáveis e, sempre por princípio, infinitas em número;

b) do ponto de vista prático e operativo, o holismo se resolve no utopismo no que se refere à tecnologia social, e no *totalitarismo* no que se refere à prática política.

Como se pode ver, Popper desenvolve a crítica ao historicismo e ao holismo em nome da *unidade fundamental do método científico* que deve existir, tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais. Na opinião do autor, as ciências procedem segundo o modelo delineado na *Lógica da descoberta científica*.

Ou seja, procedem através da elaboração de hipóteses que formulamos para resolver os problemas que nos preocupam e que é preciso submeter à prova da experiência.

A contraposição entre ciências sociais e ciências naturais verifica-se unicamente porque, amiúde, não se entendem o método e o procedimento das ciências naturais. E o fato de que as ciências sociais sejam dessa natureza, ou seja, da mesma natureza que as ciências físicas, implica que, no plano da tecnologia social, procede-se na solução dos problemas mais urgentes mediante uma série de experimentos, dispostos de modo a corrigir objetivos e meios com base nos resultados conseguidos.

13 A sociedade aberta

Desse modo, as teses metodológicas do historicismo, segundo Popper, constituem o suporte teórico mais válido das ideologias totalitárias. E ele procura provar essa opinião nos dois volumes de *A sociedade aberta e seus inimigos*.

Com essa obra, Popper passa *da crítica metodológica ao ataque ideológico contra o historicismo, visto como filosofia reacionária e como defesa da "sociedade fechada" contra a "sociedade aberta"*, ou seja, como defesa de uma sociedade totalitária concebida organicamente e organizada tribalmente segundo normas não modificáveis.

Ao contrário, a sociedade aberta, em sua concepção, configura-se inversamente como sociedade baseada no exercício crítico da razão humana, como sociedade que não apenas tolera mas também estimula, em seu interior e por meio das *instituições democráticas*, a liberdade dos indivíduos e dos grupos tendo em vista a solução dos problemas sociais, ou seja, tendo em vista *reformas* contínuas.

Mais precisamente, Popper concebe a democracia como a conservação e o aperfeiçoamento contínuo de determinadas *instituições*, particularmente as que oferecem aos governados a possibilidade efetiva de criticar seus governantes e substituí-los sem derramamento de sangue.

Mas, com isso, Popper não quer dizer que, precisamente por ser tal, o democrático deva aceitar a subida dos totalitários ao poder.

Escreve Popper: "A democracia apresenta um campo de batalha precioso para qualquer reforma razoável, dado que permite a realização de reformas sem violência. Mas, se a defesa da democracia não se tornar a preocupação predominante em toda batalha particular travada nesse campo maior de batalha, as tendências antidemocráticas latentes, que sempre estão presentes — e que recorrem aos que padecem dos efeitos estressantes da civilização —, podem provocar a derrocada da democracia. Se a compreensão

■ **Sociedade aberta.** "Vivemos em uma democracia quando existem instituições que permitem derrubar o governo sem recorrer à violência, isto é, sem chegar à supressão física de seus componentes. Esta é a característica de uma democracia".
Em outras palavras: "A diferença entre uma democracia e uma tirania é que na primeira o governo pode ser eliminado sem derramamento de sangue, na segunda não".
A sociedade aberta está aberta a mais visões filosóficas e religiosas do mundo, a mais valores, a mais partidos. Ela está aberta por causa da falibilidade do conhecimento humano e pelo politeísmo dos valores. A sociedade aberta está fechada apenas para os intolerantes.

desses princípios ainda não estiver suficientemente desenvolvida, é preciso promovê-la. A linha política oposta pode ser fatal, pois pode implicar na perda da batalha mais importante, que é a batalha pela própria democracia".

Para Popper é democrática a sociedade que possui instituições democráticas. Mas é preciso ficar atento, adverte ele, pois as instituições são como uma fortaleza: resistem se a guarnição for boa. TEXTO 5

14 Fé na liberdade e na razão

Além disso, para Popper, os maiores ideais humanitários são constituídos pela justiça e pela liberdade. *Mas ele constrói*



Popper em idade avançada.

uma hierarquia em que a liberdade vem antes da justiça, já que, em uma sociedade livre, mediante a crítica intensa e reformas sucessivas, também se poderá caminhar para a justiça, ao passo que, na sociedade fechada, na tirania ou na ditadura, onde não é possível a crítica, a justiça tampouco será alcançada: aqui, haverá sempre a classe privilegiada dos servos do tirano.

Para concluir, devemos dizer que, por trás de tudo isso, por trás dessa defesa *racional e apaixonada* das instituições democráticas, existe o que Popper chama de *fé na razão*: "O racionalismo atribui valor à argumentação racional e à teoria, bem como ao controle com base na experiência. Mas essa decisão em favor do racionalismo, por seu turno, não se pode demonstrar pela argumentação racional e pela experiência. Ainda que se possa submetê-la à discussão, ela repousa em última análise na decisão irracional, na fé, na razão. Mas essa opção em favor da razão não é de ordem puramente intelectual, e sim de ordem moral. Ela condiciona toda a nossa atitude em relação aos outros homens e em relação aos problemas da vida social. E está estreitamente relacionada à fé na racionalidade do homem, no valor de cada homem. O racionalismo pode se acompanhar de uma atitude humanitária, muito melhor do que o irracionalismo, com sua rejeição da igualdade dos direitos. Naturalmente, os indivíduos humanos em particular são desiguais sob muitos aspectos. Isso, porém, não está em contraste com a exigência de que todos sejam tratados do mesmo modo e de que todos tenham direitos iguais. A igualdade diante da lei não é um fato, e sim uma instância política que repousa sobre uma opção moral. A fé na razão, inclusive na razão dos outros, implica a idéia de imparcialidade, de tolerância, de rejeição de toda pretensão autoritária".

15 Os inimigos da sociedade aberta

Justamente por isso Popper combate a *sociedade fechada*, ou seja, o Estado totalitário, teorizado em tempos e contextos diversos por pensadores como Platão, Hegel e Marx.

Platão foi o Judas de Sócrates e propôs, na opinião de Popper, um *Estado petrificado*, estruturado sobre uma rígida divisão das classes e dirigido pelo domínio exclusivo dos filósofos-reis.

Por outro lado, a filosofia hegeliana, centrada sobre a idéia de um inexorável desenvolvimento dialético da história e sobre o pressuposto da identidade entre o real e o racional, *nada mais é do que a justificação e a apologia do Estado prussiano e do mito da horda.*

Popper vê no hegelianismo o arsenal conceitual dos movimentos totalitários modernos: do nazismo e da nefasta fé fascista, doutrina materialista e ao mesmo tempo mística, totalitária e simultaneamente tribal. E é ainda do hegelianismo que, segundo Popper, brotam os piores aspectos do marxismo, ou seja, seu *historicismo* (a pretensão de ter descoberto as leis que guiariam de modo ferrenho toda a história humana) e seu *totalitarismo*.

O materialismo histórico (é a "estrutura econômica" que determina a "superestrutura ideológica") é uma absolutização metafísica de um aspecto da realidade; a dialética é um mito; e, além disso, os próprios marxistas proibiram às componentes teóricas do marxismo, que eram científicas, de se desenvolverem como ciência, uma vez que, diante das refutações históricas da teoria, eles procuraram proteger a teoria com *hipóteses ad hoc*, comportando-se como o médico que, em vez de salvar o paciente, procura salvar com vários subterfúgios o seu diagnóstico, matando o paciente.

A pergunta justa de teoria da política, diz Popper, não é: "quem deve comandar?", porque nenhum homem, nenhum grupo, nenhuma raça e nenhuma classe pode arrogar-se o direito natural de domínio sobre os outros. A pergunta justa é antes: "como é possível controlar quem comanda e substituir os governantes sem derramamento de sangue?" Este é o delineamento de quem constrói, aperfeiçoa e defende as *instituições democráticas* em favor da liberdade e dos direitos de cada um e, portanto, de todos. É o delineamento de todos os que prezam de coração a sociedade aberta.

Texto 6

POPPER

1 Existem genuínos problemas filosóficos?

O desencontro entre Ludwig Wittgenstein e Karl R. Popper sobre a existência e a natureza dos problemas filosóficos.

No início do ano acadêmico 1946-1947 recebi um convite do Secretário do Moral Science Club de Cambridge para que lesse uma conferência sobre certa "perplexidade filosófica". Era claro, obviamente, que se tratava de uma formulação de Wittgenstein, e que por trás dela havia a tese filosófica de Wittgenstein, segundo a qual em filosofia não existem problemas autênticos, mas apenas perplexidades lingüísticas. Como essa tese estava entre as que eu mais adversava, decidi falar sobre "Existem problemas filosóficos?" Comecei minha conferência (lida no dia 26 de outubro de 1946 na sala de R.B. Braithwaite no King's College), manifestando minha surpresa por ter sido enviado pelo Secretário para proferir uma conferência para "formular certa perplexidade filosófica"; e salientei que, negando implicitamente que existem problemas filosóficos, quem quer que houvesse escrito o convite havia tomado posição, talvez sem querer, sobre uma questão criada por um autêntico problema filosófico.

É claro que com isso eu pretendia apenas introduzir meu tema de modo provocatório e talvez um pouco frívolo. Mas justamente a este ponto Wittgenstein levantou-se e disse, em alta voz e, assim me pareceu, com raiva: "O Secretário fez exatamente aquilo que lhe foi dito para fazer. Ele agiu sob minha instrução". Eu não fiz caso, e continuei. Mas aconteceu que pelo menos alguns dos admiradores de Wittgenstein, entre os presentes, perceberam isso, e conseqüentemente tomaram minha observação, entendida como uma brincadeira, como uma grave reprovação ao Secretário. E assim fez também o pobre Secretário, como se depreeende das minutas em que se refere sobre o incidente, acrescentando ao pé da página: "Esta é a fórmula de convite do Club".

Em todo o caso, continuei, e disse que se eu pensasse que não existiam autênticos problemas filosóficos, eu não poderia sem dúvida ser um filósofo; e que o fato de que tantos, ou talvez todos, adotam desconsideradamente soluções insustentáveis para tantos, ou talvez para todos os problemas filosóficos, bastava para justificar o fato de ser um filósofo. Wittgenstein levantou-se outra vez, interrompeu-me, e falou longamente sobre as perplexidades e quebra-cabeças, e sobre a não-existência de problemas filosóficos. No momento em que me pareceu mais oportuno fui eu que o interrompi, apresentando um elenco por mim preparado de problemas filosóficos, como: Conhecemos coisas através dos sentidos? Obtemos nosso conhecimento por indução? Wittgenstein os rejeitou, dizendo que eram problemas lógicos, mais que filosóficos. Coloquei então o problema se existe o infinito potencial ou talvez também o atual, um problema que ele rejeitou como matemático. (Esta rejeição foi transcrita verbalmente). Recordei, portanto, os problemas morais e o problema da validade das normas morais. A este ponto Wittgenstein, que estava sentado próximo da lareira e brincava nervosamente com o atiçador que por vezes usava como batuta de maestro de orquestra para salientar suas afirmações, lançou-me o desafio: "Dê o exemplo de uma regra moral!". Eu repliquei: "Não ameace o hóspede conferencista com o atiçador!" Depois disso, Wittgenstein, furioso, jogou no chão o atiçador e foi embora do aposento, batendo a porta atrás de si.

Sinto muito, de fato. Reconheço ter ido a Cambridge com a esperança de provocar Wittgenstein a defender a tese de que não existem problemas filosóficos autênticos, e de combatê-lo neste ponto. Mas nunca me havia passado pela mente irritá-lo; e foi uma surpresa ter de constatar que ele era incapaz de compreender uma brincadeira. Apenas mais tarde me dei conta de que talvez ele entendeu verdadeiramente que eu estava brincando, e que foi justamente isso que o ofendeu. Mas mesmo que eu tenha querido enfrentar o meu problema de modo um pouco divertido, eu tomava a questão com a máxima seriedade, talvez até mais que o próprio Wittgenstein, uma vez que, depois de tudo, ele não acreditava em problemas filosóficos autênticos.

Depois que Wittgenstein nos deixou, houve entre nós uma discussão muito agradável em que Bertrand Russell foi um dos interlocutores de maior destaque. E Braithwaite me fez depois um elogio (talvez um elogio equívoco), dizendo que eu havia sido o único a se arriscar a interromper Wittgenstein da mesma forma que Wittgenstein costumava interromper qualquer outro.

No dia seguinte, no trem que me levava para Londres, na minha cabine, havia dois estu-

dantes sentados um diante do outro, um rapaz que lia um livro e uma jovem que lia um jornal de esquerda. De repente, a jovem perguntou: "Quem é esse Karl Popper?" E o rapaz replicou: "Nunca ouvi falar dele". Eis a fama. (Depois vim a saber que no jornal havia um ataque a *A sociedade aberta*.)

O encontro no Club das Ciências Morais tornou-se quase que imediatamente objeto de discursos feitos à toa. Pouco tempo depois, fiquei surpreso ao receber uma carta da Nova Zelândia, em que me perguntavam se era verdade que Wittgenstein e eu tínhamos brigado de fato, ambos armados com atiçadores. Mais perto de casa as histórias eram menos exageradas, mas não tanto.

O incidente foi em parte devido a meu hábito, toda vez que sou convidado para falar em algum lugar, de procurar desenvolver algumas conseqüências de meus pontos de vista que considero serem inaceitáveis para um público particular. Creio, com efeito, que a única razão que justifique uma conferência seja lançar um desafio. É o único modo em que o falar pode ter vantagens em relação à imprensa. Foi por essa razão que escolhi meu tema daquele modo. A controvérsia com Wittgenstein, além disso, tocava elementos fundamentais.

K. Popper,
A pesquisa não tem fim.

2 Por que não existe método indutivo

Desejo, por isso, dizer que não creio que exista nada de semelhante ao método indutivo, ou a um procedimento indutivo [...].

Nunca faço questão de palavras, e naturalmente não tenho nenhuma séria objeção contra quem queira chamar com o nome de "indução" o método de discussão crítica. Mas, nesse caso, é necessário perceber que se trata de algo muito diferente de tudo aquilo que no passado foi chamado de "indução". Com efeito, sempre se pensou que a indução deva fundar uma teoria, ou uma generalização, enquanto o método da discussão crítica não funda absolutamente nada. Seu veredicto é sempre e invariavelmente "não provado". A melhor coisa que pode fazer – e raramente a faz – é a de chegar ao veredicto de que certa teoria parece ser a melhor disponível, isto é, a melhor que até agora tenha sido submetida à discussão, a que parece resolver grande parte do problema que estava destinada a resolver, e que sobreviveu aos controles mais severos que até o momento estamos em grau de imaginar. Mas, naturalmente, isso não funda a verdade da teoria, ou seja, não estabelece que a teoria corresponde aos fatos, ou é uma descrição adequada da realidade; todavia, podemos dizer que um veredicto positivo deste gênero equivale a dizer que, à luz da discussão crítica, a teoria aparece como a melhor aproximação da verdade que até agora se alcançou.

Na realidade, a idéia de "melhor aproximação da verdade" é, ao mesmo tempo, o principal modelo de nossa discussão crítica e o objetivo que esperamos alcançar, como resultado da discussão. Entre nossos outros modelos há o poder explicativo de uma teoria e sua simplicidade.

No passado, o termo "indução" foi usado principalmente em dois sentidos. A primeira é a indução repetitiva (ou indução por enumeração), que consiste de observações freqüentemente repetidas, observações que deveriam fundar alguma generalização da teoria. A falta de validez desse tipo de raciocínio é óbvia: nenhum número de observações de cisnes brancos consegue estabelecer que todos os cisnes são brancos (ou que a probabilidade de encontrar um cisne que não seja branco é pequena). Do mesmo modo, por mais espectros de átomos de hidrogênio que observamos, não poderemos jamais estabelecer que todos os átomos de hidrogênio emitem espectros do mesmo tipo. Todavia, considerações de ordem teórica podem sugerir-nos esta última generalização, e considerações teóricas posteriores podem sugerir-nos que a modifiquemos, introduzindo deslocamentos Doppler e deslocamentos para o vermelho próprios da gravitação einsteiniana.

A indução por enumeração, portanto, está *fora de questão*: ela não pode fundar nada.

O segundo sentido principal em que o termo "indução foi usado no passado é a indução eliminatória: a indução fundada sobre o método da eliminação ou refutação das teorias falsas. À primeira vista, esse tipo de indução pode parecer muito semelhante ao método da discussão crítica que eu sustento, mas, na realidade, é muito diferente. Com efeito, Bacon e Mill, e os outros difusores desse método da indução por eliminação acreditavam que, eliminando todas as teorias falsas, se possa fazer valer a teoria verdadeira. Em outras palavras, não percebiam que o número das teorias rivais é sempre infinito, mesmo se, de regra, em todo momento particular podemos tomar em consideração apenas um número finito de teorias. Digo "de regra", porque algumas vezes nos encontramos diante de um número infinito de tais teorias,

por exemplo: alguém sugeriu modificar a lei newtoniana da atração segundo o inverso dos quadrados, substituindo ao quadrado uma potência que seja diferente apenas um pouco do número 2. Essa proposta equivale à sugestão de que se deveria considerar um número infinito de correções, pouco diferentes entre si, da lei de Newton.

O fato de que para cada problema existe sempre uma infinidade de soluções logicamente possíveis é um dos fatos decisivos de toda a ciência; é uma das coisas que fazem da ciência uma aventura tão excitante. Isso, com efeito, torna ineficazes todos os métodos baseados sobre a mera rotina. Significa que, na ciência, devemos usar a imaginação e idéias ousadas, mesmo se uma e outras devam sempre ser temperadas pela crítica e pelos controles mais severos.

Entre outras coisas, ela também põe em evidência o erro daqueles que pensam que o objetivo da ciência seja, pura e simplesmente, o de estabelecer correlações entre os eventos observados, ou as observações (ou, pior ainda, entre os "dados sensíveis"). Em ciência, tendemos a muito mais. Tendemos a descobrir novos mundos por trás do mundo da experiência comum, mundos como, por exemplo, um mundo microscópico ou submicroscópico; como, por exemplo, um mundo não-euclidiano, um mundo povoado por forças invisíveis: forças gravitacionais, químicas, elétricas e nucleares, algumas das quais, talvez, são redutíveis a outras, enquanto outras não. Justamente a descoberta desses novos mundos, dessas possibilidades que ninguém jamais havia sonhado, aumenta muito o poder libertador da ciência. Os coeficientes de correlação são interessantes, não pelo fato de pôr nossas observações em relação entre si, mas porque, e apenas quando, nos ajudam a aprender algo a mais a respeito desses mundos.

K. R. Popper,
Ciência e filosofia.

3 Uma teoria é científica se for falsificável

Ora, a meu ver, não existe nada de semelhante à indução. É, portanto, logicamente inadmissível a inferência a partir de asserções particulares "verificadas pela experiência" (seja o que for que isso possa significar) a teorias. Portanto, as teorias não são *jamais* verificáveis empiricamente. Se quisermos evitar o erro positivista, que consiste em eliminar por meio de nosso critério de demarcação os sistemas de teorias das ciências da natureza, devemos escolher um critério que nos permita admitir, no domínio da ciência empírica, também asserções que não podem ser verificadas.

Mas eu, certamente, admitirei como empírico, ou científico, apenas um sistema que possa ser *controlado* pela experiência. Essas considerações sugerem que, como critério de demarcação, não se deve tomar a *verificabilidade*, mas a *falsificabilidade* de um sistema. Em outras palavras: de um sistema científico eu não exigirei que seja capaz de ser escolhido, em sentido positivo, de uma vez por todas; mas exigirei que sua forma lógica seja tal que possa ser colocado em evidência, por meio de controles empíricos, em sentido negativo: *um sistema empírico deve poder ser refutado pela experiência.*

(Assim, a afirmação "Amanhã aqui choverá ou não choverá" não será considerada uma afirmação empírica, simplesmente porque não pode ser refutada, enquanto a afirmação "Aqui amanhã choverá" será considerada empírica).

Contra o critério de demarcação que propus aqui é provável levantar diversas objeções. Em primeiro lugar pode parecer bem tolo sugerir que a ciência, que deveria dar-nos informações positivas, deva se caraterizar dizendo que satisfaz um critério negativo, como a refutabilidade. Mas, nos §§ 31-46 mostrarei que esta objeção tem pouco peso, porque a quantidade de informações a respeito do mundo, fornecida por uma afirmação científica, é tanto maior quanto maior for a possibilidade de que ela entre em conflito, em virtude de seu caráter lógico, com possíveis asserções particulares. (Não é sem motivo que chamamos de "leis" as leis da natureza: quanto mais proíbem, tanto mais dizem).

Poder-se-ia ainda tentar dirigir contra mim as críticas que dirigi ao critério de demarcação indutivista: poderia de fato parecer que contra a falsificabilidade como critério de demarcação seja possível levantar críticas semelhantes às que eu, de minha parte, levantei contra a verificabilidade.

Esse ataque não pode dar-me aborrecimento. Minha proposta se baseia sobre uma *assimetria* entre verificabilidade e falsificabilidade, assimetria que resulta da forma lógica das asserções universais. Estas, com efeito, não podem jamais se derivar de asserções particulares, mas podem ser contraditas por asserções particulares. Por conseguinte, é possível, por meio de inferências puramente dedutivas (com o auxílio do *modus tollens* da lógica clássica), concluir pela verdade de

asserções particulares sobre a falsidade de asserções universais. Tal raciocínio, que conclui na falsidade de asserções universais, é o único tipo de inferência estritamente dedutiva que proceda, por assim dizer, na "direção indutiva", ou seja, de asserções particulares para asserções universais.

Uma terceira objeção pode talvez parecer mais séria. Pode-se dizer que, mesmo admitindo a assimetria, ainda é impossível, por várias razões, que um sistema teórico qualquer possa ser falsificado de modo conclusivo. Com efeito, sempre é possível encontrar alguma escapatória para fugir da falsificação; por exemplo, introduzindo *ad hoc* uma hipótese auxiliar ou então transformando, *ad hoc*, uma definição. É também possível adotar a posição que consiste, simplesmente, em rejeitar qualquer experiência falsificante, sem que isso leve a contradições. É verdade que normalmente os cientistas não procedem deste modo, mas tal procedimento é logicamente possível; e o menos que se possa sustentar é que este fato torna duvidoso o valor do critério de demarcação que propus.

Devo admitir que esta crítica é justa; mas nem por isso é necessário que eu retire minha proposta de adotar a falsificabilidade como critério de demarcação. No § 20 e nos seguintes, com efeito, proporei que o *método empírico* seja caracterizado como um método que exclui precisamente os modos de fugir da falsificação que, como justamente insiste meu crítico imaginário, são logicamente admissíveis. Segundo minha proposta, aquilo que caracteriza o método empírico é o modo com que ele expõe à falsificação, em todo modo concebível, o sistema que se deve controlar. Seu objetivo não é o de salvar a vida de sistemas insustentáveis, mas, ao contrário, o de escolher o sistema que na comparação se revela o mais adequado, depois de ter exposto todos eles à mais feroz luta pela sobrevivência.

O critério de demarcação que propus leva também a uma solução do problema da indução de Hume; do problema, isto é, da validade das leis da natureza. A raiz desse problema é a aparente contradição entre aquela que pode ser chamada "a tese fundamental do empirismo" – a tese segundo a qual apenas a experiência pode decidir sobre a verdade ou sobre a falsidade das asserções da ciência – e a realização de Hume da inadmissibilidade das argumentações indutivas. Essa contradição nasce apenas se assumirmos que todas as asserções empíricas da ciência devam ser "passíveis de decisão de modo conclusivo"; ou seja, se assumirmos que tanto sua verificação como sua falsificação devam ser ambas possíveis em linha de princípio. Se renunciarmos a essa exigência e admitirmos como empíricas apenas as asserções que são passíveis de decisão em um único sentido – unilateralmente passíveis de decisão e, mais especificamente, falsificáveis – e podem ser controladas por meio de tentativas sistemáticas de falsificá-las, então a contradição se desvanece: o método da falsificação não pressupõe nenhuma inferência indutiva, mas apenas as transformações tautológicas da lógica dedutiva, cuja validade está fora de discussão.

K. R. Popper,
Lógica da descoberta científica.

4 A gênese do critério de falsificabilidade

Como, quando e por que Karl R. Popper propôs o critério de falsificabilidade como critério de demarcação entre ciência e não-ciência.

Foi durante o verão de 1919 que comecei a sentir-me sempre mais insatisfeito destas três teorias: a teoria marxista da história, a psicanálise e a psicologia individual; e comecei a duvidar de suas pretensões de cientificidade. Meu problema primeiro assumiu, talvez, a simples forma: "O que não está bem no marxismo, na psicanálise e na psicologia individual? Por que essas doutrinas são tão diferentes das teorias físicas, da teoria newtoniana, e sobretudo da teoria da relatividade?" [...]

Percebi que meus amigos, admiradores de Marx, de Freud e de Adler, eram atingidos por alguns elementos comuns a essas teorias e principalmente por seu aparente *poder explicativo*. Elas pareciam em grau de explicar praticamente tudo aquilo que acontecia nos campos aos quais se referiam. O estudo de qualquer uma delas parecia ter o efeito de uma conversão ou revelação intelectual, que permitia elevar os olhos sobre uma nova verdade, fechada aos não iniciados. Uma vez abertos deste modo os olhos, percebiam-se em todo lugar confirmações: o mundo pululava de *verificações* da teoria. Qualquer coisa que acontecesse, a confirmava sempre. Sua verdade aparecia, por isso, manifesta; e, quanto aos incrédulos, tratava-se claramente de pessoas que não queriam ver a verdade manifesta, que se recusavam a

vê-la, ou porque era contrária a seus interesses de classe, ou por causa de suas repressões até então "não-analisadas", e que reclamavam em alta voz um tratamento clínico.

O elemento mais característico desta situação me pareceu o fluxo incessante das confirmações das observações, que "verificavam" as teorias em questão; e justamente este ponto era constantemente salientado por seus seguidores. Um marxista não podia abrir um jornal sem nele encontrar em cada página um testemunho em grau de confirmar sua interpretação da história; não só pelas notícias, mas também por sua apresentação – salientando os preconceitos classistas do jornal – e principalmente, naturalmente, por aquilo que *não* dizia. Os analistas freudianos salientavam que suas teorias eram constantemente verificadas por suas "observações clínicas". Quanto a Adler, fui muito atingido por uma experiência pessoal. Uma vez, em 1919, lhe referi um caso que não me parecia particularmente adleriano, mas que ele não teve dificuldade em analisar nos termos de sua teoria dos sentimentos de inferioridade, embora não tivesse sequer visto a criança. Um pouco desconcertado, perguntei-lhe como podia estar tão seguro. "Por causa de minha experiência de mil casos semelhantes", respondeu ele; ao que não pude deixar de comentar: "E com este último, suponho, sua experiência chega a mil e um casos".

Eu me referia ao fato de que suas observações precedentes podiam ter sido não muito mais válidas do que esta última; que cada uma havia sido por sua vez interpretada à luz da "experiência precedente", sendo contemporaneamente considerada como confirmação posterior. Confirmação do quê?, eu me perguntava. Certamente não mais do fato de que um caso podia ser interpretado à luz da teoria. Mas isso significava muito pouco, refletia, a partir do momento que todo caso concebível podia ser interpretado à luz da teoria de Adler, ou da mesma forma à luz da teoria de Freud. Posso ilustrar essa circunstância por meio de dois exemplos bem diferentes de comportamento humano: o de um homem que joga uma criança na água com intenção de afogá-la; e o de um homem que sacrifica a própria vida na tentativa de salvar a criança. Cada um desses casos pode ser explicado com a mesma facilidade em termos freudianos e em termos adlerianos. Para Freud, o primeiro homem sofria de uma repressão, por exemplo, de uma componente qualquer de seu complexo de Édipo, enquanto o segundo homem alcançara a sublimação. Para Adler, o primeiro sofria de sentimentos de inferioridade que determinavam talvez a necessidade de provar a si mesmo que ele ousava realizar tal delito, e o mesmo acontecia com o segundo homem, que tinha necessidade de provar a si mesmo que tinha a coragem de salvar a criança. Eu não conseguia conceber um comportamento humano que não pudesse ser interpretado nos termos de uma ou da outra teoria. Era precisamente esse fato – o fato de que tais teorias eram sempre adequadas e resultavam sempre confirmadas – aquilo que aos olhos dos sustentadores constituía o argumento mais válido em seu favor. Comecei a entrever que sua força aparente era, na realidade, seu elemento de fraqueza.

No caso da teoria de Einstein, a situação era notavelmente diferente. Tome-se um exemplo típico: a previsão einsteiniana, confirmada justamente então pelos resultados da expedição de Eddington. A teoria einsteiniana da gravitação havia levado à conclusão de que a luz devia ser atraída pelos corpos pesados como o sol, do mesmo modo com que eram atraídos os corpos materiais. Por conseguinte, podia-se calcular que a luz proveniente de uma longínqua estrela fixa, cuja posição aparente estivesse próxima do sol, teria alcançado a terra a partir de uma direção tal que faria aparecer a estrela ligeiramente afastada do sol; ou, em outras palavras, podia-se calcular que as estrelas próximas do sol teriam aparecido como se estivessem afastadas um pouco do sol e também entre si. Trata-se de um fato que não pode normalmente ser observado, pois aquelas estrelas se tornam invisíveis durante o dia pelo excessivo esplendor do sol: no decorrer de um eclipse é todavia possível fotografá-las. Se se fotografa a mesma constelação de noite, é possível medir as distâncias sobre as duas fotografias, e controlar assim o efeito previsto.

Ora, o que impressiona em um caso como este é o *risco* implícito em uma previsão desse tipo. Se a observação mostra que o efeito previsto é totalmente ausente, então a teoria resulta simplesmente refutada. Ela é *incompatível com certos, resultados possíveis da observação*; certamente, com os resultados que todos teriam esperado antes de Einstein. Trata-se de uma situação completamente diferente da que foi descrita anteriormente, em que emergia que as teorias em questão eram compatíveis com os mais disparatados comportamentos humanos, de modo que era praticamente impossível descrever um comportamento qualquer que não pudesse ser assumido como verificação de tais teorias.

K. R. Popper,
Conjecturas e refutação.

5 As regras da sociedade aberta

> *A democracia é uma sociedade regulada por normas que permitem a atuação de reformas sem violência.*

1) A democracia não pode caracterizar-se completamente apenas como governo da maioria, embora a instituição das eleições gerais seja da máxima importância. Com efeito, a maioria pode governar de maneira tirânica. (A maioria daqueles que têm uma estatura inferior a 6 pés pode decidir que seja a minoria daqueles que têm estatura superior a 6 pés que deve pagar todas as taxas). Em uma democracia, os poderes dos governantes devem ser limitados, e o critério de uma democracia é este: em uma democracia, os governantes – ou seja, o governo – podem ser demitidos pelos governados sem derramamento de sangue. Portanto, se os homens no poder não salvaguardam as instituições que asseguram à minoria a possibilidade de trabalhar para uma mudança pacífica, seu governo é uma tirania.

2) Devemos distinguir apenas entre duas formas de governo, ou seja, o que possui instituições deste gênero e todos os outros; isto é, entre democracia e tirania.

3) Uma constituição democrática consistente deve excluir apenas um tipo de mudança no sistema legal, ou seja, o tipo de mudança que pode pôr em perigo seu caráter democrático.

4) Em uma democracia, a proteção integral das minorias não deve se estender àqueles que violam a lei e especialmente àqueles que incitam os outros à derrubada violenta da democracia.

5) Uma linha política voltada à instauração de instituições dirigidas à salvaguarda da democracia deve sempre operar em base ao pressuposto de que pode haver tendências antidemocráticas latentes, tanto entre os governantes como entre os governados.

6) Se a democracia é destruída, todos os direitos são destruídos, mesmo que fossem mantidas certas vantagens econômicas desfrutadas pelos governados; eles o seriam apenas sobre a base da resignação.

7) A democracia oferece um campo de batalha precioso para qualquer reforma razoável, dado que ela permite a atuação de reformas sem violência. Mas, se a prevenção da democracia não se torna a preocupação proeminente em toda batalha particular conduzida sobre esse campo de batalha, as tendências antidemocráticas latentes que sempre estão presentes (e que fazem apelo àqueles que sofrem sob o efeito estressante da sociedade [...]) podem provocar o desmoronamento da democracia. Se a compreensão destes princípios ainda não for suficientemente desenvolvida, é preciso promovê-la. A linha política oposta pode se tornar fatal; ela pode comportar a perda da batalha mais importante, que é a batalha pela própria democracia.

K. R. Popper,
A sociedade aberta e seus inimigos.

6 Platão foi um grande homem, mas cometeu grandes erros

> *A pergunta "Quem deve governar?" é uma pergunta irracional; racional é, ao contrário, a pergunta "Como controlar quem governa?"*

KREUZER – *Para resumir tudo mais uma vez, isso significa: a experiência da desilusão em relação à revolução russa e a experiência desta não-refutação da teoria de Einstein constituíram, em 1919, as raízes da filosofia que o senhor desenvolveu em toda a sua vida, filosofia que o senhor nos decênios sucessivos estendeu aos âmbitos mais diversos, até o âmbito da história, da sociedade, da política e que publicou em livros importantes; recordo aqui* A sociedade aberta e seus inimigos *e* A miséria do historicismo. *E agora posso pedir-lhe para apresentar de modo conciso o núcleo mais importante de seu pensamento, daquele pensamento que, referindo-se a Sócrates, submeteu a crítica contínua os filósofos, a começar de Platão?*

POPPER – O senhor menciona Sócrates. Bem, o que de fato é importante é a convicção socrática de que sabemos muito pouco ou, como diz Sócrates, que nós não sabemos nada. Ele, em poucas palavras, diz: "Eu sei que não sei nada, e apenas isto". A atitude socrática parece-me sumamente importante, e, de novo, justamente em nossos dias. Sou da opinião de que é particularmente importante que os inte-

lectuais abandonem todo tipo de arrogância intelectual.

KREUZER – *Arrogância que teve início com Platão.*

POPPER – Bah, não saberia exatamente quando ela teve início, mas é certo que ela é por vezes muito claramente encontrável em Platão. A *Apologia de Sócrates* é também uma obra de Platão, e sem dúvida Platão achou interessante a concepção de Sócrates. Apesar disso, sua visão era diferente dela. E isso se pode quase tocar com a mão do melhor modo se compararmos sua – de Sócrates e de Platão – respectiva atitude em relação à política. Sócrates queria que apenas um homem sábio devesse ser homem de Estado. Ele queria políticos sábios no sentido de que estes tivessem compreendido que o homem tem limites, especialmente limites no seu conhecimento. Para Sócrates, portanto, a sabedoria consiste na tomada de consciência dos próprios limites, na consciência desses limites – e especialmente na consciência de sua própria ignorância (*Unwissenheit*). Pois bem, no caso de Platão, as coisas ocorrem diversamente. Também Platão afirma que o político deve ser sábio. Mas, por "sabedoria", ele não entende a consciência de sua própria ignorância, e sim que o político deve ser um sapiente, um douto dialético. E isso, naturalmente, é uma coisa completamente diferente. Platão, em suma, sustenta que os políticos devem ser os filósofos, doutos filósofos que formem uma elite.

KREUZER – *...e formem uma elite que não se deixa contradizer e remover, uma elite que por obra de seu carisma filosófico se propõe como irrefutável e inamovível.*

POPPER – Exatamente. Uma espécie de elite ditatorial, uma camarilha de poder.

KREUZER – *E o senhor reputa que essa idéia de fundo tenha envenenado, desde os tempos de Platão, grande parte da filosofia que se refere à história e à sociedade...*

POPPER – Justamente. Platão introduziu na filosofia da política um delineamento que ainda hoje não foi abandonado, segundo o qual o problema fundamental da política é: "Quem deve governar?". E as respostas, as respostas tradicionais, a tal problema são: devem governar os mais sábios, os melhores, os mais honestos, ou também a raça melhor, ou respostas semelhantes. Também a resposta "Deve governar o povo" me parece errada, justamente porque a pergunta está errada.

KREUZER – *Recentemente, em um discurso seu, o senhor se expressou sobre esse ponto com muita clareza. Não devemos nos colocar a pergunta "Quem deve governar?", e sim a pergunta – e cito -: "Como podemos organizar nossas instituições políticas de modo tal que os governantes maus e incapazes (que procuramos evitar, mas que todavia podem muito facilmente ocorrer) acarretem o menor dano possível, e que possamos removê-los sem derramamento de sangue?".*

POPPER – Sim, este me parece o problema fundamental. O problema fundamental de toda a política, uma pergunta fundamental crítica e modesta e uma pergunta sobre a qual se pode erigir uma teoria da democracia, enquanto que, sobre a idéia da soberania, mesmo da soberania popular, não pode ser erigida nenhuma teoria da democracia, ou seja, nenhuma teoria consistente.

K. R. Popper,
Sociedade aberta, universo aberto.

A epistemologia pós-popperiana

I. Thomas S. Kuhn e a estrutura das revoluções científicas

• Thomas Kuhn (1922-1996) – historiador americano da física – publicou em 1963 *A estrutura das revoluções científicas*. Assim como não pode existir uma igreja sem dogma ou um partido sem uma ideologia, também não há uma comunidade científica sem um *paradigma*.

Um paradigma é uma conquista científica – por exemplo, uma grande teoria como a teoria geocêntrica de Ptolomeu ou o copernicanismo, a mecânica de Newton, a teoria evolutiva de Darwin etc. – que, por certo período, constitui a base da pesquisa posterior. Pesquisa posterior que consiste no que Kuhn chama de "ciência normal" (especificação dos conceitos de fundo do paradigma; construção de instrumentos mais precisos; execução de medidas mais exatas; aplicação da teoria em campos diversos daquele em que originariamente havia aparecido etc.). A ciência normal é cumulativa; o cientista normal não procura a novidade; ele é um solucionador de "quebra-cabeças", isto é, de problemas que emergem do paradigma (por exemplo: a previsão de um eclipse dentro da mecânica newtoniana) e solúveis – assim crê o cientista "normal" – com os meios do paradigma.

"Paradigmas" e "ciência normal" → § 1-2

• Todavia, aumentando o conteúdo informativo da teoria, o cientista "normal" expõe necessariamente o paradigma às *anomalias*, isto é, a problemas que resistem aos assaltos dos que sustentam o paradigma. Os dogmas são colocados em dúvida; os cientistas perdem a confiança na teoria até então abraçada: estamos em plena crise do paradigma, e este é um período, em geral não longo, de pesquisa escangalhada; é a *ciência extraordinária*, a partir da qual emerge depois um novo paradigma ao redor do qual se articulará novamente a ciência normal, e assim por diante.

"Anomalias" e "ciência extraordinária" → § 2

• A passagem de um paradigma para outro é, justamente, a *revolução científica*: "paradigmas sucessivos nos dizem coisas diferentes sobre os objetos que povoam o universo e sobre o comportamento de tais objetos". Exemplos de revolução científica são: a passagem da astronomia ptolemaica para a copernicana; ou, em biologia, a passagem da teoria fixista (*species tot numeramus quot in principio creavit infinitum Ens*) à teoria evolucionista.

De natureza diversa são, ao ver de Kuhn, os motivos que fazem passar de um paradigma para outro (mesmo que a pretensão mais importante posta pelos sustentadores do novo paradigma

A "revolução científica": a passagem de um paradigma para outro → § 3-4

seja aquela pela qual o novo paradigma resolve os problemas que fizeram desmoronar o velho paradigma): "a escolha de um paradigma não pode jamais ser resolvida inequivocamente apenas pela lógica e pela experimentação".

O progresso ateleológico da ciência → § 5

• Em todo caso, uma revolução científica, ou seja, a passagem de um paradigma para outro, é uma espécie de "conversão", uma "passagem entre incomensuráveis", ou seja, entre teorias que falam das mesmas coisas de modo completamente diferente. E constitui um progresso de tipo ateleológico: a ciência desenvolve-se a partir de certos estágios, mas não por tender a algum objetivo (a verdade, a verossimilhança, ou outro).

1 O conceito de "paradigma"

Juntamente com Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend e Larry Laudan, Thomas S. Kuhn integra a luta de conhecidos epistemólogos pós-popperianos que desenvolveram suas teorias epistemológicas em contato sempre mais estreito com a história da ciência.

Em 1963 Kuhn publicou o livro *A estrutura das revoluções científicas*, sustentando que a *comunidade científica* se constitui através da aceitação de teorias que Kuhn chama de *paradigmas*. "Com esse termo — escreve ele —, quero indicar conquistas científicas



Thomas Kuhn (1922-1996), autor do famoso e influente livro A estrutura das revoluções científicas, *entre os historiadores da ciência é quem suscitou em nossos dias algumas das mais sérias e profundas discussões epistemológicas.*

universalmente reconhecidas, que por certo período fornecem um modelo de problemas e soluções aceitáveis aos que praticam certo campo de pesquisas". Na realidade, Kuhn utiliza o termo *paradigma* em mais de um sentido. Entretanto, ele próprio explica que

■ **Paradigma.** Um cientista trabalha dentro de uma comunidade científica. Na comunidade científica hoje se entra por meio do estudo dos manuais; ontem essa função era preenchida pelos clássicos da ciência: a *Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* de Newton; a *Geologia* de Lyell, e assim por diante. Tanto os manuais atuais como os clássicos da ciência fornecem aquelas que, na época, são as coordenadas do campo de pesquisa, os princípios de fundo, os experimentos padrões, as aplicações típicas da disciplina, em suma: o *paradigma*.
Escreve Kuhn: "Com tal termo quero indicar conquistas científicas universalmente reconhecidas, as quais, por certo período, fornecem um modelo de problemas e soluções aceitáveis para aqueles que praticam certo campo de investigações".

a função do paradigma é hoje cumprida pelos manuais científicos, por meio dos quais o jovem estudante é iniciado na comunidade científica; antigamente isso era realizado pelos clássicos da ciência, como a *Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* e a *Ótica* de Newton, a *Eletricidade* de Franklin, a *Química* de Lavoisier ou a *Geologia* de Lyell. Por essa razão, a *astronomia ptolemaica* (ou a *copernicana*), a *dinâmica aristotélica* (ou a *newtoniana*) são todas paradigmáticas, a exemplo do *fixismo* de Lineu, da *teoria da evolução* de Darwin ou da *teoria da relatividade* de Einstein. Texto 1

2 "Ciência normal" e "ciência extraordinária"

Assim como uma comunidade religiosa pode ser reconhecida pelos dogmas específicos em que acredita, ou como um partido político agrega seus membros em torno de valores e finalidades específicos, da mesma forma é uma teoria paradigmática a que institui uma comunidade científica, a qual, por força e no interior dos temas paradigmáticos, realiza o que Kuhn chama de *ciência normal*. A ciência normal é "a tentativa esforçada e devotada de forçar a natureza dentro dos quadros conceituais fornecidos pela educação profissional". Significa "a pesquisa estavelmente baseada em um ou mais resultados alcançados pela ciência do passado, aos quais uma comunidade científica particular, por certo período de tempo, reconhece a capacidade de constituir o fundamento de sua práxis ulterior".

Essa práxis ulterior — a ciência normal — consiste em tentar realizar as *promessas do paradigma,* determinando os fatos relevantes (para o paradigma), confrontando (por exemplo, mediante medidas sempre mais exatas) os fatos com a teoria, articulando os conceitos da própria teoria, ampliando os campos de aplicação da teoria. Fazer ciência normal, portanto, significa resolver quebra-cabeças, isto é, problemas definidos pelo paradigma, que emergem do paradigma ou que se inserem no paradigma, razão por que o insucesso da solução de um quebra-cabeças não é visto como insucesso do paradigma, mas muito mais como insucesso do pesquisador, que não soube resolver uma questão para a qual o paradigma diz (e promete) que existe solução. Essa é situação análoga à do jogador de xadrez que, quando não soube resolver um problema e perde, acha que isso aconteceu porque ele não é capaz, e não porque as regras do xadrez não funcionam.

A ciência normal, portanto, é *cumulativa* (constroem-se instrumentos mais potentes, efetuam-se medidas mais exatas, precisam-se os conceitos da teoria, amplia-se a teoria a outros campos etc.) e o cientista normal não procura a novidade. No entanto, a *novidade* deve aparecer *necessariamente,* pela razão de que a articulação *teórica* e *empírica* do paradigma aumenta o conteúdo informativo da teoria e, portanto, a expõe ao risco do desmentido (com efeito, quanto mais se diz, mais se está arriscado a errar; quem não diz nada, não erra nunca; se fala pouco, arrisca-se a cometer poucos erros). Tudo isso explica as *anomalias* que, em dado momento, a comunidade científica tem de enfrentar e que, resistindo aos reiterados assaltos paradigmáticos, determinam a *crise do paradigma.*

Com a crise do paradigma inicia-se o período de *ciência extraordinária*: o paradigma é submetido a um processo de desfocamento, os dogmas são postos em dúvida e, conseqüentemente, suavizam-se as normas que governam a pesquisa normal. Em suma, postos diante de anomalias, os cientistas perdem a confiança na teoria que antes haviam abraçado. A perda de um sólido ponto de partida se expressa pelo recurso à discussão filosófica sobre os fundamentos e a metodologia. Esses são os sintomas da crise, que cessa quando, do cadinho daquele período de pesquisa desconjuntada que é a ciência extraordinária, um novo paradigma consegue emergir, e sobre ele se articulará novamente a ciência normal, que, por seu turno, depois de um período de tempo talvez bastante longo, levará a novas anomalias, e assim por diante. Texto 2

■ **Ciência normal**. É a praticada, por exemplo, pelo engenheiro ou pelo médico. É a atividade de pesquisa que não coloca em discussão os assuntos de fundo do paradigma.
A ciência normal é "uma esforçada e devida tentativa de forçar a natureza dentro das casinhas conceituais fornecidas pela educação profissional".

3 As revoluções científicas

Kuhn descreve a passagem a um novo paradigma (da astronomia ptolemaica à copernicana, por exemplo) como uma reorientação gestáltica: quando abraça um novo paradigma, por exemplo, a comunidade científica manipula o mesmo número de dados que antes, mas inserindo-os em relações diferentes de antes. Além disso, a passagem de um paradigma a outro, para Kuhn, é o que constitui uma revolução científica. Mas — e esse é um dos problemas mais candentes suscitados por Kuhn — *como* ocorre a passagem de um paradigma para outro? Essa passagem realiza-se por motivos racionais ou não?

Pois bem, Kuhn afirma que "paradigmas sucessivos nos dizem coisas diferentes sobre os objetos que povoam o universo e sobre o comportamento de tais objetos".

E "precisamente por se tratar de uma passagem entre incomensuráveis, a passagem de um paradigma para outro, oposto, não se pode realizar com um passo cada vez, nem imposto pela lógica ou por uma experiência, neutra. Como a reorientação gestáltica, ela deve se dar toda de uma vez (ainda que não em um só instante), ou então não se realizará de modo nenhum".

Assim, talvez Max Planck tenha razão quando, em sua *Autobiografia*, fez questão de observar com tristeza que "uma nova verdade científica não triunfa convencendo seus opositores e fazendo-lhes ver a luz, e sim muito mais porque seus opositores acabam por morrer, e cresce uma nova geração a ela habituada".

Revolução científica. Chegar a saber por que uma espécie biológica desapareceu; encontrar uma vacina para uma doença antes incurável; descobrir nova partícula elementar: são *descobertas* no interior de diferentes paradigmas.
Temos, ao contrário, uma *revolução científica* quando o velho paradigma é substituído por um novo paradigma; o caso exemplar de revolução científica é a copernicana, em que a concepção geocêntrica é substituída pela heliocêntrica.

4 A "passagem" de um paradigma para outro

Na realidade, Kuhn afirma que "a transferência da confiança de um paradigma para outro é uma experiência de *conversão* que não pode ser imposta pela força".

Mas então por que, e em que bases, se verifica essa experiência de conversão? "Os cientistas em particular abraçam um novo paradigma por todo tipo de razões e, habitualmente, por várias razões ao mesmo tempo. Algumas dessas razões — como, por exemplo, o culto ao sol, que contribuiu para converter Kepler ao copernicanismo — encontram-se completamente fora da esfera da ciência. Outras razões podem depender de indiossincrasias autobiográficas e pessoais. Até a nacionalidade ou a reputação anterior do inovador e de seus mestres pode, por vezes, desempenhar papel importante [...]. Provavelmente, a pretensão mais importante posta pelos defensores de um novo paradigma seja a de estar em condições de resolver os problemas que levaram o velho paradigma à crise. Quando pode ser posta legitimamente, essa pretensão constitui freqüentemente a argumentação a favor mais eficaz".

Além disso, deve-se considerar que, por vezes, a aceitação de um novo paradigma não se deve ao fato de que ele resolve os problemas que o velho paradigma não consegue resolver, e sim a promessas que dizem respeito a outros campos. E existem até razões estéticas que introduzem um cientista ou um grupo de cientistas a aceitar um paradigma. Entretanto, afirma Kuhn, "nos debates sobre os paradigmas não se discutem realmente suas respectivas capacidades para resolver os problemas, ainda que, com razão, normalmente sejam utilizados termos que a eles se refiram. O ponto em discussão, ao contrário, consiste em decidir que paradigma deve guiar a pesquisa no futuro, em torno de problemas que, muitas vezes, nenhum dos dois competidores pode ainda pretender seja capaz de resolver completamente. É preciso decidir entre formas alternativas de desenvolver a atividade científica e, dadas as circunstâncias, essa decisão deve-se basear mais nas promessas futuras do que nas conquistas passadas. Quem abraça um novo paradigma desde o início, amiúde o faz a despeito das provas

fornecidas pela solução dos problemas. Ou seja, ele deve ter confiança de que o novo paradigma, no futuro, conseguirá resolver muitos dos vastos problemas que tem à sua frente, sabendo somente que o velho paradigma não conseguiu resolver alguns. Uma decisão desse tipo pode ser tomada apenas com base na fé".

Assim, para que um paradigma possa triunfar, deve primeiro conquistar (às vezes, com base em considerações pessoais ou em considerações estéticas inarticuladas) "alguns defensores, que o desenvolverão até um ponto em que muitas argumentações sólidas poderão ser produzidas e multiplicadas. Mas, quando existem, essas argumentações também não são individualmente decisivas. Visto que os cientistas são homens racionais, uma ou outra argumentação acabará por persuadir muitos deles. Não existe, porém, nenhuma argumentação em particular que possa ou deva persuadir a todos. O que se verifica não é tanto uma única conversão de grupo, e sim muito mais um progressivo deslocamento da distribuição da confiança dos especialistas".

5 O desenvolvimento ateleológico da ciência

Pergunta-se, porém: a passagem de um paradigma para outro implica em *progresso?* O problema é complexo. Entretanto, "somente durante os períodos de ciência 'normal' é que o progresso parece evidente e seguro", ao passo que "durante os períodos de revolução, quando as doutrinas fundamentais de um campo estão mais uma vez em discussão, surgem repetidamente dúvidas sobre a possibilidade de continuação do progresso, se for adotado este ou aquele dos paradigmas que se confrontam".

Naturalmente, quando um paradigma se afirma, seus defensores o encaram como progresso. Mas Kuhn pergunta: progresso *em que direção?* Com efeito, diz ele, o processo que vemos na evolução da ciência é um processo de evolução *a partir de* estágios primitivos, o que não significa, porém, que tal processo leve a pesquisa sempre para mais perto da verdade ou *em direção* a algo.

"Seria necessário existir tal objetivo? — pergunta-se ele —. Não é possível explicar a existência da ciência como o seu sucesso em termos de evolução a partir do estado do conhecimento possuído pela comunidade em cada dado período de tempo? Adiantará verdadeiramente alguma coisa imaginar que exista uma explicação da natureza completa, objetiva e verdadeira, e que a medida apropriada da conquista científica é a medida em que ela se aproxima desse objetivo final? Se aprendermos a substituir a evolução na direção daquilo que queremos conhecer pela evolução a partir daquilo que conhecemos, grande número de inquietantes problemas pode se dissolver no curso desse processo".

Assim como na evolução biológica, também na evolução da ciência nos encontramos diante de um processo que se desenvolve constantemente *a partir de* estágios primitivos, mas que não tende *a* nenhum objetivo.

II. Imre Lakatos e a metodologia dos programas científicos de pesquisa

• Para Imre Lakatos (1922-1974) – pensador de origem húngara, depois aluno e sucessivamente colega de Popper na London School of Economics – a ciência é, foi e deveria ser uma competição entre programas de pesquisa rivais.

Um programa de pesquisa (por exemplo, o copernicanismo, o mecanicismo de Descartes ou o de Newton, a teoria evolutiva de Darwin etc.) é constituído por um núcleo central (por exemplo, no caso do copernicanismo, é a idéia de que o *sol está no centro do universo*) que se mantém infalsificável por decisão metodológica, enquanto a *heurística negativa* indica ao pesquisador quais caminhos evitar, e a *heurística positiva* indica quais caminhos seguir.

A ciência é, foi e deveria ser uma competição entre programas de pesquisa rivais
→ § 1-2

Não devemos fazer morrer uma teoria de doença infantil; uma boa teoria tem necessidade de alento para mostrar seu valor. Eis, então, que a *heurística negativa* constitui um *cinto protetor* contra fatos que de outra forma feririam o núcleo (o *hard-core* do programa); enquanto a *heurística positiva* leva aos desenvolvimentos sucessivos da teoria (por exemplo, o desenvolvimento da teoria heliocêntrica de Copérnico a Galileu, a Kepler e a Newton).

Um programa de pesquisa deve ser mantido enquanto é *progressivo*, e é progressivo se ao menos parte de suas previsões teóricas recebem confirmação, ou seja, se ele consegue predizer algum fato novo. Um programa que corre atrás dos fatos é regressivo ("que fato *novo predisse* o marxismo, digamos, desde 1917?").

1 O falsificacionismo metodológico sofisticado

A idéia de fundo da imagem da ciência proposta por Lakatos é que *a ciência é, foi e deveria ser uma competição entre programas rivais de pesquisa*. E essa idéia, segundo Lakatos, caracteriza o *falsificacionismo metodológico sofisticado*, concepção que Lakatos desenvolve nas pegadas de Popper.

O falsificacionismo metodológico sofisticado distingue-se do falsificacionismo dogmático e do falsificacionismo metodológico ingênuo.

O *falsificacionismo dogmático* consiste na idéia de que a ciência se desenvolve por meio de conjecturas ousadas e *falsificações infalíveis*. Entretanto, observa Lakatos, tal idéia — assumida por alguns cientistas e propagada também por certos filósofos como A. J. Ayer — não é a idéia de Popper, e está equivocada. Equivocada porque a base empírica da ciência (ou seja, os protocolos, isto é, as proposições de observação) não é certa, razão por que não ocorrem falsificações infalíveis ou incontrovertíveis: nossas falsificações também podem estar equivocadas. E isso é atestado tanto pela lógica como pela história da ciência.

Por seu turno, o *falsificacionismo metodológico ingênuo* corrige o erro dos falsificacionistas dogmáticos, sustentando (como Popper já havia evidenciado em *Lógica da descoberta científica)* que a base empírica da ciência não é infalível, como não são incontrovertíveis as hipóteses auxiliares que servem para o controle da hipótese que propusemos como tentativa de solução do problema que nos interessa resolver. Entretanto, diz Lakatos, apesar de seus méritos, o falsificacionismo metodológico ingênuo também é insatisfatório. E é insatisfatório porque concebe o desenvolvimento da ciência como uma série de duelos *sucessivos* entre uma teoria e os fatos, ao passo que, para Lakatos, as coisas não se realizam desse modo, porque a luta entre o teórico

e o factual sempre ocorre pelo menos entre três partes: *entre duas teorias em competição e os fatos.*

Tudo isso explicaria o fato de que uma teoria não é descartada quando algum fato a contradiz, mas somente quando a comunidade científica tem à disposição uma teoria melhor do que a anterior: assim, por exemplo, a mecânica de Newton só foi rejeitada depois que se passou a contar com a teoria de Einstein.

2 Os "programas de pesquisa" como "sucessões de teorias"

Até aqui falamos de teorias (de teorias em competição). Lakatos, porém, fala de *programas científicos de pesquisa.* Para compreender o que é um programa científico de pesquisa basta pensar no mecanicismo de Descartes ou no de Newton, na teoria da evolução de Darwin e, antes deles, no copernicanismo. Um programa de pesquisa é uma sucessão de teorias, T_1, T_2, T_3, T_4, que se desenvolvem a partir de um *núcleo central* que, por *decisão metodológica,* se mantém infalsificável. É assim que um programa pode mostrar seu valor, sua fecundidade e sua progressividade em relação a outro programa. Não é lícito deixar uma teoria morrer de doença infantil. E uma boa teoria precisa de tempo para se desenvolver.

Assim, *a história da ciência é e deveria ser história de programas de pesquisa em competição.* Esse é o núcleo da concepção lakatosiana da ciência e da história da ciência, concepção que, aliás, acentua a inter-relação entre as várias epistemologias e a historiografia da ciência, sobretudo no sentido de que esta pode retroagir como arma crítica sobre as várias idéias de ciência ou epistemologias.

Para Lakatos, *"é uma sucessão de teorias e não 'uma única teoria que é considerada como científica ou pseudocientífica'* ". Portanto, segundo Lakatos, a ciência é "um campo de batalha para programas de pesquisa ao invés de teorias isoladas". E *"a ciência madura consiste em programas de pesquisa que não somente antecipam fatos novos, mas, em sentido importante, também novas teorias auxiliares; diversamente do tosco esquema de ensaio-e-erro, a ciência madura tem poder 'heurístico'* ". Para Lakatos, é nesse sentido que se pode ver a fraqueza de programas que, como o marxismo e o freudismo, "indefectivelmente moldam suas reais teorias auxiliares nos marcos de alguns fatos, sem, ao mesmo tempo, antecipar outros fatos. (Que fato *novo* o marxismo *predisse*, digamos, a partir de 1917?)". [3]

■ Programa científico de pesquisa. De modo diverso que em Kuhn, para o qual a comunidade científica é, de período em período, hegemonizada por um único paradigma, a ciência, segundo Lakatos, se desenvolve em uma competição entre programas de pesquisa rivais.
E um *programa de pesquisa* é uma sucessão de teorias T_1, T_2, T_3, T_4, que se desenvolvem de um *núcleo central*, o qual – enquanto fecundo de previsões que pelo menos em parte se verificam – é mantido infalsificável por meio de um *fiat* metodológico; apenas assim um programa poderá mostrar sua força e sua eventual progressividade em relação a outro programa de pesquisa.

III. A epistemologia anárquica de Paul K. Feyerabend

• *Contra o método* (1970), de Paul K. Feyerabend (1924-1994), é o texto clássico do *anarquismo epistemológico*. Feyerabend contesta a existência de um método que "contenha princípios firmes, imutáveis e absolutamente vinculantes como guia na atividade científica". E isso, a seu ver, aparece com toda clareza quando estes princípios – por exemplo, os formulados por Popper ou também por Lakatos – são colocados em confronto com a efetiva história da ciência.

As regras do método foram e por vezes devem ser violadas, se quisermos progresso na ciência → § 1

Progressos significativos na ciência aconteceram apenas porque "alguns pensadores ou *decidiram* não se deixar vincular por certas normas metodológicas "óbvias", ou porque *involuntariamente as violaram*"; por exemplo, adotando hipóteses *ad hoc*, aceitando hipóteses com menor conteúdo informativo do que outras, ou até adotando hipóteses contraditórias.

Feyerabend procura confirmações de sua epistemologia anárquica no caso Galileu. Em sua opinião, não se deve pensar em um progresso da ciência dominável ou em todo caso reconstruível com *meios lógicos* (teorias incluídas em, excluídas de, ou entrecruzadas com outras teorias), uma vez que as partes mais avançadas e mais gerais da ciência são *incomensuráveis*.

1 "Contra o método"

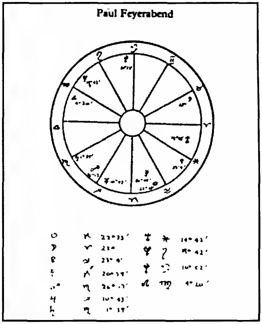
O livro de Feyerabend (1924-1994) *Contra o método* (1970) foi escrito na convicção de que "o *anarquismo*, embora não sendo talvez a filosofia política mais atraente, é sem dúvida um excelente remédio para a *epistemologia* e para a *filosofia da ciência*".

Em essência, segundo Feyerabend, é preciso abandonar a quimera de que as normas "ingênuas e simplistas" propostas pelos epistemólogos podem explicar o "labirinto de interações" apresentado pela história real: "a história em geral e a história das revoluções em particular são sempre mais ricas em conteúdos, mais variadas, mais multilaterais, mais vivas e mais 'astutas' do que pode ser imaginado até pelo melhor historiador e pelo melhor metodólogo".

Conseqüentemente, o anarquismo epistemológico de Feyerabend consiste na tese de que "a idéia de um método que contenha princípios estáticos, imutáveis e absolutamente obrigatórios como guia para a atividade científica se defronta com dificuldades consideráveis quando é posta diante dos resultados da pesquisa histórica. Com efeito, podemos ver que não existe uma norma isolada, por mais plausível e por mais

Incomensurabilidade. Esta é uma idéia salientada por Thomas Kuhn e com mais força ainda por Paul K. Feyerabend. Não raramente – sustentam esses dois autores – o desenvolvimento da ciência nos põe diante de *teorias incomensuráveis*, e isso no próprio âmbito de pesquisa.
Duas teorias são incomensuráveis quando *todas* as conseqüências da primeira teoria são diversas e não contraditórias com todas as conseqüências da segunda teoria. Ou seja, são incomensuráveis teorias diferentes em cujos contextos os termos têm significados diferentes e, portanto, indicam "objetos" diferentes. Entre duas teorias incomensuráveis não podemos estabelecer qual delas seja progressiva em relação à outra.
Este seria também o caso, conforme Feyerabend, da física clássica e da teoria da relatividade: propriedades de objetos físicos como formas, massas, volumes, intervalos de tempo etc., não são a mesma coisa nas duas teorias, as quais, justamente, permanecem incomensuráveis. Essa idéia de incomensurabilidade foi combatida por Popper como baluarte do irracionalismo atual.





Paul Feyerabend (1924-1994) e seu horóscopo, que ele próprio publicou, em vez do curriculum vitae, *ao lado de seu próprio retrato na obra* A ciência em uma sociedade livre.

solidamente radicada na epistemologia, que não tenha sido violada em alguma circunstância. Também se torna evidente que tais violações não são acontecimentos acidentais, e que não são resultado de um saber insuficiente ou de desatenções que teriam podido ser evitadas. Ao contrário, vemos que tais violações são necessárias para o progresso científico. Com efeito, uma das características que mais chamam a atenção nas recentes discussões sobre a história e a filosofia da ciência é a tomada de consciência do fato de que acontecimentos e desdobramentos como a invenção do atomismo na antiguidade, a revolução copernicana, o advento da teoria atômica moderna (teoria cinética, teoria da dispersão, estereoquímica, teoria quântica) e o surgimento gradual da teoria ondulatória da luz só se verificaram porque alguns pensadores *decidiram* não se deixar obrigar por certas normas metodológicas 'óbvias', ou porque *as violaram involuntariamente*".

Tal liberdade de ação, segundo Feyerabend, não é somente um *fato* da história da ciência: "Ela é tão racional quanto *absolutamente* necessária para o crescimento do saber. Mais especificamente, pode-se demonstrar o seguinte: dada uma norma qualquer, por mais 'fundamental' ou 'necessária' que ela seja para a ciência, há sempre circunstâncias nas quais é oportuno não somente ignorar a norma, mas também adotar seu oposto. Por exemplo, há circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender hipóteses *ad hoc*, ou hipóteses cujo conteúdo seja menor em relação ao das hipóteses alternativas existentes e empiricamente adequadas, ou ainda, hipóteses autocontraditórias etc. Há inclusive circunstâncias — que, aliás, se verificam bastante freqüentemente — nas quais o *raciocínio* perde seu aspecto orientado para o futuro, tornando-se até obstáculo para o progresso". Texto 4

IV. Larry Laudan e a metodologia das tradições de pesquisa

• Larry Laudan – cuja obra mais importante é *O progresso científico* (1977) – vê a ciência como atividade dirigida à solução dos *problemas*. Uma teoria é uma boa teoria se consegue resolver os problemas para os quais foi proposta. Mas uma teoria não vive isolada; toda teoria vive dentro de um espectro de teorias, ou seja, dentro de uma *tradição de pesquisa*. Exemplos de tradições de pesquisa são: "o darwinismo, a teoria dos quanta, a teoria eletromagnética da luz; ou ainda o copernicanismo ou a teoria atômica. Uma tradição de pesquisa que obtém sucesso é a que, por meio de suas componentes, leva à solução adequada de um número sempre maior de problemas empíricos e conceituais".

Uma teoria é melhor do que outra se resolve mais problemas e problemas na época mais importantes → § 1-2

Isso equivale a dizer que entre tradições de pesquisa rivais a escolha cai sobre a tradição que, em relação às outras, resolve na época mais problemas e problemas na época mais importantes: "a escolha de uma tradição ao invés de outras tradições rivais constitui uma escolha que realiza um progresso (e portanto é racional), nos limites em que a tradição escolhida resolve problemas melhor do que o fazem as tradições rivais".

1 A ciência como "atividade empenhada na solução de problemas"

A idéia central de Larry Laudan é a de que "a ciência visa fundamentalmente à solução dos problemas". Em *O progresso científico* (1977), Laudan delineou "as implicações, para a história e para a filosofia da ciência, do ponto de vista que concebe a ciência sobretudo como atividade empenhada na solução dos problemas". Por isso, os pontos básicos do modelo de desenvolvimento da ciência proposto por Laudan são bastante simples:

1) o *problema resolvido, empírico ou conceitual, é a unidade de base do progresso científico;*

2) o *objetivo da ciência é o de maximizar a dimensão dos problemas empíricos resolvidos, e reduzir a dimensão dos problemas empíricos anômalos e dos problemas conceituais não resolvidos.*

Decorre daí que "toda vez que modificamos uma teoria ou a substituímos por outra, essa inovação constitui um progresso quando e somente quando a teoria modificada ou a nova teoria é mais eficiente em resolver problemas [...] do que a doutrina anterior".

Assim, a comprovação cognoscitiva fundamental de toda teoria consiste em determinar sua capacidade de solução de alguns problemas empíricos e conceituais. Mas, ao falar de teoria, Laudan precisa logo duas coisas:

a) que a avaliação das teorias é algo comparativo, já que "as medidas em termos absolutos das credenciais empíricas ou conceituais de uma teoria são desprovidas de significado";

b) que as teorias não vivem singularmente, razão por que devemos atentar para todo um *espectro* de teorias individuais.

Assim, por exemplo, a teoria da evolução "não se refere a uma teoria isolada, mas a toda uma família de doutrinas, histórica e conceitualmente ligadas entre si, que funcionam todas a partir da idéia de que as espécies orgânicas têm ascendência comum. Da mesma forma, o termo *teoria atômica* refere-se geralmente às teorias de amplo conjunto, que se apóiam sobre a idéia de que a matéria é descontínua". Com isso, Laudan nos remete aos *paradigmas* de Thomas Kuhn e aos programas científicos de pesquisa de Imre Lakatos, na convicção de que as *teorias mais gerais*, e não as mais

específicas, constituem o instrumento primário para a compreensão e para a avaliação do progresso científico.

2 A natureza do progresso científico

Laudan propõe a teoria das *tradições de pesquisa* para a compreensão do progresso científico. O darwinismo, a teoria dos quanta e a teoria eletromagnética da luz são exemplos de tradições de pesquisa. Na realidade, acrescenta Laudan, "toda disciplina intelectual, científica e não científica, apresenta uma história rica em tradições de pesquisa: empirismo e nominalismo na filosofia, voluntarismo e necessitarismo em teologia, behaviorismo e freudismo em psicologia, utilitarismo e intuicionismo na ética, marxismo e capitalismo em economia, mecanicismo e vitalismo em fisiologia [...]".

Uma tradição de pesquisa fornece um conjunto de diretrizes para a construção de teorias específicas. Parte dessas diretrizes é de caráter *metodológico*. Assim, "a atitude metodológica dos cientistas que seguiam estritamente a tradição de pesquisa do newtonianismo é inevitavelmente indutivista, admitindo somente as teorias que foram 'inferidas indutivamente' dos dados. E os métodos de procedimento fixados por um psicólogo behaviorista são os comumente chamados 'operacionalistas' ".

Outra parte das diretrizes apresentadas por uma tradição de pesquisa são *ontológicas*. É a ontologia da tradição de pesquisa "que especifica de modo geral os tipos de entidade fundamentais existentes nesse domínio ou domínios, no interior dos quais atua a tradição de pesquisa em questão. Por exemplo, se a tradição de pesquisa é o behaviorismo, ela nos diz que as únicas entidades legítimas postuláveis pelas teorias behavioristas são sinais físicos e fisiológicos direta e publicamente observáveis. Se a tradição de pesquisa é a da física cartesiana, ela especifica que só existem matéria e pensamento, e que as teorias que falem de outros tipos de substâncias (ou de substâncias mistas de pensamento e matéria) são inaceitáveis. Além disso, essa tradição de pesquisa *delineia os diversos modos em que essas entidades podem interagir.* Assim, os corpúsculos cartesianos só podem interagir por contato, e não por ação a distância. Na tradição de pesquisa constituída pelo marxismo, as entidades só podem interagir em virtude das forças econômicas pelas quais são influenciadas".

Desse modo, Laudan se acredita em condições de definir uma tradição de pesquisa como "um conjunto de questões gerais relativas às entidades e aos processos presentes em certo domínio de estudo, e aos métodos apropriados que se devem usar, para investigar os problemas e construir as teorias em tal domínio". 5

■ **Tradição de pesquisa.** O copernicanismo, a teoria atômica, o darwinismo, a teoria dos quanta são exemplos de tradições de pesquisa. Todavia, especifica Laudan, toda disciplina intelectual, científica ou não científica, tem uma história rica de tradições de pesquisa: "empirismo e nominalismo em filosofia, voluntarismo e necessitarismo em teologia, behaviorismo e freudismo em psicologia, utilitarismo e intuicionismo em ética, marxismo e capitalismo em economia, mecanicismo e vitalismo em fisiologia". Pondo a atenção no interior de uma tradição de pesquisa vemos que ela é formada por um conjunto de "assuntos gerais que se referem às entidades e aos processos presentes em certo âmbito de estudo e de métodos apropriados que se devem usar para investigar problemas e construir as teorias em tal domínio". Portanto, uma tradição de pesquisa consiste de uma *ontologia* que especifica os objetos do domínio de investigação e de uma *metodologia* que indica como proceder na pesquisa. E violar a ontologia e/ou a metodologia de uma tradição de pesquisa significa colocar-se fora dela e repudiá-la.
Assim, se um físico cartesiano se pusesse a falar de forças que agem a distância, se um behaviorista falasse de impulsos inconscientes, se um marxista falasse de idéias que não surgem como resposta a estruturas econômicas, pois bem, "em cada um desses casos, o cientista põe-se fora da área de jogo [...], ele viola os limites da tradição e se torna estranho em relação a ela".

V. Epistemologia e metafísica. Como e por que os epistemólogos contemporâneos defendem a metafísica

• Cúmulos de não-sentido eram as teorias metafísicas para os neopositivistas. Com base no princípio de verificação, afirmações como "Deus existe", "Deus não existe", "existe um além", seriam apenas rumores, gritos da alma, justamente porque afirmações não passíveis de tradução ou de redução à linguagem "coisal" da física.

"Metafísicas influentes": como e quando as teorias metafísicas são sensatas e racionais → § 1-4

Popper, com seu critério de falsificabilidade, traçou uma linha de demarcação entre ciência empírica e teorias que não pertencem à ciência empírica, entre as quais figuram as teorias metafísicas (sobre o cosmo, sobre a história, sobre o homem etc.). E partindo justamente de seu critério de falsificabilidade, Popper refutou a sensatez das teorias metafísicas, viu como de certas teorias outrora metafísicas sucessivamente se desenvolveram teorias científicas, sustentou a *racionalidade* daquelas teorias metafísicas que podem ser criticadas ao serem colocadas em confronto com teorias científicas, teoremas lógicos, resultados matemáticos, ou outras idéias metafísicas na época consolidadas.

Também para Joseph Agassi (1927) as teorias metafísicas não estão de fato além da crítica; e ele avalia alguma metafísica como física do futuro.

Por sua vez, Paul K. Feyerabend afirmou que é preciso produzir mais teorias metafísicas justamente para ser bons empiristas, porque certas idéias metafísicas, entrando em conflito com teorias científicas no auge, podem constituir ótimos estímulos críticos, e podem também impelir ao descobrimento e à "construção" de novos fatos que contrastam com teorias científicas bem corroboradas.

A idéia de criticabilidade das teorias metafísicas é encontrável também em ensaios de John Watkins (1923), o qual – salientando o grande significado das idéias metafísicas no desenvolvimento da ciência – falou de *metafísicas influentes,* de idéias metafísicas como o determinismo, o mecanicismo, as doutrinas a priori da conservação, concepções de campo etc., que influíram poderosamente sobre a ciência.

1 A posição de Popper, Kuhn e Lakatos sobre a metafísica

Com base no princípio de verificação, os *neopositivistas vienenses* sustentavam a insensatez de qualquer assertiva metafísica. Contrariamente aos neopositivistas, os *filósofos analíticos,* por meio do princípio de uso, mostraram os usos ou funções (morais, políticas, religiosas ou anti-religiosas) das teorias metafísicas. E, entre essas funções, acenaram para o fato de que "aquilo que começa como metafísica pode acabar como ciência".

Sobre esta última função — ou seja, o fato de que algumas teorias metafísicas são a aurora da ciência — insistiram particularmente os epistemólogos que, de um ou de outro modo, estão ligados ou se vinculam ao racionalismo crítico de Karl Popper.

Como sabemos, com base no critério de demarcação (entre ciência e não ciência) constituído pela falsificabilidade, Popper defende as seguintes teses:

a) as metafísicas são sensatas;

b) algumas delas constituíram historicamente programas de pesquisa e, com o crescimento do saber de fundo, se transformaram (como o caso do atomismo antigo) em teorias controláveis;

c) do ponto de vista psicológico, a pesquisa é impossível sem a fé em idéias de natureza metafísica;

d) embora não sendo falsificáveis, as metafísicas são criticáveis, a partir do momento que podem chocar-se em algum pedaço de mundo (uma teoria científica, um resultado matemático, um teorema de lógica etc.), na época bem consolidado e ao qual não estamos dispostos a renunciar.

Para Kuhn, entre os vários tipos de paradigmas, existem também os *metafísicos*. E são precisamente os *paradigmas metafísicos* (por exemplo, o mecanicismo cartesiano) que "informam o cientista sobre as entidades que a natureza contém ou não contém, e sobre o comportamento dessas entidades".

Por sua vez, Lakatos elaborou sua metodologia dos programas científicos de pesquisa em torno da idéia de *núcleo teórico tornado irrefutável por "fiat" metodológicos*. Essencialmente, para Lakatos, a ciência não avança através de um duelo a dois entre uma teoria e os fatos, e sim através de desafio entre pelo menos dois programas de pesquisa e os fatos. E o que conta é a progressividade de um programa em relação a outros, programa que se desenvolve em torno de um núcleo teórico irrefutável, não sintaticamente (como queria Popper), mas por razões metodológicas: nós protegemos da refutação o núcleo teórico, enquanto este se mostra teórica e empiricamente progressivo, ou seja, enquanto se demonstra mais fecundo do que os outros programas.

2 Joseph Agassi e a metafísica como física do futuro

No ensaio *A natureza dos problemas científicos e suas raízes na metafísica* (1975), contra aqueles que falam da metafísica como física do passado, Agassi tende a exaltar algumas metafísicas como física do futuro.

Contra Popper, que afirma que se faz pesquisa para encontrar e comprovar hipóteses altamente comprováveis, ele observa que amiúde a pesquisa está voltada para a comprovação de hipóteses pouco comprováveis ou quase inteiramente não comprováveis, ou seja, hipóteses metafisicamente relevantes; além disso, não se sente em condições de incluir a metafísica na não-ciência, juntamente com a pseudociência e a superstição, nem de chamar todas essas coisas *diversas* como "metafísica"; destaca também que "a metafísica pode ser vista como um programa de pesquisa, e as falsas pretensões da pseudociência como o produto acabado"; para Agassi, "as idéias metafísicas pertencem à pesquisa científica como idéias reguladoras crucialmente importantes"; e, o mais importante, para ele as metafísicas não estão em absoluto além da crítica.

Escreve Agassi: "As teorias metafísicas são visões sobre a natureza das coisas (assim como a teoria de Faraday do universo como um campo de forças) [...]. Em geral, as doutrinas metafísicas não são criticáveis assim como as teorias científicas; normalmente não há nenhuma refutação e, portanto, nenhum experimento crucial em metafísica. Entretanto, pode haver algo semelhante a um experimento crucial em um procedimento desse tipo. Duas diferentes visões metafísicas apresentam duas interpretações diversas de um conjunto de fatos conhecidos; cada uma dessas interpretações se desenvolve em uma teoria científica, e uma das teorias científicas é derrotada em um experimento crucial; a metafísica que está por trás da teoria científica derrotada perde seu poder interpretativo, sendo assim abandonada. Esse, portanto, é o modo pelo qual alguns problemas científicos são relevantes para a metafísica; e, normalmente, a classe dos problemas científicos que apresenta essa relevância é que é escolhida para ser estudada". Com efeito, existem problemas mais ou menos interessantes. E, em geral, o interesse de um problema é determinado precisamente por sua relevância metafísica.

3 P. K. Feyerabend e as idéias metafísicas como "parte essencial" do método empírico

Também W. W. Bartley III, em *Teorias da demarcação entre ciência e metafísica* (1968), insistiu no fato de que a irrefutabilidade de uma teoria não deve ser vista como vício, como queria Popper. Escreve Bartley: "Eu gostaria de explicar e reafirmar essa idéia observando que, em tais contextos, são altamente desejáveis teorias empiricamente irrefutáveis — ainda mais desejáveis do que as provas empíricas. Se nosso objetivo é o de maximizar a crítica às concepções existentes, é substancialmente *mais* importante ter uma teoria qualquer ou uma explicação alternativa, científica ou não, que contradiga

(*conflicts*) os relatos correntes e mais difundidos da questão a explicar, do que ter o que parece ser uma refutação empírica ou um contra-exemplo da teoria em questão".

Essa concepção de Bartley, sustentada também por Agassi, foi mais tarde enfatizada por Paul K. Feyerabend, para quem o *pluralismo teórico* (isto é, a construção de teorias altenativas à teoria em questão) pode desenvolver a função de detectar "fatos" capazes de pôr em dificuldade ou até em crise a teoria vigente; fatos que, de outra forma, não estariam disponíveis se tais alternativas não fossem consideradas. Além disso, as alternativas à teoria vigente servem precisamente para maximizar o conteúdo de uma teoria, que é sempre avaliada em relação a outras teorias.

Por tudo isso, *"a elaboração de alternativas à opinião em exame constitui uma parte essencial do método empírico"*.

Portanto, como escreve Feyerabend em *Como ser bom empirista,* para ser bons empiristas é preciso produzir mais teorias metafísicas, tanto para detectar "fatos" que possam contradizer uma teoria imperante (fatos que, de outra forma, não poderiam ser encontrados), como para maximizar o conteúdo de uma teoria.

4 John Watkins e a metafísica confirmável e influente

4.1 Relações entre idéias metafísicas e ciência

Já observamos que foram sobretudo Agassi e Watkins que aprofundaram o tema das relações entre metafísica e ciência. E já dissemos algo sobre Agassi. No que se refere a John Watkins (de cuja autoria deve-se ver o escrito *Metafísica confirmável e influente,* 1957), podemos resumir os resultados de suas reflexões sobre o tema nos seguintes pontos:

1) A dicotomia clássica empirista *analítico-sintética* é super-simplificatória e infecunda.

2) É erro interpretar um *juízo a priori* como *necessariamente verdadeiro,* porque nós podemos ter juízos *a priori* (independentes da experiência, enquanto irrefutáveis por fatos empíricos) que, no entanto, não sejam necessariamente verdadeiros.

3) Exemplos de tais *juízos a priori e não necessários* são assertivas metafísicas como as que expressam o determinismo, o mecanicismo, as teorias da conservação etc. Trata-se, precisamente, de juízos a priori no sentido de que são empiricamente irrefutáveis e, no entanto, não são logicamente necessários.

4) Geneticamente (e, portanto, historicamente), existem metafísicas que *pre*-screvem programas de pesquisas científicas e existem também metafísicas que são justificações *post hoc* de teorias científicas afirmadas. Enquanto o pensamento científico influenciou a metafísica principalmente durante os períodos de consolidação da ciência, "as idéias metafísicas influenciaram a especulação científica sobretudo durante os períodos de mudanças e tensões na ciência".

5) Deveríamos substituir a dicotomia analítico-sintética pela tricotomia analítico-sintético-a priori não necessária: os juízos a priori não necessários são os juízos factuais metafísicos.

6) Esses juízos factuais metafísicos a priori e não necessários podem ter instâncias de confirmação (como ocorre, por exemplo, com o determinismo, no qual encontramos leis causais), mas não podem ser falsificados (se não conseguimos encontrar uma lei causal, é porque não fomos capazes de encontrá-la, e não porque ela não exista). Assim, as idéias metafísicas são verificáveis, mas não são falsificáveis. E, não sendo falsificáveis, a sua confirmação não tende a transformá-las em teorias de natureza empírica.

7) As idéias metafísicas a priori e não necessárias podem ser interpretadas como ordens de método (o determinismo equivaleria a uma prescrição como esta: "não abandonar nunca a pesquisa de leis naturais"; o mecanicismo, pouco mais ou menos, significaria dizer: "Jamais permitir que qualidades ocultas, ações a distância, transmissão instantânea e qualquer outro desvio do princípio da ação por contato figurem entre suas premissas" etc.) Entretanto, deve-se acentuar o fato de que, embora do ponto de vista formal não se possam deduzir prescrições metodológicas de descrições metafísicas, isso não significa em absoluto que estas não exerçam seu papel regulador. Elas podem desempenhar esse papel porque uma doutrina metafísica pode entrar em colisão com certos tipos de hipóteses falsificáveis, e assim impedir sua construção: esse é o

caso do cartesianismo em relação à teoria de Torricelli ou à teoria newtoniana da ação a distância.

8) Em essência, as doutrinas metafísicas "regulam a construção das teorias empíricas, não implicando positivamente alguma teoria empírica específica, mas impedindo negativamente certos tipos de teoria empírica". E isso também ocorre nas relações entre a metafísica, por um lado, e a moral e a política, por outro: uma doutrina metafísica "não implica em nenhuma concepção moral ou política, mas somente limita as concepções morais e políticas abertas ao homem que veja o mundo daquele modo".

4.2 Avaliação das teorias metafísicas

No que se refere à avaliação das teorias metafísicas, cumpre observar que:

a) deve-se procurar tornar comprovável a teoria incomprovável e interessante;

b) não é preciso transformar uma teoria comprovável, mas que está em dificuldade, em teoria emasculada e irrefutável;

c) se é verdade que uma teoria metafísica que gerou ciência se fortalece com a ciência que gerou, também é verdade que o mesmo conjunto de fatos e leis científicas pode ter diversas interpretações metafísicas, razão por que a ciência *de* uma metafísica não dá a essa metafísica autoridade indiscutida;

d) não se deve esquecer que, "historicamente, as doutrinas metafísicas desempenharam um papel no interior da ciência quando *desafiaram* a teoria existente e prefiguraram um novo tipo de teoria".

Concluindo, a metafísica, que em muitos sentidos foi freqüentemente um dos eixos motores da filosofia, e contra a qual não raramente cientistas, e recentemente também filósofos, polemizaram de diversas formas, hoje torna a se impor — e exatamente sobre o plano epistemológico — até como *necessária à ciência*, e, portanto, como uma dimensão irrenunciável do pensamento humano.

KUHN

1 O que é um "paradigma"?

"Paradigmas", "ciência normal" e "comunidade científica": a comunidade científica é instituída pelo "paradigma", assim como uma igreja é instituída por um dogma, e um partido político por uma ideologia. Os paradigmas são modelos de práxis efetiva, reconhecidos como válidos e que dão origem a tradições de pesquisa científica. Exemplos de paradigmas são: a astronomia ptolemaica (ou a copernicana), a óptica corpuscular (ou a ondulatória) etc. É dentro de um paradigma que é praticada a ciência normal. E a passagem de um paradigma (por exemplo: a astronomia ptolemaica) para outro (por exemplo: a astronomia copernicana) constitui uma revolução científica.

Neste ensaio, "ciência normal" significa uma pesquisa estavelmente fundada sobre um ou mais resultados alcançados pela ciência do passado, aos quais uma comunidade científica particular, por certo período de tempo, reconhece a capacidade de constituir o fundamento de sua práxis posterior. Hoje tais pontos firmes são elencados, embora raramente em sua forma original, pelos manuais científicos, tanto elementares como superiores. Esses manuais expõem o corpo da teoria reconhecida como válida, ilustram muitos ou todos as suas aplicações coroadas de sucesso e confrontam essas aplicações com observações e experimentos exemplares. Antes que esses textos se tornassem populares no início do século XIX (e até um período ainda mais recente, no que se refere às ciências que apenas há pouco alcançaram um estágio maduro) muitos famosos clássicos da ciência preenchiam tal função. A *Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* e a *Óptica* de Newton, a *Eletricidade* de Franklin, a *Química* de Lavoisier e a *Geologia* de Lyell, e muitas outras obras serviram por certo período de tempo para definir implicitamente os problemas e os métodos legítimos em determinado campo de pesquisas para numerosas gerações de cientistas. Eles estavam em grau de fazer isso, pois possuíam em comum duas características: os resultados que apresentavam eram suficientemente novos para atrair um grupo estável de seguidores, afastando-os de formas de atividade científica que com eles contrastavam; e, ao mesmo tempo, estavam suficientemente abertos para deixar ao grupo de cientistas constituídos sobre essas novas bases a possibilidade de resolver problemas de todo tipo.

Doravante, para indicar os resultados que têm em comum estas duas características, usarei o termo "paradigmas", que tem uma relação precisa com o termo "ciência normal". Com a escolha desse termo eu quis tornar presente o fato de que alguns exemplos de efetiva práxis científica, reconhecidos como válidos – exemplos que compreendem globalmente leis, teorias, aplicações e instrumentos –, fornecem modelos que dão origem a tradições particulares de pesquisa científica com sua coerência. Estas são as tradições que o historiador descreve com etiquetas como "astronomia ptolemaica" (ou "copernicana"), "dinâmica aristotélica" (ou "newtoniana"), "óptica corpuscular" (ou "óptica ondulatória"), e assim por diante. O estudo dos paradigmas, compreendendo muitos que são amplamente mais especializados do que os que citamos há pouco como exemplos ilustrativos, é o que principalmente prepara o estudante a se tornar membro da comunidade científica particular com a qual mais tarde deverá colaborar. Do momento que em tal comunidade ele encontra cientistas que apreenderam os fundamentos de sua disciplina a partir dos mesmos modelos concretos, sua atividade sucessiva raramente suscitará um desacordo aberto em relação aos princípios fundamentais. Aqueles cuja pesquisa se baseia sobre paradigmas compartilhados pela comunidade científica empenham-se em observar as mesmas regras e os mesmos modelos em sua atividade científica. Esse compromisso e o evidente consenso que ele produz são requisitos indispensáveis para uma ciência normal, ou seja, para a gênese e para a manutenção de uma tradição particular de pesquisa. [...]

Se o historiador traçar retrospectivamente no tempo o desenvolvimento do conhecimento científico de qualquer grupo escolhido de fenômenos correlacionados entre si, ele tem probabilidade de encontrar-se diante de uma pequena variante do esquema que aqui ilustramos, em referência à história da física óptica. Os manuais de física de hoje ensinam ao estudante que a luz é constituída de fótons, ou seja, de entidades da mecânica quântica que apresentam algumas propriedades características das ondas e outras propriedades características das partículas. A pesquisa procede de acordo com tal delineamento, ou melhor, de acordo com a mais

elaborada caracterização matemática a partir da qual derivou essa verbalização corrente. Tal caracterização da luz é, porém, velha de apenas meio século. Antes que ela fosse desenvolvida por Planck, por Einstein e por outros no início do século XX, os textos de física ensinavam que a luz era um movimento ondulatório transversal, um conceito enraizado em um paradigma que derivava em última análise dos escritos ópticos de Young e de Fresnel do início do século XIX. E, por outro lado, a teoria ondulatória não foi a primeira a ser abraçada por quase todos os cientistas, cuja atividade se desenvolvia no campo da óptica. Durante o século XVIII, o paradigma para esse campo foi fornecido pela *Óptica* newtoniana, que ensinava que a luz consistia de corpúsculos materiais. Naquele tempo, os físicos pesquisavam uma prova da pressão exercida pelas partículas luminosas que vinham se chocar contra corpos sólidos, prova que não foi pesquisada pelos primeiros seguidores da teoria ondulatória.

Essas transformações dos paradigmas da óptica física constituem revoluções científicas, e a passagem sucessiva de um paradigma para outro por meio da revolução forma o esquema habitual de desenvolvimento de uma ciência madura.

Th. S. Kuhn,
A estrutura das revoluções científicas.

2 A natureza da "ciência normal"

A ciência normal consiste na tentativa de realizar as promessas do paradigma. "A pesquisa no âmbito da ciência normal dirige-se [...]à articulação daqueles fenômenos e daquelas teorias que já são fornecidos pelo paradigma".

O sucesso de um paradigma – seja ele a análise aristotélica do movimento, ou o cálculo ptolemaico da posição dos planetas, ou o uso da balança feito por Lavoisier, ou a matematização que Maxwell realizou do campo eletromagnético – é, no início, em grande parte, uma promessa de sucesso que se pode entrever em alguns exemplos escolhidos e ainda incompletos. A ciência normal consiste na realização dessa promessa, uma realização obtida estendendo o conhecimento daqueles fatos que o paradigma indica como particularmente reveladores, crescendo à medida que esses fatos concordam com as previsões do paradigma, e articulando posteriormente o paradigma.

Poucos entre aqueles que não estejam efetivamente empenhados na atividade de uma ciência madura percebem quanto trabalho de polimento desse tipo deve continuar a ser feito depois da aceitação de um paradigma, ou de quão fascinante possa ser a execução de semelhante trabalho. E estes pontos devem ser claramente compreendidos. As operações de polimento constituem a atividade que empenha a maior parte dos cientistas no decorrer de toda a sua carreira. Elas constituem aquilo que chamo de ciência normal. Uma atividade desse tipo, examinada de perto, seja como foi feita no decorrer da história, seja como é conduzida nos laboratórios contemporâneos, apresenta-se como tentativa de forçar a natureza dentro de caixinhas pré-fabricadas e relativamente rígidas fornecidas pelo paradigma. A tarefa da ciência normal não é, de fato, a de descobrir novos gêneros de fenômenos; ao contrário, freqüentemente escapam completamente aqueles que não se poderiam adaptar ao encaixamento. Os cientistas nem sequer pretendem, geralmente, inventar novas teorias; ao contrário, freqüentemente mostram-se intolerantes para com as inventadas por outros. A pesquisa no âmbito da ciência normal dirige-se, ao invés, à articulação daqueles fenômenos e daquelas teorias que já foram fornecidas pelo paradigma.

Esses, talvez, sejam os defeitos. A área de pesquisa em que opera a ciência normal é, naturalmente, muito restrita; o empreendimento que agora estamos discutindo tem um visual drasticamente limitado. Mas as restrições, produzidas pela confiança em um paradigma, revelam-se essenciais para o desenvolvimento da ciência. Concentrando a atenção sobre um âmbito restrito de problemas relativamente internos, o paradigma obriga os cientistas a estudar uma parte da natureza de modo tão particularizado e aprofundado, que de outra forma seria inimaginável. Por outro lado, a ciência normal possui um mecanismo interno que assegura o relaxamento das restrições que vinculam a pesquisa toda vez que o paradigma do qual elas derivam deixa de funcionar eficazmente. Nesse momento, os cientistas começam a assumir um comportamento diferente, e muda a natureza dos problemas de sua pesquisa. Nesse ínterim, porém, durante o período em que o paradigma tem sucesso, a comunidade dos especialistas terá resolvido problemas que seus membros dificilmente teriam podido imaginar e não teriam jamais enfrentado, caso não

tivessem se apoiado no paradigma. E sempre, pelo menos uma parte dos resultados obtidos se demonstram permanentes.

Th. S. Kuhn,
A estrutura das revoluções científicas.

LAKATOS

3 A metodologia dos "programas científicos de pesquisa"

"A teoria da gravitação de Newton, a teoria da relatividade de Einstein, a mecânica quântica, o marxismo e o freudismo são todos programas de pesquisa, cada um com seu núcleo característico, que é tenazmente defendido".

Um programa de pesquisa é progressivo se "a teoria conduz à descoberta de fatos novos até então desconhecidos"; ao contrário, é regressivo se a teoria deve perseguir os fatos.

À luz da metodologia dos programas científicos de pesquisa, Lakatos sustenta que a história da ciência refuta tanto Popper quanto Kuhn: "Num exame acurado tanto os experimentos cruciais de Popper como as revoluções de Kuhn aparecem como mitos: aquilo que em geral ocorre é que um programa de pesquisa progressivo substitui um regressivo".

Nos últimos anos desenvolvi uma metodologia dos programas científicos de pesquisa que avia a solução para alguns dos problemas que nem Popper nem Kuhn conseguiram resolver.

Em primeiro lugar, sustento que os grandes resultados científicos não consistem de hipóteses isoladas, e sim de programas de pesquisa. A ciência não é simplesmente uma série de tentativas e de erros, de conjecturas e refutações. "Todos os cisnes são brancos" é uma proposição que pode ser falsificada pela descoberta de um só cisne negro. Mas tal caso de tentativa e erro não pode ser considerado ciência. A ciência newtoniana, por exemplo, não é apenas um conjunto de quatro conjecturas: as três leis da mecânica e a lei de gravitação. Essas quatro leis constituem o "núcleo" do programa newtoniano. Mas esse núcleo é tenazmente protegido pela refutação por meio de um vasto "cinto protetor" de hipóteses auxiliares. E, o que é ainda mais importante, o programa de pesquisa também tem uma "heurística", ou seja, um poderoso aparato para a solução de problemas que, com o auxílio de sofisticadas técnicas matemáticas, digere as anomalias e as transforma em evidência positiva. Por exemplo, se um planeta não se move exatamente como deveria, o cientista newtoniano controla suas conjecturas referentes à refração atmosférica, à propagação da luz nas tempestades magnéticas, e centenas de outras conjecturas que fazem todas parte do programa. Para explicar a anomalia pode também inventar um planeta até então desconhecido e calcular sua posição, sua massa e sua velocidade. Pois bem, a teoria da gravitação de Newton, a teoria da relatividade de Einstein, a mecânica quântica, o marxismo, o freudismo, são todos programas de pesquisa, cada um com seu núcleo característico que é tenazmente defendido, cada um com seu mais flexível cinto protetor, e cada um com seu elaborado aparato para resolver problemas. Cada um deles, em qualquer estágio de seu desenvolvimento, apresenta problemas não resolvidos e anomalias ainda não assimiladas. Todas as teorias, neste sentido, nascem refutadas e morrem refutadas. Mas todas elas são igualmente boas? Até agora descrevi as características gerais dos programas de pesquisa. Mas como se pode distinguir um programa de pesquisa científico ou progressivo de um pseudocientífico ou regressivo?

Contrariamente ao que sustenta Popper, a diferença não está no fato de que alguns ainda não foram refutados, enquanto outros já foram refutados. Quando Newton publicou seus *Principia*, era geralmente sabido que seu sistema não estava em grau de explicar corretamente sequer o movimento da lua; de fato, o movimento da lua refutava Newton. Kaufmann, ilustre físico, refutou a teoria da relatividade de Einstein no próprio ano em que ela foi publicada. Mas todos os programas de pesquisa que admiro têm uma característica em comum. Todos eles predizem fatos novos, fatos que ou não haviam sido sequer imaginados ou que haviam até sido contraditos pelos programas precedentes ou rivais. Em 1686, quando Newton publicou sua teoria da gravitação, havia, por exemplo, duas teorias correntes em relação aos cometas. A mais popular era a que considerava os cometas como sinais da

cólera de Deus, avisos prévios do fato de que logo atingiria e provocaria o desastre. Uma pouco conhecida teoria de Kepler afirmava que os cometas eram corpos celestes que se moviam ao longo de linhas retas. Conforme a teoria newtoniana, alguns deles descreviam hipérboles ou parábolas e jamais retornavam; outros se moviam ao longo de elipses ordinárias. Halley, trabalhando sobre o programa de Newton, calculou em base à observação de um breve trecho do percurso de um cometa, que ele retornaria depois de setenta e dois anos; calculou num instante o momento em que ele seria de novo visto em um ponto bem definido do céu. A coisa era incrível. Mas, setenta e dois anos depois, quando tanto Newton como Halley estavam mortos há tempo, o cometa de Halley voltou exatamente do modo como fora predito. Do mesmo modo, os cientistas newtonianos predisseram a existência e o movimento exato de pequenos planetas que jamais haviam sido observados antes. Ou então, tomemos o programa de Einstein. Este programa fez a surpreendente predição de que, se for medida a distância entre duas estrelas durante a noite e se for medida depois durante o dia (quando elas são visíveis durante um eclipse do sol), as duas medidas resultarão diferentes. Ninguém jamais havia pensado em fazer tal observação antes do programa de Einstein. Assim, em um programa de pesquisa progressivo, a teoria leva à descoberta de fatos novos até o momento desconhecidos. Nos programas de pesquisa regressivos, ao contrário, as teorias são inventadas apenas com o fim de acolher os fatos conhecidos. Por exemplo, o marxismo por acaso predisse talvez um fato novo e surpreendente com sucesso? Nunca! Em vez disso, fez famosas predições falidas. Predisse o empobrecimento absoluto da classe operária. Predisse que a primeira revolução socialista teria lugar nas sociedades industrialmente mais desenvolvidas. Predisse que não seriam realizadas revoluções nas sociedades socialistas. Predisse que não haveria nenhum conflito de interesses entre os países socialistas. Assim, as primeiras predições do marxismo eram ousadas e surpreendentes, mas faliram. Os marxistas explicaram todas essas falências. Explicaram a melhoria dos padrões de vida da classe operária por meio de uma teoria do imperialismo; explicaram também por que a primeira revolução socialista teve lugar na Rússia industrialmente atrasada. "Explicaram" o 1953 de Berlim, o 1956 de Budapeste e o 1968 de Praga. "Explicaram" o conflito russo-chinês. Mas suas teorias auxiliares eram todas inventadas com o bom senso do depois, para proteger dos fatos a teoria marxista. O programa newtoniano levou a fatos novos; o marxista permaneceu atrás em relação a eles e correu velozmente para alcançá-los.

Resumindo, o traço distintivo do progresso empírico não são as verificações banais: Popper tem razão quando afirma que há milhões. Por mais que freqüentemente se repita, o fato de que as pedras, se deixadas livres, caem para a terra, sem dúvida não representa um sucesso para a teoria newtoniana. Mas as assim chamadas "refutações" não são, como predisse Popper, o traço distintivo do insucesso empírico, porque todos os programas crescem em um oceano permanente de anomalias. O que realmente conta são as predições surpreendentes, inesperadas e espetaculares: algumas delas são suficientes para fazer pender a balança, e quando a teoria permanece atrás, em relação aos fatos, estamos lidando com míseros programas de pesquisa regressivos.

Pois bem, como ocorrem as revoluções científicas? Se tivermos dois programas de pesquisa rivais dos quais um é progressivo, enquanto o outro é regressivo, os cientistas tendem a aderir ao programa progressivo. Esta é a base racional das revoluções científicas. Mas enquanto é uma questão de honestidade intelectual sempre tornar público o quadro da situação, não é de modo nenhum desonesto aderir a um programa regressivo e procurar transformá-lo em um programa progressivo.

Diferentemente de Popper, a metodologia dos programas científicos de pesquisa não oferece uma racionalidade instantânea. Os programas nascentes devem ser tratados com indulgência: podem passar decênios para que um programa decole e se torne empiricamente progressivo. A crítica não consiste, como para Popper, em um rápido abatimento por meio da refutação. A crítica importante é sempre construtiva: não ha refutações sem uma teoria melhor. Kuhn erra quando pensa que as revoluções científicas são imprevistas e irracionais mudanças de pontos de vista. A história da ciência refuta tanto Popper como Kuhn: a um exame acurado tanto os experimentos cruciais de Popper como as revoluções de Kuhn aparecem como mitos: aquilo que em geral acontece é que um programa de pesquisa progressivo substitui um regressivo.

O problema da demarcação entre ciência e pseudociência tem implicações importantes também para a institucionalização da crítica. A teoria de Copérnico foi proscrita em 1616 pela Igreja católica como pseudocientífica. Foi tirada

do *Index* em 1820 porque naquele momento a Igreja acreditava que os fatos a tivessem demonstrado e que, por isso, ela tivesse se tornado científica. O Comitê central do Partido Comunista soviético em 1949 declarou como pseudocientífica a genética de Mendel e mandou seus sustentadores, como o acadêmico Vavilov, morrer nos campos de concentração. Depois do assassínio de Vavilov a genética mendeliana foi reabilitada; mas o direito do Partido de decidir aquilo que é científico e publicável e aquilo que é pseudocientífico e punível foi mantido.

Também o novo *establishment* liberal no Ocidente exerce o direito de negar liberdade de palavra àquela que considera pseudociência, como se viu por ocasião do debate sobre a raça e a inteligência. Todos esses juízos foram inevitavelmente baseados sobre um critério de demarcação de algum tipo. É por isso que o problema da demarcação entre ciência e pseudociência não é um pseudoproblema para filósofos de salão: ele tem importantes implicações em campo ético e político.

I. Lakatos,
A metodologia dos programas científicos de pesquisa,
em *Escritos filosóficos I.*



Imre Lakatos.

FEYERABEND

4 O anarquismo epistemológico

O anarquismo epistemológico é a concepção exposta por Feyerabend no trecho seguinte, tirado de Contra o método. *Feyerabend está persuadido que mesmo a mais liberal e mais refinada metodologia não está em grau de dar conta daquela que é a história efetiva da ciência. "Não há uma norma particular [...] que não tenha sido violada em alguma circunstância [...] há sempre circunstâncias nas quais é oportuno não só ignorar a norma, mas adotar seu oposto".*

O ensaio seguinte [*Contra o método*] foi escrito na convicção de que o *anarquismo*, mesmo que não seja talvez a filosofia *política* mais atraente, é sem dúvida um excelente remédio para a *epistemologia* e para a *filosofia da ciência*. Não é difícil encontrar a razão disso.

A história em geral, a história das revoluções em particular, é sempre mais rica de conteúdo, mais variada, mais multilateral, mais viva, mais "astuta" do que possam imaginar tanto o melhor historiador como o melhor metodólogo. A história é rica de casos e conjunturas e curiosas justaposições de eventos, e nos demonstra a complexidade da mutação humana e o caráter imprevisível das conseqüências últimas de todo ato determinado ou decisão de seres humanos. Devemos crer verdadeiramente que as regras ingênuas e simplistas, que os metodólogos tomam como seu guia, possam dar razão de tal "labirinto de interações"? E não é claro que pode participar com sucesso de um processo deste gênero apenas um oportunista sem escrúpulos que não esteja ligado a alguma filosofia particular, e que adote em todo caso o procedimento que lhe pareça o mais oportuno na circunstância particular? [...]

É possível, obviamente, simplificar o meio em que um cientista trabalha simplificando seus protagonistas. A história da ciência, em definitivo, não consta apenas de fatos e de conclusões tiradas de fatos. Ela contém também idéias, interpretações de fatos, problemas criados por interpretações contrastantes, erros, e assim por diante. Se examinarmos as coisas mais a fundo, encontraremos até que a ciência

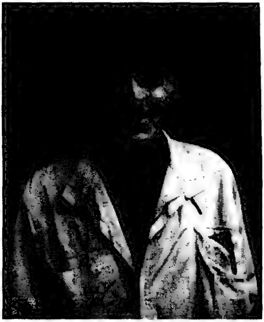
não conhece "meros fatos", mas que os "fatos" que entram em nosso conhecimento são já vistos de certo modo, e são por isso essencialmente ideacionais. Assim estando as coisas, a história da ciência será igualmente complexa, caótica, cheia de erros e divertida quanto as idéias que contém, e estas idéias por sua vez serão igualmente complexas, caóticas, cheias de erros e divertidas quanto a mente daqueles que as inventaram. Inversamente, um pouco de lavagem cerebral terá o efeito de tornar a história da ciência mais opaca, mais simples, mais uniforme, mais "objetiva" e mais facilmente acessível a um tratamento que esteja fundado sobre regras rígidas e imutáveis.

A idéia de um método que contenha princípios firmes, imutáveis e absolutamente vinculantes como guia na atividade científica se embate em dificuldades consideráveis quando é posta em confronto com os resultados da pesquisa histórica. Com efeito, julgamos que não há uma norma particular, por mais plausível e por mais solidamente enraizada na epistemologia, que não tenha sido violada em alguma circunstância. Torna-se evidente também que tais violações não são eventos acidentais, que não são o resultado de um saber insuficiente ou de desatenções que teriam podido ser evitadas. Ao contrário, vemos que tais violações são necessárias para o progresso científico. Com efeito, uma entre as características que mais impressionam das recentes discussões sobre a história e sobre a filosofia da ciência é a tomada de consciência do fato de que eventos e desenvolvimentos como a invenção do atomismo na antiguidade, a revolução copernicana, o advento da teoria atômica moderna (teoria cinética; teoria da dispersão; estereoquímica; teoria quântica), o gradual emergir da teoria ondulatória da luz verificaram-se apenas porque alguns pensadores ou *decidiram* não deixar-se vincular por certas normas metodológicas "óbvias", ou *porque involuntariamente as violaram*.

Essa liberdade de ação, repito, não é apenas um *fato* da história da ciência. Isso é tão razoável quanto *absolutamente necessário* para o crescimento do saber. Mais especificamente, pode-se demonstrar o seguinte: dada uma norma qualquer, por mais "fundamental" ou "necessária" ela seja para a ciência, há sempre circunstâncias nas quais é oportuno não só ignorar a norma, mas adotar seu oposto. Por exemplo, há circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender hipóteses *ad hoc*, ou hipóteses que contradigam resultados experimentais bem estabelecidos e universalmente aceitos, ou hipóteses cujo conteúdo seja menor em relação ao das hipóteses alternativas existentes e adequadas empiricamente, ou então ainda hipóteses autocontraditórias etc.

Há até mesmo circunstâncias – as quais se verificam até com muita freqüência – em que o *raciocínio* perde seu aspecto orientado para o futuro, tornando-se até um impasse para o progresso".

P. K. Feyerabend,
Contra o método.



Paul Feyerabend.

LAUDAN

5 Em que consiste uma "tradição de pesquisa"

Em sua metodologia das tradições de pesquisa, Laudan faz a racionalidade depender do progresso que é realizado. "Segundo esta minha perspectiva, fazer uma escolha racional é fazer escolhas que realizam progresso, ou seja, que fazem crescer a capacidade de resolver problemas, possuída pelas teorias que aceitamos". É racional escolher a teoria que na época resolve mais problemas e os problemas na época mais importantes.

O que vale como boa razão na ciência?

Para responder a esta pergunta, devemos levar em consideração os objetivos da ciência. Com efeito, se podemos mostrar que fazer uma coisa em vez de outra leva à realização dos objetivos da ciência, estamos em grau de mostrar que é razoável fazer uma coisa, e é não razoável fazer outra dentro do contexto da ciência.

Procurei sustentar que o fim cognitivo único e mais geral da ciência é o de resolver problemas. Sustentei que a maximização dos problemas empíricos que estamos em grau de resolver e a minimização dos problemas anormais e conceituais que fazemos nascer no decurso dos processos de teorização são *a razão de ser* da ciência como atividade cognitiva. Sustentei que toda tradição de pesquisa que está em grau de realizar esse processo através do tempo é realizadora de progresso. Segue-se daí que *o modo principal de ser cientificamente razoável ou racional é de fazer todo o possível para maximizar o progresso realizável pelas tradições de pesquisa científica.*

Este modo de propor as coisas faz pensar que a racionalidade consiste em aceitar as melhores tradições de pesquisa que estejam disponíveis. Mas disso derivam também outras componentes da racionalidade.

O modelo que delineei, por exemplo, faz pensar que o debate científico é racional nos limites em que importa uma discussão dos problemas empíricos e conceituais que são gerados pelas teorias e pelas tradições de pesquisa.

Assim, em contraste com tudo o que comumente se crê, pode ser razoável mover objeções filosóficas e religiosas contra uma teoria particular ou uma tradição de pesquisa particular, se estas estão em contraste com uma parte bem consolidada de nossa visão geral do mundo, mesmo que se trate de uma visão do mundo que não é "científica" no sentido comum da palavra.

O modelo por mim proposto diz que a avaliação racional de uma teoria ou de uma tradição de pesquisa implica necessariamente a análise dos problemas empíricos que ela resolve, e dos problemas conceituais e anormais que ela gera. Por fim ele insiste que toda avaliação da racionalidade que pode haver na aceitação de uma teoria particular ou tradição de pesquisa é três vezes relativa: é relativa às teorias (ou tradições de pesquisa) rivais e contemporâneas; é relativa às doutrinas mais difundidas que se referem à determinação de uma teoria; e é relativa às teorias precedentes dentro da mesma tradição de pesquisa.

Ao sustentar esse tipo de aproximação da ciência, eu propositalmente separei questões que até hoje estiveram estreitamente implicadas entre si. De modo específico, comumente se sustentou que toda determinação, ou da racionalidade ou do progresso científico, esteja inevitavelmente ligada à questão da *verdade* das teorias científicas. Comumente se diz que a racionalidade consiste em aceitar as asserções que se referem ao mundo, que temos boas razões para considerar verdadeiras. Por sua vez, o progresso é visto comumente como o alcance sucessivo de verdade, por meio de um processo de aproximação e de autocorreção. De minha parte, eu inverteria este ponto de vista e faria a racionalidade depender do progresso que é realizado. Segundo esta minha perspectiva, *fazer uma escolha racional é fazer escolhas que realizam progresso*, ou seja, que fazem crescer a capacidade de resolver problemas, possuída pelas teorias que aceitamos. Mas, ligando desse modo a racionalidade ao progresso, sustento que podemos ter uma teoria da racionalidade, *sem pressupor nada sobre a veracidade ou verossimilhança das teorias* que julgamos racionais ou irracionais.

Se este esforço de falar da cognoscibilidade do conhecimento científico, sem ligá-la às pretensões de verdade de tal conhecimento, parece estranho, basta levar em consideração as circunstâncias que motivaram este modo de enfrentar o problema. Desde o tempo de Parmênides e de Platão, filósofos e cientistas procuraram justificar a ciência como um empreendimento de pesquisa da verdade. Todos esses esforços faliram porque ninguém foi capaz de demonstrar que um sistema como a ciência, com os métodos que tem à sua disposição, possa ser garantido como capaz de alcançar a "verdade" em breve tempo ou depois de longo esforço. *Se a racionalidade consiste em crer apenas naquilo que podemos razoavelmente presumir que seja verdadeiro, e se definimos a "verdade" no significado clássico e não pragmático, a ciência é e permanecerá sempre irracional.*

Percebendo esse dilema, alguns filósofos (principalmente Peirce, Popper e Reichenbach) procuraram ligar a racionalidade científica à verdade de modos diversos; eles disseram que, embora nossas teorias atuais não sejam nem verdadeiras nem prováveis, elas são *aproximações da verdade, mais notáveis* do que tenham sido as teorias precedentes.

Tal modo de entender as coisas dá escassas consolações, porque ninguém jamais foi capaz de dizer o que possa significar estar mais próximo da verdade, quando não se indicam os critérios para determinar como é possível calcular essa proximidade. Portanto, se o progresso científico consiste em uma série de teorias, que

representem uma aproximação sempre maior da verdade, não se pode demonstrar que a ciência realiza progressos. Mas, se aceitarmos o intento seguido no presente ensaio e aceitarmos o ponto de vista, segundo o qual a ciência é um sistema de pesquisas ordenadas à solução de problemas, se nos colocarmos na perspectiva segundo a qual o progresso científico consiste na solução de um crescente número de problemas importantes, se tornarmos nossa a tese de que a racionalidade consiste em efetuar escolhas que maximizam o progresso científico, então estaremos em grau de mostrar se, e até que ponto, a ciência em geral e as ciências específicas em particular constituem um sistema racional em ato de progredir.

O preço que devemos pagar para esta aproximação pode parecer para alguns muito alto, porque se trata de expor-se à eventualidade de assinar, como realizadoras deste progresso e racionais, teorias que no fim resultam falsas (supondo, obviamente, que se possa em algum caso comprovar de modo peremptório que uma teoria é falsa). Essa conclusão não deve nos desanimar. A maioria das teorias passadas da ciência já estão sob a suspeita de serem falsas, e devemos presumir que também as teorias atuais da ciência acabarão por cair sob a mesma suspeita. Mas a falsidade presumível das teorias científicas e das tradições de pesquisa não torna a ciência irracional, nem a exclui do progresso.

O modelo que aqui é discutido oferece os meios para mostrar como, embora admitindo o fato de que toda teoria da ciência pode bem ser falsa, a ciência resulte um empreendimento digno de ser realizado e intelectualmente significativo. Haverá pessoas que moverão a acusação de fazer aqui um instrumentalismo descarado, do qual seja dedutível que a ciência é um conjunto vazio de símbolos e de sons, que não tem nada que exprima "o mundo real" e a "verdade". Tal interpretação não capta o sinal. No modelo que apresentei não há nada que exclua a possibilidade de que, para tudo aquilo que sabemos, as teorias científicas sejam verdadeiras; ela não exclui a possibilidade de que o conhecimento científico, com o passar do tempo, se tenha aproximado sempre mais da verdade. Nem há nada, em tudo o que eu disse, que exclua uma interpretação plenamente "realista" do empreendimento científico. Mas a minha tese é de que nós, ao que nos parece, não temos nenhum modo de saber com certeza (ou pelo menos com boa esperança de não errar), que a ciência é verdadeira ou provável, ou está se aproximando da verdade. O alcance de tal certeza ou tal aproximação da verdade são *utópicos* no sentido literal de que não podemos jamais verificar seu alcance. Propor-se coisas desse tipo como fins da pesquisa científica pode ser algo de nobre e de edificante para aqueles que encontram alegria na frustração de aspirar àquilo a que jamais podem chegar, embora sabendo-o bem; mas esses fins não são muito úteis se nossa intenção for a de explicar como as teorias científicas são ou devam ser avaliadas.

A funcionalidade do modelo por mim proposto é seu valor maior. Em linha de princípio, podemos comprovar se nossas teorias atuais resolvem mais problemas importantes do que resolveriam trinta ou cem anos atrás. Se fomos obrigados a tornar menos fortes as noções de racionalidade e de progresso, para alcançar este objetivo, estamos agora pelo menos em grau de *decidir* se a ciência é racional e progride; tal decisão, porém, seria impossível para nós, se nos mantivéssemos ligados aos nexos clássicos existentes entre o progresso, a racionalidade e a verdade.

L. Laudan,
O progresso científico.

QUARTA PARTE

GRANDES PROTAGONISTAS DA FILOSOFIA TEÓRICA AMERICANA CONTEMPORÂNEA

"No meu naturalismo não reconheço nenhuma verdade mais elevada do que a fornecida ou pesquisada pela ciência".

Willard van Orman Quine

"A solidariedade não é descoberta com a reflexão; ela é procurada tornando-se mais sensíveis ao sofrimento e humilhação particulares suportados por outras pessoas desconhecidas".

Richard Rorty

"Não vejo nada neste século que me faça desejar endeusar o homem".

Hilary Putnam

"Nada pode ser justificado; toda coisa pode ser criticada".

William Bartley

"A psicanálise neste momento não está bem de saúde, pelo menos no que se refere a seus fundamentos clínicos".

Adolf Grünbaum

Grandes protagonistas da filosofia teórica americana contemporânea

I. Willard van Orman Quine: teoria comportamental do significado, holismo metodológico e epistemologia naturalizada

• Willard van Orman Quine – o mais importante filósofo americano da segunda metade do século XX – foi professor em Harvard desde o primeiro pós-guerra até 1978. Entre suas obras devemos lembrar: *Dois dogmas do empirismo* (1951); *De um ponto de vista lógico* (1953); *Palavra e objeto* (1960); *A relatividade ontológica e outros ensaios* (1969). Justamente o ensaio *Dois dogmas do empirismo* é uma das pedras angulares da filosofia pós-neopositivista.

Os dois dogmas da experiência → *§ 1-3*

O primeiro dogma do empirismo, segundo Quine, é a presumida distinção entre *verdades analíticas* (as que se baseariam no significado dos termos e não sobre dados de fato) e *verdades sintéticas* (as que se fundariam sobre dados de fato).

O segundo dogma do empirismo é individuado por Quine no *reducionismo radical*, isto é, na idéia de que "toda proposição que tem significado é passível de ser traduzida em uma proposição (verdadeira ou falsa que seja) sobre experiências imediatas".

• As verdades analíticas dividem-se em duas classes: a classe de proposições cuja verdade depende unicamente da *forma lógica* (por exemplo: "Nenhum homem não casado é casado"; substituindo os termos não lógicos – "homem", "casado" – com outros termos – por exemplo: "gato" e "negro" –, a proposição permanece verdadeira); e a classe de proposições consideradas analíticas com base na sinonímia dos termos não lógicos que nela ocorrem. Exemplo: "Nenhum solteiro é casado". Pois bem, para poder declarar a analiticidade de tal proposição devemos antes verificar a *sinonímia* – ou seja, a igualdade de significado – entre "solteiro" e "não casado".

O desmoronamento do primeiro dogma → *§ 4*

Mas, de que modo conseguimos descobrir que "solteiro" é definido como "homem não casado"? Quem o definiu assim, e quando? Devemos talvez recorrer ao dicionário mais próximo, e aceitar como lei os registros do lexicógrafo? Não é de fato tão simples traçar a distinção entre proposições analíticas e proposições sintéticas. Que isso possa ser feito é "um dogma não empírico dos empiristas, um artigo metafísico de fé".

Depois se diz que as proposições sintéticas se refeririam a experiências contingentes, enquanto as analíticas seriam válidas fossem quais fossem os dados da experiência. Mas também aqui é preciso estar atentos: podemos imunizar da expe-

riência contrária qualquer proposição factual; e, "em sentido contrário, nenhuma proposição é imune [...] de correções".

• O segundo dogma – o dogma do reducionismo radical – afirma que a cada proposição sintética está associada uma e uma única esfera de possíveis eventos sensoriais; e isso equivale a dizer que seria possível enfraquecer ou confirmar cada proposição, tomada em si e isolada das outras. Quine nega resolutamente tal tese pela razão de que "nossas proposições sobre o mundo externo se submetem ao tribunal da experiência sensível não individualmente, mas apenas como um conjunto sólido".

O desmoronamento do segundo dogma e a proposta do holismo metodológico → § 5-7

Em suma: "A unidade de medida da significância empírica é toda a ciência em sua globalidade"; "a ciência em sua globalidade é como um campo de força cujos pontos-limite são a experiência". Tal concepção, já adiantada por Duhem – ao qual Quine remete-se explicitamente – chama-se *holismo metodológico.*

• Ao holismo metodológico serve como contrapeso o *holismo semântico.* Um dos núcleos teóricos de *Palavra e objeto* é a teoria comportamental do significado. Quine esclarece essa teoria com a idéia de *tradução radical.*

A tradução radical → § 8

Um lingüista deve traduzir a partir da língua de um povo que até aquele momento permaneceu estranho à nossa civilização. Pois bem, um coelho passa correndo e o indígena diz "gavagai"; e o lingüista registra o enunciado "coelho" (ou "olhe, um coelho") como tradução provisória.

Em um caso desse tipo, o lingüista não confrontou os significados das palavras; os significados não são entidades objetivas que o lingüista encontra diante de si como obras de arte em uma galeria, com as palavras que funcionam como etiqueta; o "mito da galeria" deve ser abandonado; significados ou sentidos ou intensões não devem ser coisificados.

No experimento, o lingüista da *tradução radical* não podia usar dicionários nem podia usufruir a ajuda de intérpretes: ele partiu do *comportamento* do indígena quando este disse "gavagai" à passagem do coelho, e procurou descobrir sua igualdade com nosso *comportamento* quando também nós dizemos "coelho".

• Aqui devemos notar que se, diante dos estímulos provenientes do comportamento do indígena, o lingüista escreve "coelho", isso é possível porque entraram em função alguns *esquemas conceituais* ou *expectativas* nossos: "na prática, é óbvio, a expectativa natural de que os indígenas disporão de uma expressão breve para 'coelho' conta mais que todo o resto". Sem dúvida, o lingüista estudará ocasiões para controlar se o indígena diz "gavagai" diante de um objeto "branco" em movimento ou diante de um "animal"; e se os experimentos forem negativos, ele poderá atestar seu "coelho". E tudo isso nos diz que o lingüista não traduz os *significados* dos termos da língua do indígena para sua própria língua; ele muito mais transpõe seus esquemas conceituais, isto é, suas expectativas ou hábitos, sobre o comportamento do indígena.

A indeterminação por princípio da tradução → § 9-11

E é aqui que encontramos a raiz da *indeterminação da tradução*: se não há confronto de *significados* (sentidos, intensões), é impossível remeter-se a critérios absolutos para decidir sobre a univocidade da tradução. "Não há nada no significado que não esteja no comportamento"; a tradução continua indeterminada por princípio.

A relatividade ontológica → § 12-13

• As teses ora expostas (a crítica do reducionismo, a teoria comportamental do significado, o experimento mental da tradução radical) levam à perspectiva holística, segundo a qual sentido e conteúdo de um enunciado dependem do contexto teórico em que ele está inserido.

E o holismo, por sua vez, leva ao *relativismo ontológico*: podemos falar dos objetos do mundo sempre a partir de dentro de teorias que os instituem, os descrevem e os explicam. É por isso que os objetos físicos, as classes, as forças etc. são *mitos*, postulados comparáveis, pela perspectiva epistemológica, aos deuses de Homero. E se aceitamos os objetos físicos e rejeitamos os deuses de Homero é porque os primeiros, na prática, "nos facilitam a tarefa de tratar as experiências sensoriais".

A seleção que a práxis opera dos "objetos" das diferentes teorias impele Quine para o materialismo: o homem "é um corpo, um corpo vivo, e não alguma outra coisa chamada mente ou alma"; e a epistemologia é epistemologia naturalizada, "um capítulo da psicologia", é o estudo de como o animal homem produz a ciência a partir da informação sensorial. E é a ciência – uma ciência falível, sujeita a contínuas mudanças – que constitui para Quine o único conhecimento válido: "Eu – afirmou Quine – não reconheço nenhuma verdade mais elevada do que a fornecida ou buscada pela ciência".

Falibilismo e naturalismo
→ § 14-17

Eis, então, os dois conceitos que caracterizam o pensamento filosófico de Quine: *falibilismo* e *naturalismo*.

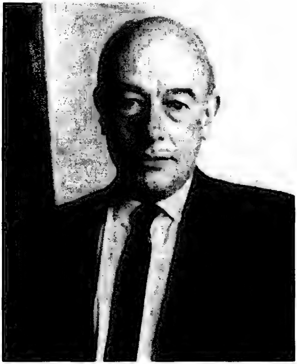
1 A vida e as obras

Willard van Orman Quine (1908-2000), o mais importante filósofo americano da segunda metade do século XX, nasceu em Akron, em Ohio. Nos anos 1926-1930 freqüenta o Oberlin College, onde, em 1930, se diploma em matemática; em 1932 consegue em Harvard o doutorado em filosofia sob a orientação de Alfred N. Whitehead. Ainda em 1932 Quine vai para a Europa. Primeiro em Viena — onde participa dos encontros do *Wiener Kreis* — e depois em Praga, onde conhece seu "grande mestre", Rudolf Carnap, ainda que não devamos esquecer a influência que Dewey e Lewis tiveram em seu pensamento. "Naqueles anos — confessa Quine — tornei-me uma espécie de 'devoto' de sua [de Carnap] filosofia, da qual a seguir senti a necessidade de me afastar. Também ele depois se desviou de suas posições iniciais, mas delas nos destacamos em modos e direções diversas". Em Praga Quine encontra Philipp Frank; ainda em Viena Moritz Schlick, Friedrich Waismann e Kurt Gödel. Foi justamente Quine um dos intelectuais americanos que se empenharam em levar para os Estados Unidos os filósofos europeus que fugiam diante do avanço do nazismo. Quine recorda: "A partir da metade da década de 1930, Carnap começou a pertencer a esta metade do mundo. Tarski chegou em 1939, e encontramos para ele um posto no City College de New York. Anos memoráveis, os de 1938 a 1941.

É em 1938 que Quine começa a ensinar em Harvard. Durante a última guerra se arrolou voluntário como oficial da Marinha: "Eu pensava que a cultura ocidental estivesse à beira do colapso, e que meu interesse principal, a filosofia da lógica, podia ser posto à parte. Por três anos não li de fato uma só linha de filosofia nem de lógica". Depois da guerra, Quine ensinou filosofia em Harvard, até 1978. As obras mais significativas de Quine são: *Dois dogmas do empirismo* (1951); *De um ponto de vista lógico* (1953), antologia de ensaios; *Métodos da lógica* (1959); *Palavra e objeto* (1960); *Os caminhos do paradoxo e outros ensaios* (1966); *A relatividade ontológica e outros ensaios* (1969) *Quidditates* (1987). De 1985 é sua autobiografia (*The time of my life*), um livro de cerca de 500 páginas.

2 O primeiro dogma do empirismo: a distinção entre "analítico" e "sintético"

O volume *Dois dogmas do empirismo* é um dos pontos cardeais da filosofia pós-neopositivista. Quine afirma que o primeiro dogma do empirismo é o de "uma presumida discriminação" entre verdades que



Willard van Orman Quine, crítico de teses fundamentais do neopositivismo, sustenta uma concepção holística dos controles das teorias científicas e um naturalismo em que não reconhece verdades mais elevadas do que as fornecidas pela ciência.

seriam *analíticas* por causa do fato de que se baseariam sobre o significado de termos e não sobre dados de fato, e verdades que seriam *sintéticas* enquanto se fundariam sobre dados de fato. Tal dogma, abraçado pelos neopositivistas vienenses, encontra seus antecedentes na distinção kantiana entre verdades analíticas e verdades sintéticas; na demarcação proposta por Leibniz entre verdades de razão e verdades de fato; ou ainda na distinção de Hume entre ligações de idéias de um lado e dados de fato do outro. Em todo caso, observa Quine, as proposições que, por geral proclamação dos filósofos, são analíticas, estão ao alcance da mão e se dividem em duas classes. A primeira classe é constituída pelas *verdades lógicas*. Um exemplo de tais verdades é o seguinte: "Nenhum homem não casado é casado". Esta proposição permanece verdadeira para toda possível interpretação diferente dos termos que a compõem ("homem" e "casado" substituídos, por exemplo, com "gato" e "preto"), que não sejam as partículas lógicas ("nenhum", "não", "se... então", "e" etc.). Sua verdade não depende de situações de fato ou do "significado" dos termos: depende unicamente de sua *forma lógica*. E em casos desse tipo falar de proposições analíticas não comporta, substancialmente, dificuldades. A situação, porém, muda quando examinamos a segunda classe de proposições consideradas analíticas. Eis um exemplo de proposição desta segunda classe: "Nenhum solteiro é casado". Pois bem, para poder declarar a *analiticidade* de tal proposição, deveríamos conferir a *sinonímia*, ou seja, a igualdade de significado entre "solteiro" e "não casado".

3 Mas que tipo de coisas são os significados?

A respeito de "significado", Quine observa que *significar* é diferente de *denotar*. O exemplo famoso de Frege nos diz que "estrela da tarde" e "estrela da manhã" denotam a mesma coisa, embora com significados diversos; algo análogo temos no exemplo de Bertrand Russell quando fala de "Scott" e do "autor do Wawerley": as duas expressões têm significado diferente, mas denotam a mesma pessoa. Da mesma forma, "termos gerais como 'criatura com coração' e 'criatura com rins' [...] têm talvez a mesma extensão, mas sem dúvida um significado diferente". Mas — pergunta-se Quine — que tipo de coisas são os significados? A realidade — responde ele — é que o conceito aristotélico de *essência* é "o precursor do conceito moderno de intensão ou significado [...]. Conforme Aristóteles, as coisas tinham essências; mas apenas uma forma lingüística tem um significado. O significado é aquilo que a essência se torna quando se separa do objeto de referência para deslocar-se para o vocábulo". E se as coisas assim procedem, então é claro que "os *significados* em si, como obscuras entidades intermediárias, podem muito bem ser abandonados".

4 A falência das tentativas dirigidas a distinguir entre proposições analíticas e proposições sintéticas

A este ponto, porém, se fugirmos do "reino", ou melhor, do "pântano" dos sig-

nificados ou intensões, resta em todo caso a tarefa de encontrar uma chave para caracterizar de modo satisfatório a sinonímia a fim de perceber a analiticidade das proposições da que chamamos segunda classe. Quine examina as diversas tentativas feitas com tal objetivo (tentativas que viram a solução do problema da sinonímia na *definição*, no princípio de substituibilidade recíproca *salva veritate* ou em outras propostas específicas de Carnap), e o resultado desta sua análise é que tais tentativas são substancialmente insatisfatórias enquanto consistem de argumentações circulares nas quais se pressupõe aquilo que se deveria demonstrar. Apenas para exemplificar, consideremos a proposta daqueles que acham confortante — afirma Quine — dizer que as proposições analíticas da segunda classe ("Nenhum solteiro é casado") se reduzem às da primeira classe (as verdades lógicas como: "Nenhum homem não casado é casado") por meio de *definições*, em nosso caso definindo 'solteiro' como 'homem não casado'. Quine, a este ponto, se pergunta: "[...] de que modo conseguimos descobrir que 'solteiro' é definido como 'homem não casado'? Quem o definiu assim, e quando? Devemos talvez recorrer ao dicionário mais próximo, e aceitar como lei a formulação do lexicógrafo? Isso significaria dizer verdadeiramente pôr o carro diante dos bois. O lexicógrafo é um cientista empírico, cuja tarefa é a de registrar fatos que o precedem; e se ele registra 'solteiro' como 'homem não casado', isto é porque ele crê que haja uma relação de sinonímia entre as duas formas lingüísticas, relação implícita ou no uso corrente geral ou em uma acepção particular de certos usos anteriores a seu trabalho. Mas a noção de sinonímia aqui pressuposta deve ainda ser esclarecida, e esclarecida presumivelmente em termos de comportamento lingüístico. A partir do momento, porém, que a 'definição' não é mais que o registro de uma sinonímia encontrada pelo lexicógrafo, ela não pode ser tomada sem dúvida como fundamento da própria sinonímia". A mesma coisa vale para as definições explicativas cujo objetivo é o de aperfeiçoar o *definiendum* refinando ou integrando seu significado. Tal explicitação, embora não seja o puro e simples "registro de uma sinonímia preexistente entre o *definiens* e o *definiendum*, baseia-se, todavia, sobre *outras* sinonímias preexistentes". Sem dúvida, há também as definições que são convenções explícitas onde se introduzem novos símbolos com objetivo de abreviação. "Este — escreve Quine — é sem dúvida um caso evidente de sinonímia criada por definição; oxalá todas as espécies de sinonímia fossem igualmente compreensíveis! Em todos os outros casos, ao contrário, a definição se apóia sobre a sinonímia mais do que a explica".

Portanto, não se consegue — a não ser por linguagens específicas e parciais — perceber de modo convincente a noção de sinonímia e, portanto, nem a de analiticidade. A conseqüência de tudo isso é que, embora pareça razoável a priori, uma distinção entre proposições analíticas e proposições sintéticas não foi de fato traçada. E "crer que se deva traçar tal distinção é um dogma não empírico dos empiristas, um artigo de fé metafísico.

5 O dogma do reducionismo

O segundo dogma do empirismo — dogma interligado com o primeiro — é o que se chama *reducionismo radical*. Tal dogma afirma que "toda proposição que tem significado é traduzível em uma proposição (tanto verdadeira como falsa) sobre experiências imediatas". Assim formulado, o reducionismo radical equivale, substancialmente, à teoria da verificação, que "teve papel notável na literatura de Peirce em diante" e que "consiste em afirmar que o significado de uma proposição é o método com que empiricamente a confirmamos ou a infirmamos". Locke e Hume — comenta Quine — "sustentavam que toda idéia devesse tirar sua origem ou ser composta de idéias que se originaram desse modo". E, por sua vez, Carnap, em *Logischer Aufbau der Welt* (*A construção lógica do mundo*), pretendeu "determinar uma língua dos dados sensoriais e mostrar como traduzir nela qualquer discurso significante, proposição por proposição".

O dogma do reducionismo afirma que a cada proposição sintética esteja associada uma, e uma só esfera de possíveis eventos sensoriais: e isso "sobrevive na convicção de que cada proposição, tomada em si e isolada das outras, se possa confirmar ou infirmar". É bem verdade que o empirismo passou das idéias às palavras e, com Frege, das palavras às proposições; este cami-

nho, todavia, deve ser levado ainda mais à frente: "das proposições aos esquemas conceituais", e isso porque — afirma Quine — "nossas proposições sobre o mundo externo se submetem ao tribunal da experiência sensível não individualmente, mas apenas como um conjunto sólido". Em poucas palavras, "a unidade de medida da significância empírica é toda a ciência em sua globalidade".

6 A proposta da concepção holística

Tal posição holística foi proposta em 1906 por Pierre Duhem em *A teoria física: seu objeto e sua estrutura*; a ela Quine se refere explicitamente; e hoje designa-se com o nome "tese Duhem-Quine". Eis como Quine a repropõe com grande clareza: "Todos os nossos assim chamados conhecimentos ou convicções, das mais fortuitas questões de geografia e de história às leis mais profundas de física atômica ou até da matemática pura e da lógica, tudo é um edifício feito pelo homem que toca a experiência apenas ao longo de suas margens. Ou, para mudar de imagem, a ciência em sua globalidade é como um campo de força cujos pontos-limite são a experiência. Um desacordo com a experiência na periferia provoca uma reordenação dentro do campo; deve-se atribuir de novo certos valores de verdade a algumas nossas proposições. Uma nova avaliação de certas proposições implica nova avaliação de outras por causa de suas recíprocas ligações lógicas — enquanto as leis lógicas são apenas, por sua vez, outras certas proposições do sistema, outros certos elementos do campo. Depois de dar nova avaliação de certa proposição, devemos dar uma outra também a certas outras, que podem ser proposições logicamente ligadas com a primeira, ou elas próprias proposições de conexões lógicas. Mas todo o campo é determinado pelos seus pontos-limite, ou seja, a experiência, de modo tão vago, que permanece sempre uma notável liberdade de escolha para decidir quais sejam as proposições de que se deva dar uma nova avaliação à luz de certa experiência contrária particular. Uma experiência particular jamais está vinculada a nenhuma proposição particular dentro do campo a não ser de modo indireto, por exigências de equilíbrio que interessam o campo em sua globalidade". 1]

Holismo (metodológico). Esta é uma idéia já proposta por Pierre Duhem em *A teoria física: seu objeto e sua estrutura* (1906); e depois retomada por Quine em *Os dois dogmas do empirismo*. Essa tese – que hoje é chamada de "tese Duhem-Quine" – afirma que o controle que é efetuado na pesquisa científica não é um controle que possa ser feito sobre cada proposição particular, considerada em si e separada de todas as outras. As hipóteses não vivem sozinhas; vivem dentro de aparatos teóricos mais amplos.
Escrevia Duhem: "O físico não pode jamais submeter uma hipótese isolada ao controle da experiência, mas apenas todo um conjunto de hipóteses".
Quine afirma: "Nossas proposições sobre o mundo externo submetem-se ao tribunal da experiência sensível não individualmente, mas apenas como um conjunto sólido".
E ainda Quine: "Todos os nossos assim chamados conhecimentos ou convicções, das mais fortuitas questões de geografia e de história até leis mais profundas de física atômica ou mesmo da matemática pura e da lógica, tudo é um edifício que toca a experiência apenas ao longo de suas margens. Ou, para mudar de imagem, a ciência em sua globalidade é como um campo de força cujos pontos-limite são a experiência. Um desacordo com a experiência na periferia provoca uma reordenação dentro do campo [...]".
O *holismo semântico* – idéia que se encontra, além de Quine, também em Donald Davidson – é a tese conforme a qual um termo ou um enunciado não encontram seu significado isoladamente, mas apenas dentro de um sistema lingüístico.

7 Uma crítica posterior da distinção entre proposições sintéticas e proposições analíticas

É claro que, se for válido tudo o que foi dito agora, torna-se então incorreto falar

do conteúdo empírico de uma proposição particular e específica, principalmente se ela se encontra longe da periferia do campo. E, o que é ainda mais interessante, torna-se absurdo propor uma linha qualquer de demarcação entre proposições sintéticas, as quais referiram de experiências contingentes, e proposições analíticas, as quais valeriam sejam quais fossem os dados da experiência: "Todas as proposições se poderiam fazer valer de tal modo se fizéssemos retificações suficientemente drásticas em alguma outra parte do sistema. Até uma proposição muito vizinha à periferia poder-se-ia considerar como verdadeira apesar de qualquer experiência contrária, aduzindo como pretexto uma alucinação ou modificando algumas das proposições que se chamam leis lógicas. Analogamente, em sentido contrário, nenhuma proposição é imune, pelas mesmas razões, de correções".

A destruição do dogma do reducionismo — com a conseqüente adesão ao holismo — comporta, portanto, também uma crítica posterior da distinção entre proposições analíticas e proposições sintéticas. Não tem nenhum sentido perguntar, fora do contexto teórico em que vive, se uma proposição particular qualquer seja analítica ou sintética: "tomada em seu conjunto, a ciência depende da língua e da experiência ao mesmo tempo, mas isso não significa que se possa dizer o mesmo de cada proposição da ciência tomada particularmente".

8 O experimento mental da tradução radical

Dois dogmas do empirismo é de 1951. De 1960 é *Palavra e objeto*, a obra talvez mais significativa de Quine, na qual ele, mais que rever, reelabora — estas são palavras dele — a perspectiva epistemológica delineada em *Dois dogmas*. Escreve Quine: "O que em *Dois dogmas* eu chamava metaforicamente de 'periferia' reaparece em *Palavra e objeto* como estímulo, e o que eram as proposições próximas da periferia tornam-se aqui asserções de observação". Um dos núcleos fundamentais de *Palavra e objeto* é a teoria comportamental do significado (para Quine, como para o "segundo" Wittgenstein, o significado das palavras e das expressões é seu uso na língua, dentro de uma comunidade humana), à qual se ligam o princípio de indeterminação da tradução e a fuga das intensões, entendendo esta como crítica cerrada ao platonismo semântico, crítica já presente, por outro lado, na antologia de ensaios de 1953 *De um ponto de vista lógico*.

A *tradução radical* é "a tradução de uma língua remota baseada sobre a evidência comportamentalista, sem o auxílio de dicionários precedentes. E suponhamos agora que um lingüista deva traduzir da língua de um povo que permaneceu até aquele momento sem contatos com nossa civilização". Pois bem, "um coelho passa correndo, e o indígena diz 'gavagai', e o lingüista registra o enunciado 'coelho' (ou 'veja, um coelho'), como tradução provisória, suscetível de controle em casos posteriores". O linguista, para traduzir "gavagai" por "coelho", não poderá usar dicionários nem poderá usufruir do auxílio de intérpretes; ele partirá das situações estimulantes provenientes do comportamento do indígena quando este diz "gavagai" e procurará descobrir sua igualdade com nosso comportamento quando também nós dizemos "coelho".

9 O significado não é uma entidade; ele é mais um comportamento

Portanto, não é que na tradução radical se confrontem os *significados das palavras*. Os significados não são entidades objetivas que o lingüista encontra diante de si como obras de arte em uma galeria, com as palavras que funcionam como etiquetas. Fazer se tornar coisas, ou entidades, ou seja, coisificar as intensões (ou sentidos ou significados) e pensar conduzir sobre a base de tais entidades coisificadas a tradução, é apenas uma alucinação, como atesta o experimento mental da tradução radical. Os significados estão sempre ligados a estímulos, e não a estados mentais; o significado não é — como infelizmente sustentam "mentalistas perniciosos", fautores do "mito da galeria" — uma entidade, mas muito mais um comportamento. Não existe o significado como idéia; o significado é comportamento, resposta a estímulos. E "a linguagem — repetirá Quine em *A relatividade ontológica* — é uma arte social que todos nós adquirimos com base unicamente na evidência do comportamento manifesto

dos outros em circunstâncias publicamente reconhecíveis".

Voltemos a *Palavra e objeto* e vejamos que, diante dos estímulos provenientes do comportamento do indígena, o lingüista responde "coelho". E o que o impele a afirmar que "gavagai" equivale a "coelho"? Aqui entram em jogo, conforme Quine, algumas *expectativas* ou *esquemas conceituais* nossos. "Na prática, é óbvio, a expectativa natural de que os indígenas disporão de uma expressão breve para 'coelho' conta mais do que todo o resto. O lingüista ouve 'gavagai' uma vez, em uma circunstância em que um coelho parece ser o objeto do interesse. Porá então à prova 'gavagai' para uma resposta afirmativa ou negativa, em um par de circunstâncias estudadas talvez para eliminar 'branco' e 'animal' como traduções alternativas, e se decidirá sem mais em favor de 'coelho' como tradução, sem fazer experimentos posteriores, mesmo que sempre esteja pronto para descobrir, depois de alguma experiência por ele não procurada, que é necessária uma revisão".

10 Uma tradução indeterminada por princípio

Por meio de situações experimentais, realizadas na perspectiva comportamentalista estruturada sobre o eixo estímulo-resposta, o lingüista constrói um "manual de tradução" e, para situações mais complexas, "hipóteses analíticas", com a finalidade de estabelecer uma rede de correlações entre as palavras e as expressões do indígena e suas próprias palavras e expressões. Todavia, este trabalho todo não garante de fato que, por exemplo, "gavagai" e "coelho" sejam *termos coextensivos*, "termos verdadeiros das próprias coisas". Quine escreve a respeito: "Considere-se [...] 'gavagai'. Pode ocorrer, pelo que sabemos, que os objetos aos quais este termo se aplica não sejam coelhos, mas meros estágios, ou breves segmentos temporais, de coelhos. Em ambos os casos as situações-estímulo que impelem a dar uma resposta afirmativa a 'gavagai' seriam as mesmas que para 'coelho', ou talvez os objetos aos quais 'gavagai' se aplica são todos eles partes isoladas de coelhos; de novo o significado-estímulo não registraria nenhuma diferença".

A realidade — comenta Quine — é que "quando da identidade dos significados-estímulo de 'gavagai' e 'coelho', o lingüista passa a concluir que um gavagai é um coelho inteiro e que perdura, dá simplesmente por descontado que o indígena é muito semelhante a nós a ponto de ter um termo geral breve para coelhos e nenhum termo geral breve para estágios ou partes de coelhos".

Tudo isso nos diz que o lingüista não traduz os *significados* de termos e expressões da língua do indígena para a própria, mas muito mais transpõe seus próprios *esquemas conceituais*, ou seja, expectativas ou hábitos, sobre o comportamento do indígena. E aqui está justamente a raiz da indeterminação da tradução: o experimento mental da tradução radical nos faz ver que a tradução não consiste no confronto de *significados* (sentidos ou intensões) que estão ali como objetos grudados nas palavras — isso é o mito do museu ou da galeria —; os significados são estados comportamentalizados ("não há nada no significado que não esteja no comportamento"), e a conseqüência de tal devastação da semântica objetivista ou mentalista é a impossibilidade de referir-se a critérios absolutos para decidir sobre a univocidade da tradução. A tradução é indeterminada: e tal indeterminação é uma indeterminação de princípio, "relativa — escreve Quine no ensaio *O progresso filosófico na teoria da linguagem* — à totalidade das disposições experimentadas e não experimentadas. É indeterminação a ser resolvida apenas por meio da adoção livre, embora inconsciente, de hipóteses analíticas de tradução".

11 O abandono do mito da "galeria"

A indeterminação da tradução, portanto, não é "inscrutabilidade em prática"; ela é muito mais uma questão de princípio e depende da *fuga das intensões*, ou seja, do abandono do "mito da galeria". É assim, então, que "não podemos sequer dizer quais locuções indígenas devam ser calculadas como os equivalentes dos termos como nós os conhecemos, e muito menos podemos igualá-las às nossas termo por termo, a menos que tenhamos também decidido admitir que certos expedientes indígenas desempenham, de modos tortuosos típicos deles, a obra de nossos vários instrumentos de referência objetiva: nossos artigos e pronomes, nosso singular e plural, nossa copulativa,

nosso predicado de identidade. Todo o aparato é interdependente, e a própria noção de termo é relativa à nossa cultura [...]". Por isso toda interpretação nossa dos estímulos fonéticos e comportamentais do indígena pode se demonstrar "não natural e largamente arbitrária" e, sempre por isso, "não pode haver dúvida de que sistemas rivais de hipóteses analíticas possam adaptar-se perfeitamente à totalidade do comportamento verbal, e possam também adaptar-se à totalidade das disposições ao comportamento verbal, e todavia especificar traduções entre si incompatíveis de inumeráveis enunciados não suscetíveis de controle independente".

12 A relatividade ontológica

Tanto a crítica ao reducionismo como a teoria comportamental do significado, e também o experimento mental da tradução radical, levam de modo quase espontâneo à aceitação de uma perspectiva holística segundo a qual o *sentido* e o *conteúdo* de um enunciado são dependentes do contexto teórico em que o enunciado está inserido. E a aceitação da perspectiva holística implica o que o Quine mais maduro chamou de *relativismo ontológico*. Isto significa que não podemos falar dos objetos do mundo como se fossem independentes de nossos discursos. Falamos de objetos, referimo-nos a objetos e a suas qualidades e relações *sempre a partir de dentro de teorias*. Portanto, não podemos falar de "entes enquanto entes", independentemente da linguagem ou teoria que os institui, os descreve e os explica. A individuação de referentes objetivos — isto é, de "objetos não relativos a algum sistema de coordenadas conceituais" — é uma questão sem sentido, como quando se devesse perguntar sobre a posição absoluta ou a velocidade absoluta de um corpo. Quine, em suma, corta as pontes com qualquer teoria que pretenda falar de estados de coisas ontológicos, e dirige a atenção sobre os *empenhos ontológicos do discurso*.

Sem dúvida, afirma Quine no ensaio *A lógica e a coisificação dos universais*, "aquilo que existe não depende em geral de como nos servimos da própria língua"; todavia, é da própria língua que "depende aquilo que se diz que existe". É nesse sentido que "existir" — isto é, "ser um objeto" — não é um predicado, mas o valor de uma variável.

Tudo isso nos diz que a plausibilidade ontológica de objetos, sejam eles abstratos ou concretos, baseia-se e deve ser individuada na plausibilidade das teorias ou discursos dentro dos quais se fala a esse respeito. "A 'coleção' ou a 'classe', as 'sensações', a 'coisa' etc., embora pertencendo a domínios ontológicos distintos, estão todavia sobre um mesmo plano, no sentido de que seu 'ser-aí' sempre é referido por Quine a uma operação construtiva de 'universos de discurso', os quais os agrupam entre os valores das variáveis. E no sentido de que uma hipostatização ontológica, de qualquer tipo que seja, implica sempre, em alguma medida, um compromisso de ordem lingüístico-conceitual" (L. Handjaras).

Escreve Quine em *A relatividade ontológica*: "Especificando uma teoria, devemos na verdade especificar completamente, em nossas próprias palavras, quais enunciados deve compreender a teoria e quais coisas devem ser consideradas como satisfatórias para as exigências dos predicados; desse modo interpretamos completamente a teoria, *relativamente* a nossas próprias palavras e relativamente a nossa teoria doméstica total que está sob elas. Isso, porém, fixa os objetos da teoria descrita apenas relativamente aos da teoria doméstica; e estes podem, querendo, ser postos, por sua vez, em questão.

Eis, portanto, a tese relativista de Quine: "Não tem sentido dizer quais são os objetos de uma teoria além de dizer como interpretar ou reinterpretar tal teoria em outra". A teoria econômica falará de pessoas cujas entradas são iguais, mas seus predicados não são capazes de distinguir entre pessoas. É por meio de uma teoria de fundo na qual se pode dizer mais sobre a identidade das pessoas que se pode explicitar a ontologia da teoria econômica.

13 Os objetos da física e os deuses de Homero

Não tem sentido, portanto, falar em sentido absoluto dos objetos. Os objetos físicos, por pequenos ou grandes que sejam, as forças, as classes, as classes de classes são *mitos*, são postulados "comparáveis", de um ponto de vista epistemológico, "aos deuses de Homero". E, acrescenta Quine, "relativamente a fundamentos epistemológicos, os objetos físicos e os deuses diferem apenas

por grau e não por sua natureza. Tanto um como o outro tipo de entidades entram em nossa concepção apenas como postulados culturais". Em todo caso, embora as coisas estejam assim, Quine declara que crê nos objetos físicos e não nos deuses de Homero. E isso pela razão — escreve ele em *Dois dogmas do empirismo* — de que, "de um ponto de vista epistemológico, o mito dos objetos físicos é superior aos outros pelo fato de que se demonstrou mais eficaz que os outros mitos como meio para elevar uma simples construção no fluxo da experiência". Da mesma forma, as entidades abstratas — classes, classes de classes etc. — são outros mitos que, em sede epistemológica, estão no mesmo plano que os objetos físicos e os deuses, e "não se podem considerar nem melhores nem piores a não ser pelo diferente grau em que nos facilitam a tarefa de tratar as experiências sensoriais".

14 Do lado dos materialistas

Para Quine, esta seleção que a práxis opera sobre os tipos de entidade que "entram em nossa concepção como postulados culturais", como mitos, esta seleção, portanto, o impele ao materialismo: "Eu — ele confirmou isso em uma entrevista de 1978 — estou do lado dos materialistas. Afirmo que os objetos físicos são reais e que existem fora de nós e independentemente de nós". Ele declara admitir também objetos abstratos da matemática. "Mas — acrescenta — não reconheço a existência das mentes, de entidades mentais, em nenhum outro sentido a não ser no sentido de atributos ou de atividades por parte de objetos físicos, principalmente pessoas". Desse modo, Quine, eliminando as mentes, oferece uma solução materialista do problema mente-corpo. As pessoas, segundo ele, são corpos. "Um homem tem percepções, prova sentimentos, pensa, e crê isto ou aquilo, mas o homem que faz tudo isso é um corpo, um corpo vivo, e não alguma outra coisa chamada mente ou alma". Aqui pode ser encontrada a razão e o sentido do behaviorismo de Quine. Ele aceita tal concepção por causa de sua "insistência sobre critérios externos, intersubjetivos, para o controle dos termos mentais". "O behaviorismo, em todo caso o meu, afirma Quine, não diz que os estados ou eventos mentais *consistem* de comportamento observável, nem que eles sejam *explicados* pelo comportamento. Pelo comportamento eles são *manifestados*. A neurologia é a sede das explicações de fundo. Mas é nos termos de comportamento exterior que especificamos aquilo que queremos que seja explicado".

Quine foi por muitos anos amigo do grande representante do comportamentalismo, Burrhus Skinner. "O comportamento — lemos em uma conversa de Quine com Giovanna Borradori — é indispensável em sentido metodológico, pois fornece critérios. Se queremos isolar o mecanismo neurológico, ou então estados ou processos mentais de tipo introspectivo, são necessários pontos de partida firmes, verificáveis objetivamente: neste sentido os critérios comportamentais estabelecem os próprios termos do problema, cuja solução está na neurologia. Como na medicina: no caso das doenças infecciosas, procuram-se os microorganismos que são sua causa. Mas com estes não se identifica a doença, que é, ao contrário, individuada pelos sintomas". Quine, portanto, nega o dualismo de alma e corpo. Ele é um monista materialista, que oferece uma explicação, embora parcial, da gênese da idéia de dualismo de alma e corpo, afirmando que ele pode ser o resultado da experiência dos sonhos e "da aparente separação, naquele estado, da mente em relação ao corpo".

15 Epistemologia naturalizada

A subdeterminação de uma teoria por parte da lógica e da experiência (ou seja, a impossibilidade de aduzir *todas* as evidências factuais e *todos* os argumentos lógicos em grau de confirmar ou invalidar de modo definitivo a teoria); a idéia de que duas teorias contrastantes podem exibir a mesma evidência factual; a persuasão pela qual o esquema conceitual da ciência é "um meio, em última análise, para predizer a experiência futura à luz da experiência passada"; a outra idéia pela qual não é possível confrontar duas teorias "objetivamente com uma realidade não conceitualizada"; a insistência sobre o método hipotético-dedutivo; a aceitação dos dois princípios cardeais do empirismo (1. "qualquer evidência que existe para a ciência *é* a evidência sensorial"; 2. "toda a inculcação dos significados das palavras deve fundamentalmente basear-se sobre a evidência sensorial"), junto com a crítica da distinção analítico-sintética e

do reducionismo, e com a perspectiva holística por ele sustentada, são algumas das propostas da mais específica epistemologia de Quine. Essa epistemologia, a seu ver, renuncia às velhas pretensões fundacionalistas para se tornar ela própria ciência que procura compreender o conhecimento, os processos por meio dos quais conhecemos e nos adaptamos ao mundo. "A epistemologia [...] — escreve Quine — encontra seu lugar como capítulo da psicologia e, portanto, da ciência natural".

É esta a *epistemologia naturalizada* que "estuda um fenômeno natural, ou seja, um sujeito humano físico". E o estuda — por meio da psicologia e da neurologia — em seus processos cognitivos, indagando "o modo pelo qual a informação que chega a nossos receptores [...] é elaborada por nossos cérebros de modo a levar ao conhecimento" (J. J. C. Smart).

Afirma Quine: "A velha epistemologia aspirava conter, em certo sentido, a ciência



Quine, em uma fotografia no final da vida

natural; queria construí-la de algum modo a partir dos dados sensoriais. A epistemologia em seu novo cenário, ao contrário, está contida na ciência natural como um capítulo da psicologia", onde se gostaria de compreender como um sujeito humano, ao qual "é dado certo *input* experimental controlado" — certos modelos de irradiação de freqüências diversas, por exemplo —, consiga liberar um "*output torrencial*" que consiste em uma descrição do mundo externo tridimensional e de sua história. A epistemologia, em poucas palavras, tem como tarefa a de encontrar — por meio de tudo o que a ciência natural põe à disposição — os modos "por meio dos quais o animal homem pode ter projetado essa mesma ciência a partir da informação sensorial que, segundo esta própria ciência, podia atingi-lo".

16 A filosofia "indaga sobre os traços mais amplos do sistema do mundo"

Se a epistemologia é epistemologia naturalizada, ou seja, um capítulo da ciência natural, Quine vê também a filosofia na linha da continuidade com a ciência e até "como uma parte da ciência".

"A filosofia, diz ele, está no lado final, abstrato e teórico, da ciência. A ciência, no sentido mais amplo, é um contínuo que se estende de um extremo, constituído pela história e pela engenharia, até o outro extremo, que é dado pela filosofia e pela matemática pura". E eis como Quine fixa as diferenças entre ciência e filosofia: "Um físico nos falará dos nexos causais entre eventos de certos tipos; um biólogo nos falará dos nexos causais entre eventos de outros tipos; mas o filósofo se põe perguntas sobre a conexão causal em geral: — o que significa para um evento causar um outro?". Ou ainda: um físico ou um zoólogo nos dizem que há elétrons ou que há marsupiais; um matemático nos dirá que existe uma série infinita de números primos; pois bem, o filósofo, por sua vez, "quererá ao contrário saber, em termos mais gerais, quais tipos de coisas existem em conjunto". A filosofia — escreve sempre Quine — "indaga sobre os traços mais amplos do sistema do mundo".

17 Perguntas legítimas e questões filosóficas sem sentido

Precisando desse modo a natureza e as tarefas da filosofia, Quine está decidido em rejeitar como problemas sem significado (*meaningless*) as antigas questões metafísicas sobre *por que* existe o mundo ou sobre *por que* tenha tido início a vida. *Como* teve início o mundo e como teve início a vida são problemas que recaem no âmbito da física e da astronomia ou então, respectivamente, da biologia. Mas nenhuma resposta concebível Quine divisa para as questões sobre o sentido do universo e da vida, que, portanto, a seu ver, são problemas privados de significado. Enquanto, do outro lado, ele vê dividir-se em duas classes os problemas legítimos e significativos da filosofia: estes são *problemas ontológicos* e *problemas predicativos*. Os primeiros são perguntas gerais sobre quais tipos de coisas existem como também sobre o que signifique existir. Os segundos — os predicativos — são perguntas sobre quais tipos de coisas podem significativamente ser perguntadas a respeito daquilo que existe. E aquilo que existe, e quais sejam as perguntas que se podem significativamente pôr sobre aquilo que existe, podemos vir a sabê-lo apenas por meio da ciência, entendida em sentido amplo: "[...] A verdade científica sobre os objetos físicos é ainda a *verdade*, embora o homem seja seu autor. No meu naturalismo — salienta Quine — eu não reconheço nenhuma verdade mais elevada do que a fornecida ou buscada pela ciência [...]. Nós falamos sempre dentro de nosso sistema corrente. Sem dúvida, nosso sistema muda. E quando muda não dizemos que a verdade muda junto com ele; dizemos que de modo errado consideramos verdadeiro algo que não o era e que agora aprendemos melhor. A palavra de ordem é falibilismo, e não realismo. Falibilismo e naturalismo".

II. O neopragmatismo de Richard Rorty

• Filósofo americano (nascido em 1931 em New York), Richard Rorty – autor de obras importantes como *A filosofia e o espelho da natureza* (1979); *Conseqüências do pragmatismo* (1982); e *Contingência, ironia e solidariedade* (1989) – é o filósofo da pós-filosofia, ou seja, expoente de uma reflexão pós-filosófica na qual foram tomadas as distâncias em relação à filosofia tradicional de tipo fundacional.

Filósofo da pós-filosofia → 1

• Na base da filosofia fundacional Rorty encontra a idéia de *mente* concebida como o espelho em que a realidade se reflete; a *filosofia*, perscrutando em nossa interioridade (Descartes) ou enucleando os *a priori* da experiência (Kant), seria, assim, capaz de apoderar-se dos *fundamentos do conhecimento*.

A filosofia fundacional é o resultado, ao ver de Rorty, da união destas três idéias: da idéia de *mente* como espelho da natureza; da de *conhecimento* como representação acurada; e da idéia de *filosofia* como pesquisa e posse dos fundamentos do conhecimento.

O que é a filosofia fundacional → § 2-3

Tal filosofia é um tipo de trabalho "profissionalizado", privado de dimensão histórica, arrancado para fora dos problemas da vida.

• Wittgenstein, Heidegger e Dewey nos libertaram das tentações da filosofia fundacional: os três, diz Rorty, deixaram de lado a idéia de *mente* tornada própria por Descartes, Locke e Kant; todos os três abandonaram a idéia do conhecimento como representação acurada, a de fundamento do conhecimento e a do filósofo cuja tarefa consistiria em responder ao cético epistemológico. A filosofia fundacional, na opinião de Rorty, acabou.

O distanciamento da filosofia fundacional → § 4

Para sair da tradição precisamos ser "revolucionários". E entre os filósofos revolucionários Rorty distingue dois tipos: os filósofos que, como Husserl e Russell – e antes deles Descartes e Kant – rompem com a tradição, fundando novas escolas de filósofos também eles, contudo, profissionais; e os filósofos que pensam que seu dicionário jamais será institucionalizado: são os *filósofos edificantes*, filósofos como o "último" Wittgenstein, o "último" Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche.

• Diversamente dos *filósofos sistemáticos*, que pretendem oferecer argumentações e certezas para a eternidade, os filósofos edificantes oferecem mais sátiras, paródias, aforismos; sabem que perdem sua função quando é superado o período em relação ao qual definiram sua própria reação. Se os filósofos sistemáticos pretendem construir um saber que valha para sempre, os filósofos edificantes "destroem em benefício de sua própria geração", sempre prontos a se abrirem à maravilha que "algo de novo exista sob o sol". E contra todos os que – presumindo ter colhido de uma vez por todas a Verdade, a Realidade, o Bem, e de estar em posse da Razão – tendem a congelar a cultura e a desumanizar os seres humanos, o filósofo edificante mantém aberta a conversação da humanidade.

Modéstia e sabedoria da filosofia edificante → § 5-7

Acabou a filosofia fundacional; continua, porém, a filosofia como filosofia edificante, como "uma voz na conversação da humanidade".

• Em *Contingência, ironia e solidariedade* Rorty faz justiça tanto aos pensadores (Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust etc.) modelos de perfeições

individuais, de vida autônoma que se criou por si, como também aos filósofos (Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls) que tentam tornar "nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis".

A ética do liberalismo irônico *→ 8-10*

E a proposta que Rorty torna própria é a de um "liberalismo irônico". *Liberais*, para Rorty, "são aqueles que pensam que a crueldade é nosso pior inimigo". E a *ironia* equivale à aceitação clara e corajosa da contingência das próprias crenças e dos próprios desejos mais profundos; ironia, em suma, como antifundacionalismo.

Daí o empenho para *criar* solidariedade, tornando-se mais sensíveis aos sofrimentos e às humilhações sofridas por outras pessoas a nós desconhecidas. O liberal irônico, em nome da semelhança na dor e na humilhação, procura minimizar sempre mais as diferenças (de raça, de religião, de usos etc.) entre "nós" e "eles", e leva assim para a esfera do "nós" pessoas que antes eram dos "eles".

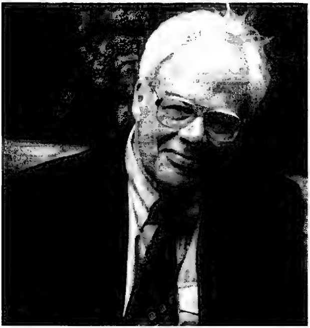
1 A vida e as obras

Richard Rorty nasceu em New York em 1931. Estudou na Universidade de Chicago e na de Yale. "Dewey — disse ele — foi sem dúvida a figura mais influente durante toda a minha juventude; chamavam-no de filósofo da democracia, do New Deal, dos intelectuais socialistas americanos: para quem quer que tenha freqüentado uma universidade americana antes dos anos cinqüenta, era impossível não percebê-lo [...]". E ainda: "Por um breve período estudei com Carnap e com Hempel, mas quase por acaso. Minha formação foi, com efeito, principalmente histórica. O encontro com a filosofia analítica ocorreu em Princeton, quando eu já ensinava, e foi um momento verdadeiramente intenso. Quando as últimas obras de Wittgenstein mal estavam para serem assimiladas, Quine e Sellars estavam escrevendo suas coisas mais importantes".

Foi justamente a leitura do "segundo" Wittgenstein que persuadiu Rorty a tomar distância do pensamento analítico dominante nos Estados Unidos (Carnap, Tarski, Reichenbach etc.). Este pensamento — dirá Rorty — profissionalizou a filosofia, reduziu-a a uma disciplina acadêmica que se resolve na pesquisa obsessiva dos fundamentos do conhecimento objetivo, tirou da filosofia toda dimensão histórica, arrancou-a dos problemas da vida. Auxiliado também pelas críticas internas ao movimento analítico — críticas de Quine, Sellars, Goodman etc. —, Rorty se convenceu do esgotamento intrínseco da filosofia analítica (ou pós-filosófica, no sentido de estar doravante distante da filosofia tradicional) des-disciplinarizada e de andamento discursivo, à qual "não cabe mais o papel de mãe ou de rainha da ciência, sempre em busca de um vocabulário definitivo e imortal sobre a base do qual sintetizar ou descartar os resultados de outras esferas de atividade" (G. Borradori). A filosofia pós-analítica, de preferência, "se democratiza na forma de uma 'crítica da cultura' (*cultural criticism*) que a vê transformada em uma disciplina entre as outras, fundada sobre critérios histórica e socialmente contextuais, e preposta ao estudo comparado das vantagens e das desvantagens das diversas visões do mundo" (G. Borradori).

Esta mudança de perspectiva no trabalho filosófico (já presente na empenhativa *Introdução* à antologia *The Linguistic Turn* de 1967) impeliu Rorty a passar em 1983, de Princeton, onde havia ensinado por quinze anos, para a Universidade da Virgínia, em um departamento interdisciplinar. E é uma mudança de perspectiva que, ao lado de seus três autores — Dewey, Wittgenstein e Heidegger —, lhe permite receber muitos dos argumentos de Quine, Sellars e Davidson (que ele aproxima do pragmatismo), assimilar idéias de Sartre, de Lyotard, de Derrida e de Habermas, abraçar a hermenêutica de Gadamer e de revitalizar pensamentos de James e de Dewey.

A filosofia e o espelho da natureza, o livro que no plano internacional tornou Rorty conhecido como fundador do *neopragmatismo*, é de 1979. Em 1982 aparece a antologia de ensaios, escritos entre 1972 e 1980, *Conseqüências do pragmatismo*. Os ensaios coletados nesse livro "representam



Richard Rorty teorizou uma distinção entre filósofos "sistemáticos", que fundam novas escolas, e filósofos "edificantes", que destroem ao invés as certezas e abrem a "modos de falar novos, melhores, mais interessantes e mais frutuosos".

— segundo Rorty — tentativas de delinear as conseqüências de uma teoria pragmatista da verdade [...]". E ainda: "Os pragmatistas pensam [...] que a tradição platônica tenha esgotado a própria função [...]. Os pragmatistas sustentam que a maior aspiração da filosofia é a de não praticar a filosofia. Não consideram que pensar na verdade sirva para dizer algo de verdadeiro, nem que pensar no bem sirva para agir do melhor dos modos, nem que pensar na racionalidade sirva para ser racionais".

De 1989 é *Contingência, ironia e solidariedade*. O livro ocupa-se de questões éticas e filosóficas.

2 Dois mitos da tradição filosófica: a mente como "grande espelho" e o conhecimento como "representação acurada"

O volume *A filosofia e o espelho da natureza* consiste na tentativa de desengonçar a pretensão fundante da filosofia tradicional. "Em geral — escreve Rorty — os filósofos consideram sua disciplina como uma discussão de problemas perenes, eternos [...]. Alguns destes referem-se à diferença entre seres humanos e os outros seres, e se concentram nas questões que se referem à relação entre mente e corpo. Outros problemas se referem à legitimação das pretensões de conhecimento e concentram-se nas questões que se referem aos "fundamentos" do conhecimento. Descobrir tais fundamentos significa descobrir algo sobre a mente e vice-versa". *Problemas eternos resolvidos por teorias perenes*: eis a pretensão de fundo da filosofia tradicional, a qual se configura como filosofia fundacional em relação a toda a cultura. E esta sua pretensão se apóia sobre o fato de que ela compreenderia os fundamentos do conhecimento e encontraria tais fundamentos por meio do estudo da mente, dos "processos mentais". Eis, portanto, que a tarefa central da filosofia tradicional está na construção de uma teoria geral da *representação acurada* tanto do mundo externo, como do modo com que a mente constrói essas representações.

Tudo isso, afirma Rorty, nos mostra que existe "uma imagem que mantém prisioneira a filosofia tradicional": é a imagem da "mente como um grande espelho, que contém representações diversas — algumas acuradas, outras não — e pode ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos". Comenta Rorty: se não houvesse a idéia da mente como espelho, não haveria sequer a idéia do conhecimento como representação acurada; sem a idéia de conhecimento como

representação acurada não teriam sentido os grandes esforços de Descartes e de Kant dirigidos a "obter [...] representações mais acuradas por meio do exame, da reparação e do polimento do espelho [...]". E, postos fora dessa estratégia, não teriam tido sentido sequer "as recentes teses segundo as quais a filosofia consistiria de 'análise conceitual', ou de 'análise fenomenológica', ou de 'explicação dos significados', ou de exame da 'lógica de nossa linguagem', ou então da 'estrutura da atividade constitutiva da consciência'".

3 A filosofia fundacional

Para ser ainda mais claros: "Devemos ao século XVII, e em particular a Locke, a noção de uma 'teoria do conhecimento' baseada sobre a compreensão dos 'processos mentais'. Devemos ao mesmo período, e em particular a Descartes, a noção de 'mente' como entidade separada em que se atuam os 'processos'. Devemos ao século XVIII, e em particular a Kant, a noção da filosofia como tribunal da razão pura, que confirma ou rejeita a pretensão da cultura restante [...]". A filosofia, praticada como disciplina fundacional que garante a certeza dos fundamentos do conhecimento, foi consolidada pelos neokantianos. Em nosso século — nota Rorty — ela foi reproposta por filósofos como Russell e Husserl, que "se propuseram a manter a filosofia 'rigorosa' e 'científica' ". Eis ainda Rorty: "Segundo eu entendo, o gênero de filosofia que descende de Russell e de Frege, justamente como a fenomenologia clássica de Husserl, é simplesmente uma tentativa posterior de manter a filosofia na posição em que Kant a desejava pôr, ou seja, a de juiz das outras áreas da cultura, sobre a base de seu conhecimento especial dos 'fundamentos' dessas áreas". As coisas, ao ver de Rorty, não param aqui, uma vez que também "a filosofia analítica é uma variante posterior da filosofia kantiana, uma variante caracterizada principalmente por considerar a representação como lingüística muito mais que mental e, portanto, a filosofia da linguagem como a disciplina que exibe os 'fundamentos do conhecimento', em vez da 'crítica transcendental' ou da psicologia".

Na base, portanto, do pensamento fundacional tradicional há uma idéia de *mente*, concebida como grande espelho que contém representações; voltando-nos para nossa interioridade (Descartes) ou trazendo à superfície os a priori da experiência (Kant), a *filosofia* — examinando e oxalá polindo novamente o grande espelho — estaria depois em grau de chegar à posse dos *fundamentos do conhecimento*. O conúbio destas três idéias de *mente* como espelho da natureza, de *conhecimento* como representação acurada e de *filosofia* como busca e posse dos fundamentos do conhecimento "profissionalizou" a filosofia, tornando-a uma disciplina acadêmica restrita substancialmente à epistemologia, isto é, à teoria do conhecimento, e a propôs como uma fuga da história, uma vez que ela quer ser pesquisa e posse de fundamentos válidos para todo desenvolvimento histórico possível.

4 O abandono da filosofia do fundamento: Dewey, Wittgenstein, Heidegger

Pois bem, é sobre este pano de fundo que Rorty olha para a obra daqueles que ele considera "os três filósofos mais importantes do século XX", ou seja, a obra de Dewey, de Wittgenstein e de Heidegger. Estes três filósofos tentaram, em um primeiro momento, a construção de uma filosofia fundacional, propondo a formulação de "um critério último para o pensamento". Cada um dos três, todavia, no desenvolvimento do próprio pensamento percebeu quão ilusória era sua primeira tentativa. E foi assim, então, que "cada um dos três, na obra sucessiva, libertou-se da concepção kantiana da filosofia como fundamento, e consumou seu próprio tempo a pôr em alerta contra essas tentações às quais eles próprios haviam cedido. Assim, sua obra sucessiva é terapêutica, mais que construtiva; mais edificante do que sistemática, dirigida a fazer o leitor refletir sobre motivos que tem para filosofar, muito mais do que para lhe fornecer um novo programa filosófico".

Wittgenstein, Heidegger e Dewey deixam de lado, ao ver de Rorty, a noção de *mente* produzida justamente por Descartes, Locke e Kant, e "entendida como um objeto de estudo especial, colocado no espaço interno, que contém os elementos ou os processos que tornam possível o conhecimento". Wittgenstein, Heidegger e Dewey, todos os três, "concordam sobre o fato de que deve

ser abandonada a noção do conhecimento como representação acurada, tornada possível por processos mentais especiais, e compreensível por meio de uma teoria geral da representação. Todos os três abandonam as noções de 'fundamentos do conhecimento' e da filosofia como de algo que gira ao redor da tentativa cartesiana de responder ao cético epistemológico".

■ **Filosofia fundacional (fundacionalismo ou fundacionismo).** Com *filosofia fundacional* Rorty – e doravante o termo entrou no léxico dos filósofos contemporâneos – entende as concepções daqueles pensadores que pretenderam da filosofia uma função definitiva da ética e da religião e, sobretudo, do saber científico.
Rorty examina o projeto fundacionista a partir de Descartes até chegar à filosofia analítica; também se, com Descartes, a filosofia fundacionalista acaba por compreender grande parte de toda a produção filosófica ocidental. Descartes, segundo Rorty, é o ideal-tipo de filósofo fundacional.
E ainda: "Devemos ao século XVIII, e em particular a Kant, a noção da filosofia como tribunal da razão pura, que confirma ou rejeita a pretensão da cultura restante". Os neokantianos consolidaram a prática de uma filosofia como disciplina fundacional, cujo objetivo está em garantir a certeza dos fundamentos do conhecimento.
Em nosso século, sempre na opinião de Rorty, Russell e Frege propuseram uma filosofia fundacional; também a fenomenologia de Husserl é filosofia fundacional; e ainda a filosofia analítica, que Rorty considera uma variante posterior da filosofia kantiana, que exibe "os fundamentos do conhecimento" em vez da "crítica transcendental".
A filosofia fundacional é a filosofia daqueles pensadores que crêem poder oferecer teorias eternas como solução de problemas perenes. Rorty afirma que esse tipo de filosofia já chegou a seu termo. Ele segue Dewey, Wittgenstein e Heidegger no abandono dos fundamentos. E à filosofia fundacional contrapõe a *filosofia edificante*.

5 Filósofos sistemáticos e filósofos edificantes

A imagem neokantiana da filosofia como profissão — imagem que se encontra implícita na imagem da mente ou da linguagem que espelham a natureza — não se sustenta mais. A filosofia fundacional acabou; como acabou, em suma, a filosofia entendida "como disciplina que julga as pretensões da ciência e da religião, da matemática e da poesia, da razão e do sentimento, atribuindo a cada uma o lugar apropriado".

É preciso, portanto, tomar outros caminhos; e, para sair da "normalidade" da tradição, é preciso ser "revolucionários" (no sentido de Kuhn). E, todavia, entre os filósofos revolucionários, Rorty distingue dois tipos: os que fundam novas escolas "dentro das quais pode ser praticada a filosofia normal e profissionalizada" (um exemplo de tais filósofos são Husserl, e, antes dele, Descartes e Kant); e aqueles que "rejeitam a idéia de que seu vocabulário possa um dia ser institucionalizado, ou que seus escritos possam ser considerados comensuráveis com a tradição" (exemplos desses filósofos são o "último" Wittgenstein e o "último" Heidegger; Kierkegaard e Nietzsche).

É a esse último tipo de filósofos que vai a aprovação de Rorty, filósofos que ele chama de *edificantes* para distingui-los dos *sistemáticos*. A seu ver, "os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentações. Os grandes filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias e aforismos. Eles sabem que suas obras perdem sua própria função essencial, quando é superado o período em relação ao qual definiram sua própria reação. Eles são *intencionalmente* periféricos". Os filósofos sistemáticos pretendem construir um saber, uma ciência para a eternidade; os filósofos edificantes "destroem em benefício de sua própria geração". Os filósofos sistemáticos constroem certezas, como para exorcizar a incerteza do futuro; os filósofos edificantes estão à espera e perscrutam algo de novo, prontos para se abrir à maravilha de que "haja algo de novo sob o sol, algo que *não* seja uma acurada representação daquilo que já havia, algo que (ao menos no momento) não pode ser explicado e pode apenas ser descrito".

6 A filosofia edificante

A filosofia edificante, portanto, deixa de lado a tradição da filosofia sistemática, construtiva, normal, fundacional. Mas o que devemos entender mais propriamente com tal *filosofia edificante?*

Pois bem, trata-se de um projeto de educação ou formação — ou melhor, de *edificação* de nós mesmos ou de outros — dirigido "à descoberta de modos de falar novos, melhores, mais interessantes e mais frutuosos". Isso no sentido de que "a tentativa de edificar (nós mesmos ou os outros) pode consistir na atividade hermenêutica de realizar ligações entre nossa própria cultura e alguma cultura exótica ou algum período histórico, ou então entre nossa disciplina e outra disciplina que pareça perseguir objetivos incomensuráveis com um vocabulário incomensurável. Mas também pode consistir na atividade poética de excogitar esses novos objetivos, novas palavras, novas disciplinas [...]".

A filosofia edificante torna própria, assim, a hermenêutica de Gadamer, na qual não há contraste — afirma Rorty — entre o desejo de edificação e o desejo de verdade; e na qual, todavia, salienta-se o fato de que "a pesquisa da verdade é um dos muitos modos com que podemos ser edificados". Gadamer procura "libertar-se da representação clássica do homem-essencialmente-conhecedor-de-essências".

E os objetivos da filosofia edificante — escreve Rorty — são mais a continuação de uma conversação do que a descoberta da verdade, de uma verdade objetiva como "resultado normal do discurso normal". "A filosofia edificante não é apenas anormal, mas também reativa, tendo sentido apenas enquanto é um protesto contra a tentativa de truncar a conversação".

Filosofia edificante. Diversamente dos filósofos fundacionalistas que presumem poder oferecer sistemas de certezas e de verdades escritas para a eternidade, o filósofo edificante não propõe construções teóricas e argumentações em que se pensa ter capturado verdades definitivas, mas oferece mais sátiras, paródias, aforismos; não oferece uma "ciência eterna", destrói em benefício de sua própria geração; está pronto a perscrutar o novo, a comparar e ligar a própria cultura com culturas exóticas; procura "arquitetar novos objetivos, novas palavras, novas disciplinas [...]"; opõe-se ao congelamento da cultura e à desumanização dos seres humanos, coisas que resultam, a seu ver, da ação de todos os que crêem ser possuidores da "verdade" absoluta; esforça-se para manter aberta a conversação da humanidade.
Em poucas palavras: o da filosofia edificante é um projeto de educação ou formação – ou melhor, de *edificação* de nós mesmos ou de outros – dirigido "à descoberta de modos de falar novos, melhores, mais interessantes e mais frutuosos".

7 Manter aberta a conversação da humanidade

As tentativas de truncar a conversação não faltam. Com efeito, truncam a conversação todas as filosofias sistemáticas, que não fazem mais que hipostatizar alguma descrição privilegiada em que se presume ter captado de uma vez por todas a verdade, a realidade, o bem, visto que se estaria em posse da *razão*. Por sua vez, os filósofos edificantes são do parecer que presunções desse tipo equivaleriam ao *congelamento da cultura*, o que significaria a *desumanização dos seres humanos*.

Eis, então, escreve Rorty, que "os filósofos edificantes se acham [...] de acordo com a escolha de Lessing em favor do infinito *tender* para a verdade, contra a 'totalidade da verdade'. Para o filósofo edificante, a própria idéia de atingir 'a totalidade da verdade' é absurda, porque a noção platônica de verdade enquanto tal é absurda".

Concluindo as considerações precedentes, Rorty sintetiza: "Pensar que manter aberta a discussão constitua uma tarefa suficiente para a filosofia, que a sabedoria consista na habilidade de sustentar uma conversação, significa considerar os seres humanos como criadores de novos discursos mais do que seres a serem acuradamente descritos". Terminou, portanto, a filosofia

fundacional; mas não terminou a filosofia: ela continua como filosofia edificante, como "uma voz na conversação da humanidade". Com ela nós continuamos "a conversação iniciada por Platão, mesmo sem discutir os assuntos que Platão considerava que se devessem discutir". A filosofia edificante, comentam Diego Marconi e Gianni Vattimo, é "a maneira específica de intervir na discussão sobre todo tipo de problema, condicionada e caracterizada por uma tradição de textos e pelo adestramento peculiar de quem a pratica, mas não mais pela ilusão de possuir um domínio próprio dela, um método, e uma tarefa privilegiada em relação à de outras 'vozes' ".

8 "Historicistas" para a autonomia individual; "historicistas" por uma comunidade mais justa

Contingência, ironia e solidariedade é um livro que é o fruto maduro de reflexões ético-políticas que Rorty estava elaborando há algum tempo. A partir de Hegel — afirma Rorty — diversos pensadores *historicistas* negaram a existência de uma "natureza humana" ou de um "estrato mais profundo do eu", sobre o qual fundar as virtudes pessoais e os ideais sociais. Estes pensadores sustentaram que "tudo é socialização e, portanto, circunstância histórica, que não existe uma essência do homem 'abaixo' da socialização e antes da história". Autores como estes não se colocam mais a pergunta sobre "o que significa ser homens?"; mas a substituem por perguntas como: "O que significa pertencer a uma rica sociedade democrática do século XX?", ou então: "O membro de uma tal sociedade pode fazer algo a mais do que recitar uma parte de um roteiro já escrito?". Pois bem, comenta Rorty, tal *reviravolta historicista*, gradual mas decididamente, nos libertou da teologia e da metafísica, e com isso da tentação de buscar trégua para o tempo e para o acaso; ela, por outro lado, nos permitiu substituir, "como viés do pensamento e do progresso social", a *liberdade* à *verdade*. A reviravolta historicista existiu; todavia, ainda continua a antiga tensão entre os historicistas (por exemplo, Heidegger e Foucault), nos quais domina o desejo de autocriação e de autonomia individual, e os historicistas (por exemplo, Dewey e Habermas), para os quais dominante é o desejo de uma comunidade humana mais justa e mais livre.

De sua parte, Rorty quer fazer justiça tanto a um como ao outro grupo de pensadores historicistas. E o seu é "um convite a não querer escolher entre eles mas a dar-lhes, ao contrário, igual peso, a fim de usá-los depois para finalidades diversas". Continua Rorty: "Os autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov são úteis enquanto modelos, exemplos de perfeições individuais, de vida autônoma que se criou por si. Os autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls são, mais que modelos, concidadãos. Seu empenho é social, é a tentativa de tornar nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis".

9 A solidariedade do "liberalismo irônico"

É inútil, ao ver de Rorty, ir em busca de uma teoria que unifique o público e o privado. O caminho que ele propõe é o seguinte: contentarmo-nos em "considerar igualmente válidas, embora destinadas a ser incomensuráveis, as exigências de autocriação e de solidariedade humana". E de tal proposta emerge a figura daquilo que Rorty chama de "irônico liberal". Quem é o *liberal*? Os liberais, para Rorty, "são aqueles que pensam que a crueldade é o nosso pior delito". E o *irônico*? "Uso o termo 'irônico' — responde Rorty — para designar um indivíduo que olha abertamente a contingência de suas crenças e de seus desejos mais fundamentais, alguém que é historicista e nominalista o suficiente para ter abandonado a idéia de que tais crenças e desejos remetam a algo que foge ao tempo e ao acaso". A ironia — declarou nosso autor no decorrer de uma entrevista — "significa algo de muito próximo ao antifundacionalismo". No fundo, afirma Rorty, "os irônicos liberais são pessoas que têm, entre estes seus desejos infundáveis, a esperança de que o sofrimento possa diminuir, e que possa ter fim a humilhação sofrida por alguns seres humanos por causa de outros seres humanos".

Essa *utopia liberal* renuncia às teorias filosóficas de largo porte — como as que se referem às leis da história, o declínio do Ocidente e o fim do niilismo. Na sociedade

utópica proposta por Rorty, "a solidariedade não é descoberta com a reflexão; ela é criada". É criada com a imaginação, "tornando mais sensíveis ao sofrimento e humilhação particulares, sofridos por outras pessoas desconhecidas". Texto 2

10. Levar à esfera do "nós" pessoas que antes eram dos "eles"

É uma sensibilidade acrescida que nos faz reconhecer um indivíduo como "dos nossos" mais que vê-lo como "dos deles". Mas esta sensibilidade não cresce por causa de uma teoria universal que descreve uma essência humana presente em todos os homens; e ninguém se identifica com a comunidade de todos os seres racionais. Tal sensibilidade cresce por obra não da teoria, "mas de outros gêneros literários como a etnografia, a reportagem jornalística, a história em quadrinhos, o teatro-verdade e sobretudo o romance". Dickens, Olive Schreiner ou Richard Wright nos fazem conhecer de modo detalhado formas de sofrimento passadas por pessoas que antes ignorávamos. Choderlos de Laclos, Henry James ou Nabokov nos mostram a crueldade da qual nós mesmos somos capazes, e nos obrigam, portanto, a redescrevermo-nos. Aqui está — insiste Rorty — a razão pela qual "o romance, o filme e o programa televisivo substituíram, de modo gradual mas decidido, o sermão e o tratado como veículos principais da mudança das convicções morais e do progresso".

O liberal irônico exerce sua ironia sobre teorias a respeito da essência humana, mas está atento a minimizar sempre mais a importância das diferenças tradicionais (de raça, de religião, de usos etc.) em relação "à semelhança na dor e na humilhação". O liberal irônico inclui sempre mais na esfera do "nós" pessoas diferentes de nós que antes eram dos "eles". *Nós* — diz Rorty — devemos começar de onde *estamos*. E eis seu comentário a uma posição que à primeira vista pareceria moralmente muito estreita: "Aquilo que redime este etnocentrismo [...] é o fato de que é o etnocentrismo de um 'nós' ('nós liberais'), cuja finalidade é a de expandir-se, de criar um *ethnos* ainda maior e diversificado. É o 'nós' daqueles que foram educados a estar em alerta contra o etnocentrismo".

III. Hilary Putnam: do realismo metafísico ao realismo interno

• Nascido em Chicago em 1926; formado na escola analítica de origem neopositivista; professor primeiro em Princeton, depois no MIT e por fim em Harvard, Hilary Putnam deixou a maior parte de sua produção filosófica nos três volumes de seus *Philosophical Papers*.

O homem é o pior deus que existe → § 1-2

Empenhado politicamente, na década de 1960, nos movimentos estudantis, disse: "Não sou mais maoísta nem marxista, mas daquele período uma coisa continua em mim: a idéia de que a filosofia não seja simplesmente uma disciplina acadêmica".

Entre os filósofos americanos mais versados em matemática, Putnam é talvez o único filósofo pós-analítico que desenvolveu um forte interesse pela religião, convicto de que o homem que queira se colocar no lugar de Deus está na origem das maiores tragédias. Escreve Putnam: "Para mim a religião significa justamente refletir sobre o sentido do limite humano". E ainda: "Não vejo nada neste século que me faça desejar deificar o homem [...]. Penso que o homem é o pior deus que exista".

• Putnam realiza em sua obra a significativa passagem do *realismo metafísico* para o *realismo interno*. O realismo metafísico sustenta que a realidade, que torna

verdadeiras ou falsas nossas proposições, é independente de nossa mente. Sucessivamente Putnam critica o realismo metafísico pelo fato de que falamos do mundo, conhecemos o mundo sempre por meio de nossas teorias, apenas *dentro de nossas teorias*. Até a descrição de nossas sensações ocupa-se de toda uma série de escolhas conceituais. Por tudo isso "*realismo* equivale a *realismo interno*"; e o realismo interno é "*o único realismo que nos interessa ou nos serve*". O realismo metafísico é a concepção típica da esmagadora maioria dos filósofos antes de Kant. A concepção internista é, ao contrário, a que foi proposta por Kant, e depois por Peirce e Wittgenstein, e, mais próximo a nós, por Nelson Goodman.

Do realismo metafísico ao realismo interno → § 3-7

• Defensor da idéia de que "os significados não estão na cabeça" e que a referência de nossos termos é determinada graças ao "contributo do próprio mundo", é crítico da hipótese cética segundo a qual nossas crenças sobre o mundo externo poderiam ser uma simples ilusão: Putnam, em outros termos, destrói a dúvida hiperbólica que poderíamos ser cérebros em uma tina, privados de contatos reais com o mundo externo.

Teoria da referência e luta contra o ceticismo → § 8-10

1 A vida e as obras

Hilary Putnam nasceu em Chicago no dia 31 de julho de 1926. Sua formação intelectual deu-se dentro da escola analítica de origem neopositivista. Diplomado em filosofia em 1948 na Universidade de Pennsylvania, Putnam se doutorou em Los Angeles em 1951. Até 1960 ensinou em Princeton; no MIT até 1965; desde 1965 é professor de filosofia em Harvard. Desde 1976, sempre em Harvard, é *Professor of Modern Mathematics and Mathematical Logic*.

Embora tendo estudado sob a direção de Carnap e Reichenbach, Putnam leu Kierkegaard — que recorda "ter adorado" —, Marx e Freud. Em todo caso, foi depois dos quarenta anos que ele conseguiu libertar-se dos limites estreitos da filosofia analítica. Foi durante a década de 1960 — é o período da guerra do Vietnam — que Putnam se lançou no compromisso político: foi membro do movimento dos *Students for Democratic Society*, e sucessivamente de um grupo maoísta, o *Progressive Labor Party*. "Hoje — diz Putnam — não sou mais maoísta nem marxista, mas uma coisa me resta daquele período: a idéia de que a filosofia não é simplesmente uma disciplina acadêmica".

Admirador de Jürgen Habermas e de Karl Otto Apel, Putnam considera que na filosofia alemã esteja inerente uma espécie de "missão salvífica redentora"; ao passo



Hilary Putnam é o filósofo pós-analítico que propôs a teoria do "realismo interno", ou seja, a idéia de que não pode haver uma descrição do mundo que seja independente de nossas escolhas conceituais; e, simultaneamente, nos advertiu a não endeusar o homem.

que está de acordo com quem disse que "os filósofos franceses refinaram a capacidade de parecer muito radicais sem dizer nada que os exclua do próximo governo socialista". Comenta Putnam: "Há muito pouca seriedade, uma espécie de fundamental desonestidade".

2 O homem não deve ser deificado

Entre os filósofos americanos mais versados em matemática, Putnam é talvez o único filósofo pós-analítico que desenvolveu um forte interesse pela religião, em seu caso, pelo judaísmo. Disse Putnam: "[...] No século XIX começou-se a dizer: é preciso deixar de crer no sagrado. Nem sequer cem anos mais tarde houve dois terríveis ditadores, ambos ateus: Stalin e Hitler". Em todo caso, precisa Putnam, "para mim a religião significa justamente refletir sobre o sentido do limite humano. O problema do humanismo, como se desenvolveu de Feuerbach para frente, significou a deificação do homem. Não vejo nada neste século que me faça desejar deificar o homem. Como Ben Schwartz, penso que o homem é o pior deus que existe".

Consciente do fato de que a filosofia da ciência pode se desenvolver em dois níveis, caso se trate de questões típicas de certa disciplina ou caso se refira a temas gerais (como o confronto entre teorias, o problema da indução etc.), Putnam consagrou a maior parte de sua produção filosófica — a que vai da década de 1960 até os inícios de 1980 — nos três volumes de seus *Philosophical Papers*: 1) *Mathematics, Matter and Geometry* (1975); 2) *Mind, Language and Reality* (1975); 3) *Reason and Realism* (1983). De 1978 é o volume *Meaning and the Moral Sciences*. Outro importante trabalho seu, *Reason, Truth and History*, saiu em 1981. As *Paul Carus Lectures*, que ocorreram em Washington em 1985, estão na origem de seu livro *Many Faces of Realism* (1987). Em 1988 apareceu *Representation and Reality*: aqui trata-se ainda da filosofia da mente e é criticado, por uma posição vizinha à de *Verstehen*, o funcionalismo — posição que Putnam havia defendido no segundo volume dos *Philosophical Papers* —, onde sustentava que as propriedades psicológicas de um indivíduo não são propriedades físicas, embora as primeiras possam ser realizadas pelas segundas. *O pragmatismo: uma questão aberta* é de 1992 e contém algumas palestras feitas por Putnam em Roma. Aqui ele escreve: "Queremos ideais e queremos visão do mundo, e além disso queremos que nossos ideais e nossa visão do mundo se sustentem reciprocamente. Uma filosofia que tem apenas argumentação (de "dura" técnica) não pode satisfazer uma fome genuína, ao passo que uma filosofia que seja inteira visão global e nada de argumentação satisfaz de fato uma fome genuína, mas da mesma forma que um mingau satisfaz a criança". Portanto, a contraposição entre a filosofia que se interessa em como viver e aquela que se ocupa de questões técnicas é uma falsa contraposição, como prova também a filosofia de Putnam, na qual a discussão de questões técnicas se entrecruza com temáticas de ética e de estética, e com problemas religiosos. Texto 4

3 O realismo metafísico

Na apresentação (*Science as Approximation to Truth*) do primeiro volume de seus *Philosophical Papers*, volume intitulado *Mathematics, Matter and Geometry*, Putnam escreve que "estes ensaios são todos escritos a partir daquela que é chamada de perspectiva realista". Essa perspectiva sustenta, substancialmente, que a realidade, que torna verdadeiras ou falsas nossas proposições, é independente de nossa mente. Putnam, em poucas palavras, afirma, de acordo com o senso comum, que de fato existem mesas, cadeiras, casas etc.; e de acordo com o cientista militante, afirma a existência das realidades às quais se referem os conceitos teóricos da ciência: elétrons, genes etc. Ele não admite a existência de verdades a priori; diz que a geometria euclidiana é uma geometria do espaço finito e, enquanto tal, é uma teoria empírica, ou seja, sintética; no ensaio *What is Mathematical Truth?*, afirma que o conhecimento matemático é também um conhecimento corrigível, e que, portanto, não se afasta muito do tipo de conhecimento das ciências empíricas: é conhecimento quase-empírico.

No segundo volume (*Mind, Language and Reality*) dos *Philosophical Papers* encontramos uma defesa do *realismo empírico*, ou seja, da concepção segundo a qual tanto os experimentos contínuos

de laboratório, como as experiências da vida quotidiana, atestariam a realidade do mundo externo, aumentando a cada instante a credibilidade da teoria que afirma a existência do mundo externo. Pois bem, Putnam, para sustentar o realismo empírico, aduz o argumento de que se trata de uma tese aceita por tão longo tempo, que chegou a assumir o status de um *fato*; e, sobretudo, que tal concepção — que, para Putnam, tem "as *mesmas características* de uma hipótese empírica" —, não foi e não é contrariada por teorias rivais sérias. Segundo Putnam não se verificam justamente "severas tentativas" capazes de ameaçar seriamente a idéia da existência dos objetos materiais. Putnam se pergunta: "[...] Como se procede para tentar falsificar a existência dos objetos materiais? E quais teorias alternativas estão, ou estiveram, em campo?"

4 Do realismo metafísico ao realismo interno

Em 1978 aparece *Meaning and the Moral Sciences*. É aqui que, sob a influência de pensamentos de tipo kantiano, ocorre a reviravolta que leva Putnam do *realismo metafísico* ao *realismo interno*. A crítica que Putnam dirige ao realismo metafísico é que pensar em um mundo independente de nossa mente, fora de *qualquer teoria*, "conserva talvez o *MUNDO*, mas apenas ao preço de renunciar a qualquer idéia compreensível de *como* é o *MUNDO*". A realidade é que nós falamos do mundo, conhecemos o mundo apenas por meio de nossas teorias, unicamente dentro de *nossas teorias*. Se aceitarmos uma teoria dentro da qual encontramos o termo "elétron", isso quer dizer que fizemos uma versão do mundo dentro da qual nos referimos a objetos chamados elétrons. Eis, então, afirma Putnam, que "*realismo* equivale a realismo interno", e que é exatamente esse realismo interno "*o único realismo que nos interessa ou nos é útil*".

O *realismo metafísico* — anota Putnam — é uma *concepção filosófica* típica da maioria esmagadora dos filósofos antes de Kant. A *concepção internista* pode ser encontrada, ao contrário, relativamente tarde na história da filosofia. É a perspectiva proposta por Kant, que encontramos depois em Peirce e em Wittgenstein e, mais recentemente ainda, em Nelson Goodman e Michael Dummett.

5 Da "perspectiva externista" à "perspectiva internista"

Em *Reason, Truth and History* (*Razão, verdade e história*), de 1981, Putnam escreve que a perspectiva do realismo metafísico é aquela segundo a qual "o mundo consiste de certa totalidade fixa de objetos independentes de nossa mente, existe exatamente uma só descrição verdadeira e completa de 'como é o mundo', e a verdade comporta uma relação de correspondência de algum gênero entre as palavras, ou os sinais do pensamento, e as coisas externas, ou conjunto de coisas externas". Putnam chama essa perspectiva de *perspectiva externista* porque "seu ponto de vista preferido é o do olho de Deus". Pois bem, à perspectiva externista Putnam contrapõe, tornando-a própria, a "perpectiva *internista*", segundo a qual se considera que "perguntar-se *de quais objetos consiste o mundo* tem sentido apenas *dentro* de uma dada teoria e descrição".

E — especifica Putnam — "muitos filósofos 'internistas', embora não todos, afirmam, além disso, que haja mais de uma teoria ou descrição 'verdadeira' do mundo". Desse modo, "o internalismo não nega que *ingredientes* que derivam da experiência concorram para o conhecimento, que não é considerado como uma história cujo único vínculo seja a coerência *interna*, mas nega que haja *ingredientes que não sejam eles próprios modelados de algum modo pelos nossos conceitos*, desde o vocabulário que usamos para narrá-los ou descrevê-los, ou ingredientes *dos quais se pode dar uma única descrição, independente de qualquer escolha conceitual*". Putnam comenta: "Até a descrição que fazemos de nossas próprias sensações, tão caras a gerações de epistemólogos como ponto de partida para o conhecimento, está interessada (como, de resto, o estão também as próprias sensações) por toda uma série de escolhas conceituais. Até os próprios ingredientes sobre os quais baseia-se nosso conhecimento estão contaminados conceitualmente: todavia, mesmo que estejam contaminados, são sempre melhor do que nada e, se é fato que são tudo aquilo de que dispomos, demonstraram não ser depois tão pouco".

6 O realismo interno

O terceiro volume dos *Philosophical Papers* é *Reason and Realism.* Aqui são retomadas, às vezes em contextos particularmente técnicos — como no caso do ensaio *Models of Reality* —, as temáticas do realismo. Temáticas que o autor trata ainda em *The Many Faces of Realism.*

Putnam afirma, neste seu livro, que o desmoronamento do realismo metafísico ingênuo não deve comportar nem a queda no relativismo absoluto, nem a negação do realismo do senso comum. Para Putnam, em suma, "*há* as mesas, as cadeiras, os cubos de gelo. Há também elétrons, e regiões do espaço-tempo, números primos, pessoas que são uma ameaça para a paz no mundo, momentos de beleza e de transcendência, e muitas outras coisas". O que é preciso é uma concepção do realismo que saiba tomar consciência das descobertas da ciência, das entidades matemáticas e das coisas de que fala o próprio realismo do senso comum. Não temos necessidade de um Realismo (com R maiúsculo), isto é, de um realismo metafísico que, em suas várias versões (materialismo, idealismo subjetivo, dualismo etc.), é apenas "o inimigo, não o defensor" daquele realismo aceitável (com r minúsculo), que é o *realismo interno*: uma concepção que é "o caminho a seguir para preservar o realismo do senso comum, evitando os absurdos e antinomias do realismo metafísico [...]".

O *realismo interno*, afirma Putnam em um processo de aprofundamento contínuo, "consiste, no fundo, apenas na insistência de que o realismo *não* é incompatível com a relatividade conceitual. Podemos ser *tanto* realistas *como* relativistas conceituais". Para tornar clara tal proposta, Putnam aduz a metáfora da "fôrma para tortas": "As coisas independentes de toda escolha conceitual são a massa; nosso contributo conceitual é a forma da fôrma". Pois bem, diante de tortas desenhadas por fôrmas diferentes, não é correto dizer que apenas certa torta — dividida em certas partes — é real. Se o que foi dito é justo, "então — assegura Putnam — torna-se compreensível como isso que é em certo sentido o "mesmo" mundo (ou duas versões profundamente correlatas) possa ser descrito em uma versão como consistindo de "mesas e cadeiras" (e estas são dotadas de cores e de propriedades de disposição etc.), e como consistindo de regiões do espaço-tempo, partículas e campos, na outra versão". E não se pode pretender que tudo isso *deva* ser redutível a uma única versão. Uma pretensão desse tipo equivaleria "a cometer o erro de crer que a pergunta 'Quais são os objetos reais?' tenha sentido *independentemente de nossas escolhas conceituais*". Texto 3

■ Realismo interno. Quando descrevemos a realidade, nós a descrevemos, isto é, falamos dela, sempre dentro de uma teoria: está aqui, justamente, o núcleo do conceito de *realismo interno*.
A pergunta "Quais são os objetos reais?" não tem nenhum sentido se a quisermos fazer valer independentemente de toda escolha conceitual.
É certo que falamos de *fatos*; mas "falar de fatos", sem ter especificado em qual linguagem estamos falando, é falar de nada; a palavra "fato" não tem um uso fixado pela realidade em si mais do que o tenha a palavra "existe" ou a palavra "objeto".
O realismo interno leva consigo traços kantianos, como o primado do teórico, mas de Kant elimina a "coisa em si" e o absoluto das categorias.

7 A relatividade conceitual

A *relatividade conceitual* não equivale a relativismo cultural *radical*. "Nossos conceitos podem ser relativos a uma dada cultura, mas disso não deriva que a verdade ou falsidade de tudo aquilo que dizemos usando esses conceitos seja simplesmente 'decidido' pela cultura. Mas é mera ilusão que a idéia de que haja um ponto de Arquimedes, um uso de 'existir' inerente ao próprio mundo, pelo qual a pergunta 'Quantos objetos *realmente* existem?' tenha sentido". No realismo interno, o que desaparece não é a realidade, mas a noção de *coisa em si*: "O realismo interno diz que não sabemos do que estamos falando quando falamos de 'coisa em si' ".

O realismo interno, portanto, possui *traços kantianos*, mas de Kant elimina a "coisa em si" e o absoluto das categorias. Putnam é kantiano enquanto no realismo

interno "o papel de instrumento organizador da experiência é desempenhado pelo elemento de natureza intrinsecamente social que é a linguagem" (M. Dell'Utri). Eis, em uma definição posterior, a substância do realismo interno: "Há 'fatos externos', e nós podemos *dizer como são*. O que *não podemos* dizer, porque não tem sentido, é o que os fatos são *independentemente de toda escolha conceitual*". Putnam insiste em dizer que "há alguns fatos, não constituídos por nós, a descobrir". Mas podemos dizer isso "apenas depois de ter adotado um modo de falar, uma linguagem, um 'esquema conceitual'. Falar de 'fatos', sem ter especificado em qual linguagem estamos falando, é falar de nada; a palavra 'fato' não tem um uso fixado pela realidade em si mais do que o tenha a palavra 'existe' ou a palavra 'objeto' ".

8 A teoria tradicional da referência

Depois de ter delineado o trajeto teórico que levou Putnam do realismo metafísico ao realismo interno, será oportuno pôr a atenção sobre alguns pontos mais particulares da filosofia de Putnam; ao menos para perceber o *tipo de trabalho* desenvolvido por nosso autor.

O primeiro ponto é a *teoria causal da referência*, um ponto fundamental do pensamento de Putnam; uma teoria que começou na década de 1960 e que Putnam, independentemente de Samuel Kripke, levou a termo pela metade dos anos setenta, expondo-a em detalhes no artigo de 1975 *The Meaning of "Meaning"* (atualmente em *Mente, linguagem e realidade*). Putnam formulou a teoria quando aceitava o realismo metafísico, e a manteve mesmo depois de ter rejeitado o realismo metafísico, fato que "indicaria a 'neutralidade metafísica' da teoria causal da referência" (M. Dell'Utri).

A teoria tradicional da referência — pensemos em Frege, Russell, Carnap, mas também em Kuhn e Feyerabend — sustenta que a referência dos nossos termos é determinada por meio de *descrições, imagens*. Em outras palavras, para a teoria tradicional, a extensão (isto é, os objetos aos quais um termo se refere) é determinada pelo significado do termo; o significado de um termo é a sua intensão; e conhecer o significado de um termo equivaleria a encontrar-se em certo estado psicológico (no sentido, por exemplo, de estados da memória ou de disposições psicológicas).

9 A Terra e a Terra Gêmea

Diante de uma teoria desse tipo, Putnam sustenta que "a extensão não é determinada pelo estado psicológico". E demonstra esta sua tese recorrendo a uma estranha hipótese de ficção científica. Suponhamos a existência de um planeta *totalmente semelhante* à Terra (cada um de nós tem seu sósia, fala-se a mesma língua, existem os mesmos objetos). Chamaremos tal planeta de Terra Gêmea. A única diferença que existe entre a Terra e Terra Gêmea é que sobre Terra Gêmea usa-se o termo "água" para um líquido que tem todas as características da água (sacia a sede, é transparente, límpido etc.), mas tem uma fórmula química diferente de H_2O, tem uma fórmula deste tipo: XYZ. Até que um astronauta proveniente da Terra não tiver examinado quimicamente o que os habitantes de Terra Gêmea chamam de "água", e não tiver mostrado que não se trata de H_2O mas de XYZ, será normal pensar que "água" tem o mesmo significado sobre a Terra e sobre Terra Gêmea. Quando tivermos descoberto que a "água" sobre Terra Gêmea não é H_2O, mas XYZ, então se dirá que sobre Terra Gêmea o termo "água" significa (ou se refere ou tem como extensão) XYZ e não H_2O. A situação não muda, todavia, se também voltássemos atrás no tempo, em um período em que a química não tinha conhecido os desenvolvimentos atuais. Voltemos atrás, em 1750. Não existe a química que torne possível descobrir que aquilo que os habitantes de Terra Gêmea chamam de água não é H_2O mas XYZ, razão pela qual tudo aquilo que um habitante da Terra pensa sobre água é também aquilo que sobre água pensa um habitante de Terra Gêmea. Eles, portanto, quando pensam ou falam da água, encontram-se no mesmo estado psicológico e, todavia, usando a mesma palavra, referem-se a dois líquidos diferentes. Tudo isso nos diz, conclui Putnam, que "a extensão do termo 'água' não é função *unicamente* do estado psicológico de quem fala". O que acontece em nossa cabeça não determina o significado das palavras. "Os significados — afirma Putnam — não estão na cabeça".

Mas, então, como é que o termo "água" se liga à água? Sem dúvida, o signifi-

cado de um termo não é propriedade privada de um indivíduo particular; ele se refere a comunidades inteiras de falantes. Mas, em todo caso, como é que uma comunidade falante se refere à água usando a palavra "água"? Pois bem, a essa pergunta Putnam responde que a referência de nossos termos determina-se apenas graças à "contribuição do próprio mundo", ou seja, "graças ao subsistir de uma relação causal entre o uso do termo feito pelos falantes e o referente real do termo. Sobre a Terra Gêmea, por exemplo, 'água' refere-se exatamente ao XYZ, e não a outro, justamente porque é o XYZ, e não outra coisa, a causa última do uso de 'água' em seus vários casos". Dito de outra forma: a extensão do termo "água" sobre a Terra — isto é, os traços de realidade aos quais refere-se o termo "água" — determina-se por aquilo que é a água sobre a Terra, pela fórmula H_2O; sobre a Terra Gêmea, ao contrário, a extensão da palavra "água" é determinada pela natureza possuída pelos objetos aos quais o termo se refere, natureza explicitada, no caso, pela fórmula XYZ.

10 Cérebros em uma tina

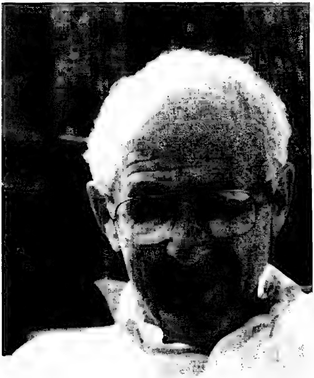
Imaginemos que um cientista cruel submeta a uma operação um ser humano. O cientista retira o cérebro do corpo de um indivíduo e o põe em uma tina cheia de substâncias nutrientes que o mantêm em vida. Os terminais nervosos do cérebro foram ligados a "um computador supercientífico" que, por meio de programas adequados, faz com que aquele cérebro "tenha a ilusão de que tudo seja perfeitamente normal".

Para ir aos detalhes: "parecer-lhe-á que há pessoas, objetos, o céu e assim por diante", mas a realidade é que tudo aquilo que a pessoa ou, melhor, o cérebro sente "não é mais que o resultado dos impulsos eletrônicos transmitidos pelo computador aos terminais nervosos". Putnam leva muito adiante seu experimento mental e — sempre em *Razão, verdade e história* — acrescenta: "O computador é tão aperfeiçoado que, se a pessoa quiser levantar a mão, os impulsos transmitidos pelo computador farão com que ele 'veja' e 'sinta' a mão que se levanta. Além disso, mudando programa do computador, o cientista cruel poderá até fazer que a vítima 'experimente (também como alucinação) qualquer situação ou ambiente que o cientista quiser que ela prove' ".

Este é, portanto, o experimento mental imaginado por Putnam. Sua função é a de propor de novo, em versão contemporânea, a *dúvida cética*. A pessoa, cujo cérebro está na tina, tem a sensação de viver uma vida como antes, entre cadeiras e mesas, entre uma conversa e a realização de uma tarefa, entre um medo e um sentimento de satisfação; ela, todavia, se ilude, uma vez que sua vida é a de um cérebro em uma tina. Aqui Putnam se pergunta: quem nos assegura que também nós todos não sejamos cérebros em uma tina, cérebros condenados a iludir-se sobre sua própria situação real? Aflora novamente, portanto, a grande dúvida de Descartes: quem nos garante da existência daquilo que vemos, tocamos, sentimos, manipulamos?

11 Se fôssemos cérebros em uma tina, estaríamos em grau de pensar que somos cérebros em uma tina?

O cérebro na tina tem conhecimentos, sensações, imagens. Porém se ilude, pensando estar em contato com o mundo real, ao passo que aquele mundo real é apenas um conjunto de estímulos provenientes do computador. Portanto, como sabemos que não somos cérebros em uma tina? Para responder a tal pergunta, Putnam aproveita uma pergunta contrária: se realmente fôssemos cérebros em uma tina, estaríamos em grau de dizer ou pensar que somos cérebros em uma tina? Ora, a resposta a tal pergunta é: não! A resposta é negativa, porque a hipótese de que somos cérebros na tina se auto-refuta, no sentido de que sua verdade comporta sua falsidade. E Putnam examina a tese, indagando a relação de referência que as palavras têm com a realidade. As pessoas, em um mundo no qual os cérebros estão em tina, podem certamente proferir palavras, assim como fazemos; elas, todavia, embora usando as mesmas palavras usadas por nós, não podem de nenhum modo se referir à própria coisa à qual nós nos referimos. A ocorrência, nos pensamentos das pessoas com os cérebros na tina, de palavras como "árvore" ou "casa", ou até de "tina", "cérebro" e "computador", não é determinada pelos objetos, e sim muito mais pelos estí-



Uma fotografia recente de Putnam.

mulos que o computador envia ao cérebro, ou pelas imagens produzidas no cérebro por esses estímulos.

Na argumentação, Putnam faz uso de sua *teoria causal da referência*. E, justamente se apoiando sobre essa teoria, ele conclui que, se formos cérebros em uma tina, não poderemos pensar ou dizer que somos cérebros em uma tina. Escreve Putnam: "Se o 'mundo possível' é verdadeiramente o real e nós não formos, efetivamente, mais que cérebros em uma tina, quando dizemos que 'somos cérebros em uma tina', entendemos com efeito que *somos cérebros em uma tina na imagem*, ou algo do gênero (admitindo que nosso discurso tenha em todo caso um significado). Mas parte da hipótese segundo a qual seríamos cérebros em uma tina é que nós não somos cérebros em uma tina na imagem (o ser cérebros em uma tina, isto é, não faz parte de nossa alucinação), razão pela qual, se formos efetivamente cérebros em uma tina, então o enunciado 'somos cérebros em uma tina' diz algo falso (se é que diz alguma coisa). Em poucas palavras, se somos cérebros em uma tina, então 'somos cérebros em uma tina' é falso. Assim, isso é (necessariamente) falso". E o erro é principalmente devido — nota Putnam — a uma teoria mágica da referência, "segundo a qual certas representações mentais se referem necessariamente a coisas externas particulares, ou a gêneros particulares de coisas externas".

Com tudo isso, Putnam devasta a ameaçadora hipótese cética onde se afirma que nossas crenças sobre o mundo externo poderiam ser pura e simples ilusão; em suma, Putnam destrói a dúvida hiperbólica, segundo a qual poderíamos ser cérebros em uma tina, privados de contatos reais com o mundo externo. Mas a moral da fábula, por assim dizer, vai mais além, uma vez que a demonstração da hipótese cética equivale para ele também a uma crítica severa do realismo metafísico e ao mesmo tempo a uma sustentação do realismo interno. E equivale a uma crítica do realismo metafísico pela razão de que o ceticismo é o eterno companheiro do realismo metafísico, enquanto é justamente o cético que afirma a existência de um mundo incognoscível para nós. O mundo incognoscível do cético é o mundo independente da nossa mente do qual fala, justamente, o realista metafísico.

IV. William Bartley: para uma teoria mais ampla da racionalidade

• William Bartley (1934-1990), discípulo e assistente de Popper (de quem editou os três volumes do *Pós-escrito à lógica da descoberta científica*) e amigo de Friedrich A. von Hayek (do qual editou a última obra: *A presunção fatal*), é autor do livro *The Retreat to Commitment*. É nesse trabalho que Bartley propõe seu *racionalismo pancrítico*.

O racionalismo pancrítico → § 1-4

Bartley constata que todas as *autoridades intelectuais* da filosofia ocidental (as sensações dos empiristas, os princípios auto-evidentes dos racionalistas, as idéias claras e distintas dos cartesianos etc.) se revelaram "tanto intrinsecamente falíveis como epistemologicamente insuficientes". A verdade é que "as fontes infalíveis do conhecimento e da autoridade intelectual são tão pouco atingíveis quanto as autoridades políticas infalíveis". Não conhecemos fontes de conhecimento infalíveis; toda fonte é bem-vinda, contanto que possa ser criticada. Por conseguinte, é preciso substituir a *justificação* pela *crítica* de nossas idéias e teorias.

E eis o núcleo do *racionalismo pancrítico*: *"Nada pode ser justificado; toda coisa pode ser criticada"*. Trata-se de um programa que não postula autoridades intelectuais dirigidas a justificar nossas asserções, mas que é voltado a contrastar e neutralizar os erros intelectuais. E que evita tanto a falência dos pan-racionalistas (os quais supõem erroneamente ter encontrado autoridades definitivas do conhecimento: Descartes, Leibniz, Bacon, Locke etc.) como a fuga no irracional do racionalismo crítico de Popper (o qual deve admitir a escolha irracional da razão científica).

• Se as teorias científicas são racionais porque controláveis por meio de experimentos cujos resultados podem levar à sua falsificação e à substituição por teorias científicas melhores, as teorias filosóficas ou metafísicas (sobre Deus, o sentido da história, o Estado, o homem etc.) não são falsificáveis – por meio do recurso aos fatos –; se, com efeito, o fossem, seriam científicas. Todavia, lembra Bartley, uma teoria filosófica é racional se é possível submetê-la à crítica; se, por exemplo, a teoria filosófica pode entrar em contraste com uma teoria científica bem consolidada. Este é o caso da teoria evolucionista que, se aceita, entra em inconciliável contraste com o idealismo. A racionalidade, portanto, estende-se para além do âmbito da ciência; a refutabilidade empírica das teorias científicas é apenas um caso da mais ampla racionalidade, que consiste na criticabilidade das idéias e teorias que são apresentadas como soluções de problemas. Escreve Bartley: "O problema (da demarcação) não reside na demarcação entre aquilo que é científico e aquilo que não o é, mas na demarcação entre aquilo que é racional e aquilo que é irracional, entre aquilo que é crítico e aquilo que não é crítico". Em todo caso, é fundamental compreender que: *justificar não significa criticar*.

A racionalidade vai além da ciência → § 5-8

1 A vida e as obras

Nascido em Pittsburgh, na Pennsylvania, em 1934, William Bartley III faleceu prematuramente em Oakland, na Califórnia, dia 5 de fevereiro de 1990. Terminando seus estudos na América, obteve depois o doutorado em lógica e método científico na London School of Economics and Political Science. Ensinou na Universidade de Pittsburgh, onde foi também co-diretor do Centro de filosofia da ciência; foi ainda docente no Warburg Institute de Londres e na London

School of Economics and Political Science. Bartley organizou os três volumes do *Pós-escrito à lógica da descoberta científica* de Karl Popper (do qual Bartley foi assistente por bastante tempo). Ele também cuidou da última obra de Friedrich A. von Hayek, *The Fatal Concept. The Errors of Socialism* (*A presunção fatal. Os erros do socialismo*). Quando faleceu, Bartley estava trabalhando na biografia intelectual de Popper e na de Hayek. A obra mais importante de William Bartley é *The Retreat o Commitment*, de 1962 (reeditada várias vezes em inglês, com acréscimos); nela Bartley propõe sua concepção filosófica que ele chama de *racionalismo pancrítico*, uma concepção que, enquanto amplia os confins da racionalidade para além da ciência, afirma que "nada deve ser justificado, e tudo deve ser criticado". Outra obra interessante é *Wittgenstein*, de 1973. Uma antologia de ensaios empenhativos é *Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth* (*Conhecimento insondável, riqueza desmedida*), que apareceu pouco depois da morte do autor em 1990.

2 Como Karl Popper destruiu a estrutura autoritária da filosofia política

Para delinear e sustentar sua própria posição filosófica — posição que ele chama de *racionalismo pancrítico* —, Bartley aproveita a teoria política de Popper. Em teoria da política, Popper sustentou que a pergunta "quem deve governar?" sempre obterá uma resposta autoritária, mesmo que se afirme que quem deve governar é o povo, ou o rei, o proletariado, este ou aquele grupo, ou esta ou aquela raça. A pergunta "quem deve governar?" pressupõe, com efeito, que exista algum indivíduo, algum grupo, alguma família, alguma classe, alguma raça etc., a quem seja inerente o atributo da soberania. Deste modo, Platão — diz Popper — poluiu toda a teoria política do Ocidente. A pergunta "quem deve governar?" é uma pergunta que impele à pesquisa daquilo que não existe e oferece a ilusão de respostas adequadas, exibindo apenas aquelas que, na realidade, não são mais que opções autoritárias.

A pergunta legítima em teoria da política não é "quem deve governar", e sim, muito mais, "como podemos organizar da melhor forma nossas instituições políticas, de modo que possamos nos libertar dos maus governantes ou, pelo menos, limitar ao máximo os danos que possam produzir?"

Estas idéias são expostas por Popper em *A sociedade aberta e seus inimigos*. A mudança da pergunta pode parecer secundária para uma visão superficial; as coisas, porém — afirma Bartley —, não são assim, uma vez que ela é suficiente para dissolver a estrutura autoritária da filosofia política. Com efeito, "implícito na pergunta assim reformulada está o reconhecimento de que de fato não existe algo como o melhor tipo de suprema autoridade política válida para todas as situações, e sim que toda autoridade — a do povo, do rei ou do ditador — pode se transformar em um mau governo [...]. O problema, portanto, não está tanto em individuar antecipadamente uma fonte infalível de autoridade política, e sim em assegurar-se contra o naufrágio da nave almirante quando ela está dirigindo as manobras da frota".

3 O racionalismo pancrítico

E aquilo que para Popper é válido em teoria da política, Bartley o aplica à filosofia em geral. Todas as autoridades intelectuais propostas (as sensações dos empiristas, os princípios auto-evidentes dos racionalistas, as idéias claras e distintas dos cartesianos etc.) se revelaram "tanto intrinsecamente falíveis como epistemologicamente insuficientes". Isso significa que "as fontes infalíveis do conhecimento e da autoridade intelectual são tão pouco atingíveis quanto as autoridades políticas infalíveis". Não conhecemos fontes de conhecimento infalíveis; toda fonte é bem-vinda, com a condição de que possa ser criticada. E eis, então, que Bartley rejeita todo apelo a uma autoridade qualquer que presuma fundar uma teoria ou que presuma justificar critérios fundados: "*Nada pode ser justificado; tudo pode ser criticado*". Aqui se encontra o núcleo do *racionalismo pancrítico*, um programa filosófico que, em vez de postular autoridades intelectuais dirigidas a justificar ou a garantir nossas afirmações, pretende contrastar e neutralizar os erros intelectuais. Conseqüentemente, o filósofo não se porá mais perguntas que o mandam à caça de justificações; ele, ao invés, se fará a seguinte pergunta: "*como podemos organizar nossa vida intelectual e nossas instituições de modo a expor nossas crenças, conjecturas, ações, asserções, fontes intelec-*

tuais, tradições e semelhantes — sejam ou não justificáveis — ao máximo da crítica, de modo a impedir e eliminar quantos mais erros intelectuais possíveis?" Texto 5

4 Os quatro métodos da crítica

O racionalismo pancrítico é um programa filosófico que implica uma nova concepção da racionalidade: "Na nova estrutura conceitual — escreve Bartley — o racionalista é aquele que pretende deixar *toda* asserção, compreendendo seus critérios fundamentais, objetivos e decisões e até sua posição filosófica de base, abertos à crítica, que não protege nada da crítica por meio de justificações irracionais; aquele que jamais trunca uma discussão ou uma argumentação, recorrendo à fé ou a um compromisso irracional para justificar alguma crença exposta ao fogo de uma crítica severa; aquele que está empenhado, ligado ou habituado a nenhuma posição particular". O conceito de base do racionalismo pancrítico, portanto, não é a *justificação*, mas a *crítica*. E nós, diz Bartley, dispomos ao menos de quatro métodos para *criticar*, ou seja, para tentar eliminar o erro, criticando nossas conjecturas ou especulações. Tais métodos são: "1) O controle com base na *lógica*: a teoria dada é coerente? 2) O controle com base nas *observações sensoriais*: certa teoria é empiricamente refutável por alguma observação? 3) O controle com base em uma *teoria científica*: certa teoria, esteja ou não em conflito com a observação, está em conflito com alguma hipótese científica? E se estiver, temos conhecimento de uma refutação desse tipo? 4) O controle com base no *problema*: qual problema certa teoria pretende resolver? Consegue resolvê-lo?"

Esses tipos de controle nos dizem que uma teoria deve ser coerente, sob o risco de não dizer nada; que uma teoria que entra em contraste com observações sensoriais bem avaliadas é uma teoria que, pelo que dela se sabe, deveria ser descartada enquanto falsificada pela experiência; que uma teoria, por exemplo, filosófica, que está em desacordo com uma teoria científica aceita e fortemente consolidada, tem poucas possibilidades de sobrevivência — pensemos no idealismo e em sua falsidade se for verdadeira a teoria biológica da evolução; que uma teoria é preferível a uma outra quando consegue resolver um problema melhor do que a última.

Há um único pressuposto no racionalismo pancrítico: trata-se da lógica, mas

Racionalismo pancrítico. Eis como William Bartley descreve em *Ecologia da racionalidade* os traços característicos do racionalismo pancrítico: "Implícitos em um delineamento não justificacionista, são um novo programa filosófico e uma nova concepção da racionalidade. Na nova estrutura conceitual o racionalista é aquele que quer deixar toda asserção e sem dúvida *toda* sua asserção, compreendendo seus mais fundamentais critérios, objetivos e decisões, e até sua própria posição filosófica de base, abertos à crítica; aquele que não protege nada da crítica por meio de justificações irracionais; aquele que jamais trunca uma discussão ou uma argumentação recorrendo à fé ou a um compromisso irracional para justificar qualquer crença exposta ao fogo de uma severa crítica; aquele que não está comprometido, ligado ou habituado a nenhuma posição particular. Chamo essa concepção de *racionalismo pancrítico*".
O racionalismo pancrítico difere do racionalismo radical ou pan-racionalismo (por exemplo, de Descartes, Locke, Hume, Kant etc.), porque abandonou o ideal de uma justificação última e definitiva, encontrada no *cogito*, nas sensações, nas categorias a priori etc.
E difere também do racionalismo crítico de Popper, o qual sustentou que por trás da racionalidade da ciência existe a escolha irracional da razão, ou seja, a decisão de dar importância à argumentação e à experiência.
Ainda Bartley: "Se for realmente abandonado todo tipo de justificação – tanto racional como irracional – então não há nenhuma necessidade de justificar uma posição que é racionalmente injustificável. Uma posição pode sem dúvida ser sustentada racionalmente sem nenhuma necessidade de devê-la justificar – *contanto que não seja imune a críticas e sobreviva aos controles mais severos*. O problema de o quanto uma posição possa ser bem justificada é completamente diverso do problema de quanto seja criticável e de quanto possa ser bem criticada".

apenas no sentido de que *se* estivermos empenhados em produzir argumentações críticas, *então* devemos pôr em funcionamento as regras conforme as quais, partindo de premissas verdadeiras, chegar-se-á sempre a conclusões verdadeiras e conforme as quais a falsidade das conclusões é transferível às premissas. No racionalismo pancrítico pode ser criticada e rejeitada qualquer coisa, até a própria prática da argumentação e as operações de revisão realizadas por meio do uso da lógica; todavia, enquanto continuarem criticando e corrigindo nossas teorias, devemos pressupor a lógica. Isso equivale também a dizer que poderemos abandonar igualmente a lógica quando decidíssemos de nos descomprometer em relação à argumentação crítica e de abraçar, por exemplo, a razão exclusiva da força. 5

5 Uma teoria mais ampla da racionalidade

Se a lógica é, no sentido agora precisado, o único pressuposto do racionalismo pancrítico, a ampliação da idéia de racionalidade constitui sua mais vistosa conseqüência. Volte-se atrás e se considere o terceiro método de controle proposto por Bartley, o que se realiza com base em uma teoria científica: uma teoria, por exemplo, filosófica, tem pequena possibilidade de sobrevivência uma vez que entre em contraste com uma teoria científica bem consolidada; e se deu o exemplo do idealismo que resultará falso se se aceitar como verdadeira a teoria evolutiva (onde se sustenta que a vida apareceu muito tarde sobre a face da terra, e o homem ainda mais tarde, motivo pelo qual não pode ter sido o homem que "criou" a realidade). Considerações de tal tipo nos fazem entender que para Bartley o problema fundamental não é o de diferenciar entre teorias científicas e teorias não científicas: seu problema é muito mais o de "distinguir entre uma idéia boa e uma idéia má, entre uma prática boa e uma prática má". "Popper sugeriu aos positivistas que o problema não reside na demarcação entre aquilo que é dotado de significado e aquilo que dele é privado, mas na demarcação entre aquilo que é científico e aquilo que não é científico. Eu — diz Bartley — sugiro que o problema não reside na demarcação entre aquilo que é científico e aquilo que não o é, mas na demarcação entre aquilo que é racional e aquilo que é irracional, entre aquilo que é crítico e aquilo que não é crítico". Deste modo, uma idéia, por exemplo, filosófica (e, portanto, não científica) é racional se puder ser criticada; e pode ser criticada se, por exemplo, entra em contraste com uma teoria científica bem consolidada. Não são racionais, portanto, apenas as teorias científicas; estas são racionais porque refutáveis por fatos; a falsificabilidade empírica é, pois, um caso da mais ampla criticabilidade, ou seja, da mais ampla racionalidade.

6 A falência do pan-racionalismo

Existem, na opinião de Bartley, duas importantes teorias da racionalidade: o *pan-racionalismo* (ou racionalismo radical) e o *racionalismo crítico*. O racionalismo radical é encontrável na história da filosofia moderna (mas não apenas desta) tanto na variante do intelectualismo (ou racionalismo), como na do empirismo. Os racionalistas (pensemos em Descartes, Leibniz ou Spinoza) acreditavam ter encontrado nas intuições intelectuais autoridades definitivas sobre as quais apoiar todo o edifício do conhecimento; os empiristas (pensemos em Bacon, Locke, Berkeley, Hume) sustentavam ter encontrado as autoridades definitivas do conhecimento nas sensações.

O *pan-racionalismo*, todavia, entra em falência tanto em sua versão intelectualista (uma vez que princípios primeiros e intuições supostamente autofundantes não se mostraram nem certos nem iguais para todos), como em sua versão empirista (pelo motivo, entre outros, de que a base empírica da ciência — sensações e proposições de observação — também é incerta e falível).

7 O racionalismo crítico e sua fuga no irracional

Por sua vez, o *racionalismo crítico* — posição que, ao ver de Bartley, reúne Quine, Nozick, Morton White, Rorty e Wittgenstein, mas que é típica principalmente da filosofia de Popper — não vai mais em busca de fundamentos últimos, inconcussos e absolutos do conhecimento. Popper com muita clareza faz uma ligação, importantíssima

ainda que "mínima", ao irracionalismo. Ele escreve: "Qualquer um que adota a atitude racionalista o faz porque adotou, conscientemente ou inconscientemente, alguma proposta ou decisão ou crença ou hábito — adoção, esta, que se pode definir como irracional. De qualquer modo que possa ser realizada, podemos definir essa adoção como uma *fé* irracional na *razão* [...]; a atitude racionalista fundamental se funda sobre uma decisão irracional, sobre a fé na razão". Ninguém nos obriga a olhar o mundo com os olhos do cientista que quer entender e dominar o mundo; nós podemos contemplar o mundo também com os olhos do místico.

O pan-racionalismo (ou racionalismo radical) ilude-se ao fundar, de modo certo e de uma vez por todas, o edifício do conhecimento, e com isso se ilude de poder evitar o fideísmo e o irracionalismo. O racionalismo crítico declara abertamente ter escolhido irracionalmente a razão. O irracionalismo parece, portanto, inevitável: o racionalismo radical leva necessariamente ao fideísmo; o racionalismo crítico declara abertamente sua opção irracional (e sobre esta última posição se alicerçou, escreve Bartley, o grande teólogo protestante Karl Barth; a quem o reprovava por ter feito a opção irracional do cristianismo, Barth podia replicar: *tu quoque*, também tu — ateu ou pertencente a outra fé, filósofo e até cientista — fizeste uma escolha irracional).

8 Justificar não significa criticar

Bartley não se entrega diante dos resultados irracionalistas, fideístas e relativistas de grande parte do pensamento moderno e contemporâneo. Ele imputa a causa da falência do racionalismo — tanto do radical como do crítico — à *estrutura autoritária* do pensamento ocidental, um pensamento que vai à caça de autoridade (autoridade dos sentidos, autoridade do intelecto etc.) em grau de fundar definitivamente nosso saber, um pensamento que busca uma justificação absoluta do conhecimento e para o qual a crítica equivale a justificar: para Descartes e para Hume — apenas para exemplificar — uma idéia é racionalmente criticada quando se pode estabelecer se ela pode ser racionalmente justificada ou não. Eis Bartley: "Todas as teorias da justificação que conheço persistem [...] em operar, de um ou de outro modo, uma mistura de justificação e crítica: para submeter à crítica uma asserção, se deveria, em base a tais teorias, mostrar que ela não pode ser derivada de uma autoridade racional, ou que está em conflito com tal autoridade, a qual não é suscetível de crítica". É justamente cindindo os dois conceitos de *justificação* e de *crítica* que Bartley introduz sua novidade, que é o *racionalismo pancrítico*.

V. Adolf Grünbaum: da análise da teoria da relatividade à análise da psicanálise

Grünbaum crítico de Popper
→ § 1-2

• **Conhecido por seus estudos sobre o espaço e o tempo e a teoria da relatividade, Adolf Grünbaum (nascido em 1923 em Colônia, mas desde 1938 residente nos Estados Unidos da América), deu notáveis contributos como crítico de Popper e, em uma perspectiva não-popperiana, à crítica da psicanálise.**

• **Popper sustentou diversas vezes que a psicanálise não é científica porque não falsificável. Pois bem, intervindo na questão a respeito da cientificidade da psicanálise, Grünbaum – que sobre o tema escreveu um trabalho de grande envergadura: *Os fundamentos da psicanálise* (1984) – afirma, antes de tudo, que erram os sustentadores da interpretação hermenêutica da psicanálise.**

Tal interpretação – feita por Habermas e Ricoeur – queria salvar a psicanálise, mostrando que ela é um tipo de saber científico diverso da física. Apesar de tudo – nota Grünbaum – trata-se de uma proposta que não é mais que "um difundido mito exegético": um mito que contradiz a intenção declarada do pai da psicanálise e que falseia os textos freudianos.

Popper se engana sobre a psicanálise: mas enganam-se também Habermas e Ricoeur → § 3-6

Por outro lado, também Popper erra, porque, por sua vez, Freud de fato não assumiu, diante de suas próprias teorias, uma atitude verificacionista, e sim falsificacionista, e porque "bem longe de *não* ser *capaz*, como um mito, de fazer predições falsificáveis, a teoria psicanalítica faz predições que parecem arriscadas, segundo os parâmetros de Popper". A condenação da psicanálise por parte de Popper, portanto, não se sustenta.

Contra o anti-indutivismo de Popper → § 5-7

• Grünbaum, que, na tradição de Bacon e Mill, aceita um indutivismo eliminatório, contesta o anti-indutivismo de Popper e afirma que Popper "parodiou a tradição indutivista"; de acordo sobre a crítica da teoria popperiana da verossimilhança ou verossimilitude, sustenta que entre duas teorias falsas uma não pode ser mais verossímil do que outra; e mostra que, se duas teorias sucessivas (Newton e Einstein) são incompatíveis, haverá então ao menos um problema solúvel na teoria newtoniana, e que não poderá ser posto na de Einstein.

• Por sua vez, Grünbaum assume como critério de demarcação entre ciência e não ciência a indução eliminatória. E exatamente em base a esse critério ele declara que a psicanálise é de fato ciência; apenas, porém, que é má ciência.

Por que a psicanálise é má ciência → § 8-10

A psicanálise é má ciência porque os *dados clínicos* não são verificáveis: não conseguem garantir nem uma correta visão das causas dos distúrbios, nem sua remoção; eles – os dados clínicos – são irremediavelmente contaminados pelo analista. Freud não oferece nada melhor que um *post hoc ergo propter hoc*; e, sempre nas explicações das parapráxes, "a simples afinidade temática não implica uma ligação causal". E, por fim, não podemos estar de fato tranqüilos a respeito da maior eficácia da teoria psicanalítica em relação aos métodos alternativos ou até de nenhum tratamento. O veredicto de Grünbaum, neste ponto, é inequívoco: atualmente a psicanálise não está passando bem.

1 A vida e as obras

Adolf Grünbaum nasceu em Colônia em 1923. Em 1938 está nos Estados Unidos. E aqui se dá sua formação. Professor de filosofia na Universidade de Pittsburgh, Grünbaum ocupou-se longo tempo com questões relativas às temáticas do espaço e do tempo e da teoria da relatividade. Ele próprio disse que, nesses campos, foram seus mestres H. Reichenbach e A. d'Abro. Foi em 1963 que apareceu seu hoje famoso livro *Philosophical Problems of Space and Time* (*Problemas filosóficos do espaço e do tempo*). As críticas provindas de muitas partes necessitavam de respostas. Estas e outros aprofundamentos foram publicados como *Supplementary Studies* (1964-1974), na segunda edição da obra, que assim passou das originais 450 páginas para as atuais 884. E esta segunda edição dos *Philosophical Problems of Space and Time* "pode ser considerada não só como a tentativa de dar um arranjo definitivo à doutrina neo-empirista da geometria [...], mas também como um dos textos fundamentais da atual especulação geocronométrica" (P. Parrini). Por essa sua poderosa e importante obra, Grünbaum foi denominado "Mr. Space and Time" (Senhor Espaço e Tempo). Outros escritos de Grünbaum referem-se, como veremos adiante, à filosofia de Popper e, outros ainda, à psicanálise.

2. Argumentos contra a filosofia de Popper

É em 1976 que Grünbaum publica quatro artigos, doravante famosos, que tendem a minar a posição filosófica de Popper (1. *Is falsifiability the touchstone of scientific rationality? Karl Popper versus inductivism* (*A falsificabilidade é a pedra de toque da racionalidade científica? Karl Popper contra o indutivismo*); 2. *Can a theory answer more questions than one of its rivals?* (*Pode uma teoria responder a mais perguntas que as teorias rivais?*); 3. *Is the method of bold conjectures and attempted refutation justifiably the method of Science?* (*O método das conjecturas ousadas e das tentativas de refutação é o legítimo método da ciência?*); 4. *Ad hoc auxiliary hypotheses and falsificationism* (*Hipóteses auxiliares ad hoc e o falsificacionismo*). Grünbaum — que, na tradição de Bacon e de Mill, aceita um indutivismo eliminatório — contesta vivamente o anti-indutivismo de Popper (por meio dele Popper simplesmente "parodiou a tradição indutivista com sua tese segundo a qual praticamente *toda teoria pode ser facilmente confirmada indutivamente*"); ele mostra — coisa feita também por P. Tichy, J. Harris e D. Miller — o erro inerente na idéia popperiana de maior verossimilhança de uma teoria T_2 falsificada em confronto com uma teoria T_1, também esta falsificada: "Nenhuma teoria falsa está mais próxima da verdade do que qualquer outra teoria falsa". Grünbaum, além disso, faz ver que Popper se engana quando afirma que uma teoria T_2 (a de Einstein, por exemplo) é melhor do que uma teoria T_1 (a de Newton, por exemplo), porque Einstein, além de dar respostas a perguntas às quais a teoria de Newton não pode responder, tem uma resposta igualmente exata para *toda* pergunta à qual pode responder a teoria de Newton. A realidade é, afirma Grünbaum, que esta última condição não pode ser satisfeita. Se as duas teorias são — como a de Newton e a de Einstein — logicamente incompatíveis, haverá pelo menos um problema solúvel na teoria de Newton, e que não poderá ser posto na de Einstein. Grünbaum considera a seguinte pergunta: "Por que a órbita de um planeta de massa negligenciável, sujeita exclusivamente ao campo gravitacional solar, é uma elipse perfeitamente fechada em torno do sol?", e mostra que Newton pode responder a tal pergunta de modo preciso — pelo fato de que aquilo que ela requer é uma conseqüência da teoria newtoniana —, enquanto Einstein pode dizer unicamente que a pergunta se baseia sobre um pressuposto falaz e que, portanto, não se impõe.

3. O problema da cientificidade da psicanálise

Das críticas — sempre penetrantes — à teoria epistemológica de Popper, Grünbaum passa à crítica que Popper, com base no critério de falsificação, desferiu contra a psicanálise, decretando-a não-falsificável e, portanto, não científica. Depois de alguns artigos dedicados à questão da cientificidade da psicanálise e à posição de Popper a respeito, em 1984 Grünbaum publica *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique* (*Os fundamentos da psicanálise. Uma crítica filosófica*). Este livro suscitou e continua a suscitar interessantíssimas e vivas discussões. J. Allan Hobson, professor de psiquiatria em Harvard, definiu-o como "o livro mais importante que já se escreveu sobre Freud enquanto cientista".

E, justamente pelos méritos adquiridos com este seu livro, Grünbaum se tornou *Research Professor* de Psiquiatria na Universidade de Pittsburgh. As objeções (exatamente 39) à posição de Grünbaum e as respostas a elas (junto com um Sumário dos *Fundamentos da psicanálise*, feito pelo próprio Grünbaum) formam o texto de *Psicanálise. Objeções e respostas*, publicado em italiano por Marcello Pera, que anota: "Se Grünbaum tem razão [em sua demolição da psicanálise], então não só se põe o problema acadêmico de se a psicanálise é ou não científica, mas também os conseqüentes problemas morais, sociais e políticos: em nome de quê podemos ainda nos dirigir ao psicanalista em busca de remédios para estados de sofrimento mental? Em nome de quê os psicanalistas podem ainda pretender salgados honorários? Em nome de quê os convênios podem ser chamados para reembolsar as despesas dos pacientes? Em nome de quê as universidades podem ainda permitir seu ensino?".

4. A interpretação hermenêutica da psicanálise

É contra os sustentadores da interpretação hermenêutica da psicanálise que se dirige o primeiro assalto crítico de Grünbaum em *Os fundamentos da psicanálise*. Entre os sustentadores da versão hermenêutica da teoria e da prática psicanalítica, destacam-se os nomes de Jürgen Habermas e Paul Ricoeur. "Em toda a sua longa carreira, escreve Grünbaum, Freud insistiu em querer atribuir à psicanálise o status de ciência natural. Mas Habermas e Ricoeur acusam Freud de "mal-entendido cientificista", no sentido de que Freud ter-se-ia enganado ao crer que a psicanálise fosse científica, científica como a física ou a geologia. "Segundo a tese principal do desafio movido por Habermas ao pai fundador da psicanálise, o nexo causal *legiforme*, que se presume presente na causalidade da natureza, *não* é inerente à dinâmica terapêutica do processo psicanalítico de 'auto-reflexão' ". Ricoeur, por sua vez, afirmou que "os fatos em psicanálise não pertencem de modo nenhum à esfera do comportamento observável". Motivo pelo qual, comenta Grünbaum, "por causa deste resultado, ele pode agora confiar, pelo menos assim crê, que um exame científico não poderá se insinuar em sua interpretação hermenêutica da psicanálise".

5. A interpretação hermenêutica da psicanálise não é mais que um mito exegético

Permanece o fato, porém, de que a interpretação hermenêutica da psicanálise é simplesmente "um difuso mito exegético". Um mito que contradiz a intenção declarada do pai da psicanálise e que, principalmente, é uma péssima exegese dos textos freudianos. Em poucas palavras: "Além de se fundar sobre uma exegese mítica dos escritos de Freud, as teses desses hermeneutas se baseiam sobre profundas deformações do conteúdo e dos próprios métodos das ciências naturais". Mais em particular, afirma Grünbaum, o fascínio da interpretação hermenêutica da psicanálise reside nas teses que salientam o papel da intencionalidade na ação humana. Tanto que alguns pensadores, por exemplo, A. Gauld e J. Shotter, "sustentam que a explicação da ação por meio das *razões* é incompatível com a explicação por meio das *causas*". De novo, diz Grünbaum, se cai em outro mito: no mito de que uma causa deve ser necessariamente um *agente físico*. A verdade, todavia, é que "se um agente é verdadeiramente induzido a fazer *A* por certa razão ou por certo motivo *M* — de modo que este *M* explique sua ação *A* — a própria presença de *M* influi sobre o fato de que tenha realizado *A*. Neste caso, porém, o fato de que o agente tenha tido *M* aparece *causalmente relevante* para a ação realizada, *independentemente do fato de que* M *seja consciente ou reprimido*".

A opinião conclusiva de Grünbaum é que a interpretação hermenêutica da psicanálise é uma perspectiva cientofóbica, caracterizada por uma exegese arbitrária e por um paradigma fortemente anacrônico das ciências naturais: ela é "um beco sem saída em vez de uma rocha sólida para os apologetas da psicanálise". Grünbaum está persuadido — e veremos isso logo mais — do fato de que as teses freudianas são defeituosas; mas, a seu ver, "elas mostram ser de um calibre bem superior, e de ter um conteúdo por vezes brilhante e incomparavelmente mais instrutivo das interpretações e observações erradas dos críticos hermeneutas de Freud, que com tanto paternalismo o censuram de cientificismo".

6. Por que Karl Popper se engana ao sustentar que a psicanálise é infalsificável e, portanto, não científica

É uma das teses mais conhecidas de Popper a de que a psicanálise não é científica porque não falsificável. Respondendo a seus críticos, em 1974, Popper escreveu: "Meu critério de demarcação [...] é bastante afiado para permitir operar uma distinção entre as muitas teorias físicas, de um lado, e teorias metafísicas, como a psicanálise, ou o marxismo (em sua forma presente), do outro. Esta é, naturalmente, uma de minhas teses principais; e todo aquele que não a tiver entendido

não pode afirmar ter compreendido minha teoria". Portanto, para Popper a psicanálise não é uma teoria científica, por causa de sua infalsificabilidade. Mas — pergunta-se Grünbaum — as coisas são de fato assim? A psicanálise é verdadeiramente não falsificável? Pois bem, a resposta de Grünbaum a tal pergunta é uma resposta decididamente negativa. Eis, a seguir, as razões:

1) "Mesmo um olhar superficial sobre os *títulos* dos escritos e das palestras de Freud é suficiente para individuar dois exemplos de falsificabilidade, dos quais o segundo é um reconhecido caso de falsificação. O primeiro é o escrito *Comunicação de um caso de paranóia em contraste com a teoria psicanalítica* [...]; o segundo é a palestra *Revisão da teoria do sonho* [...]".

2) Se a teoria psicanalítica não é científica porque não é falsificável, então *nenhuma* das *conseqüências* dos postulados teóricos freudianos é empiricamente controlável. Mas — pergunta-se Grünbaum — "qual demonstração ofereceu Popper para refutar com ênfase que o corpus teórico freudiano é completamente privado de conseqüências empiricamente controláveis?". É possível uma demonstração desse tipo? Além disso, compreende-se que "a incapacidade de certos filósofos da ciência de individuar *qualquer* conseqüência controlável da teoria freudiana demonstra que eles não a estudaram a fundo, ou não dominam seu conteúdo lógico, mas sem dúvida não demonstra uma carência científica da psicanálise".

3) Popper parece colocar entre parênteses a documentação da obra de Freud, documentação contrária à sua teoria da não-falsificabilidade da teoria freudiana. Mas o exame atento de tal teoria permite a Grünbaum afirmar que "bem longe de *não* ser *capaz*, como um mito, de fazer predições falsificáveis, a teoria psicanalítica faz predições que parecem 'arriscadas' conforme os parâmetros de Popper".

4) E ainda: "Freud fez importante retratação quanto ao que se refere aos métodos terapêuticos *distintivos* que havia pretendido enfaticamente para sua própria modalidade de tratamento psiquiátrico". E, em todo caso, se um psicanalista assume uma atitude antifalsificacionista, isso não significa que a teoria psicanalítica seja infalsificável.

5) Depois, se olharmos seu escrito *A propósito de uma crítica da "neurose de angústia"*, veremos que "Freud declara explicitamente qual tipo de descoberta ele aceitaria como exemplo de *refutação* para sua hipótese sobre a etiologia da neurose de angústia". Freud, salienta Grünbaum, "começou logo a se demonstrar um *metodólogo*".

6) Dois anos antes de sua morte, Freud, em 1937, publica suas *Construções na análise*. Trata-se de um trabalho fundamental, do ponto de vista metodológico, "dedicado à lógica da confirmação e da refutação clínicas das interpretações e reconstruções psicanalíticas do passado do paciente [...]".

7) No ensaio *A ciência: conjecturas e refutações*, Popper sustenta que há uma classe inteira de conceitos analíticos, como a "ambivalência", capaz de tornar difícil, se não impossível, um acordo sobre os *critérios de refutação*, ou seja, sobre os critérios que especificam quais situações observáveis, se efetivamente encontradas, refutariam a teoria. A este respeito, Grünbaum salienta, contudo, que, à medida que há uma convergência real sobre *critérios* precisos de falsificação para as teorias que Popper considera "científicas", não se vê por que tal convergência deveria ser por princípio mais elusiva no caso dos conceitos psicanalíticos. Texto 6

7 É a indução eliminatória que demarca a ciência boa da má

Popper disse que o método indutivo — e mais especificamente a indução por enumeração — não exclui a psicanálise da ciência; ao contrário, parece oferecer a ela o conforto de um fluxo incessante de confirmações. Porém, rejeitando a indução, Popper propõe como critério de demarcação entre ciência e não-ciência o critério de falsificabilidade: este critério expulsaria do reino da ciência a teoria psicanalítica enquanto não falsificável empiricamente.

Adolf Grünbaum considera, todavia, que uma análise mais aproximada da obra de Freud nos mostra justamente que a psicanálise é falsificável e, portanto — do ponto de vista de Popper — científica.

Além disso, Grünbaum está persuadido de que os critérios de convalidação usados por Freud são os "do indutivismo hipotético-dedutivo". Mas ele está convicto também de que a imagem que Popper oferece do

■ Indução eliminatória. O método da indução eliminatória é aquele que, nas pegadas de Bacon e Mill, é aceito e proposto por Adolf Grünbaum como critério de demarcação entre ciência e não ciência.
Tal método afirma que um número consistente de instâncias positivas, ou seja, de confirmações de uma hipótese ("todos os metais aquecidos se dilatam") – onde se afirma que *P* (o aquecimento do metal) é causa de *M* (a dilatação do metal) – não constitui uma verdadeira e própria base de confirmação, caso não se dêem também instâncias de *não-P* que são *não-N*, visto que grande número de *P* que são *N* não proíbe a existência de *não-P* que são *N*. Apenas a *união* de exemplos de *N* que são *P* com exemplos de *não-P* que são *não-N* oferece dados probatórios significativos.
Assumindo como critério de demarcação entre ciência e não-ciência tal método de indução eliminatória, Grünbaum pôde declarar, diversamente de Popper, que a psicanálise é científica; mas logo acrescentou que ela, todavia, é má ciência.

indutivismo, por meio de sua "besta negra" que é a indução por enumeração, é simplesmente uma caricatura ridícula. Isso pelo fato de que o método da indução eliminatória — na visão de Bacon e de Mill — sustenta, na verdade, que um número consistente de instâncias positivas — por exemplo, de uma hipótese diagnóstica, onde se afirma que *P* é causa de *N* — não constitui uma verdadeira e própria base de confirmação, caso não se dêem também instâncias de *não-P* que são *não-N*, visto que um grande número de *P* que são *N* não proíbe a existência de *não-P* que são *N*.

Unicamente se *unirmos* exemplos de *N* que são *P* com exemplos de *não-P* que são *não-N*, teremos dados probatórios significativos. Pois bem, é justamente assumindo como critério de demarcação entre ciência e não-ciência o do indutivismo eliminatório, que Grünbaum pode afirmar que a psicanálise é de fato científica, mas que é uma ciência não provada.

A psicanálise, em suma, não é que não seja ciência; ela é, antes, má ciência.

8 A tese da concordância necessária

Primeiramente, examinemos a reconstrução do núcleo da teoria psicanalítica de Freud por parte de Grünbaum. Ele vê esse núcleo central em duas premissas que constituem a que ele chama de a *tese da concordância necessária*:

1) Apenas a interpretação e o tratamento próprio do método psicanalítico podem produzir ou constituir o meio para uma visão, correta por parte do paciente, das causas inconscientes de sua neurose.

2) A visão correta por parte do paciente da causa conflitiva que está na base de sua condição atual é causalmente necessária para uma cura durável de sua neurose.

Grünbaum chama a conjunção destas duas premissas de *tese da concordância necessária*, pelo motivo de que Freud havia sustentado que "a solução de seus [do paciente] conflitos e a superação de suas resistências têm sucesso apenas se lhe foram dadas as representações antecipatórias que *concordam* com a realidade que nele se encontra".

9 Os dados clínicos exibidos pela psicanálise estão irremediavelmente contaminados pelo analista

Estabelecido tal núcleo da psicanálise, Grünbaum desfere seu ataque contra a gigantesca estrutura teórica freudiana. Em primeiro lugar, Grünbaum contesta a credibilidade dos *dados clínicos*: estes, de fato, não garantem nem uma correta visão das causas dos distúrbios, nem sua remoção. Os dados clínicos estão irremediavelmente contaminados pelo analista. Os lapsos não são verdadeiramente explicados; Grünbaum, com análises precisas, mostra como Freud não oferece nada de melhor do que um *post hoc ergo propter hoc*; "em particular — diz ele — o presumido nexo causal não é justificado pela simples *afinidade temática* entre o conteúdo do desejo reprimido e a expressão do lapso: a simples afinidade temática não implica uma ligação causal". A realidade é que existem, na opinião de Grünbaum, explicações alternativas e convincentes das parapráxis. E, em todo caso, "*se existem lapsos verdadeiramente provocados por*

autênticas repressões, Freud não nos deu nenhum motivo válido para pensar que seus métodos clínicos possam identificar e demonstrar suas causas enquanto tais".

A interpretação freudiana dos lapsos, como também a dos sonhos, funda-se sobre o método das associações livres, método que, segundo Freud, seria capaz de dar dados dignos de crédito. Mas, pergunta-se Grünbaum, "o fato de que o paciente se atenha à regra fundamental das associações livres garante verdadeiramente que desejo, ira, culpa, medo etc. reprimidos e efetivamente existentes, emerjam de modo *causalmente incontaminado*? Ou então: o processo de associação não é, talvez, contaminado pela influência exercida de algum modo pelo psicanalista?". Responde Grünbaum: as associações não podem continuar *indefinidamente*, e se ao paciente inteligente e imaginativo é permitido continuar bastante tempo em suas associações, pelas suas ruminações emergirá, então, antes ou depois, qualquer tipo de conteúdo temático do qual foi, pelo menos recentemente, consciente: pensamentos sobre a morte, sobre Deus ou sobre o que se queira. E, "diante desta *elasticidade temática* das associações, como pode o analista evitar uma tendência à *seleção* que não seja de algum modo falazmente antecipada, sendo inevitavelmente forçado a delimitar sua duração?". Isso nos faz entender que também para a interpretação dos sonhos não temos nenhuma garantia que o conteúdo de tais interpretações não seja sugerido pelo analista. E nos faz também compreender como a convergência de evidências provenientes de fontes clínicas diversas não é que dê força à interpretação analítica, a partir do momento que estas fontes são todas igualmente contaminadas pela sugestão exercida pelo psicanalista sobre o paciente.

10 Atualmente a psicanálise não está bem

Os dados clínicos não são dignos de crédito; portanto, a psicanálise é ciência péssima, uma vez que sua base é de fato muito frágil ou, antes, uma não confiável areia movediça. Mas suponhamos, diz Grünbaum, que os dados clínicos sejam dignos de crédito; talvez deste modo a psicanálise se salvaria da acusação de ser má ciência? De modo nenhum! — replica Grünbaum. Freud presume que uma visão correta, por parte do paciente, das causas de seus próprios distúrbios, eliminaria tais distúrbios: a terapia psicanalítica, em suma, curaria de modo sério os doentes. Mas eis que, para Freud, aparecem novos aborrecimentos. Com efeito, assumindo como critério de cientificidade a indução eliminatória, temos que um número muitíssimo grande de pacientes curados não confirma a idéia de que a terapia psicanalítica cura os pacientes; o que é necessário, para que essa idéia seja aceita, é que os resultados positivos sobrepujem os obtidos, em um grupo de controle, sem terapia psicanalítica, com métodos alternativos ou até sem nenhum tratamento. Pois bem, diz Grünbaum, nós não temos essas provas. Com efeito, "nos últimos decênios, dos estudos comparados sobre o resultado do tratamento de terapias rivais não emergiram provas de uma superioridade da psicanálise, entre as tantas modalidades terapêuticas, que excedesse a taxa de remissões espontâneas obtida dos grupos de controle (quase) não tratados". O veredicto, a este ponto, é inequívoco: atualmente a psicanálise não está em ótimo estado, "ao menos no que se refere a seus fundamentos clínicos".

QUINE

1 Os controles holísticos

"Todos os nossos assim chamados conhecimentos ou convicções, desde as mais fortuitas questões de geografia e de história às leis mais profundas da física atômica ou até da matemática pura e da lógica, tudo é um edifício feito pelo homem que toca a experiência apenas ao longo de suas margens".

Ou, com outra imagem: "A ciência em sua globalidade é como um campo de força cujos pontos-limite são a experiência. Um desacordo com a experiência na periferia provoca uma reordenação do interior do campo; devemos atribuir de novo certos valores de verdade para algumas proposições nossas".

O dogma do reducionismo continuou, em uma forma menos ingênua e mais atenuada, a influenciar o pensamento dos empiristas. Permanece a convicção de que, a cada proposição, ou a cada proposição sintética, esteja associada uma e uma só esfera de possíveis eventos sensoriais, de modo que a presença de um destes aumentaria as garantias de veracidade da proposição, e que a ela esteja associada também outra e apenas outra esfera de possíveis eventos sensoriais cuja presença diminuiria aquelas garantias. Esta convicção está naturalmente implícita na teoria da verificação.

O dogma do reducionismo sobrevive na convicção de que cada proposição, tomada em si e isolada das outras, possa se confirmar ou infirmar. Meu parecer, ao contrário, que deriva essencialmente da teoria carnapiana do mundo físico, exposta no *Aufbau*, é que nossas proposições sobre o mundo externo se submetem ao tribunal da experiência sensível não individualmente, mas apenas como um conjunto solidário.

O dogma do reducionismo, também nesta sua forma atenuada, está intimamente ligado com o outro dogma, ou seja, aquele pelo qual haveria uma diferença essencial entre o analítico e o sintético. E este último problema, de fato, nos levou ao primeiro, através da teoria da verificação. Mais exatamente, o primeiro dogma sustenta claramente o segundo, do seguinte modo: até que se considere que tenha significado em geral falar de confirmar ou de infirmar uma proposição, parece que tenha significado também falar de um tipo limite de proposição confirmada de modo vazio, *ipso facto*, sejam quais forem os dados de fato; e esta seria uma proposição analítica.

Os dois dogmas têm, com efeito, uma raiz comum. Há pouco dissemos que em geral a verdade das proposições depende obviamente dos fatos, tanto lingüísticos como extralingüísticos; e notamos como isso provoque, não de um ponto de vista lógico, mas de modo inteiramente instintivo, a impressão de que a verdade de uma proposição seja de algum modo analisável em uma componente lingüística e em uma componente factual. A componente factual deve, se formos empiristas, reduzir-se a uma gama de experiências de confirmação. No caso limite em que a componente lingüística é a única que conta, uma proposição verdadeira é analítica. Mas doravante estamos todos convictos, espero, que não se pode absolutamente conseguir traçar distinção clara entre analítico e sintético. E é também notável, a meu ver, à parte os exemplos pré-fabricados das bolas brancas e pretas em uma urna, o quanto tenha sido desconcertante o problema de chegar a definir claramente uma teoria qualquer da confirmação empírica de uma proposição sintética. A este ponto, por isso, desejaria sugerir que não tem nenhum sentido e, ao contrário, causou muitas absurdidades, falar de uma componente factual na verdade de uma proposição particular qualquer. Tomada em seu conjunto, a ciência depende da língua e da experiência ao mesmo tempo; mas isso não significa que se possa dizer o mesmo de cada proposição da ciência tomada particularmente.

A idéia da definição de uso de um símbolo, como foi salientado, constituiu um passo adiante em relação ao empirismo absurdo, dirigido a todo termo particular, de Locke e de Hume. Com Frege chegou-se a reconhecer que era a proposição, e não o termo particular, aquilo que uma crítica empirista devia considerar como unidade. Mas eu sustento que também esta é uma rede de malhas demasiado estreitas: a unidade de medida da significância empírica é toda a ciência em sua globalidade.

Todos os nossos assim chamados conhecimentos ou convicções, desde as mais fortuitas questões de geografia e de história às leis mais profundas da física atômica ou até da matemática pura e da lógica, tudo é um edifício feito pelo homem que toca a experiência apenas ao longo de suas margens. Ou, para mudar a imagem, a

ciência em sua globalidade é como um campo de força cujos pontos-limite são a experiência. Um desacordo com a experiência na periferia provoca uma reordenação no interior do campo; devemos atribuir de novo certos valores de verdade para algumas proposições nossas. Uma nova avaliação de certas proposições implica uma nova avaliação de outras, por causa de suas recíprocas conexões lógicas, enquanto as leis lógicas são apenas, por sua vez, certas outras proposições do sistema, certos outros elementos do campo. Uma vez dada uma nova avaliação de certa proposição, devemos dar outra também a certas outras, que podem ser proposições logicamente ligadas com a primeira ou elas próprias proposições de ligações lógicas. Mas todo o campo é determinado pelos seus pontos-limite, isto é, a experiência, de modo tão vago que permanece sempre uma notável liberdade de escolha para decidir quais são as proposições das quais se deva dar uma nova avaliação à luz de certa experiência particular contrária. Uma experiência particular jamais está vinculada a alguma proposição particular dentro do campo, exceto indiretamente, por exigências de equilíbrio que interessam ao campo em sua globalidade.

Se tudo isso é justo, não é de fato correto falar do conteúdo empírico de certa proposição particular – especialmente se se trata de uma proposição muito distante da periferia do campo. E, além disso, torna-se absurdo procurar uma linha qualquer de demarcação entre proposições sintéticas, que se fundam sobre a experiência contingente, e proposições analíticas, que valem sejam quais forem os dados da experiência. Todas as proposições se poderiam fazer valer desse modo se fizéssemos retificações suficientemente drásticas em qualquer outra parte do sistema. Até uma proposição muito próxima da periferia poderia ser considerada verdadeira apesar de qualquer experiência contrária, aduzindo como pretexto uma alucinação ou modificando algumas das proposições que se chamam de leis lógicas. Analogamente, por outro lado, nenhuma proposição está imune, pelas mesmas razões, de correções. Chegou-se até a propor modificar a lei lógica do terceiro excluído como meio para simplificar a mecânica quântica; e que diferença existe em linha de princípio entre uma modificação do gênero e aquela pela qual Kepler tomou o lugar de Ptolomeu, ou Einstein o de Newton, ou Darwin o de Aristóteles?

Apenas para dar uma imagem intuitiva falei em termos de distâncias variáveis a partir de uma periferia sensorial; procuremos agora esclarecer esse conceito fora de uma metáfora. Parece que algumas asserções, mesmo que *em torno* de objetos físicos e não de experiências sensoriais, sejam particularmente pertinentes à experiência sensorial (e de modo seletivo: certas asserções a certas experiências, outras a outras). Tais asserções, marcadamente referentes a experiências particulares, eu as represento como próximas da periferia. Mas, nesta relação de "pertinência" eu não vejo nada mais que uma livre associação que reflete na prática o fato de que com certa probabilidade preferiríamos modificar certa proposição mais que outra no caso de alguma experiência contrária. Por exemplo, podemos imaginar experiências contrárias às quais conformaríamos de bom grado nosso sistema, mudando apenas nossa avaliação das asserções de que em Via Elm há casas de tijolos, e asserções relativas sobre o mesmo argumento. Podemos imaginar outras experiências contrárias às quais conformaríamos de bom grado nosso sistema, dando apenas uma nova avaliação da asserção de que não existem centauros, e asserções a ela relativas. Insisti em dizer que uma experiência contrária pode se conciliar e se inserir em certo sistema, modificando à vontade algumas das várias e diversas avaliações que haviam sido feitas nos vários e diversos setores de todo o sistema; mas, nos casos que agora apresentamos como exemplos, nossa tendência natural a perturbar o menos possível o sistema em sua totalidade nos levaria a dirigir nossa revisão sobre as asserções particulares que se referem a casas de tijolos ou centauros. Temos a impressão, por isso, de que essas proposições têm uma referência empírica mais precisa do que as proposições altamente teóricas da física ou da lógica ou da ontologia. Podemos considerar tais proposições como colocadas quase no centro de toda a rede, querendo dizer com isso simplesmente que aí se impõem bem poucas relações preferenciais com os dados sensoriais particulares.

Como empirista eu continuo a considerar o esquema conceitual da ciência como um meio, em última análise, para predizer a experiência futura à luz da experiência passada. Os objetos físicos são conceitualmente introduzidos na situação como intermediários cômodos – não os definindo em termos de experiência, mas como simples postulados não redutíveis, comparando-os, de um ponto de vista epistemológico, aos deuses de Homero. Eu, que de física tenho noções mais que comuns, creio de minha parte nos objetos físicos e não nos deuses de Homero; e considero um erro científico crer de outra forma. Mas, como fundamento epistemológico, os objetos físicos e os deuses diferem apenas em grau e não por sua natureza. Tanto um

como outro tipo de entidade entram em nossa concepção apenas como postulados culturais. De um ponto de vista epistemológico, o mito dos objetos físicos é superior aos outros pelo fato que se demonstrou mais eficaz do que outros mitos como meio para elevar uma simples construção no fluxo da experiência.

E não nos detemos para postular apenas os objetos físicos do mundo macroscópico. Postulam-se objetos também em nível atômico para tornar mais simples e mais cômodas as leis dos objetos macroscópicos e, definitivamente, as leis da experiência; e não devemos esperar nem pretender uma definição exaustiva das entidades atômicas e subatômicas em termos das macroscópicas, assim como não pretendemos uma definição dos objetos macroscópicos em termos de dados sensoriais. A ciência é um prolongamento do senso comum, e serve-se do mesmo expediente do senso comum: amplia a ontologia para simplificar a teoria.

W. Quine,
O problema do significado.

RORTY

2 A figura do "liberal irônico"

> *O liberal irônico é uma pessoa que nutre, entre seus desejos infundáveis, "a esperança de que o sofrimento possa diminuir, e que possa ter fim a humilhação sofrida por alguns seres humanos por causa de outros seres humanos".*

Este livro [*A filosofia depois da filosofia: Contingência, ironia e solidariedade*] gostaria de mostrar o que aconteceria se deixássemos de exigir uma teoria que unifique o público e o privado, e nos contentássemos de considerar igualmente válidas, embora destinadas a ser incomensuráveis, as exigências de autocriação e de solidariedade humana. Isso esboça a figura daquele que chamo de "liberal irônico". Minha definição de "liberal" é tomada de empréstimo de Judith Shklar, segundo a qual os liberais são aqueles que pensam que a crueldade é o nosso pior crime. Uso o termo "irônico" para designar um indivíduo que olha de frente a contingência de suas crenças e de seus desejos mais fundamentais, alguém que é historicista e nominalista o suficiente para ter abandonado a idéia de que tais crenças e desejos remetem a alguma coisa que escapa ao tempo e ao acaso. Os irônicos são pessoas que têm, entre esses seus desejos infundáveis, a esperança de que possa ter fim a humilhação sofrida por alguns seres humanos por causa de outros seres humanos. [...]

A maioria dos não-intelectuais adere ainda a alguma forma ou de fé religiosa ou de racionalismo iluminista. Por isso, a ironia foi freqüentemente julgada como intrinsecamente hostil não só para a democracia, mas também para a solidariedade humana: à solidariedade com a massa dos homens, com todas as pessoas que são convictas de que tal ordem deve existir. Mas não é assim. A hostilidade em relação a uma forma particular de solidariedade, historicamente condicionada e eventualmente fugaz, não é hostilidade para com a solidariedade como tal. Um de meus objetivos neste livro é o de sugerir a possibilidade de uma utopia liberal, de uma sociedade utópica onde a ironia, no sentido descrito, seria universal. Uma cultura pós-metafísica não me parece mais impossível do que uma cultura pós-religiosa, e igualmente desejável.

Em minha sociedade utópica a solidariedade humana não seria considerada como algo de que se deva dar conta libertando-se dos "preconceitos" ou escavando em profundidades escondidas, mas como um objetivo a ser alcançado. E não com a pesquisa, mas com a imaginação, conseguindo, graças à imaginação, ver os indivíduos diferentes de nós como nossos semelhantes na dor. A solidariedade não é descoberta com a reflexão: ela é criada. Nós a criamos quando nos tornamos mais sensíveis ao sofrimento e humilhação particulares sofridos por outras pessoas desconhecidas. Com uma sensibilidade assim aumentada torna-se mais difícil desinteressar-se dos objetivos diferentes de nós, pensando que "não sofrem como *nós* sofreríamos", ou que "um pouco de sofrimento deverá sempre haver, e por isso deixamos que sejam *eles* que sofram".

O caminho para chegar a considerar os outros seres humanos como "dos nossos" em vez de como "eles" consiste em descrever os outros nos particulares e em re-descrever a nós próprios. Isso não é tarefa da teoria, mas de outros gêneros literários, como a etnografia, a reportagem jornalística, a história em quadrinhos, o teatro-verdade, e principalmente o *romance*. Obras narrativas como as de Dickens, de Olive Schreiner ou de Richard Wright nos fazem conhecer de modo detalhado as diversas formas de sofrimento sentidas por pessoas às

quais antes não havíamos prestado atenção. Obras como as de Choderlos de Laclos, Henry James ou Nabokov nos mostram as crueldades de que nós próprios somos capazes, permitindo-nos assim nos re-descrever. É por esse motivo que o romance, o filme e o programa televisivo substituíram, de modo gradual, mas decidido, o sermão e o tratado como veículos principais da mudança das convicções morais e do progresso.

Em minha sociedade liberal utópica esta substituição obteria um reconhecimento que ela ainda não tem, um reconhecimento que acarretaria uma virada geral da teoria para a narrativa. Essa virada representaria a renúncia a querer agarrar todos os lados de nossa vida com um único golpe de olhos, a descrevê-los com um vocabulário único. Ela desembocaria no reconhecimento daquele que em meu primeiro capítulo chamo de "contingência da linguagem" – o fato de que não há modo de sair dos variados vocábulos que empregamos para encontrar um metavocabulário que de algum modo leve em conta *todos os vocabulários possíveis*, de todos os modos possíveis de julgar e de sentir. Uma cultura historicista e nominalista como a que imagino decidiria, ao contrário, em favor de narrativas que ligam, de um lado, o presente ao passado; do outro, a um futuro utópico. Principalmente, consideraria a atuação e a criação das utopias como um processo infinito: uma realização e proliferação infinita da liberdade, e não uma convergência para uma verdade já dada.

R. Rorty,
A filosofia depois da filosofia.

PUTNAM

3 O "realismo interno"

O realismo interno: a coerência das crenças teóricas entre si e a coerência destas com as experimentais "definem um tipo de objetividade, a objetividade para nós, *mesmo que esta não seja a objetividade metafísica da visão do 'Olho de Deus'".*

E, em todo caso, devemos ter presente que falamos do mundo, conhecemos o mundo sempre e apenas por meio de nossas teorias, unicamente dentro *de nossas teorias.*

O internismo não é de fato um relativismo acomodatício, segundo o qual "tudo vai bem". Negar que tenha sentido perguntar se nossos conceitos "coincidem" com algo de absolutamente não contaminado pela conceituação é uma coisa, mas sustentar que qualquer sistema conceitual seja, por isso, válido assim como qualquer outro é uma coisa bem diferente. Se alguém acreditasse realmente nesta segunda tese e fosse bastante insensato para escolher um sistema conceitual que lhe permitisse afirmar que está em grau de voar, e de agir em conseqüência, pulando de uma janela, compreenderia imediatamente, admitindo que conseguisse sobreviver, que de fato não é verdade que qualquer sistema conceitual pode servir. O internismo não nega que *ingredientes* que derivam da experiência concorram para o conhecimento, que não é considerado como uma história cujo único vínculo seja a coerência *interna*, mas nega que haja *ingredientes que não sejam eles próprios modelados de algum modo por nossos conceitos*, pelo vocabulário de que nos servimos para narrá-los e descrevê-los, ou ingredientes *dos quais se pode dar uma única descrição, independente de qualquer escolha conceitual*. Até a descrição que fazemos de nossas próprias sensações, tão cara a gerações de epistemólogos como ponto de partida para o conhecimento, está interessada (como, de resto, também as próprias sensações estão) por toda uma série de escolhas conceituais. Até os próprios ingredientes sobre os quais baseia-se nosso conhecimento estão contaminados conceitualmente; apesar disso, mesmo que estejam contaminados, são sempre melhor do que nada e, se é verdade que são tudo aquilo de que dispomos, também demonstraram que não são assim tão pouco.

Se uma asserção, ou todo um sistema de asserções – ou também uma teoria ou então um esquema conceitual – é aceitável racionalmente, isso deve-se, em larga medida, à sua coerência e congruência: coerência das crenças "teóricas" ou menos experimentais entre si e com as crenças mais experimentais, mas também coerência entre as crenças experimentais e as teóricas. As concepções que temos da coerência e da aceitabilidade, segundo a tese que nos propomos analisar, estão profundamente ligadas à nossa psicologia: elas dependem de nossa biologia e de nossa cultura e não são de fato "livres de valores"; mas são efetivamente nossas concepções e são concepções de alguma coisa real; elas definem um gênero de objetividade, a *objetividade para nós*, mesmo que esta não seja a objetividade metafísica da visão do 'Olho de Deus'. Objetividade e racionalidade, huma-

namente falando, são tudo aquilo que temos; elas são melhor do que nada.

Recusar a idéia de que haja uma perspectiva "externa" coerente, isto é, uma teoria que seja simplesmente verdadeira "em si mesma", prescindindo de qualquer possível observador, não significa *identificar* a verdade com a aceitabilidade racional. A verdade não pode simplesmente ser a aceitabilidade racional por uma razão fundamental: a verdade de uma asserção é uma propriedade que não decai com o passar do tempo, enquanto a justificação pode decair. A asserção "a Terra é chata" era, sem dúvida, aceitável racionalmente há três mil anos, mas não o é absolutamente mais hoje; apesar disso, seria errado sustentar que tal asserção fosse *verdadeira* há três mil anos, pois isso significaria que a Terra tenha a seguir mudado de forma. Com efeito, a aceitabilidade racional está em relação tanto com o tempo como com as pessoas. Além disso, ela é também uma questão de grau: também da verdade se diz por vezes que é uma questão de grau (por exemplo, dizemos que a asserção "a Terra é uma esfera" é verdadeira com boa aproximação), mas neste caso o "grau" é o aprimoramento da afirmação, e não seu grau de aceitabilidade ou justificação.

H. Putnam,
Razão, verdade e história.

4 Religião como "sentido do limite humano"

Hilary Putnam em diálogo com Giovanna Borradori: "Para mim a religião significa justamente refletir sobre o sentido do limite humano. [...] Penso que o homem é o pior deus que exista".

Em relação a outros filósofos americanos contemporâneos o senhor parece mostrar mais animosidade em relação à corrente de inspiração analítica, embora o senhor mesmo tenha sido um pensador analítico por um bom número de anos. Como assim?

Minha formação, como penso a de todos os jovens filósofos no pós-guerra, se baseou sobre aquilo que era preciso absolutamente ignorar enquanto não-filosofia. Fomos educados a rejeitar os textos e os autores, mais do que a nos deixar apaixonar. Creio que seja uma tendência erradíssima, que deveria ser eliminada de qualquer escola, movimento ou departamento de filosofia.

Quase uma forma de censura, portanto. Quais eram os autores proibidos?

Lembro-me de ter adorado Kierkegaard, que era considerado uma espécie de poeta. Depois de Kierkegaard foi Marx, que me acompanhou por longo tempo na vida. Porém, sempre com um sentido de estranheza, porque me fora ensinado que também Marx não era verdadeiro filósofo, e sim um teórico da sociedade. Freud era um psicólogo e seu pensamento não revestia temáticas filosóficas, e assim por diante. Durante a graduação e a assistência, que são os períodos em que se desenvolve a maior parte da formação, meus interesses se restringiram, como que coagulados dentro de estreitos limites, os delimitados pela filosofia analítica. Eu tinha mais de quarenta anos quando consegui me libertar...

Entre os filósofos pós-analíticos, o senhor é talvez o único que desenvolveu um forte interesse teológico, orientado para a recuperação da tradição hebraica. Como aconteceu que um lógico de formação, como o senhor, a certo momento recuperou a centralidade de Deus, do misticismo e da interpretação do texto sagrado?

Creio que a única coisa que pode tornar uma pessoa religiosa é a experiência interior. Não tem sentido converter os outros. Acho que ser religioso é muito compatível com uma forma de ceticismo em relação à revelação. O fato de que na tradição hebraica e cristã haja textos inspirados, santos, que encerram algo de inexplicável, não significa que não sejam também produtos humanos. No século XVIII a humanidade ficou perturbada com a idéia de ler a Bíblia como um produto humano. A Bíblia não é um manual para a sociedade perfeita. Ela simplesmente pintava uma sociedade melhor do que a que os hebreus tinham diante dos olhos, no Egito ou na Babilônia, ou também na Grécia e em Roma. Dizia-se para tratar os escravos melhor do que eram tratados naquele tempo, mas não se intimava a não tê-los. E depois o preconceito contra os homossexuais: é errado, ponto final. O sentido do sagrado é uma coisa muito importante, mas não necessariamente boa. Por esta razão, no século passado começou-se a dizer: é preciso deixar de crer no sagrado. Nem cem anos mais tarde houve dois terríveis ditadores, ambos ateus: Stalin e Hitler.

Não se trata, portanto, exatamente de religião. Seu hebraísmo é alguma coisa um pouco diferente...

Sim, creio que religião seja uma palavra imprópria. Minha ligação com a tradição hebraica representa um sentido do limite. É quase um *clichê* citar o Talmud, mas ainda me agrada fazê-lo. Diz mais ou menos: não depende de nós ultimar a tarefa, mas também não estamos livres de carregar sua carga. Para mim a razão significa justamente refletir sobre o sentido do limite humano. O problema do humanismo, como se desenvolveu a partir de Feuerbach para frente, significou a deificação do homem. Não vejo nada neste século que me faça desejar deificar o homem. Como Ben Schwartz, penso que o homem é o pior deus que exista.

Em G. Borradori,
Conversações americanas.

BARTLEY

5 O racionalismo pancrítico

"Uma posição pode sem mais ser sustentada racionalmente sem nenhuma necessidade de dever justificá-la, desde que não seja imune às críticas e sobreviva aos controles mais severos".

Implícitos em um delineamento não justificacionista estão um novo programa filosófico e uma nova concepção da racionalidade. Na nova estrutura conceitual o racionalista é aquele que quer deixar toda asserção e sem mais *toda* asserção sua, compreendendo seus mais fundamentais critérios, objetivos e decisões, e também sua própria posição filosófica de base, abertos à crítica: aquele que não protege nada da crítica por meio de justificações irracionais; aquele que jamais trunca uma discussão ou uma argumentação recorrendo à fé ou a um compromisso irracional para justificar alguma crença exposta ao fogo de uma severa crítica; aquele que não está empenhado, ligado ou habituado a nenhuma posição particular. Chamo esta concepção de *racionalismo pancrítico.*

[...] Uma vez que estamos em busca de uma justificação e não podemos obtê-la *racionalmente*, a justificação irracional ou compromisso parece ser o único recurso. Portanto, se a racionalidade reside na justificação, ela estará rigorosamente limitada pela necessidade de recorrer a algum compromisso. Mas, se a racionalidade reside na crítica, e se podemos submeter qualquer asserção à crítica e a controles contínuos, não excluo o próprio modo de vida racionalista, sem que isso comporte um regresso ao infinito, circularidade, exigências de justificação ou outras dificuldades similares; então a racionalidade é, em tal perspectiva, sem dúvida ilimitada. O racionalista pancrítico não exige nenhuma justificação. Se realmente for abandonado todo tipo de justificação – tanto racional como irracional – então não há nenhuma necessidade de justificar uma posição que é racionalmente injustificável. Uma posição pode sem dúvida ser sustentada racionalmente sem nenhuma necessidade de devê-la justificar, *desde que não seja imune às criticas e sobreviva aos controles mais severos.* [...]

Dispomos de pelo menos quatro métodos para eliminar o erro, criticando nossas conjecturas ou especulações. Trata-se dos controles elencados a seguir, em ordem descendente conforme a importância que revestem e o rigor que caracteriza sua aplicação.

1) O controle com base na *lógica*: é coerente determinada teoria?

2) O controle com base nas *observações sensoriais*: certa teoria é empiricamente refutável por parte de alguma observação? E se o for, temos conhecimento de uma refutação desse tipo?

3) O controle com base em uma *teoria científica*: certa teoria, esteja ou não em conflito com a observação, está em conflito com alguma hipótese científica?

4) O controle com base no *problema*: qual problema certa teoria pretende resolver? Consegue resolvê-lo?

O problema fundamental do crescimento da racionalidade – e da teoria da racionalidade – é, por isso, do meu ponto de vista, um problema ecológico. Em um metacontexto falibilista o problema ecológico consiste em criar o ambiente mais letal para nossas posições, nossos contextos e metacontextos, um ambiente dentro do qual prospere apesar de tudo a produção de posições, contextos e metacontextos. Popper se aproximou desta impostação na *Lógica da descoberta científica*, onde escreve: "O que caracteriza o método empírico é a maneira com que ele expõe à falsificação, de todo modo con-

cebível, o sistema que deve ser controlado. Seu objetivo não é o de salvar a vida de sistemas insustentáveis mas, ao contrário, de selecionar aquilo que se revela mais adequado, depois de tê-los exposto a todos à mais feroz luta pela sobrevivência"; para tal fim, "é formulada uma regra suprema que serve como uma espécie de norma para decidir sobre regras que permanecem... É a regra de que as outras regras do procedimento científico devem ser projetadas de modo tal que não protejam da falsificação nenhuma asserção da ciência". Popper estendeu sua aproximação às instituições políticas além das ciências empíricas; em *Sociedade aberta e seus inimigos* (cap.7) e em "As fontes do conhecimento e da ignorância" (1960, agora em *Conjecturas e refutações*) ele propôs substituir as tradicionais perguntas sobre as fontes do conhecimento com a pergunta: "*De que modo podemos esperar descobrir e eliminar o erro?*". Neste livro eu formulei o problema de modo mais geral: *De que modo podemos organizar nossa vida intelectual e nossas instituições a fim de que nossas crenças, conjecturas, deliberações, posições, fontes de idéias, tradições e semelhantes – sejam justificáveis ou não – sejam expostas ao máximo da crítica, de modo a obstaculizar e eliminar o mais possível os erros intelectuais?*

Ainda que incompleta, esta formulação me parece muito eficaz. Ela, de fato, concebe o aumento da racionalidade não de modo individualista, não como algo que alguém persegue por si mesmo, mas, ecologicamente, põe o problema em um quadro que compreende não só o indivíduo, mas também as instituições, as políticas, as tradições, a cultura e a sociedade em que o indivíduo vive. Suponhamos, com efeito, que um indivíduo tenha alcançado em si próprio aquele estado de flexibilidade com a sede de verdade que neste livro chamamos de "racionalidade". Tal indivíduo se sentiria inevitavelmente frustrado caso tentasse exprimir-se em instituições que se formaram e funcionam dentro do metacontexto justificacionista. Essas instituições, e as tradições por meio das quais elas operam, agirão de fato de modo a se perpetuar a todo custo – e seguramente às expensas da racionalidade, ou seja, às expensas das condições que tornam possível um ambiente racional, que compreende sinceridade, crítica, comunicação total, não só reconhecimento e correção dos erros, mas também colaboração. Talvez seja este o motivo pelo qual tantos eremitas indianos vivem em grutas, longe das instituições humanas. Todavia, se desejarmos que a racionalidade saia das cavernas e dos estudos, ela deverá ser inserida em instituições e tradições que ajam contra a posicionalidade e a autojustificação, e não ser apenas um privilégio daqueles poucos indivíduos que conseguiram transcender a posicionalidade. Se o indivíduo racional é aquele que pode descobrir a verdade, o ambiente racional é, por outro lado, aquele em que a verdade pode ser descoberta.

A afirmação anteriormente posta em caracteres *itálicos* é, todavia, incompleta por aquilo que afirma de modo demasiadamente negativo em relação à redução do erro. Requisito essencial de uma concha ecológica é também sua *fertilidade*: uma concha ecológica deverá ser tal que nela não só a criação de posições e contextos, mas também o desenvolvimento da racionalidade sejam sinceramente inspirados. A eliminação do erro feita de modo infeliz pode levar também à eliminação da fertilidade. A crítica deverá ser optimizada, mais que maximizada, e deverá ser exercida com habilidade. Além disso, minha formulação precedente dá um relevo excessivo aos aspectos intelectuais, crenças, conjecturas, idéias e similares. Mas, no crivo da crítica deveriam ser explicitamente submetidos não só os objetivos, as crenças, as conjecturas, as decisões, as idéias, as ideologias, as políticas, os programas e as tradições, mas também as convenções sociais, os usos, os costumes, as pressuposições inconscientes e os modelos comportamentais que poderiam poluir a concha ecológica e assim diminuir a criatividade e a crítica. O problema ecológico da racionalidade refere-se a *como* isso deva ser feito.

No passado a tratação deste problema foi impedida pela convicção de que os objetivos que ele pretende alcançar *não podem* ser realizados. Esta convicção põe em discussão a própria possibilidade de um metacontexto falibilista dentro do qual se supõe poder progredir na direção de uma representação do mundo mais adequada e objetiva. Ao contrário, ela sustenta que, de um ponto de vista racional, não pode haver nenhum progresso; que a escolha entre posições e contextos rivais – sejam eles científicos, morais, religiosos, metafísicos, políticos ou de outro tipo – não é racional, mas arbitrária. Se os argumentos adiantados neste livro estão corretos, essa convicção errônea foi pelo menos refutada. Poderemos agora nos dirigir para a questão do *como*, assumindo que a do *se* tenha sido resolvida.

W. W. Bartley,
Ecologia da racionalidade.

GRÜNBAUM

6 Contra a crítica de Popper a Freud

Karl Popper sustentou que a psicanálise não é científica, porque não seria falsificável.

Adolf Grünbaum replica que Popper está errado, porque:

a) a psicanálise é falsificável;

b) Popper de fato não demonstrou que nenhuma das conseqüências dos postulados teóricos freudianos é empiricamente controlável, conforme tudo o que afirma sua tese da não-falsificabilidade da psicanálise.

Em suas respostas aos críticos, Popper[1] escreve:

"O marxismo era um tempo uma ciência, que foi refutada por alguns fatos que se revelaram em contraste com suas previsões. Em todo caso, o marxismo não é mais uma ciência, porque infringiu a regra metodológica segundo a qual devemos acolher toda a sua falsificação, imunizando-nos contra as mais gritantes refutações de suas previsões. A psicanálise é um caso totalmente diferente: é uma interessante metafísica psicológica (e sem dúvida há nela um senso de verdade, como ocorre tão freqüentemente nas idéias metafísicas), mas jamais foi uma ciência. Há, com toda probabilidade, muitíssimas pessoas que são casos freudianos ou adlerianos: o próprio Freud era claramente um caso freudiano, e Adler um caso adleriano. Mas o que impede que essas teorias sejam científicas no sentido aqui descrito é, muito simplesmente, o fato de que não excluem nenhum comportamento humano fisicamente possível. Qualquer coisa que se possa fazer é, em linha de máxima, explicável em termos freudianos ou adlerianos. (A ruptura de Adler com Freud foi mais adleriana que freudiana, mas Freud jamais a considerou uma refutação de sua teoria.) A explicação é muito simples. Nem Freud nem Adler excluem que uma pessoa possa agir de certo modo, sejam quais forem as circunstâncias externas. Com a teoria de Freud é impossível prever ou excluir que um homem sacrifique sua vida para salvar uma criança em risco de se afogar (um caso de sublimação), ou então que a mate, afogando-a (um caso de repressão); *a teoria era compatível com qualquer coisa que pudesse acontecer... mesmo sem nenhum tratamento particular de imunização.*

Portanto, enquanto o marxismo se tornou não-científico, adotando uma estratégia imunizante, a psicanálise era imune desde o início, e assim permaneceu".

Este trecho importante me induz a fazer a seguinte série de observações críticas:

1. Mesmo um olhar superficial sobre os títulos dos escritos e das conferências de Freud basta para individuar dois exemplos de falsificabilidade, dos quais o segundo é um caso de falsificação reconhecida. O primeiro é o escrito *Comunicação de um caso de paranóia em contraste com a teoria psicanalítica* (OSF[2] 1915-1917, VIII: 159-176); o segundo é a conferência "Revisão da teoria do sonho" (OSF 1930-1938, XI: 123-144). Consideremos o primeiro.

A "teoria psicanalítica da paranóia", tratada nesse escrito, consiste na hipótese de que o amor homossexual *reprimido* é *casualmente necessário* para o surgimento de delírios paranóicos (OSF 1915-1917, VIII: 167-168). A paciente era uma jovem mulher que se dirigiu a um advogado para ser tutelada por causa das perseguições de um homem com quem tinha tido uma relação amorosa. O advogado suspeitou de um caso de paranóia quando ela afirmou que seu amante fizera com que algumas testemunhas, sem ela saber, os fotografassem durante suas efusões amorosas, e que por isso ela agora estava em suas mãos; este, de fato, mostrando tais fotografias, podia envergonhá-la publicamente e obrigá-la a abandonar seu trabalho. Além disso, a paciente entregou ao advogado algumas cartas de seu amante em que este se lamentava pelo fato de que a relação deles, terna e belíssima, fosse destruída pela mente doente dela. Todavia, uma vez que por vezes a realidade é mais bizarra do que a fantasia, o advogado pediu a Freud seu julgamento de psiquiatra para confirmar se a jovem mulher fosse verdadeiramente paranóica.

As cartas do amante exerceram sobre Freud "uma ótima impressão", dando assim certo crédito ao caráter delirante das queixas da jovem mulher. Mas, partindo do pressuposto que a paciente fosse verdadeiramente paranóica, Freud foi levado, depois da sessão inicial, a uma conclusão teoricamente desconcertante: "A

[1] K. R.Popper, *Replies to My Critics*, em VV.AA, *The Philosophy of Karl Popper*.

[2] OSF: *Obras de Sigmund Freud*, organizados por C. Musatti.

jovem parecia rejeitar o amor por um homem, transformando diretamente o amado em perseguidor; não havia o mínimo traço da influência de uma mulher, de uma luta contra uma ligação homossexual" (OSF 1915-1917, VIII; 161-162). Se ela era realmente afligida por uma idéia delirante, esta aparente ausência total de homossexualidade reprimida contradizia decisivamente a hipótese precedente, formulada por Freud, de uma etiologia homossexual da paranóia. Portanto, ele argumentava: "Ou se renunciava a esta tese, ou então, se não queríamos deixar-nos determinar por esta decepção em relação às nossas expectativas [teóricas], devíamos assumir a posição do advogado e supor que o caso que tínhamos diante de nós não era uma combinação paranóica, mas a interpretação correta de uma experiência real" (OSF 1915-1917, VIII: 162). Além disso: "Nestas circunstâncias a coisa mais simples teria sido a de abandonar a hipótese de que o delírio de perseguição depende sempre e necessariamente da homossexualidade" (p. 162). Em poucas palavras, Freud admitia explicitamente que, se a jovem mulher *fosse* paranóica, seu caso *refutava* a etiologia por ele postulada para aquela perturbação. De outra forma, devia avaliar a possibilidade de que ela não era paranóica. Durante uma segunda sessão, a descrição por parte da paciente de episódios ocorridos na empresa em que trabalhava não só aumentaram notavelmente a probabilidade de que ela estivesse afligida por delírios de perseguição, mas confirmaram a etiologia postulada, revelando uma ligação homossexual conflitiva com uma mulher anciã que dirigia a empresa. O que nos interessa a este ponto é que a etiologia psicanalítica da paranóia é empiricamente falsificável (refutável), e que Freud reconheceu isso explicitamente. Como vimos, com efeito, esta hipótese afirma que um conflito psíquico homossexual é causalmente necessário para que surja a perturbação. Indicações empíricas podem, porém, revelar a ausência de um conflito homossexual, revelando ao mesmo tempo também a presença de delírios paranóicos, de modo a desacreditar a etiologia postulada. Por isso, este exemplo encerra uma importante moral geral: toda vez que indicações empíricas possam certificar a *ausência* de certo agente patógeno teórico *P*, e ao mesmo tempo fornecer um diagnóstico diferencial em relação à *presença* de certa neurose teórica *N*, então uma hipótese etiológica da forma forte "*P* é causalmente necessário para *N*" é claramente falsificável empiricamente. Tal hipótese será falsificada por toda pessoa afetada por *N* que não tenha sido submetido a *P*, a partir do momento que a hipótese *prediz* que todo aquele que não estiver submetido a *N* não incorrerá nos sofrimentos dela derivados; esta é uma previsão que tem significativa importância profilática. Correspondentemente, a hipótese *desdiz* que toda instância de *N* foi também um caso de *P*. Por isso, se houver indicações empíricas também da *presença* de *P*, essa influência retrocondutora pode ser instanciada empiricamente por uma pessoa que seja um caso tanto de *N* como de *P*.

2. No Popper Symposium de 1980, perguntei qual *demonstração* Popper teria aduzido para sustentar que *nenhuma* das *conseqüências* dos postulados teóricos freudianos é empiricamente controlável, conforme o que afirma sua tese da não-falsificabilidade. Um dos discípulos de Popper, com efeito, se ofereceu voluntariamente para explicar que essa não-controlabilidade deveria resultar justamente do exame direto dos postulados. A isso eu replico que a incapacidade de alguns filósofos da ciência de identificar, por meio de tal exame, conseqüências controláveis, pode ter dado motivos para suspeitar da não-controlabilidade desses postulados, mas sem dúvida isso não basta para fornecer a demonstração requerida de não-falsificabilidade. Para dizer a verdade, os exemplos de falsificabilidade que tenho até aqui aduzido levam a uma conclusão totalmente diferente: a incapacidade de certos filósofos da ciência de individuar qualquer conseqüência controlável da teoria freudiana demonstra que eles não estudaram a fundo, ou não dominam, seu conteúdo lógico, mas, sem dúvida, não demonstra uma carência científica da psicanálise. É como se aqueles que têm apenas um conhecimento superficial da física concluíssem que suas hipóteses de alto nível não são falsificáveis, e isso porque *eles* não têm a mínima idéia de como verificá-las. Por exemplo, graças à engenhosidade e competência dos peritos foi recentemente possível projetar testes capazes de falsificar a hipótese de que os neutrinos têm massa de repouso igual a zero (Robinson 1980). Pela mesma razão rejeito a pressuposta expectativa segundo a qual, se as hipóteses psicanalíticas de alto nível são controláveis, qualquer acadêmico intelectualmente dotado deveria estar em grau de projetar para elas controles potencialmente falsificadores. Na impossibilidade de conseguir isso, alguns popperianos levianamente estabelecem que a presunção de intrínseca não-controlabilidade é forte.

Voltemos agora à pergunta por mim levantada: qual demonstração ofereceu Popper para salientar com ênfase que o corpus teórico freudiano é completamente privado de conseqüências empiricamente controláveis? Para for-

necer tal demonstração, seria necessário apurar a *falsidade* da asserção que, entre as conseqüências lógicas dos postulados teóricos psicanalíticos, existe pelo menos uma enunciação empírica sobre o comportamento humano. Mas, como Popper nos fez notar em outro lugar, uma enunciação existencial a respeito da hipótese de que uma classe *infinita A* tem pelo menos um membro que possui certa propriedade *P* não pode ser dedutivamente falsificada por alguma série finita de asserções evidenciais "basilares", cada uma das quais *negue* que certo indivíduo em *A* tem *P*. Todavia, Popper aceitou *tout court* a falsidade da seguinte enunciação *existencial*: a classe tarskiana infinita de conseqüências do corpus teórico psicanalítico contém pelo menos um membro que tem os requisitos de uma enunciação empírica do comportamento humano. Por isso, devo perguntar: qual *argumentação* Popper adotou para sustentar sua negação desta enunciação existencial? Como conseguiu convencer a si próprio de que a classe infinita de conseqüências da teoria freudiana não contém nenhum membro controlável? E ainda, como se poderia fazer uma *demonstração* de tal negação que satisfaça as exigências de um dedutivista?

A. Grünbaum,
Os fundamentos da psicanálise.

QUINTA PARTE

INDIVÍDUO, MERCADO E ESTADO NA POLITOLOGIA AMERICANA CONTEMPORÂNEA: RAWLS, NOZICK, NOVAK

"As desigualdades econômicas e sociais, como as de riqueza e de poder, são justas apenas se produzirem benefícios compensatórios para cada um, e em particular para os membros menos favorecidos da sociedade".

John Rawls

"O Estado mínimo nos trata como indivíduos inviolados, que não podem ser usados pelos outros de certo modo como meios ou objetos ou instrumentos ou recursos; trata-nos como pessoas que têm direitos individuais com toda a dignidade que daí provém".

Robert Nozick

"O capitalismo democrático não é o reino de Deus, nem é sem pecado. E todavia todos os outros sistemas de economia política até agora conhecidos parecem piores".

Michael Novak

Capítulo décimo

O neocontratualismo de John Rawls

I. A vida e as obras

• Nascido em Baltimore, John Rawls (1921-2002) estudou em Princeton e em Oxford. Em 1971 publicou um dos livros mais discutidos e influentes destes últimos anos: *Uma teoria da justiça*. Essa teoria é de "natureza profundamente kantiana", e isso enquanto ele se põe na esteira do contratualismo (Locke, Rousseau e Kant) e em contraste com a tradição utilitarista (Hume, Bentham e Mill). O utilitarismo tem como objetivo o maior bem-estar para o maior número de pessoas; mas Rawls é contrário a um delineamento desse tipo, enquanto, a seu ver, *nenhum* homem deve sofrer privações em favor de "algum outro" ou da "maior parte da sociedade". E como o primeiro requisito de um sistema de pensamento é a verdade, também o primeiro requisito das instituições deve ser a justiça; e como as teorias que se demonstram erradas devem ser corrigidas, dessa forma devem ser reformadas e corrigidas as instituições no caso de serem injustas.

Crítica do utilitarismo → § 1-2

• Mas quando as leis e as instituições são justas? Em busca de uma teoria da justiça, Rawls parte daquela que ele chama de *posição originária*. Esta é a posição em que se encontram os indivíduos que devem estipular o contrato, e caracteriza-se por um *véu de ignorância*, que torna todos iguais. O véu de ignorância não é vantajoso para ninguém; ninguém poderá propor princípios ou pensar em uma sociedade em que poderão ser favorecidos eles próprios ou seus amigos e desfavorecidos os outros; ninguém sabe nada nem de si próprio nem dos outros. A *posição originária*, portanto, obriga a todos a escolher princípios de justiça universais, princípios que se referirão a todos e que não favorecerão este ou aquele; ou seja, princípios cujo propósito principal é o de proteger-se contra a possibilidade de amanhã encontrar-se entre os desfavorecidos.

A posição originária caracterizada por um véu de ignorância → § 3

• Estes princípios são dois.

O *primeiro princípio de justiça* afirma: "Toda pessoa tem igual direito à mais extensa liberdade fundamental, compativelmente com uma liberdade semelhante para os outros".

O *segundo princípio* sustenta que "as desigualdades econômicas e sociais, como as da riqueza e do poder, são justas apenas se produzem benefícios compensatórios para cada um, e em particular para os membros menos favorecidos da sociedade".

Os dois princípios de justiça → § 4-7

O primeiro princípio está na base das liberdades individuais.

O segundo nos diz que as desigualdades econômicas e sociais são justas, não – como pretenderia o utilitarista – se forem vantajosas para os poucos ou os muitos ou a maioria, mas apenas com a condição que sejam vantajosas para *todos*, de modo especial para os mais desfavorecidos.

1 "Uma teoria da justiça" de John Rawls

John Rawls nasceu em Baltimore em 21 de fevereiro de 1921. Estudou em Princeton e, depois de uma estadia em Oxford, voltou para os Estados Unidos, onde desde 1962 ensina justamente na Universidade onde também ensina seu mais aguerrido e leal adversário: Robert Nozick. Rawls é conhecido por ter publicado em 1971 um dos livros mais discutidos — e mais influentes — destes últimos vinte anos: *Uma teoria da justiça*.

Karl Popper definiu *A theory of justice* de John Rawls como "um livro importantíssimo sob muitos aspectos", e apreciou muito a idéia de Rawls segundo o qual é um *projeto de vida* "que caracteriza as intenções ou as finalidades que fazem de um homem 'uma pessoa moral unificada, consciente' ".

Por sua vez, justamente Robert Nozick escreveu que *Uma teoria da justiça* "é uma fonte de idéias iluminadoras, fundidas em um conjunto agradável. Ora, os filósofos devem trabalhar dentro da teoria de Rawls, ou então explicar por que não o fazem [...]. Também quem não estiver convencido do desencontro com a visão sistemática de Rawls aprenderá muito, estudando-o aprofundadamente".

Essas coisas, ditas por seu adversário mais temível, constituem o melhor elogio da obra de Rawls. John Rawls faleceu em 2002.

2 Contra a teoria utilitarista

Desde os inícios de seu livro *Uma teoria da justiça*, Rawls é claro sobre o fato de que sua teoria é de "natureza profundamente kantiana"; e isso no sentido de que ele põe sua obra na esteira do contratualismo (Locke, Rousseau, Kant), em contraste com a tradição do utilitarismo (Hume, Bentham e Mill).

O intento de fundo da obra de Rawls está na proposta e no exame de princípios em grau de sustentar uma sociedade *livre e justa*. "A justiça — escreve Rawls — é o primeiro requisito das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento". E logo acrescenta: "[...] uma teoria, por mais simples e elegante que seja, deve ser abandonada ou modificada, se não for verdadeira". Pois bem, "do mesmo modo as leis e as instituições, não importa o quanto sejam eficientes e bem urdidas, devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas". Mas quando é que leis e instituições são justas?

Os utilitaristas — pensemos, justamente, em Bentham ou em Mill — perseguiram o ideal do maior bem-estar para o maior número de pessoas; por conseguinte, defenderam uma concepção tal que no fim, de fato, comportava a submissão do indivíduo à sociedade. Rawls combate tal impostação, enquanto, a seu ver, nenhum homem deve sofrer privações em vantagem de algum outro ou da "maior parte da sociedade".

3 Um "véu de ignorância" caracteriza a "posição originária"

Rawls, na pesquisa de uma teoria da justiça, parte daquela que ele chama de *posição originária*. Esta *posição originária* é o Estado em que se encontram os indivíduos que devem determinar o contrato. Ela não é uma hipótese de Estado de natureza, mais ou menos fictícia. É simplesmente um expediente heurístico imaginado "de modo a obter — afirma Rawls — a solução desejada".

Na *posição originária*, os indivíduos particulares se encontram em uma situação de *eqüidade*, isto é, de igualdade; e tal eqüidade deve-se ao *véu de ignorância* que caracteriza a condição dos indivíduos que se põem na posição originária. Escreve Rawls: "Devemos de algum modo zerar os efeitos das conseqüências particulares que põem em dificuldade os homens, e que os impelem a desfrutar em sua própria vantagem as circunstâncias naturais e sociais. Com este objetivo, assumo que as partes estão situadas por trás de um véu de ignorância. As partes não sabem de que modo as alternativas influenciarão em seu caso particular, e são por isso obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais. Assume-se, portanto, que as partes não conhecem alguns tipos de fatos particulares. Primeiramente, ninguém conhece seu próprio lugar na sociedade, sua posição de classe ou seu *status* social; o mesmo vale na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua força, inteligência e semelhantes. Além disso, ninguém conhe-

ce sua própria concepção do bem, nem os particulares dos próprios planos racionais de vida e nem as próprias características psicológicas particulares, como a aversão ao risco ou a tendência ao pessimismo ou ao otimismo. Além disso, assumo que as partes não conheçam as circunstâncias específicas de sua sociedade".

4 A posição originária faz escolher princípios universais

Pois bem, em uma situação desse tipo, nessa *posição originária*, o véu de ignorância torna todos iguais. O véu de ignorância não beneficia ninguém; portanto, nenhum dos contraentes poderá propor uma sociedade futura ou instituições em sua própria vantagem; ninguém sabe qual é ou será seu próprio interesse ou privilégio particular.

■ **Posição originária.** A situação da posição originária é fruto de um experimento arquitetado por John Rawls a fim de tornar plausíveis os critérios de justiça que deveriam informar leis e instituições. Se algum indivíduo implicado na determinação do contrato que deverá ser vigente na futura sociedade soubesse antecipadamente qual será no futuro sua posição ou a de seus amigos, ou então a de seus inimigos, não é inverossímil que tentará a proposta de critérios que seriam vantajosos para si mesmo ou seus amigos, ou que oxalá fossem desvantajosos para seus inimigos. Justamente para evitar semelhantes inconvenientes, Rawls imagina uma posição originária, caracterizada por um véu de ignorância, na qual ninguém sabe nada nem de si próprio nem dos outros, nem dos amigos nem dos inimigos; motivo pelo qual a única escolha possível será a que deverá contemplar a *todos*; chegaríamos, assim, a uma escolha de princípios universais de justiça, como seriam os *dois princípios de justiça* propostos por Rawls.

A posição originária faz com que todos sejam igualmente racionais e reciprocamente desinteressados; é uma situação que obriga todos a escolher princípios universais de justiça, ou, para dizer com Kant — ao qual Rawls se remete —, princípios de uma moral autônoma que nós mesmos nos damos não como seres interessados nisto ou naquilo, ou como membros desta ou daquela sociedade, mas como seres livres e racionais. "O véu de ignorância — escreve Rawls — priva a pessoa na posição originária dos conhecimentos que a colocariam em grau de escolher princípios heterônimos. As partes chegam juntas à sua escolha, enquanto pessoas livres, racionais e iguais, conhecendo apenas as circunstâncias que fazem surgir a necessidade de princípios de justiça". Os indivíduos que se encontram na posição originária não podem propor princípios ou pensar em uma sociedade em que poderão ser favorecidos eles mesmos ou talvez seus amigos, e desfavorecidos os outros. Ninguém sabe nada nem de si mesmo nem dos outros. A única escolha possível é, então, a que deverá se referir a *todos*; tratar-se-á, portanto, de uma escolha de princípios universais de justiça.

5 Dois princípios de justiça

Na base da proposta dos princípios que constituem "a estrutura fundamental da sociedade" há, portanto, um contrato. As partes contraentes são todos os indivíduos — não conta aqui o tempo nem têm importância nenhuma as gerações — que *se põem na posição originária*. Objeto do contrato são os dois princípios de justiça, que são princípios morais e que serão expostos em breve. E a motivação que está por trás do contrato e da proposta dos dois princípios é principalmente a de se proteger contra a possibilidade de se encontrar amanhã entre os desfavorecidos.

O primeiro princípio de justiça é o seguinte: "toda pessoa tem direito igual à mais extensa liberdade fundamental, compativelmente com semelhante liberdade para os outros". O segundo princípio sustenta que "as desigualdades econômicas e sociais, como as de riqueza e de poder, são justas apenas se produzem benefícios compensatórios para cada um, e em particular para os membros menos favorecidos da sociedade".

O primeiro princípio funciona como fundamento das liberdades individuais; ele

"requer a igualdade na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais". O segundo princípio não justifica o sacrifício de alguns, mesmo que ele chegue a produzir um bem maior para alguns ou para a maioria. Isso é o que o utilitarismo propõe; mas Rawls é antiutilitarista: "O fato de que alguns tenham menos a fim de que outros prosperem pode ser útil, mas é injusto". As desigualdades econômicas e sociais são admitidas, ou seja, são justas, não por beneficiar os poucos ou os muitos ou os mais, mas apenas com a condição de que favoreçam *todos*, e de modo especial os mais desfavorecidos. TEXTO 1

6 O primeiro princípio de justiça

O primeiro princípio de justiça fala das liberdades individuais. Estas liberdades, iguais para todos, são a liberdade de pensamento e de consciência, a liberdade de palavra e de reunião, a liberdade da detenção arbitrária, a liberdade política — o direito de voto —. A Constituição e as leis têm a função de garantir o uso livre destas liberdades, onde se deve salientar que as liberdades de consciência e de pensamento são as primeiras na graduação, as absolutamente irrenunciáveis. E, diz Rawls, "não só deve ser permitido aos indivíduos fazer ou não fazer uma coisa, mas o governo e as outras pessoas têm também o dever legal de não criar obstáculos". Por outro lado, um sistema inspirado na liberdade não pode se autodestruir deixando, por exemplo, livres os intolerantes. A liberdade deve ser defendida por meio de um sistema de regras que consigam defini-la. Escreve Rawls: "Nos Estados democráticos, alguns grupos políticos sustentam doutrinas que os impelem a suprimir as liberdades constitucionais toda vez que obtiverem o poder; do mesmo modo há aqueles que negam a liberdade individual mas que ensinam nas universidades". Eis, portanto, um problema não descartável: deve-se ser tolerante com os intolerantes? Rawls responde a esta pergunta afirmando que os intolerantes não têm nenhum direito de queixar-se da intolerância; isso, todavia, não justifica, em sua opinião, o fato de que os tolerantes teriam o direito de suprimi-los. Apenas em um caso Rawls admite a intolerância contra os intolerantes: no caso em que a segurança dos tolerantes seja posta em perigo, e isso pelo motivo de que "toda pessoa na posição originária deliberaria em favor da autoconservação". A justiça não requer de fato o sacrifício da auto-aniquilação; "mas — afirma Rawls — quando a Constituição é salva, não há mais nenhuma razão de negar a liberdade aos intolerantes".

7 O segundo princípio de justiça

Mais de uma vez, em *Uma teoria da justiça*, encontramos reformulado o segundo princípio de justiça. Já vimos uma primeira formulação: "As desigualdades econômicas e sociais, como as de riqueza e de poder, são justas apenas se produzem benefícios compensatórios para cada um, e em particular para os membros menos favorecidos da sociedade". Uma segunda formulação é a seguinte: "As desigualdades sociais e econômicas devem ser combinadas de modo a ser (*a*) para o maior benefício dos menos favorecidos, (*b*) ligadas também a posições abertas a todos em condições de justa igualdade e pertença". E, a seguir, uma posterior formulação do princípio: "As desigualdades sociais e econômicas devem ser combinadas de modo a ser (*a*) razoavelmente previstas para a vantagem de cada um, (b) ligadas a funções e posições abertas a todos".

O segundo princípio de justiça afirma que as desigualdades na distribuição da renda são injustas quando não são para o benefício de todos e, de modo especial, dos mais desfavorecidos; e que as funções e as posições de prestígio devem estar abertas a todos. O segundo princípio de justiça, portanto, projeta e exige a *reparação* das desvantagens dos menos favorecidos. Que em uma sociedade existam pessoas em condições más de saúde, portadoras de deficiências, ou indivíduos que, desmerecidamente, têm uma renda demasiado baixa, tudo isso é um fato. A existência dos desfavorecidos é um fato; e os fatos não são nem justos nem injustos. Mas — precisa Rawls — "aquilo que é justo e aquilo que é injusto é o modo com que as instituições tratam esses fatos". E para que as instituições sejam justas em relação aos desfavorecidos, estas, na opinião de Rawls, devem fazer valer aquilo que ele chama de *princípio de diferença*, princípio que requer que "as maiores expectativas dos mais favorecidos contribuam para as perspectivas daqueles que são menos favorecidos". Para sermos claros: isso equivale

a dizer que se, por causa de uma lei, fossem limitadas as perspectivas dos mais favorecidos, e tal limitação acarretasse um dano para os desfavorecidos, a lei em questão seria injusta. Por outro lado, se uma melhoria das perspectivas dos mais favorecidos servisse para melhorar as perspectivas dos desfavorecidos, tal melhoria não deveria ser considerada injusta. Mas isso nos limites impostos pelo princípio do "*maxmin*" (*maximum minimorum*), para o qual é permitida não qualquer desigualdade, e sim são permitidas unicamente as desigualdades que maximizam o mínimo. Como se vê — comenta Marco Patriarca — "o princípio do *maxmin* impõe que o verdadeiro indicador da maximização não é a melhoria das condições de toda a sociedade, mas a específica das posições dos mais fracos". E é aqui que se encontra a razão pela qual Daniel Bell definiu as idéias de Rawls como "a maior tentativa de justificar, em nossos dias, uma ética socialista". Contra essa tentativa se confrontará Robert Nozick.

Rawls

1 Os dois princípios de justiça

No trecho seguinte John Rawls propõe os dois princípios que todo mundo, encontrando-se na "posição originária", escolheria. Estes princípios "traçam uma distinção entre os aspectos do sistema social que definem e garantem liberdades iguais de cidadania, e os que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais.

Formularei agora de modo provisório os dois princípios de justiça que acredito que seriam escolhidos na posição originária. [...]

A primeira enunciação dos dois princípios é a seguinte.

Primeiro: toda pessoa tem igual direito à mais extensa liberdade fundamental compativelmente com uma igual liberdade para os outros.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar combinadas de modo a ser (*a*) razoavelmente previstas para vantagem de cada um; (*b*) ligadas a cargos e posições abertas a todos. No segundo princípio há duas expressões ambíguas, isto é, "para vantagem de cada um" e "abertas a todos".

Em uma determinação sucessiva, no § 46, Rawls precisou o segundo princípio do seguinte modo: "As desigualdades econômicas e sociais devem ser: *a*) para o maior benefício dos menos favorecidos, compativelmente com o princípio da justa poupança, e *b*) ligadas a cargos e posições abertas a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades". [...]

Os princípios traçam uma distinção entre os aspectos do sistema social que definem e garantem iguais liberdades de cidadania, e os que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais. As liberdades fundamentais dos cidadãos são, aproximativamente, a liberdade política (o direito de votar e de ser candidatos a um cargo público), junto com a liberdade de palavra e de reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; a liberdade da pessoa, junto com o direito de possuir propriedade (pessoal); a liberdade em relação à prisão e à detenção arbitrárias, como definidas pelo conceito de governo da lei. Estas liberdades devem ser iguais segundo o primeiro princípio, pois os cidadãos de uma sociedade justa devem ter os mesmos direitos fundamentais.

Em primeira aproximação, o segundo princípio aplica-se à distribuição da renda e da riqueza, e à estrutura das organizações caracterizadas por diferenças de autoridade e de responsabilidade, ou de hierarquia. Mesmo que a distribuição da riqueza e da renda não deva necessariamente ser igual, ela deve, porém, ser vantajosa para cada um e, ao mesmo tempo, posições de autoridade e cargos de governo devem estar abertos a todos. Aplica-se o segundo princípio mantendo as posições abertas e, portanto, sujeitas a esse vínculo; organizam-se as desigualdades sociais e econômicas de modo que resultem em benefício de cada um.

Estes princípios devem estar dispostos em uma ordenação serial em que o primeiro princípio precede o segundo. Essa organização significa que um desvio das instituições de igual liberdade, requeridas pelo primeiro princípio, não pode ser nem justificado nem compensado por maiores vantagens sociais e econômicas. A distribuição da renda e da riqueza e as hierarquias de autoridade devem ser compatíveis tanto com os direitos iguais de cidadania como com a igualdade das oportunidades.

É claro que estes princípios têm um conteúdo bastante específico, e que sua aceitação está baseada sobre certas posições que devo agora tentar explicar e justificar. Uma teoria da justiça depende de uma teoria da sociedade em modos que se tornarão claros à medida que procedermos. No momento, devemos observar que os dois princípios (e isso vale para todas as suas formulações) são um caso particular de uma concepção da justiça mais geral, que pode ser expressa do modo seguinte.

Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, riqueza e renda, e as bases do respeito de si – devem ser distribuídos de modo igual, a menos que uma distribuição desigual, de um ou de todos estes valores, não resulte em vantagem de cada um. A injustiça, portanto, coincide simplesmente com as desigualdades que não resultam em benefício de todos.

J. Rawls,
Uma teoria da justiça.

O "Estado mínimo" de Robert Nozick

I. A vida e as obras

Nozick: um filósofo às voltas com a "grandes perguntas" → § 1

• Robert Nozick (1938-2002). Nasceu no Brooklin. Embora em Princeton tivesse conhecido Carl Gustav Hempel, jamais desejou ser um filósofo analítico, "mas muito mais um pensador que levava, dentro dos limites da análise, qualquer coisa que considerasse útil e interessante".

Com *Explicações filosóficas* (1981) e *A vida pensada* (1989), Nozick enfrentou "velhas perguntas", como: A vida tem um significado? Existem verdades éticas objetivas? Nossa vontade é livre? O que é a criatividade? De que modo o Holocausto mudou a humanidade?

O trabalho, todavia, mais conhecido e discutido de Nozick é *Anarquia, Estado e utopia* (de 1974), um livro que se propõe como perspectiva alternativa à obra de John Rawls, *Uma teoria da justiça*.

• O assunto de fundo de *Anarquia, estado e utopia* é que "os indivíduos têm direitos; há coisas que nenhuma pessoa ou nenhum grupo de pessoas pode fazer-lhes (sem violar seus direitos)". E eis, então, a pergunta central: quanto espaço os direitos dos indivíduos deixam ao Estado?

Os direitos dos indivíduos no "Estado mínimo" → § 2-3

A tal interrogação Nozick responde com a proposta de um *Estado mínimo*, um Estado "reduzido estritamente às funções de proteção contra a força, o furto, a fraude, de execução dos contratos, e assim por diante". Ao Estado mínimo chega-se, afirma Nozick, não por *contrato*, e sim muito mais espontaneamente, por meio de um processo "de mão invisível", para as sucessivas fases da *associação de proteção*, da *associação protetora dominante* e do *Estado ultramínimo*. O *Estado ultramínimo* fornece serviços de proteção *apenas* para quem compra suas apólices de proteção; no *Estado mínimo*, ao contrário, os cidadãos que podem pagam as taxas para que a proteção e a aplicação dos direitos sejam garantidas a *todos*.

• Os indivíduos devem ser respeitados como fins. Ninguém, portanto, deve fazer sacrifícios dos quais tirarão vantagens maiores outras pessoas ou alguma entidade social. Mas o que são estas *entidades sociais*, se é verdade que existem apenas indivíduos? Sob o discurso do bem social complexivo esconde-se o fato de que alguém é usado para vantagem de outros. Esta é a posição de Nozick: "ninguém pode ser sacrificado para outros"; ninguém, e muito menos o Estado, pode decidir que alguns indivíduos sejam recursos para outros.

O que são essas "entidades sociais"? → § 4

• Dos direitos dos homens aos dos *animais não humanos*, Nozick remete-se a Jeremy Bentham, que não conseguia ver sequer uma razão que legitimasse a tortura dos animais, e que sustentava que a questão não é se os animais podem

A crueldade humana em relação aos animais → § 5

raciocinar ou se podem *falar*, e sim se podem *sofrer*. Nozick se pergunta: É justo o que fazem os caçadores, ou seja, perseguir e matar animais por puro divertimento? É justo matar animais para satisfazer os prazeres do paladar ou a variedade dos sabores?

• Nozick especifica assim os três princípios da justiça:

1) *o princípio de justiça na aquisição*: a aquisição de uma coisa sem possuidor não será justa se piorar a posição de outros que não tem mais a liberdade de usar dela;

Três regras para decidir quando a propriedade é justa → § 6-7

2) *o princípio de justiça na transferência*: a transferência da propriedade é justa se fruto de vontade livre e não resultado de imposições ou de fraudes;

3) *o princípio de retificação*: serão usados os dados históricos sobre as injustiças precedentes a fim de retificá-las.

São estas as diretrizes de fundo de uma *teoria histórica da justiça*, onde se vê que "a propriedade de uma pessoa é justa se a pessoa tem direito a ela graças a princípios de justiça na aquisição e na transferência, ou ao princípio de retificação da injustiça".

• Existem apenas indivíduos. E qual será a sociedade ideal para todos os indivíduos? Não há de fato uniformidade sobre o ideal de vida melhor, e a idéia de sociedade perfeita não tem nenhum fundamento. Por isso, aquilo que é verdadeiramente necessário é, segundo Nozick, um *palco para utopias*, "um posto em que a pessoa é livre de associar-se voluntariamente para perseguir e tentar realizar sua própria visão de uma vida boa em uma comunidade ideal, mas em que ninguém pode *impor* sua própria visão utópica".

Um palco para utopias → § 8-9

E esse palco para utopias é exatamente o *Estado mínimo*: o único moralmente legítimo e o único moralmente tolerável, o que melhor do que todos realiza as aspirações utópicas de fileiras de sonhadores e de visionários. O Estado mínimo nos trata como "indivíduos inviolados [...], como pessoas que têm direitos individuais com toda a dignidade que daí provém".

1 O "Estado mínimo" de Robert Nozick

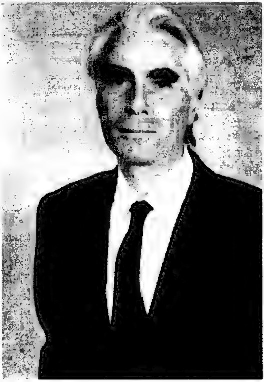
Robert Nozick (1938-2002) descende de uma família de judeus russos. Ele conta de si mesmo: "O interesse que me levou à filosofia foi [...] decididamente político. Depois, quando na década de 1960 comecei a freqüentar a Columbia University, os docentes mais avançados trabalhavam justamente na filosofia da ciência. Fui então levado a aprofundar questões inerentes às noções de 'explicação', explicação científica, lógica indutiva, teoria científica e assim por diante. A seguir, em Princeton, encontrei Carl Hempel [...]. Ele sempre me deu sugestões preciosas sobre os desenvolvimentos de meu trabalho".

Da filosofia analítica Nozick aprende "a pensar de modo claro e rigoroso". Mas ele acha demasiado restrito para seus interesses o estilo de pensamento analítico: "Jamais desejei ser um filósofo analítico, e sim um pensador que levava, dentro dos confins da análise, alguma coisa que considerasse útil e interessante".

De 1974 é, portanto, *Anarquia, Estado e utopia*. Em 1981 Nozick publica *Explicações filosóficas*. "Velhas perguntas — escreve Nozick — estimularam esse ensaio: A vida tem um significado? Existem verdades éticas objetivas? Nossa vontade é livre? Qual é a natureza de nossa identidade, de nosso si mesmo? Nosso conhecimento e compreensão devem observar limites imutáveis?" E tais questões filosóficas de fundo são enfrentadas no quadro de uma crítica da idéia de que a argumentação filosófica seja de natureza coercitiva: "Arrancar o empreendimento filosófico do espírito da disputa e restituí-lo sobre novas bases, mais pluralis-

tas, da compreensão, é o objetivo central do pensamento de Nozick [...]" (G. Borradori). Questões fundamentais da filosofia enfrenta também o mais recente trabalho de Nozick *The Examination of Life* (em italiano, publicado em 1989). Aqui ele procura responder a perguntas como as seguintes: "Por que a felicidade não é a única coisa que conta? Como poderia ser a imortalidade, e que sentido teria? Os bens herdados deveriam passar de geração em geração? As doutrinas orientais da iluminação são válidas? O que é a criatividade, e por que as pessoas protelam o enfrentamento de projetos promissores? O que perderíamos se jamais experimentássemos alguma emoção, mas pudéssemos em todo caso ter sensações agradáveis? De que modo o Holocausto mudou a humanidade? O que é que não funciona quando alguém pensa principalmente na riqueza e no poder? Uma pessoa religiosa pode explicar por que Deus permite que exista o mal? O que há de particularmente valioso no modo com que o amor passional altera uma pessoa? O que é a sabedoria, e por que os filósofos a amam tanto? O que dizer da cisão entre ideais e fatos? Existem coisas mais reais que outras, e podemos nós mesmos nos tornarmos mais reais?"

O trabalho, todavia, certamente mais conhecido e mais discutido de Nozick é *Anarquia, Estado e utopia*, um livro que se apresenta como alternativa à obra de John Rawls *Uma teoria da justiça*.



Robert Nozick é o autor de Anarquia, Estado e utopia, *livro que se apresenta como alternativa crítica à obra de John Rawls* Uma teoria da justiça, *e que propõe a concepção liberal de um "Estado mínimo", respeitoso dos direitos invioláveis dos indivíduos.*

2 Os direitos invioláveis dos indivíduos e o "Estado mínimo"

O assunto de fundo de *Anarquia, Estado e utopia* é o seguinte: "Os indivíduos têm direitos; há coisas que nenhuma pessoa ou nenhum grupo pode lhes fazer (sem violar seus direitos). Tais direitos são tão fortes e de tão grande porte, que levantam o problema do que o Estado e seus funcionários possam fazer, se podem alguma coisa". Eis, portanto, a pergunta central que Nozick se coloca: quanto espaço deixam para o Estado os direitos dos indivíduos? E as conclusões a que ele chega em suas reflexões sobre o Estado são: "que um Estado mínimo, reduzido estritamente às funções de proteção contra a força, o furto, a fraude, de execução dos contratos, e assim por diante, é justificado; que qualquer Estado mais extenso violará os direitos das pessoas de não serem obrigadas a realizar certas coisas, e é injustificado; e que o Estado mínimo é sedutor, além de justo". Duas implicações de tudo isso, e que Nozick julga dignas de nota, são que "o Estado não pode usar seu aparato coercitivo com o objetivo de fazer com que alguns cidadãos ajudem outros, ou para proibir às pessoas atividades para seu *próprio* bem ou para sua *própria* proteção". Portanto, a proposta de Nozick consiste na defesa dos *direitos invioláveis de indivíduos*, indivíduos que vivem dentro de um *Estado mínimo*, ou seja, de um Estado que se limita a proteger os cidadãos da violência, do furto, da fraude e na execução de contratos. A concepção de Nozick é uma concepção individualista: é o indivíduo que ele quer defender contra a ingerência e a intervenção do Estado. E aqui imediatamente se abre caminho para a

objeção anárquica: não seria melhor que o Estado de fato não existisse? O Estado não é, por sua natureza, intrinsecamente imoral? Robert Nozick rejeita a objeção anárquica elaborando uma, na sua opinião em todo caso instrutiva, explicação "do modo com que o Estado poderia ter nascido, mesmo que não tenha nascido assim".

3 Do Estado de natureza ao "Estado mínimo"

Nozick parte do Estado de natureza de Locke — onde os indivíduos estão prontos para fazer justiça por si mesmos contra os usurpadores de seus próprios direitos. Todavia, enquanto Locke sustenta que se sai do Estado de natureza e se entra no Estado civil por meio de um contrato ou acordo, Nozick afirma que do Estado de natureza chega-se ao Estado mínimo não por meio de um contrato e sim espontaneamente, por obra daquela que Adam Smith havia chamado de "mão invisível", atravessando as fases sucessivas da *associação de proteção*, da *associação protetora dominante* e do *Estado ultramínimo*.

O Estado nasce, portanto, espontaneamente, e não é de fato — como o desejariam os anárquicos — uma construção imoral que viola e esmaga os direitos dos cidadãos.

"O *Estado ultramínimo* reserva-se o monopólio de todo uso da força, excluindo a força necessária para a autodefesa imediata; exclui assim as represálias privadas (ou das companhias) aos erros, e a exação privada dos ressarcimentos. Fornece, porém, serviços de proteção e de aplicação dos direitos *apenas* a quem compra as suas próprias apólices de proteção e de aplicação dos direitos. Quem não adquire um contrato de proteção do monopólio não obtém proteção". Pois bem, diversamente do Estado ultramínimo, no *Estado mínimo* os cidadãos que podem pagam as taxas para que a *todos* sejam garantidas proteção e aplicação dos direitos.

Esta é a concepção liberal clássica do Estado mínimo como *guarda noturno*, cuja tarefa consiste em fazer respeitar os "vínculos colaterais" que derivam da inviolabilidade dos indivíduos, os quais não são meios para o Estado e devem ser tratados pelo Estado como fins.

■ **Estado mínimo.** No pensamento de Robert Nozick – e hoje, também graças a Nozick, da mais ampla cultura liberal – o Estado mínimo é o Estado "reduzido estritamente às funções de proteção contra a força, o furto, a fraude, de execução dos contratos, e assim por diante".
A concepção do Estado mínimo orienta-se a defender o indivíduo – *os direitos invioláveis dos indivíduos* – da ingerência do Estado; é uma defesa da pessoa contra o estatismo.
São duas as implicações dignas de nota que Nozick deriva de sua idéia de *Estado mínimo*: "o Estado não pode usar seu aparato coercitivo com o objetivo de fazer com que alguns cidadãos ajudem outros, ou para proibir às pessoas atividades para seu *próprio* bem ou para sua *própria* proteção". Ainda: o Estado mínimo é aquele em que os cidadãos que podem pagam as taxas para que a proteção e a aplicação dos direitos sejam garantidas para *todos*.

4 Ninguém pode ser sacrificado em benefício de outros

A inviolabilidade das pessoas significa, exatamente, que os indivíduos devem ser respeitados como fins. E ninguém deve fazer sacrifícios dos quais alguma entidade social ou outras pessoas tirarão vantagens maiores. Mas que sentido tem falar de *entidades sociais*? A realidade é que "há apenas indivíduos, indivíduos diferentes, com suas vidas individuais. Usando um destes indivíduos para a vantagem de outros, usa-se dele e se favorecem outros e basta. O que acontece? Que lhe é feito alguma coisa em proveito de outros. Isso está escondido sob o discurso do bem social complexivo. (Intencionalmente?)".

Todo indivíduo é uma "pessoa separada" e "a dele é a única vida que possui". Ninguém — insiste Nozick — pode impor sacrifícios a um indivíduo em benefício de outros indivíduos, e muito menos o Estado. A idéia fundamental é que existem indivíduos diferentes com vidas separadas e que

"ninguém pode ser sacrificado em favor de outros". Ninguém, e muito menos o Estado, pode decidir que alguns indivíduos sejam recursos para outros.

5. Os direitos dos animais

Dos direitos dos homens chegamos aos dos *animais não humanos*. Nozick pergunta: "Existem limites ao que podemos fazer aos animais? Os animais têm puramente o status moral de *objetos*?" É a Jeremy Bentham que ele se remete, ao Bentham que não conseguia ver uma razão sequer que permitisse atormentar os animais, e que sustentava que a questão não é se os animais podem *raciocinar* ou se podem *falar*, e sim se podem *sofrer*. Nozick não quer ser mal-entendido e não quer que se creia que, segundo ele, "deve-se dar aos animais o mesmo valor moral que às pessoas". Seu intento é o de discutir novamente a questão da diferença entre homens e animais, e de delimitar novamente o mapa dos direitos dos animais. No entanto, por algumas perguntas que ele coloca, aparece suficientemente clara a direção de sua proposta. Examinemos, diz ele, o caso da caça; pois bem, é justo perseguir e matar animais por puro divertimento? E suponhamos que comer animais não seja necessário à saúde. Em um caso desse tipo o prazer de comer animais estaria "nos prazeres do paladar, nas delícias do gosto, na variedade dos sabores". Pois bem, "esses prazeres [...] *superam* no querer o valor moral que se deve dar à vida e aos sofrimentos dos animais?"

6. Os três argumentos de uma teoria histórica da justiça

Intervencionistas e totalitários sustentam que ao Estado cabe fixar e aplicar os critérios para distribuir de *modo justo* a riqueza. Contra esses modelos abstratos de justiça — e sobretudo contra aquela "obra sistemática de filosofia política e moral vigorosa, profunda, sutil, de amplo fôlego" que é a *Theory of Justice* de J. Rawls —, Nozick propõe uma *teoria histórica da justiça*. Essa teoria compreende três argumentos. O primeiro é a *aquisição inicial da propriedade*; esse argumento "compreende os problemas de como coisas sem possuidor podem vir a ser possuídas, o processo, ou os processos com que as coisas sem possuidor podem vir a ser possuídas com esses processos, a extensão daquilo que vem a ser possuído com um processo particular, e assim por diante". O segundo argumento refere-se à *transferência da propriedade* de uma pessoa para outra: "neste argumento entram as descrições gerais da troca voluntária, da doação e (no extremo oposto) da fraude e, além disso, faz-se referência a convenções particulares especiais, escolhidas em dada sociedade". O terceiro argumento refere-se à *justiça na propriedade*: "se a injustiça passada formou a propriedade atual de vários modos, alguns identificáveis e outros não, o que a este ponto se deveria fazer para remediar essas injustiças, uma vez que se deva?"

7. Os três princípios da justiça

A matéria do primeiro argumento é regulada, para Nozick, pelo *princípio de justiça na aquisição*: "Um processo que normalmente dá origem a um direito de propriedade permanente e transmissível por herança sobre uma coisa precedentemente sem possuidor, não será feito se a posição de outros, que não têm mais a liberdade de usar a coisa, se tornar pior". O segundo argumento é regulado pelo *princípio de justiça na transferência*: a transferência da propriedade é justa se é fruto de livre vontade e não resultado de imposições, nem de fraude; em linha geral ela se efetua com base em critérios válidos e que funcionam nesta ou naquela sociedade. A matéria do terceiro argumento é regulada pelo *princípio de retificação*: "este princípio usa os dados históricos sobre as situações precedentes e sobre as injustiças nelas realizadas [...], e os dados sobre o curso real, até agora, dos eventos originados por essas injustiças, e favorece uma descrição (ou descrições) da propriedade na sociedade. O princípio de retificação servir-se-á presumivelmente da melhor avaliação dos dados, hipotéticos, sobre o que teria acontecido [...] se a injustiça não tivesse acontecido".

Eis, portanto, delineada em suas linhas de fundo uma teoria histórica da justiça,

onde vemos que "a propriedade de uma pessoa é justa se a pessoa tem direito a ela em decorrência dos princípios de justiça na aquisição e na transferência, ou do princípio de retificação da injustiça".

8 Não existe nenhum critério para estabelecer qual é a sociedade perfeita

A idéia de Estado mínimo parece "pálida e fraca", escreve Nozick, se comparada com as esperanças e os sonhos dos teóricos da utopia. Todavia, quais são e quantas são as possíveis utopias? Como será o melhor dos mundos possíveis? E "melhor" para quem? — uma vez que é claro que "entre todos os mundos que posso imaginar, aquele em que eu preferiria viver não será exatamente o mesmo que vocês escolheriam". Aqui Nozick elenca os nomes de diversas pessoas ilustres: "Wittgenstein, Elisabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, [...], Picasso, Moisés, Einstein, Hugh Heffner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Daas, Gandhi, sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colombo, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, o barão Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Peter Kripotkin, vocês e seus genitores". Feita esta lista de nomes, Nozick pede para imaginar que todos eles vivam em uma das utopias quaisquer que foram descritas em seus particulares. Pois bem, qual será a sociedade ideal para todas essas pessoas? Viveriam elas no luxo ou levariam uma vida austera? Em tal sociedade haveria o matrimônio? Seria ele monogâmico? As crianças seriam criadas pelos genitores? Existiria a propriedade privada? Haveria uma religião ou mais fés? O que aconteceria com a arte? Haverá modas de vestuário? Diante de tais e outras perguntas, Nozick conclui que "a idéia de que exista uma resposta compósita melhor do que toda outra para todas essas perguntas, uma sociedade em que *todos* podem viver no mundo melhor, parece-me inacreditável. (E a idéia de que, se houver uma, dela saibamos o bastante para descrevê-la, é ainda mais incrível)". Texto 1

9 O "Estado mínimo" como único Estado moralmente legítimo e moralmente tolerável

Não existe um *só* tipo de comunidade, e uma só idéia de sociedade perfeita é um ideal sem nenhum fundamento. Por conseguinte, "a sociedade utópica é a sociedade dos experimentos utópicos, de muitas comunidades diferentes e divergentes em que as pessoas levam gêneros de vida diversos com diversas intenções". Eis que então, insiste Nozick, "a utopia é um palco para utopias, um lugar em que a pessoa é livre para se associar voluntariamente a fim de perseguir e tentar atuar sua própria visão de uma vida bela em uma comunidade ideal, mas em que ninguém pode *impor* sua própria visão utópica". É sobre a base de tais premissas que Nozick proclama sua verdade, ou seja, que "a utopia é uma meta-utopia: o ambiente em que podem ser tentados experimentos utópicos; o ambiente em que a pessoa é livre para fazer suas próprias tentativas; o ambiente que deve, em grande parte, ser atuado por primeiro, caso se queiram atuar de modo estável outras visões utópicas particulares". Dentro do palco para utopias, qualquer grupo de pessoas poderá propor seu modelo e tentar convencer os outros a participar na aventura baseada sobre aquele modelo. "Visionários e extravagantes, maníacos e santos, monges e libertinos, capitalistas e comunistas e democratas da participação, quem propõe as falanges (Fourier), os ministérios do trabalho (Flora Tristan), as aldeias de unidade e cooperação (Owen), as comunidades mutualistas (Proudhon), os negócios do tempo (Josiah Warren), os Bruderhof, os Kibbutzim, os 'Kundalini' ioga ashram, e assim por diante, podem todos realizar a tentativa de construir sua visão e oferecer um exemplo sedutor".

Existe, portanto, o palco para utopias e existem as comunidades particulares dentro desse palco. E a este ponto aparece com toda evidência, assegura Nozick, que "o palco para uma utopia que descrevemos equivale ao Estado mínimo. O Estado mínimo é o único moralmente legítimo e o único moralmente tolerável, é aquele que melhor do que todos realiza as aspirações utópicas de fileiras de sonhadores e de visionários". E se as coisas assim se configuram, "o Estado mínimo, o palco para uma utopia, não é tal-

vez uma visão atraente?" A verdade — assim Nozick conclui *Anarquia, Estado, utopia* — é a seguinte: "O Estado mínimo trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados por outros de certo modo como meios ou ferramentas ou instrumentos ou recursos; trata-nos como pessoas que têm direitos individuais com toda a dignidade que daí provém. Tratando-nos com respeito porque respeita nossos direitos, permite-nos, individualmente ou com quem julgamos melhor, escolher nossa vida e atingir nossos fins e a idéia que temos de nós mesmos, no limite de nossas capacidades; auxiliados pela cooperação voluntária de outros indivíduos investidos da mesma dignidade. Como poderia um Estado ou um grupo de indivíduos *ousar* fazer mais? Ou menos?"

Nozick

1 Ninguém sabe qual é a sociedade perfeita

Não existe de fato nenhum critério racional e universalmente válido para estabelecer qual é a sociedade perfeita. Por isso – afirma Nozick – a melhor sociedade é "um palco para utopias, um lugar em que as pessoas são livres para se associar voluntariamente, a fim de perseguir e tentar atuar sua própria visão de uma vida boa em uma comunidade ideal, mas na qual ninguém pode impor *aos outros sua própria visão utópica".*

Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, The Lubavitcher Rebbe, Picasso, Moisés, Einstein, Hugh Heffner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dass, Gandhi, sir Hedmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colombo, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, o barão Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Peter Kropotkin, vós e vossos genitores. Existe verdadeiramente um tipo de vida que é melhor para cada uma dessas pessoas? Imaginemos que vivam todas juntas em uma das utopias das quais nunca se tenham lido descrições particularizadas. Experimentemos descrever a sociedade ideal para todas essas pessoas. Seria agrícola ou urbana? Teria grandes luxos materiais ou seria austera e satisfaria apenas as necessidades principais? Como seriam as relações entre os sexos? Haveria uma instituição semelhante ao matrimônio? Seria monogâmico? As crianças seriam criadas pelos genitores? Existiria a propriedade privada? A vida seria serena e segura, ou cheia de aventuras, de desafios, de perigos e de ocasiões de heroísmo? Haveria uma religião, ou mais de uma ou nenhuma? Que importância teria na vida das pessoas? As pessoas baseariam sua própria vida sobre interesses privados ou sobre ações cívicas e sobre problemas de política geral? Elas se dedicariam com unidade de propósitos a particulares tipos de atuação e de trabalho, ou de todo tipo de profissões e de prazeres, ou então se voltariam plenamente para atividades satisfatórias no tempo livre? As crianças seriam educadas de modo severo ou permissivo? Do que se ocuparia particularmente sua instrução? Os esportes seriam importantes na vida das pessoas (como expectadores ou como praticantes)? E a arte? Prevaleceriam os prazeres dos sentidos ou as atividades intelectuais? Ou que tipo de coisa? Haveria modas no vestir? As pessoas se empenhariam muito para embelezar seu próprio aspecto? Qual seria sua atitude diante da morte? A tecnologia e as pequenas invenções teriam parte importante na sociedade? E assim por diante.

A idéia de que haja uma resposta global melhor do que qualquer outra para todas estas perguntas, uma sociedade em que *todos* possam viver do melhor modo, parece-me incrível. [...]

Os autores utópicos, cada um muito confiante nas virtudes de sua própria visão e em sua retidão particular, diferem (não menos do que diferem as pessoas acima elencadas) nas instituições e nos tipos de vida oferecidos à emulação. [...]

A conclusão é que não existe *um* único tipo de comunidade e um único tipo de vida conduzido na utopia. A sociedade utópica é a sociedade dos experimentos utópicos, de muitas comunidades diferentes e divergentes em que as pessoas vivem diversos tipos de vida com diversas instituições. Alguns tipos de comunidade serão mais atraentes do que outros para a maior parte das pessoas; as comunidades crescerão e diminuirão. As pessoas abandonarão umas por outras, ou então passarão toda a sua vida em uma só. A utopia é um palco para utopias, um lugar em que as pessoas são livres para se associar voluntariamente a fim de perseguir e tentar atuar sua própria visão de uma vida boa em uma comunidade ideal, mas em que ninguém pode *impor* aos outros sua própria visão utópica. A sociedade utópica é a sociedade de quem é fautor da utopia. (Naturalmente, alguns podem ser felizes onde se encontram. Nem *todos* se agregarão a comunidades experimentais especiais; muitos que de início se absterão, mais tarde se agregarão às comunidades, quando se tornar claro o modo com que realmente funcionam). A verdade que desejo proclamar é que a utopia é uma metautopia: o ambiente em que possam ser tentados experimentos utópicos; o ambiente em que as pessoas são livres para fazer suas próprias tentativas; o ambiente que deve, em grande parte, ser realizado em primeiro lugar, caso se queiram realizar de modo estável outras visões utópicas particulares.

R. Nozick,
Anarquia, Estado e utopia.

Capítulo décimo segundo

Michael Novak: para uma teologia católica do capitalismo democrático

I. A vida e as obras

• Michael Novak nasceu na Pennsylvania em 1933. Estudou na Universidade Gregoriana de Roma e na Catholic University of America de Washington. Seu livro mais influente e mais discutido é *O espírito do capitalismo democrático* (1982).

De socialista democrático a teólogo do capitalismo democrático dos EUA → § 1-2

Socialista democrático quando jovem, Novak há muitos anos rompeu com essa tradição, tornando-se o teólogo católico do capitalismo democrático dos Estados Unidos. E eis o objetivo declarado de sua obra maior: "Gostaria de persuadir muitas pessoas religiosas, de minha própria fé e de outras fés, que um exame sério do sistema americano de economia política põe à disposição, para o futuro do povo judaico, do povo cristão e talvez também de outros povos religiosos, uma sabedoria de grande valor".

• Tal sabedoria consiste no "capitalismo democrático". E por *capitalismo democrático* Novak entende três sistemas em um: "uma economia prevalentemente de mercado; uma forma de governo respeitosa dos direitos da pessoa à vida, à liberdade e à busca da felicidade; e um sistema de instituições culturais animadas por ideais de liberdade e de justiça para todos".

Natureza do capitalismo democrático → § 3

Dizer *capitalismo democrático* é, portanto, dizer: economia de mercado + Estado de direito + pluralismo cultural. Este é o sistema que hoje estrutura os Estados Unidos da América, o Japão, a Alemanha e cerca de vinte outros países no mundo. É o sistema que produziu o mais difundido bem-estar entre as populações que o tornaram próprio. É o sistema onde se vê que economia de mercado e Estado de direito vivem e morrem junto: "a democracia política na prática é compatível apenas com uma economia de mercado".

• O pensamento católico não compreendeu – e em mais casos hostilizou – a revolução do capitalismo democrático. E no mais das vezes isso aconteceu em base a uma mal-entendida idéia de *solidariedade*. Mas – pergunta-se e pergunta Novak –: diante das necessidades do pobre, do faminto e do oprimido, qual é o sistema socioeconômico mais capaz de libertar da escravidão da miséria e da opressão dos poderosos?

Os pobres e o capitalismo democrático → § 4-5

A tal interrogação pode-se honestamente responder que o sistema em grau de oferecer o mais difundido bem-estar e a mais extensa liberdade é justamente o capitalismo democrático. Sem dúvida, o capitalismo democrático não é o Reino de Deus nem está isento de pecado. "E todavia – afirma Novak – todos os outros sistemas de economia política até agora conhecidos parecem piores. Uma esperança como a de aliviar a pobreza e remover a tirania – talvez a nossa última, melhor esperança – está nesse desprezadíssimo sistema".

Realiza mais a caritas, o solidarista ou o capitalista? → § 6-8

• Daí o empenho de Novak para a construção de uma *teologia para o capitalismo democrático* com a enucleação das doutrinas religiosas (a *Trindade*: Deus deve ser concebido tanto como comunidade quanto como indivíduo; a *Encarnação*: que nos faz compreender que vivemos em um mundo em que há fraquezas, irracionalidade, maldade; o *pecado original*: uma doutrina que ilumina a mente ingênua e a defende das ilusões das reformas perfeitas realizadas por homens perfeitamente cristãos etc.) que parecem ter influído sobre aquele modelo institucional que, em substância, é o *capitalismo democrático*.

Em todo caso, a doutrina teológica mais elevada do cristianismo é a do *amor*. Mas quem ama mais que os outros: quem fala de solidariedade ou quem, ao contrário, por meio do motor do lucro, cria riqueza, lugares de trabalho e bem-estar? Quem, de fato, é solidário: o solidarista socialista ou o capitalista liberal? Eis a resposta de Novak: "Um sistema de economia política imita a *caritas*, se estende, cria, inventa, produz e distribui riqueza, aumentando a base material do bem comum; se, além disso, funda-se sobre o realismo, se respeita os indivíduos enquanto pessoas, se torna a vida comum mais ativa, intensa, variada e livre". Isso é, justamente, tudo o que faz o *capitalismo democrático*.

1 O teólogo católico do capitalismo democrático

Michael Novak nasceu em 1933 na Pennsylvania. Estudou na Universidade Gregoriana de Roma e na Catholic University of America de Washington. "Por muitos anos — escreve Novak — estudei com a intenção de me tornar sacerdote católico. Quando, tendo deixado esse propósito, continuei como leigo meus estudos de história e de filosofia da religião, a especialização que preferi e a que me dediquei mais foi a da "doutrina social das igrejas".

Socialista democrático na juventude, Novak rompeu há muitos anos com essa tradição e se tornou o teólogo católico do capitalismo democrático dos Estados Unidos da América. Novak expõe assim as razões dessa sua passagem do socialismo para o capitalismo: "A observação das vicissitudes humanas e uma mais intensa reflexão em matéria econômica me levaram gradualmente à persuasão de que, apesar dos desejos, eu não podia continuar socialista, nem 'socialista democrático' ".

Autor de volumes como *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, 1984 (*Liberdade com justiça. O pensamento social católico e as instituições liberais*); *Will it Liberate? Questions About Liberation Theology*, 1986 (*Ela nos libertará? Problemas sobre a teologia da libertação*); *This Hemisphere of Liberty. A Philosophy of the Americas*, 1990 (*Este hemisfério de liberdade. Uma filosofia das Américas*: um livro que reúne uma série de conferências feitas em vários países da América Latina), e de intervenções jornalísticas e televisivas, Novak ensinou nas Universidades de Harvard, Standford e Syracuse; é titular da cátedra de Religion and Public Policy no American Enterprise Institute de Washington; em 1981 e 1982 guiou, em Genebra, a delegação estadunidense na Comissão dos direitos humanos das Nações Unidas. Sua maior fama, entretanto, deveu-se ao que é considerado, entre sua atual produção, sua obra-prima, *The Spirit of Democratic Capitalism*, de 1982 (*O espírito do capitalismo democrático*).

2 O significado da maior obra de Novak

Novak declara o objetivo da obra com as palavras seguintes: "Gostaria de persuadir muitas pessoas religiosas, de minha própria fé e de outras fés, que um exame sério do sistema americano de economia política põe à disposição, para o futuro do povo judaico, do povo cristão e talvez também

de outros povos religiosos, uma sabedoria de grande valor".

Quando, em 1982, Novak publicou este livro, *The Wall Street Journal* descreveu-o como o "estudo mais importante e mais original sobre as raízes do capitalismo moderno que tenha aparecido há diversos anos". De sua parte, o editor da tradução italiana da obra, Ângelo Tosato, afirmou que "um livro como este parece de particular interesse para a Itália. Se é fato que entre nós o clima está mudando, e de contrário se torna favorável ao capitalismo, é também fato que o caminho para uma participação mais sólida e mais plena difusão parece ainda longo e árduo; não passível de percorrer com simples impulso emotivo".

3 O capitalismo democrático: sua natureza e sua importância histórico-social

"Entre todos os sistemas de economia política que se sucederam no decorrer da história, nenhum revolucionou tanto a perspectiva da vida humana — prolongando sua duração, tornando possível a eliminação da pobreza e da carestia, ampliando em todo campo as possibilidades de escolher e de se afirmar — quanto o capitalismo democrático". Desse modo Michael Novak



Michael Novak
é o autor de O espírito do capitalismo democrático, *em que concilia economia de mercado e catolicismo.*

inicia seu livro O *espírito do capitalismo democrático*. E por "capitalismo democrático" Novak entende três sistemas em um: "uma economia prevalentemente de mercado; uma forma de governo respeitosa dos direitos da pessoa à vida, à liberdade e à busca da felicidade; e um sistema de instituições culturais animadas por ideais de liberdade e justiça para todos". Trata-se, portanto, de três sistemas que funcionam como um todo unificado, e esse todo unificado é o *capitalismo democrático*. Para ser ainda mais claros, esses três sistemas são: uma forma de governo democrática, uma economia baseada sobre mercados e oportunidades, e um sistema ético-cultural que é pluralista e, no sentido mais amplo do termo, liberal. O capitalismo democrático, diz Novak, é o sistema social dos Estados Unidos da América, do Japão, da Alemanha Ocidental (Novak escreveu seu livro antes da queda do muro de Berlim e da unificação das duas Alemanhas) e de outra vintena de nações no mundo. Uma posterior determinação preliminar adiantada por Novak refere-se à ligação entre sistema político democrático e economia de mercado. Essa ligação — escreve Novak — "não é fortuita: a democracia política na prática é compatível apenas com uma economia de mercado". Por sua vez, continua Novak, "esses dois sistemas alimentam e são melhor alimentados por uma cultura liberal pluralista".

A economia de mercado foi o fator que mais do que qualquer outro revolucionou o mundo entre 1800 e nossos dias. Marx e Engels também reconhecem isso. Com a economia de mercado, os homens começaram a compreender que o bem-estar podia ser produzido "de modo contínuo, sistemático". T. S. Ashton — em um livro editado por F. A. von Hayek, O *capitalismo e os historiadores* — pôs em evidência, contra uma opinião largamente difundida, que os operários, com a revolução industrial, melhoraram sua posição. Novak recorda que "entre 1800 e 1850 na Inglaterra os salários reais duplicaram, e duplicaram ainda mais uma vez entre 1850 e 1900. Nesse ínterim, a população quadruplicou e isso representou um aumento de 1600%. Aumentou também a liberdade de escolhas pessoais: novos alimentos, novas bebidas, novas especializações, novas profissões".

4 O pensamento católico não compreendeu a revolução do capitalismo democrático

Pois bem, diante do nascimento, da consolidação e da ação avassaladora da economia de mercado, as igrejas — afirma Novak — não compreenderam a novidade. As igrejas acusaram a economia de mercado de materialismo e de individualismo. O papa Pio XI havia dito que a tragédia do século XIX era representada pelo fato de que a Igreja havia perdido a classe operária. Apesar disso, salienta Novak, "uma tragédia ainda mais grave para ela foi a de não ter compreendido as raízes ético-culturais da nova economia".

Judaísmo e cristianismo se diferenciam de outras religiões pelo fato de compreender a salvação como uma vocação na história: "A tarefa religiosa de judeus e cristãos não é apenas de purificar suas próprias almas, mas também de mudar o mundo [...]. Santo Agostinho lutou para que a Cidade de Deus fosse visível na Cidade do Homem. Tomás de Aquino ocupou-se com cuidado

> **Capitalismo democrático.** É a forma de sociedade na qual - afirma Novak - três sistemas funcionam como um todo.
> Esses três sistemas são: uma forma de governo democrático (ou seja, um Estado de direito), uma economia baseada sobre a lógica de mercado, e um pluralismo ético-cultural.
> Eis, nas palavras do próprio Novak, os três sistemas cuja inter-relação constitui o capitalismo democrático: "uma economia prevalentemente de mercado; uma forma de governo respeitosa dos direitos da pessoa à vida, à liberdade e à busca da felicidade; e um sistema de instituições culturais animadas por ideais de liberdade e de justiça para todos".

do governo dos príncipes, da lei natural e da virtude cívica". Também é fato que Jacques Maritain em *Reflexões sobre a América* (escrito em 1938, depois de sua estadia nos Estados Unidos) disse que a forma social americana assemelhava-se ao ideal próximo da tradição judaica e dos Evangelhos, ideal que ele havia delineado em *Humanismo integral* (1936); todavia, também é fato que o pensamento católico "permaneceu de fora e não compreendeu [...] a revolução do capitalismo liberal-democrático". O pensamento católico, em linha geral, viu no capitalismo apenas materialismo, individualismo, egoísmo, utilitarismo, pragmatismo; e a ele pretendeu opor personalismo, comunidade, "solidarismo". E eis, então, que, enquanto todos os sistemas de economia (feudalismo, mercantilismo, corporativismo, socialismo etc.) encontraram seus "simpatizantes" entre os teólogos, nem "sequer um teólogo cristão ou judeu parece ter posto devidamente em claro o porte teológico do capitalismo democrático".

5 O capitalismo democrático é melhor do que todos os outros sistemas até agora conhecidos

O sentimento da solidariedade, o socorro a prestar ao indigente e ao faminto são ideais cristãos (e, hoje mais amplamente, *humanos*) fora de discussão. Mas, diante das necessidades do pobre, do faminto e do oprimido, é preciso se perguntar: qual é o sistema socioeconômico em grau de libertar da escravidão da miséria e da opressão dos poderosos? A tal interrogação, afirma Novak, devemos honestamente responder que o melhor sistema hoje à disposição, pelo que sabemos, é o capitalismo democrático. "O capitalismo democrático — salienta Novak — não é o Reino de Deus, nem está isento de pecado. E, todavia, todos os outros sistemas de economia política até agora conhecidos parecem piores. Uma esperança como a de aliviar a pobreza e de remover a tirania — talvez nossa última e melhor esperança —, está nesse sistema desprezadíssimo". Texto 1

6 Uma teologia para o capitalismo democrático

É um grave erro — sustenta Novak — procurar ligar a autoridade da Escritura apenas a um único sistema: "A Palavra de Deus é transcendente. Ela julga todos os sistemas e considera todos como muito deficientes". Por isso, salienta Novak, "os teólogos da libertação do Terceiro Mundo se enganam hoje ao ligar a Escritura a uma economia política socialista". Novak não pretende de fato cair nesse erro, e declara não pretender que "o capitalismo democrático seja a prática de que o cristinismo e o judaísmo são as religiões". O judaísmo e o cristianismo floresceram ambos, ou em todo caso sobreviveram, em todo istema social. "O judaísmo e o cristianismo não têm necessidade do capitalismo democrático", mesmo que seja verossímil que judeus e cristãos dentro do capitalismo democrático são muito mais livres que em outros sistemas.

Feita esta necessária precisação, Novak procura tornar presentes "as doutrinas religiosas que parecem ter influído na elaboração do modelo institucional, revelando-se depois historicamente como propulsor de desenvolvimento econômico, de liberdade política e de compromisso ético-cultural". Eis, em sua opinião, as mais importantes dessas doutrinas.

1) *A Trindade*. A doutrina da Trindade mostra que Deus deve ser concebido seja como comunidade seja como indivíduo. A Trindade é a imagem da comunidade, em cujo interior a individualidade não deve se perder. "Construir tal comunidade — escreve Novak — significa condividir a vida de Deus". No socialismo, a comunidade, ou seja, o Estado, esmaga o indivíduo. Sob o capitalismo, ao contrário, "o indivíduo é mais livre do que sob qualquer outra forma de economia política experimentada pela humanidade". E é sempre sob o capitalismo democrático que comunidades intermediárias (famílias, grupos de vizinhos, igrejas, sindicatos, empresas, escolas, associações voluntárias etc.) se multiplicam e prosperam, e "se tornam objeto de livre escolha e oferecem uma gama enorme de possibilidades. Sob o capitalismo democrático, todo indivíduo é parte de muitas comunidades.

A vida social de cada um não se esgota no Estado, nem é controlada pelo Estado".

2) *A Encarnação*. Uma das lições mais penetrantes da Encarnação consiste — na opinião de Novak — no fato de que "é preciso sermos humildes, pensar de modo concreto, enfrentar os fatos, ligar-se ao realismo". Deus, encarnando-se, "aceitou a condição humana, aceitando o pior que ela pudesse oferecer, a morte pela mão do Estado, em circunstâncias de zombaria e ódio". A Encarnação nos faz entender que vivemos em um mundo em que há fraquezas, irracionalidades e maldades. E podemos esperar em um modesto progresso, "mas não em uma vitória definitiva sobre a irracionalidade e sobre o pecado". É-nos proibida a utopia, o pensar existir um modelo de sociedade perfeita e o crer podê-la realizar. "Podemos esperar no respeito da decência, mas não sem vigilância. Podemos esperar no senso comum e na sabedoria prática, no amor simples e na virtude heróica, mas devemos estar prontos para as traições. Há, ai de nós, muitos vícios dos quais os seres humanos são presa".

3) *A competição*. Escreve Novak: "É totalmente coerente com a civilização judaica e cristã que dentro delas apareça a forma literária da autobiografia, e que ela, com sua trama, desenvolva a imagem da "ascensão do peregrino": uma viagem, uma corrida, um combate, uma luta contra o eu, o mundo e o demônio. Nesse tipo de vida está implícita a possibilidade de erros, e também estão implícitas graduações de *mais* e de *menos*. A vida está sob julgamento. Nem todos são iguais. Alguns que recebem muitos talentos deles tiram pouco: os esbanjam, os enterram; outros produzem, graças a eles, mais do que lhes fora dado".

Competir é *cum + petere*, é procurar juntos, de modo agonístico: a competição não é um vício. É difícil descobrir as próprias potencialidades sem "o providencial confronto com amigos e rivais". Viver em uma época de baixos níveis "é uma maldição em relação à própria realização. Viver entre rivais inteligentes, vivos e combativos é um grande dom para o desenvolvimento pessoal". E, continua Novak, "não parece contrário ao Evangelho que todo ser humano lute, impelido pela competição com seus semelhantes, para realizar todas as suas potencialidades". É assim, portanto, que, no tribunal de Deus, o julgamento enfrentado por uma nação rica não estará tanto relacionado com sua riqueza, e sim quanto ao uso que dela foi feito: "Os ricos têm razão de tremer. Todavia, se sua riqueza foi produtiva para outros, o mundo tem razão de ser-lhes reconhecido; apesar de que as expectativas de Deus pudessem ser maiores".

4) *O pecado original*. A doutrina do pecado original "destrói toda pretensão humana de possuir virtudes diamantinas". É uma doutrina que ilumina a mente ingênua e a defende das ilusões de reformas capazes de tornar o homem perfeitamente virtuoso. Dentro do capitalismo democrático não faltam nem vícios nem pecados. Em todo caso, "crer no pecado original não contrasta com o fato de ter confiança na parte melhor da natureza humana. Adotando um conjunto apropriado de pesos e contrapesos, a maior parte dos seres humanos responderá aos desafios diários com temperança, generosidade, bom senso e, ocasionalmente, até com heroísmo".

5) *A separação dos reinos*. O texto clássico desta doutrina é "dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mateus 22,21). O capitalismo democrático é pluralista. E "isso significa que o sistema político do capitalismo democrático não pode, por princípio, ser um sistema cristão". Ele não pode ser um sistema confessional. E "nem se pode pretender que ele esteja imbuído, de modo *obrigatório*, de valores e finalidades cristãs. Os cristãos em particular e suas organizações podem legitimamente empenhar-se, com meios democráticos, em plasmar a vida da maioria; mas devem também respeitar os direitos dos outros e saber agir com sabedoria prática, respeitando a consciência dos outros mais do que apenas a lei possa requerer". Mais especificamente, depois, "procurar dirigir uma economia com os mais altos princípios cristãos quer dizer destruir tanto a economia como a reputação do cristianismo".

7 Como se obtém o bem comum: apelando à solidariedade ou por meio do motor do lucro?

Eis que chegamos à sexta doutrina: a do *amor cristão*. Para o judaísmo e para

o cristianismo "a doutrina teológica mais elevada é a que se refere à personalidade de Deus". *Cáritas* — escreve Novak — é o nome próprio do Criador. E o do amor é o supremo mandamento: "Ama o teu próximo como a ti mesmo" (Mateus 22,39); "amai os vossos inimigos" (Mateus 5,44); "a plenitude da lei é o amor" (Romanos 13,10); "a maior destas [virtudes] é o amor" (1 Coríntios 13,13). "Isso quer dizer — comenta Novak — que aquele que ama não deve ser possessivo, reduzindo o amado a um apêndice do próprio eu. O amado é o 'outro': uma pessoa autônoma. Além disso, o amante deve querer o *bem* do outro, não simplesmente as aparências de bem".

Em relação à economia, o problema, na opinião de Novak, "é como dar livre curso à criatividade e à produtividade, enfrentando, porém, o pecado". Amar os outros significa aceitá-los por aquilo que são, com seu pecado, "procurando, todavia, também o modo de transformar esse pecado em ação criativa para o bem comum". Pois bem, há quem considere que o bem comum seja obtido apelando para a solidariedade social e aos mais elevados ideais morais; e, seguindo tais idéias, tenta-se construir (e foram construídos) sistemas econômicos típicos, por exemplo, do socialismo. Contra tal posição há, ao contrário, quem esteja firmemente convicto de que o bem comum é mais facilmente atingível caso se permita a cada um agir do modo que lhe pareça mais oportuno, e de conservar os frutos de seu trabalho. Para os que sustentam tal posição, "o motor do lucro é adequado para produzir um mais alto nível do bem comum, respeitando o julgamento individual dos operadores econômicos. Quanto mais os operadores econômicos arriscam e investem, maior é a renda que podem disso tirar. A maior parte deles não será egoísta com essa renda, e a colocará novamente em circulação. Se enterrarem seu talento ou o esbanjarem, esta será uma escolha deles; mas dificilmente serão considerados bons administradores. A idéia é que maiores incentivos estimularão maior atividade econômica. Quanto mais economicamente ativa for a maior parte dos cidadãos, mais elevado será o grau da prosperidade comum".

"Para a teoria socialista, o rico torna-se sempre mais rico e o pobre sempre mais pobre; e o pobre torna-se sempre mais pobre por causa do fato de que o rico se torna sempre mais rico. Para o capitalismo democrático tais idéias estão simplesmente erradas. É a atividade econômica que cria riqueza, e quanto mais a atividade econômica cresce, mais riqueza haverá. A teoria do capitalismo democrático "não sustenta que os operadores econômicos sejam iguais por talento, juízo, aplicação e sorte, nem se espera que os resultados sejam iguais. Todavia, sustenta que a atividade econômica, dos poucos ou dos muitos, seja benéfica não só para os operadores mas para toda a comunidade".

8 Quem é de fato solidário: o socialista ou o capitalista?

Quem é, portanto, *de fato* solidário: o socialista ou o capitalista? Eis a resposta de Novak: "Um sistema de economia política imita a *cáritas*, se estende, cria, inventa, produz e distribui riqueza, aumentando a base material do bem comum; se, além disso, se funda sobre o realismo, se respeita os indivíduos enquanto pessoas, se torna a vida comum mais ativa, intensa, variada e livre. Um sistema econômico que torna os indivíduos dependentes não é, ao contrário, um exemplo de *cáritas*, como não o é um amante cujo amor encoraja a dependência. Um sistema coletivista, que não respeita os indivíduos como fontes distintas de compreensões e de escolhas, não é um exemplo de *cáritas*, como não o são uma colmeia ou uma manada de bois". Sem dúvida, o capitalismo democrático não está à altura da concepção judaica do Reino de Deus. Mas ele — salienta Novak — "jamais pretendeu sê-lo". Em todo caso, porém, ele "voluntariamente aceita ser julgado à clara luz do Reino". E é um sistema construído de modo tal de poder ser continuamente reformado e transformado: apenas ele, entre os sistemas conhecidos, possui dentro de si os recursos para se transformar e se corrigir de modo pacífico. O capitalismo democrático é um sistema que "cria uma sociedade não coercitiva, uma arena de liberdade, dentro da qual indivíduos e povos são chamados a realizar, por meio de métodos democráticos, a vocação para a qual cada um crê ter sido chamado".

O calcanhar de Aquiles do capitalismo democrático está em ter deixado de se

referir ao espírito humano; de não ter tido teóricos que esclarecessem o bem que ele propicia para a humanidade, que fizessem ver sua consonância com as mais nobres idealidades. Michael Novak pretendeu fazer justamente isso com sua obra: fazer compreender a superioridade moral de um sistema — o do capitalismo democrático, justamente — que, embora tendo mostrado na prática ser melhor, foi feito objeto de insultos e de acusações por parte de uma fileira sem fim de intelectuais de esquerda (e de direita).

NOVAK

1 A responsabilidade de reduzir miséria e fome é apenas nossa

Economia de mercado e solidariedade: é este o binômio teórico que permeia a produção científica de Michael Novak. "O capitalismo democrático não é o Reino de Deus, nem é sem pecado. Todavia, todos os outros sistemas de economia política até agora conhecidos parecem piores".

O padre Arthur McGovern S.J. explica a maior atração do marxismo entre os intelectuais católicos americanos deste modo: "Muitos cristãos estão profundamente perturbados pelas condições existentes no mundo: a enorme diferença entre pessoas que estão bem, são ricas, e pessoas desesperadamente pobres; as enormes despesas com armamentos e bens supérfluos, enquanto as necessidades primárias continuam não atendidas pelo crescente poder de colossais sociedades privadas e por uma cultura que mina os valores cristãos e as verdadeiras necessidades humanas".

Estes sentimentos movem também a mim. E, todavia, se alguém tiver em mente as necessidades materiais do pobre, do faminto e do oprimido mais que os próprios sentimentos, se perguntará: Qual é o modo mais prático e eficaz de elevar a riqueza das nações? O que produz riqueza? Cheguei a pensar que o sonho do socialismo democrático seja inferior ao sonho do capitalismo democrático, e que a superioridade deste último seja, na realidade prática, inegável.

O socialismo democrático me parece agora incoerente. Ele é compatível com a democracia apenas onde permanecem vastas componentes de capitalismo democrático. A questão da programação, em si, não divide mais os socialistas democráticos dos capitalistas democráticos. Programar é humano, e os operadores econômicos devem fazê-lo. O debate refere-se 1) à natureza do Estado (limites da política); 2) ao grau de independência a ser deixada para os operadores econômicos. Muitos socialistas democráticos uniram-se aos capitalistas democráticos ao criticar uma programação estatal centralizada e burocrática. Qual é, então, a nova teoria do Estado propugnada pelo socialismo democrático? Se uma economia for planificada – coercitivamente – não poderá ser democrática. Se for democrática, modelada pelas comunidades locais, não poderá ser planificada pelo centro. Ela *parecerá* muito com uma economia de capitalismo democrático.

Os socialistas democráticos são eloqüentes naquilo que se refere à concepção da virtude. Todavia, parecem-me nostálgicos e retrógrados a respeito das instituições políticas e econômicas. Suas imagens, como as minhas de um tempo, a respeito de um futuro com grande participação são tiradas dos agrupamentos citadinos do século XVIII, e suas imagens a respeito da comunidade baseiam-se sobre a vida da aldeia antiga. Eles são hostis ao capitalismo, mas vagos a respeito do futuro crescimento econômico. Sua força está no sistema cultural e ético, sua fraqueza está na análise econômica. Mais ainda, essa fraqueza não parece ser mais tão inocente; parece preceder inconscientemente a tirania. Suas providências invariavelmente aumentam o poder estatal. Olhar para o futuro como para uma solícita e materna presença que está diante de nós, e considerar o socialismo sonhador como benéfico e humano, significa ignorar dúzias de exemplos históricos. O testemunho dos socialismos existentes é claro, e assim é o prognóstico para os socialismos futuros. Deixando de lado as nobres intenções de seus fautores, as estruturas que eles erigem com sua ação prometem aumentar a pobreza e legitimar a tirania.

Resta um ponto a ser salientado. O capitalismo democrático, por mais jovem que seja, mudou freqüentemente. Procurando compreender nosso sistema atual, deixei de submeter à revisão a tradicional reconstrução fornecida pelos historiadores do capitalismo, quase todos, ao menos em parte, anticapitalistas. Uma revisão crítica desta reconstrução seria, porém, mais necessária que nunca. Os profundos preconceitos, que a maior parte de nós herda com a educação, transparecem. John Locke escreveu que os inventores de novos processos econômicos e de novos produtos – como o quinino, por exemplo – foram benfeitores da humanidade mais do que muitos dispensadores de caridade do passado. É urgente reexaminar com maior objetividade aqueles que os humanistas, com mal disfarçado veneno, calaram como "barões ladrões". Até aos proprietários de minas, que desempenharam um papel tão desgostoso a Lattimer, seria reconhecido, com toda justiça, o gênio inventivo que abriu novos mundos também para os "explorados". Não há elite na

terra que não tenha feito vítimas; nem todas, porém, igualmente libertaram e enriqueceram os demais. Um juízo histórico equilibrado ainda está por ser feito.

Meu objetivo, em todo caso, me induziu a deixar de lado tais questões. Não pretendo reinterpretar o passado, e sim compreender o presente. Mais precisamente, pretendo compreender no presente os ideais institucionais e as fontes do sistema que estão em grau de construir um futuro melhor. Se ao leitor agrada supor que o quadro convencional da exploração do pobre por parte dos chefes de indústria seja um quadro correto, que não abre brechas para quesitos embaraçadores; tudo bem. Reservo a mim o ceticismo a respeito das versões históricas convencionais. Dirijo minha atenção para o futuro.

Este livro [*O espírito do capitalismo democrático*], assim como seu tema, divide-se em três partes. Na primeira parte, procuro expor as crenças estruturais e dinâmicas que animam o capitalismo democrático: seu *Geist*, seu espírito vivo. Na segunda parte, examino brevemente aquilo que hoje permaneceu da idéia socialista, de modo a esclarecer ainda mais, pela via do contraste, a imagem do capitalismo democrático. Na terceira parte, procuro, finalmente, aviar uma consideração religiosa do capitalismo democrático. Em larga escala, deverei tratar aqui de aproximações teológicas antagonistas, mais uma vez para obter luz pelo contraste. Gostaria de persuadir muitas pessoas religiosas, de minha própria fé e de outras fés, que um exame sério do sistema americano de economia política põe à disposição, para o futuro do povo judaico, do povo cristão e talvez também de outros povos religiosos, uma sabedoria de grande valor.

O capitalismo democrático não é o Reino de Deus, nem é sem pecado. Todavia, todos os outros sistemas de economia política até agora conhecidos parecem piores. Uma esperança como a de aliviar a pobreza e de eliminar a tirania – talvez nossa última e melhor esperança – está nesse desprezadíssimo sistema. Os povos que em países longínquos imitam este sistema parecem estar melhor do que aqueles que não o fazem. Por que não podemos esclarecer aquilo que atrai e aquilo que funciona?

Por meio do trabalho solitário e pioneiro de John Courtney Murray S.J., a experiência da liberdade religiosa, adquirida em uma sociedade de capitalismo democrático, depois de tantas resistências finalmente enriqueceu o patrimônio da Igreja católica. Assim também, espero, os argumentos a favor do "sistema natural de liberdade" enriquecerão um dia a concepção da Igreja sobre a economia política.

O mundo que Adão encontrou depois do jardim do Éden deixou a humanidade na miséria e na fome por milênios. Agora que os segredos de um progresso prolongado foram descobertos, a responsabilidade de reduzir miséria e fome não é mais de Deus, mas nossa.

M. Novak,
O espírito do capitalismo democrático.

Bibliografia do volume VII*

Cap. 1. As ciências humanas no século XX

Textos

Piaget: *La rappresentazione del mondo nel fanciullo.* Einaudi, Turim, 1955; *Lo sviluppo mentale del bambino e altri saggi di psicologia.* Einaudi, Turim, 1967, 1972[6], 1984[16]; *La psicologia del bambino* (em colaboração com B. Inhelder). Einaudi, Turim, 1970.

Saussure: *Corso di linguistica generale.* Laterza, Bari, 1970.

Chomsky: *Saggi linguistici*, De Palma (org.). 3 vols. Boringhieri, Turim, 1969-1970; *Conoscenza e libertà.* Einaudi, Turim, 1973; *Intervista su linguaggio e ideologia*, M. Ronat (org.). Laterza, Bari, 1977; *Le strutture della sintassi.* Laterza, Bari, 1980[3]; *La conoscenza del linguaggio.* Il Saggiatore, Milão, 1989.

Mannheim: *Ideologia e utopia.* Il Mulino, Bolonha, 1970[4].

Kelsen: *Lineamenti di dottrina pura del diritto.* Einaudi, Turim, 1952.

Perelman: *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica* (em colaboração com L. Olbrechts-Tyteca). Einaudi, Turim, 1966; *Il dominio retorico.* Einaudi, Turim, 1981.

Literatura

Para a **psicologia do século XX:** D. Katz, *La psicologia della forma.* Boringhieri, Turim, 1961; B. M. Foss, *I nuovi orizzonti della psicologia.* Boringhieri, Turim, 1968.

Para **Piaget:** G. Lerbet, *Che cosa ha veramente detto Piaget.* Ubaldini, Roma, 1972; VV.AA., *J. Piaget e le scienze sociali.* La Nuova Italia, Florença, 1973.

Para a **lingüística do século XX** e **Chomsky:** L. Heilmann, E. Rigotti, *La linguistica: aspetti e problemi.* Il Mulino, Bolonha, 1975; J. Lyons, *Guida a Chomsky.* Rizzoli, Milão, 1980.

*Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Para a **antropologia cultural:** VV.AA., *Il concetto di cultura*, P. Rossi (org.). Einaudi, Turim, 1970 (de onde foram tirados os textos de Tylor, Malinowski, Boas e Bidney, citados no texto); T. Tentori, *Antropologia culturale.* Studium, Roma, 1976.

Para **Mannheim** e a **sociologia do conhecimento:** G. Morra, *La sociologia della conoscenza.* Città Nuova Editrice, Roma, 1976.

Para **Kelsen:** N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico.* Edizioni di Comunità, Milão, 1965.

Para **Perelman:** N. Bobbio, *Prefazione* a C. Perelman – L. Olbrechts, *Trattato sull'argomentazione*, já citado.

Cap. 2. Marginalismo austríaco e Keynes

Textos

Menger: *Il metodo nella scienza economica.* Utet, Turim, 1937; nova ed. Liberilibri, Macerata, 1995; *I principi di economia.* Utet, Turim, 1967; *Gli errori dello storicismo.* Rusconi, Milão, 1991.

Böhm-Bawerk: *Storia e critica delle teorie del capitale*, vol. I, E. Grillo (org.). Archivio Guido Izzi, Roma, 1986.

von Wieser: *Il valore naturale*, em *Opere*, E. Franco Nani (org.). Utet, Turim, 1982; *La fine dell'Austria*, E. Grillo (org.). Archivio Guido Izzi, Roma, 1989.

von Mises: *L'azione umana.* Utet, Turim, 1959; *La mentalità anticapitalistica.* Armando, Roma, 1988; *Problemi epistemologici dell'economia.* Armando, Roma, 1988; *Socialismo.* Rusconi, Milão, 1990; *Burocrazia.* Rusconi, Milão, 1991.

von Hayek: *L'abuso della ragione.* Vallecchi, Florença, 1967; *La società libera.* Vallecchi, Florença, 1969; *Legge, legislazione e libertà.* Il Saggiatore, Milão, 1986; *La via della schiavitù.* Rusconi, Milão, 1995.

Keynes: *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta.* Utet, Turim, 1971; *La fine del lasciar fare.* Utet, Turim, 1971.

Literatura

Para a **Escola austríaca:** E. Saltari (org.), *Nascita e sistemazione dell'economia marginalista.* Loescher, Turim, 1978; S. Ricossa, *Cento anni di classici dell'economia.* Rizzoli, Milão, 1991.

Para **Menger:** R. Cubeddu, *Il liberalismo della Scuola austriaca: Menger, Mises, Hayek.* Morano,

Nápoles-Milão, 1992; D. Antiseri, *Metodologia delle scienze sociali e teoria della politica nella Scuola marginalista austriaca*. Em N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. IV. Utet, Turim, 1994.

Para **von Mises:** R. Cubeddu, *Il liberalismo della Scuola austriaca*, cit.; L. Infantino, *L'ordine senza piano*. La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995.

Para **von Hayek:** E. Butler, *Friedrich A. Hayek*. Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1983; R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca*, cit. Sempre de R. Cubeddu, *Tra Scuola austriaca e Popper*. Esi, Nápoles, 1966.

Para **Keynes:** R. F. Harrod, *La vita di J. M. Keynes*. Einaudi, Turim, 1963.

Cap. 3. Freud e o movimento psicanalítico

Textos

Freud: *La mia vita. La psicoanalisi*, C. Musatti (org.). Mursia, Milão, 1963; *L'interpretazione dei sogni*. Newton Compton Italiana, Roma, 1970; *I motti di spirito*. Newton Compton Italiana, Roma, 1970; *Per la storia del movimento psicoanalitico*. Boringhieri, Turim, 1975; *Il disagio della civiltà, e altri saggi*. Boringhieri, Turim, 1985; *Introduzione alla psicoanalisi*. Boringhieri, Turim, 1985; *Psicopatologia della vita quotidiana*. Boringhieri, Turim, 1985; *Totem e tabù*, introdução de K. Kerèny. Boringhieri, Turim, 1985.

Adler: *Prassi e teoria della psicologia individuale*. Astrolabio, Roma, 1947.

As obras de **Jung** foram traduzidas em português por Editora Vozes, Petrópolis.

Literatura

Para **Freud** e a **psicanálise:** P. Roazen, *Freud: la società e la politica*. Boringhieri, Turim, 1973; L. Ancona, *La psicoanalisi*. La Scuola, Bréscia, 1980.

Para **Adler:** R. Dreikurs, *Lineamenti della psicologia di Adler*. La Nuova Italia, Florença, 1968.

Para **Jung:** VV.AA., *Jung e la cultura europea*. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1974.

Cap. 4. O estruturalismo

Textos

Lévi-Strauss: *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, Milão, 1964; *Le strutture elementari della parentela*. Feltrinelli, Milão, 1969.

Foucault: *Le parole e le cose*. Rizzoli, Milão, 1967.

Lacan: *Scritti*, G. Conti (org.), 2 vols. Einaudi, Turim, 1979.

Literatura

Para **Lévi-Strauss:** S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienze e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*. Sansoni, Florença, 1972; S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*. Il Mulino, Bolonha, 1981.

Para **Foucault:** E. Corradi, *La filosofia della "morte dell'uomo". Saggio sul pensiero di M. Foucault*. Vita e Pensiero, Milão, 1977; VV.AA., *Effetto Foucault*. Feltrinelli, Milão, 1986; J. Raichman, *Michel Foucault: la libertà della filosofia*. Armando, Roma, 1987; G. Deleuze, *Michel Foucault*. Feltrinelli, Milão, 1988.

Para **Lacan:** J. M. Palmier, *Guida a Lacan*. Rizzoli, Milão, 1975; M. Francioni, *Psicoanalisi linguistica e epistemologia in Jacques Lacan*. Boringhieri, Turim, 1978; F. Rella, *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*. Feltrinelli, Milão, 1978; M. Galati, *Teoria del linguaggio e prassi analitica in J. Lacan*. Milão, 1981.

Cap. 5. Lógica, matemática, biologia no século XX

Dado o caráter dos temas tratados nesta parte, que versam essencialmente sobre questões científicas específicas, consideramos oportuno fornecer apenas as referências essenciais para a bibliografia crítica, adequadas para ampliar e esclarecer os conceitos expostos no texto.

Literatura

Para a **matemática** e a **lógica no século XX:** E. Carruccio, *Matematica e logica nella storia del pensiero contemporaneo*. Gheroni, Turim, 1958; E. Agazzi, *La logica simbolica*. La Scuola, Bréscia, 1969.

Para a **física no século XX** e **Einstein:** VV.AA., *Albert Einstein scienziato e filosofo*. Boringhieri, Turim, 1958; W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*. Il Saggiatore, Milão, 1966; B. Hoffmann, *A. Einstein creatore e ribelle*. Bompiani, Milão, 1977.

Para a **biologia no século XX:** C. C. Dunn, *Breve storia della genetica*. Isedi, Milão, 1978.

Cap. 6. A filosofia da ciência entre as duas guerras

Textos

Schlick: *Tra Realismo e Neopositivismo*. Il Mulino, Bolonha, 1974.

Neurath: *Sociologia e Neopositivismo*, G. Statera (org.). Ubaldini, Roma, 1968; *Empiricism and Sociology*, M. Neurath e R. S. Cohen (orgs.). Reidel, Dordrecht 1973.

Carnap: *La costruzione logica del mondo*, E. Severino (org.). Fabbri, Milão, 1966; *Sintassi logica del linguaggio*, A. Pasquinelli (org.). Silva, Milão, 1966; *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*, em VV.AA., *Il Neoempirismo*, A. Pasquinelli (org.). Utet, Turim, 1969.

Bridgman: *La natura della teoria fisica*. La Nuova Italia, Florença, 1965; *La logica della fisica moderna*, V. Somenzi (org.). Boringhieri, Turim, 1977.

Bachelard: *Epistemologia. Testi scelti*, com *Introduzione*, F. Lo Piparo (org.). Laterza, Roma-Bari, 1975; *Il nuovo spirito scientifico*. Laterza, Roma-Bari, 1978.

Literatura

Para o **neopositivismo** em geral: J. R. Weinberg, *Introduzione al Positivismo logico*. Einaudi, Turim, 1975; F. Barone, *Il Neopositivismo logico*, 2 vols. Laterza, Roma-Bari, 1977 (de onde foram tirados alguns trechos de Carnap citados no texto); H. Feigl, *Il Circolo di Vienna in America. La filosofia americana contemporanea*. Armando, Roma, 1980. Veja-se também: B. Russell, *Significato e verità*. Longanesi, Milão, 1963.

Para **Carnap:** A. Pasquinelli, *Introduzione a Carnap*. Laterza, Bari, 1972.

Para **Bridgman:** B. Cermignani, *Introduzione* a P. W. Bridgman, *La critica operazionale della scienza*. Boringhieri, Turim, 1969.

Para **Bachelard:** G. Sertoli, *Le immagini e la realtà. Saggio su Gaston Bachelard*. La Nuova Italia, Florença, 1972; R. Dionigi, *Gaston Bachelard*. Marsilio, Pádua, 1973; F. Botturi, *Struttura e soggettività*, cit.; P. Redondi, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*. Mondadori, Milão, 1978.

Cap. 7. Popper

Textos

Popper: *Scienza e filosofia*, M. Trinchero (org.). Einaudi, Turim, 1969; *Conoscenza oggettiva. Um punto di vista evoluzionistico*. Armando, Roma, 1975; *Miseria dello Storicismo*, C. Montaleone (org.). Feltrinelli, Milão, 1975; *Congetture e confutazioni*, G. Pancaldi (org.). Il Mulino, Bolonha, 1976; *La società aperta e i suoi nemici*, 2 vols. Armando, Roma, 1977; *Logica della scoperta scientifica*, M. Trinchero (org.). Einaudi, Turim, 1978; *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, 3 vols., W. W. Bartley (org.). Il Saggiatore, Milão, 1984; *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, D. Antiseri (org.). Armando, Roma, 1996[3]; *Tutta la vita è risolvere problemi*. Rusconi, Milão, 1996.

Literatura

D. Antiseri, *Karl R. Popper: epistemologia e società aperta*. Armando, Roma, 1972; D. Antiseri, *Regole della democrazia e logica della ricerca*. Armando, Roma, 1977; M. Pera, *Popper e la scienza sulle palafitte*. Laterza, Roma-Bari, 1982; A. Negri, *Il mondo dell'insicurezza. Dittico su Popper*. Angeli, Milão, 1983; G. Brescia, *Epistemologia ed ermeneutica nel pensiero di Karl Popper*. Selena, Fasano, 1986.

Cap. 8. Epistemologia pós-popperiana

Textos

Kuhn: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi, Turim, 1969; *La rivoluzione copernicana*. Einaudi, Turim, 1972.

Lakatos: *Dimostrazioni e confutazioni. La logica della scoperta matematica*, G. Giorello (org.). Feltrinelli, Milão, 1979; *La metodologia dei programmi di ricerca scientifica*, M. D'Agostino. Il Saggiatore, Milão, 1985.

Feyerabend: *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria analitica della conoscenza*. Feltrinelli, Milão, 1981; *La scienza in una società libera*. Feltrinelli, Milão, 1981; *Dialogo sul metodo*. Laterza, Roma-Bari, 1989.

Laudan: *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*. Armando, Roma, 1979; *La scienza e i valori*. Laterza, Roma-Bari, 1987.

Agassi: *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, E. Riverso (org.). Borla, Roma, 1983.

Watkins: *Libertà e decisione*, M. Baldini. Armando, Roma, 1980; *Tre saggi su "scienza" e "metafisica"*. Borla, Roma, 1983.

Literatura

Para a **epistemologia contemporânea** em geral: VV.AA., *Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche*. Armando, Roma, 1977; D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*. Queriniana, Bréscia, 1980; VV.AA., *Critica e crescita della conoscenza*. Feltrinelli, Milão, 1981 (de onde foram tirados alguns trechos de Lakatos citados no texto); F. Barone, *Immagini filosofiche della scienza*. Laterza, Roma-Bari, 1983.

Cap. 9. Protagonistas da filosofia teórica americana contemporânea

Textos

Quine: *Il problema del significato*. Ubaldini, Roma, 1966; *Parola e oggetto*. Il Saggiatore, Milão, 1970; *I modi del paradosso*. Il Saggiatore, Milão, 1975; *La relatività linguistica e altri saggi*. Armando, Roma, 1986; *Quidditates. Quasi um dizionario filosofico*. Garzanti, Milão, 1991.

Rorty: *Conseguenze del pragmatismo*. Feltrinelli, Milão, 1986; *La filosofia e lo specchio della natura*. Bompiani, Milão, 1986; *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*. Laterza, Roma-Bari, 1989; *Scritti filosofici II*. Laterza, Roma-Bari, 1993.

Putnam: *Verità e etica*. Il Saggiatore, Milão, 1982; *Ragione, verità e storia*. Il Saggiatore, Milão, 1985; *Mente, linguaggio e realtà*. Adelphi, Milão, 1987; *La sfida del realismo*. Garzanti, Milão, 1991; *Rappresentazione e realtà*. Garzanti, Milão, 1993.

Bartley: *Wittgenstein e Popper maestri di scuola*. Armando, Roma, 1974; *Come demarcare la scienza dalla metafisica*. Borla, Roma, 1983; *Ecologia della razionalità*. Armando, Roma, 1990.

Grünbaum: *I fondamenti della psicoanalisi*. Il Saggiatore, Milão, 1988; *Psicoanalisi. Obiezioni e risposte*. Armando, Roma, 1988.

Literatura

Para **Quine:** P. Parrini, *Linguaggio e teoria. Due saggi di analisi filosofica*. La Nuova Italia, Florença, 1976; L. Handjaras e A. Marinotti, *Epistemologia, logica e realtà: una introduzione a K. Popper e a W.V.O. Quine*. La Nuova Italia, Florença, 1983.

Para **Rorty:** R. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*. Angeli, Milão 1990.

Para **Putnam:** M. Dell'Utri, *Le vie del realismo*. Angeli, Milão, 1992.

Para **Bartley:** A. M. Petroni, *Il non-giustificazionismo di William W. Bartley III*, em VV.AA., *Un'introduzione all'epistemologia contemporanea*, G. Gava (org.). Cleup, Pádua, 1987; D. Antiseri, *Il razionalismo critico di W. W. Bartley III*, em M. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 4. Utet, Turim, 1994.

Para **Grünbaum:** P. Parrini, *Linguaggio e teoria*, cit. pp. 154-156; 188-194; 205-207; 210-261.

Cap. 10. Rawls

Textos

Rawls: *Una teoria della giustizia*, S. Maffettone (org.). Feltrinelli, Milão, 1982.

Literatura

M. Patriarca, *John Rawls: che cosa merita l'uomo*. Armando, Roma, 1985; S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*. Il Saggiatore, Milão, 1988.

Cap. 11. Nozick

Textos

Nozick: *Anarchia, stato e utopia*. Le Monnier, Florença, 1981; *Spiegazioni filosofiche*. Il Saggiatore, Milão, 1987; *La vita pensata*. Mondadori, Milão, 1990.

Literatura

G. Borradori, *Conversazioni americane*. Laterza, Roma-Bari, 1991.

Cap. 12. Novak

Textos

Novak: *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*. Studium, Roma, 1987; *Verso una teologia dell'impresa*. Liberilibri, Macerata, 1996.

Literatura

A. Tosato, *Presentazione* da ed. italiana de M. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, cit., pp. IX-XXXIV; D. Antiseri, *Premessa* a M. Novak, *Verso una teologia dell'impresa*. Liberilibri, Macerata, 1996.